

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°81

Abril-Junio

2 0 1 8

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

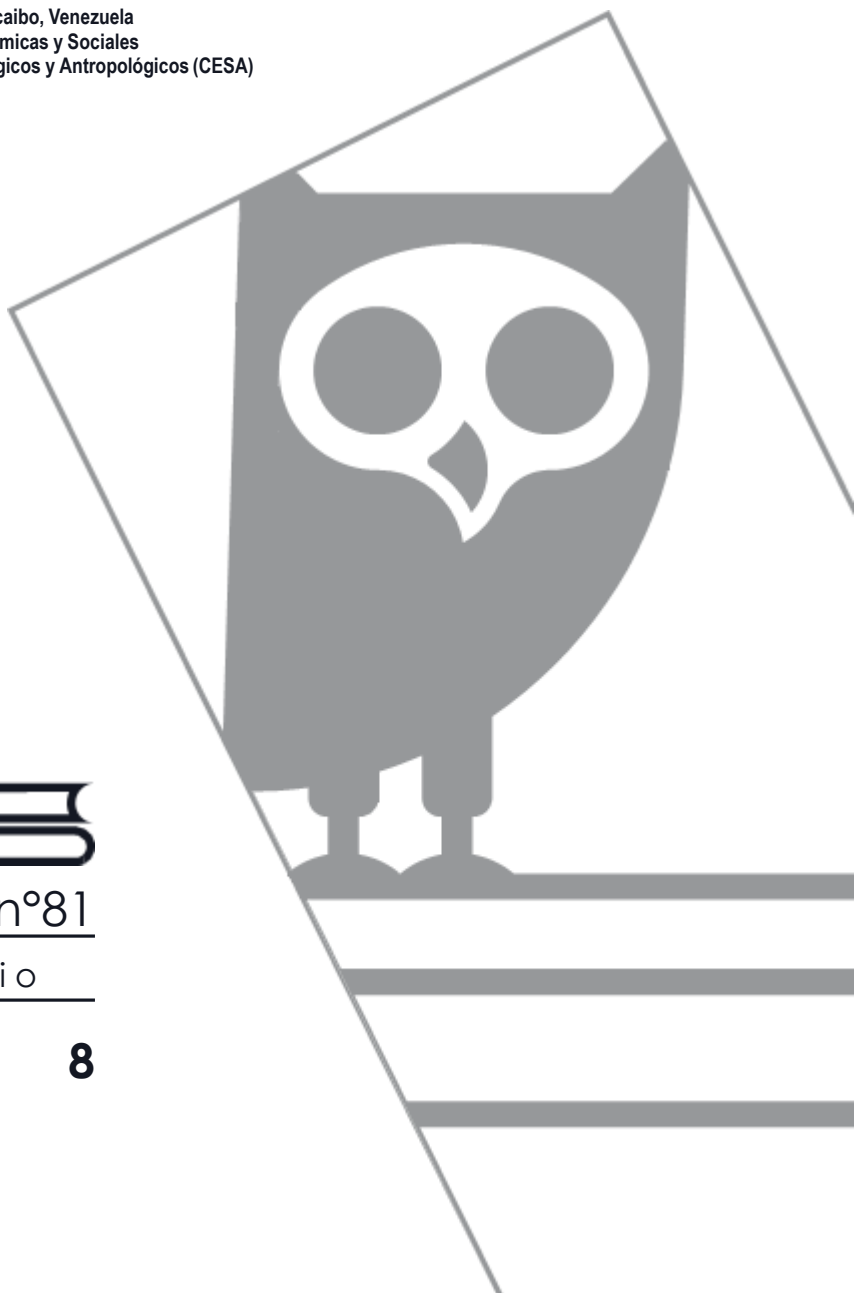
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°81

Abril-Junio

2 0 1 8



Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, cuatrimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Interlocuciones es la colección de dossiers temáticos que presenta la revista internacional de Filosofía y Teoría Social Utopía y Praxis Latinoamericana a la comunidad internacional de investigadores/as de América Latina y otros continentes, comprometidos con la episteme inter y transdisciplinar del pensamiento crítico, alternativo, emancipador y decolonial. Los perfiles editoriales de esta colección son transversales entre las diversas disciplinas de las ciencias sociales lo que permite abordar cuestiones de relevancia que por su novedad requieren de una difusión entre redes de investigación internacionales. Su objetivo principal es publicar prácticas discursivas cónsonas con otra comprensión de las problemáticas actuales de la filosofía política y las ciencias sociales. A partir de experiencias emergentes que puedan transformar en su praxis las relaciones subjetivas de la convivencia que se desarrolla en el espacio público, el interés y propósito es hominizarse el mundo de vida que sirve de sostenibilidad a la racionalidad del S. XXI. Saberes y epistemes radicalmente cuestionadoras que, en su presente actual y provenir posible, logren desconstruir los “puntos de apoyo” de la política de la Modernidad y generar otras relaciones de alteridad, perspectivas, vértices, encrucijadas y convergencias, que se encuentran implicadas en las dinámicas no lineales de la cultura y la Historia. Hoy día, en la era de la Globalización y las hegemonías tecno científicas, el valor político y trascendencia del sujeto vivo se encuentran en riesgo de fenecer. Las crisis del modo de producción y reproducción de los bienes materiales para satisfacer las contingencias de la vida, reclama la conciencia de un deber ser con suficiente frónesis para reescribir la otra Historia que pueda eliminar la aporía de sus propios fines...

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada electrónicamente en las siguientes bases de datos:

Serbiluz: <http://www.produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/utopia/index>

Correo-e: utopia.praxis.latin@serbiluz.luz.edu.ve

Esta publicación cuenta con el apoyo editorial de *Corriente nuestra* desde Abajo y la *Asociación para la difusión de la Investigación Descolonial (ADID)* a través de su plataforma Deycrit-Sur.

Utilice también la dirección secundaria:

Deycrit-Sur: <http://utopia.deycritsur.cl>

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México)
- REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ISI Thomson citation Index
- SCImago Journal & Country Rank
- Scopus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- Publindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- Actualidad Iberoamericana (Chile)
- WorldCat
- Zenodo.
- Latinoamericana

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad del
Zulia-Venezuela

Año: 23. nº 81. Abril - Junio, 2018.

Índice de Contenido

Editores Invitados

Adriana Arpini, Dante Ramaglia

PORTADILLA

Dante Ramaglia

In Memoriam: Arturo Andrés Roig (1922-2012)

.....7-8

PRESENTACIÓN

Adriana Arpini, Dante Ramaglia

Aportes y debates en torno a la constitución de un humanismo crítico en nuestra América

.....10-11

ESTUDIOS

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ

Humanismo práctico y el poder de las instituciones en la gestación del pensamiento político latinoamericano / *Practical Humanism and the Power of the Institutions in the Gestation of the Latin American Political Thought*

.....13-29

Yamandú ACOSTA

Ariel: evangelio de una teología profana americanista / Ariel: Gospel of a Profane Americanist Theology

.....31-44

ARTICULOS

Adriana María ARPINI

La experiencia filosófica como expectativa y heroísmo en Humberto Giannini y Arturo Roig: para un humanismo crítico latinoamericano / *The Philosophical Experience as Expectation and Heroism in Humberto Giannini and Arturo Roig: For a Critical Latin American Humanism*

.....46-56

Laura Aldana CONTARDI

Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: *a priori* antropológico, condición humana y dignidad / *The Weft of the Subject in Arturo Roig's Thought: Anthropological a priori, Human Condition and Dignity*
.....58-73

Mariana ALVARADO

Los nombres de la domesticación. Una lectura exegética del krauso-humanismo / *The Names of Domestication. An Exegetical Reading of Krause-Humanism*
.....75-88

María Eugenia AGUIRRE

¿Quién habla en nombre del humanismo socialista? Disputas en torno al campo intelectual argentino de los años '60 / *Who Speaks on Behalf of Socialist Humanism? Debates in the Argentinian Intellectual Field in the 60s*
.....90-104

Marcos OLALLA

La perra suerte de la humanidad. La reposición del mesianismo en el discurso exegético de José Porfirio Miranda / *Humanity's Misfortune. Messianism's Reinstatement in the Exegetic Discourse of José Porfirio Miranda*
.....106-117

ENSAYOS

Esteban TORRES

Las antinomias de Francisco Delich: el intelectual orgánico y la sociología como ciencia en América Latina / *The Antinomies of Francisco Delich: The Organic Intellectual and Sociology as Science in Latin America*
.....119-127

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

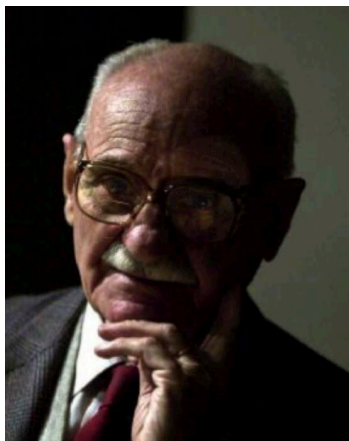
Jimena AGUIRRE

Globalización, internet y transculturación. Reflexiones desde el pensamiento de Fernando Ortiz / *Globalization, Internet and Transculturation. Reflections from Fernando Ortiz's Thought*
.....129-135

LIBRARIUS

Noelia GATICA

América. (Noelia Gatica). Mendoza: EDIUNC.
.....137-142



In Memoriam: Arturo Andrés Roig (1922-2012)

Nacido en la ciudad de Mendoza, Argentina, cursó sus estudios universitarios en la Universidad Nacional de Cuyo, de la cual se recibiría como profesor de filosofía en 1949, especializándose en Historia de la filosofía e Historia del pensamiento latinoamericano. Ejerció la docencia en esa misma universidad, de la cual fue además Secretario General y Académico, entre los años 1959 y 1975, momento en que tuvo que exiliarse del país.

Residió primero en México, en donde dictó cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México, y luego varios años en el Ecuador, desarrollando actividades en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la Universidad Central del Ecuador y en FLACSO. A su retorno a la Argentina en 1984, es reincorporado en la Universidad Nacional de Cuyo y se desempeñó como investigador del CONICET, ocupando cargos de Dirección en el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza y en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, del mismo centro. De su actuación en distintas instituciones es posible destacar la fecunda labor de creación y formación que realizó en función de su compromiso con la construcción de un saber crítico y a la vez transformador de la propia realidad de América Latina.

La labor intelectual de Arturo Roig ha sido ampliamente reconocida en el ámbito internacional, siendo considerado como uno de los referentes teóricos más destacados de la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas, concebidos como campos de estudio complementarios de sus principales reflexiones y escritos. Su vasta producción bibliográfica incluye más de treinta libros, numerosos artículos en revistas, capítulos de volúmenes y un conjunto importante de obras como editor. Entre sus libros pueden mencionarse: *Los krausistas argentinos* (1969 y 2006); *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972); *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977 y 1982); *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina* (1981); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981 y 2009); *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984); *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII* (2 tomos, 1984); *La utopía en el Ecuador* (1987); *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento Latinoamericano* (1993); *Rostro y filosofía de América Latina* (1993 y 2011); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994 y 2008); *Mendoza, en sus letras y sus ideas* (tomo I, 1996 y 2005; tomo II, 2009); *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (1998); *Caminos de la filosofía latinoamericana* (2001); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002).

Además se desempeñó como coautor, director y compilador de obras colectivas, entre las que cabe destacar: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973); *La filosofía actual en América Latina* (1976); *América Latina en sus ideas* (1986); *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano* (40 volúmenes); *La Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo* (1993); *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (1995); *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, en: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 22 (2000); *Mendoza a través de su historia* (2004); *Mendoza: Cultura y Economía* (2004); *Mendoza, Identidad, educación y ciencias* (2007); *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX* (2 tomos, 2004 y 2006) *Diccionario de pensamiento alternativo* (2008); *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (2007); *Introducción al Millcayac: idioma de los huarpes de Mendoza* (2011).

Su obra ha sido objeto de numerosas menciones en distintas publicaciones en homenaje, libros y tesis doctorales, de los cuales pueden citarse las siguientes: Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg (comp.), *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas* (Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Feria Internacional del libro de Guadalajara, 1989); Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig* (Aachen, Alemania, Concordia, 2000); Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso* (Río Cuarto, Ediciones del Icala, 2005); Patrice Vermeren y Marisa Muñoz (comp.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig* (Buenos Aires, Colihue, 2009); Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando* (Madrid, Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009).

El ejercicio del filosofar, tal como lo asumió Arturo Roig desde una perspectiva teórica e ineludiblemente práctica, supone un saber arriesgado y comprometido con las circunstancias que signaron su trayectoria vital. Si su pensamiento reconoce un lugar de enunciación que es el de nuestra América, no deja de proyectarse en un horizonte utópico y universal de dignidad que implica la realización de un auténtico humanismo.

Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Mendoza, Argentina

Presentación:

***Aportes y debates en torno a la constitución
de un humanismo crítico en nuestra América***

Adriana Arpini

Universidad Nacional de Cuyo
INCIHUSA – CONICET, Mendoza, Argentina

Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo
CONICET, Mendoza, Argentina

Suele caracterizarse al Humanismo como un movimiento de renovación de los saberes y las prácticas, de los modos de producción, institucionalización y circulación del conocimiento, que opera el tránsito del medioevo a la modernidad. La exaltación de la dignidad humana y su cultivo por medio del estudio de las letras clásicas constituyen rasgos esenciales y característicos del humanismo clasicista. Sin embargo es posible afirmar la dignidad humana como tarea ilimitada en el marco de una concepción de la historia abierta a lo inédito y al reconocimiento de la diversidad. De esta manera se habilitan diversos predicados para el humanismo en la tradición occidental: ilustrado, romántico, existencialista, historicista, marxista, socialista, entre otros. La cuestión se complejiza si se tiene en cuenta las múltiples formas de organizar la vida y la sociedad de culturas que son radicalmente diferentes y que han sido ignoradas o lisa y llanamente sometidas por la expansión colonial que acompañó los desarrollos de la modernidad occidental. Cabe entonces repensar el humanismo, sus reformulaciones críticas y sus derivas, desde una mirada que asuma nuestra propia tradición de pensamiento. Los trabajos reunidos en este dossier bajo la consigna de *Aportes y debates en torno a la constitución de un humanismo crítico en nuestra América*, abordan aspectos del humanismo desde perspectivas diversas, ancladas todas ellas en trayectorias filosóficas nuestroamericanas.

El estudio que se incluye de Pablo Guadarrama González examina con detalle las concepciones iniciales del pensamiento político que se desarrolla en Latinoamérica desde las culturas indígenas, pasando por el período colonial, hasta llegar al momento de la Ilustración que prefigura las ideas que desembocaron en los procesos de independencia. La recuperación de una tradición que se designa con el término de “humanismo práctico” constituye el punto de vista privilegiado para dar cuenta de la singularidad y el valor que poseen diversas expresiones del pensamiento latinoamericano, que resultan así analizadas a partir de algunos de sus principales representantes.

Yamandú Acosta en su artículo “*Ariel*: evangelio de una teología profana americanista” propone una lectura novedosa del célebre texto del uruguayo Rodó. Esta aproximación se realiza a partir de una clave teológica que se declara profana y americanista, remitida a ciertas sugerencias contenidas en las referencias a estos personajes-símbolo del libro: *Ariel*, incluido entre los dioses de la mitología clásica, y *Calibán*, la contrafigura que ha sido resignificada desde diversas interpretaciones. La idea de una vocación religiosa referida al americanismo es leída en contrapunto con la noción del capitalismo como religión, sostenida por Walter Benjamin y retomada en las proposiciones de Franz Hinkelammert.

En “La experiencia filosófica como expectativa y heroísmo en Humberto Giannini y Arturo Roig: para un humanismo crítico latinoamericano”, Adriana Arpini pone en relieve inquietudes compartidas por Humberto

Giannini y Arturo Roig en cuanto a la caracterización de un humanismo crítico, en sus dimensiones teórica, práctica y formativa, a partir de una lectura renovada de los diálogos socráticos de Platón.

En una perspectiva complementaria, Aldana Contardi muestra en las reflexiones de Arturo Roig una valiosa aproximación a la cuestión del humanismo, cuyas coordenadas conceptuales se esbozan en torno a una teoría crítica del sujeto. En especial, se destacan los principales enfoques y categorías que surgen de su propuesta filosófica, tales como el concepto de “*a priori* antropológico”, que supone la problemática del reconocimiento releída a partir de Hegel, así como la referencia a la dignidad como principio fundante de la moral emergente y sus distinciones con relación a la noción de “condición humana”.

Mariana Alvarado, en “Los nombres de la domesticación. Una lectura exegética del krausohumanismo”, incorpora la perspectiva de género en la problemática del humanismo, preguntándose ¿cuáles son las relaciones por las cuales una mujer es una mujer? Apela a la fecundidad de los escritos de Carlos Norberto Vergara en los que se construye, con elementos del krausismo y del positivismo, una mirada humanista de las relaciones de opresión, subordinación e integración. Mirada que la autora atraviesa con aportes de Gayle Rubin, Lorena Cabnal y Carla Lonzi, a fin de visibilizar nudos de resistencia epistemológica y abrir fisuras discursivas que permitan interrogar sobre la relación de la mujer consigo, con el otro (varón), en la (re)producción y con la propiedad en el sistema de acumulación del capital.

Otra es la perspectiva de análisis de Eugenia Aguirre, quien se ocupa de explorar los debates propiciados por una lectura humanista del marxismo en las revistas culturales argentinas: *El grillo de papel*, *Gaceta literaria* y *Cuadernos de Cultura*. Discusión que dio lugar al surgimiento de *Pasado y Presente* y a las lecturas divergentes sobre la obra de Althusser en *Los Libros*.

Marcos Olalla retoma la figura menos conocida dentro de la teología de la liberación del mexicano José Porfirio Miranda. En particular, se rescata su alusión al mesianismo en su exégesis bíblica, que viene a ofrecer una relectura de la temática de la realización de la justicia. Su singular obra desarrollada en los años 70, contiene tanto una serie de coincidencias y contrapuntos críticos con otras tradiciones redaccionales, como también mantiene un diálogo con las ideas provenientes del existencialismo y el marxismo que prevalecen en ese momento.

Jimena Aguirre reflexiona sobre un asunto de ineludible actualidad para la comprensión humanista, como es la circulación global de la información, favorecida por las tecnologías de la comunicación. Apela a conceptos elaborados en el marco de la antropología cultural de Fernando Ortiz para revisar procesos de desculturación, inculturación, transculturación y neoculturación posibilitados por el intercambio cultural virtual.

Por su parte, Noelia Gatica realiza un comentario sobre *El humanismo, los humanismos: ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, que constituye volumen colectivo coordinado por Adriana Arpini, publicado en 2015 por la Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). En dicho libro se busca desmontar los supuestos todavía vigentes del humanismo clásico y habilitar la posibilidad de pensar otros humanismos.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 13-29
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Humanismo práctico y el poder de las instituciones en la gestación del pensamiento político latinoamericano

*Practical Humanism and the Power of the Institutions
in the Gestation of the Latin American Political Thought*

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ¹

pabloguadarramag@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

Universidad Nacional de Colombia, Universidad Católica de
Colombia-Università degli Studi di Salerno, Italia

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2253114>

RESUMEN

Característica esencial del pensamiento político latinoamericano desde sus inicios ha sido el «humanismo práctico». Las civilizaciones originarias más avanzadas de América desarrollaron múltiples instituciones y formas de pensamiento político. La conquista y colonización propiciaron debates de carácter humanista práctico sobre la condición humana de los indígenas y esclavos africanos. El tema de la guerra y la paz afloró desde el proceso de la conquista al debatirse la cuestión de si podía o no considerarse una guerra justa. El pensamiento político latinoamericano consolidado por la Ilustración contribuyó con su humanismo práctico a fermentar las ideas emancipadoras de las luchas independentistas.

Palabras clave: Humanismo; instituciones; pensamiento político latinoamericano; poder.

ABSTRACT

Essential characteristic of Latin American political thought since its beginnings has been a «practical humanism». The most advanced native civilizations of America developed multiple institutions and forms of political thought. The conquest and colonization led to discussions practical humanism on the human condition of indigenous and African slaves. The issue of war and peace emerged from the conquest process to discuss the question of could or not be considered a just war. Latin American political thought strengthened by the enlightenment with its practical humanism helped ferment the emancipatory ideas of the struggles for independence.

Key words: Humanism; Institutions; Latin American political thought; Power.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopia y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información dirijase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

¹ Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig; Doctor en Ciencias, Cuba; Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba. Actualmente es Profesor del Doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

INTRODUCCIÓN

Un rasgo característico esencial del pensamiento político latinoamericano, desde el nacimiento de la modernidad hasta la actualidad, ha sido el cultivo de ideas de carácter “humanista práctico”² frente a diversas formas históricas de enajenación generadas por el poder de algunas instituciones.

Dicha forma de humanismo, que no debe confundirse con filantropía abstracta, se ha expresado en diversas formas –libros, artículos, discursos, declaraciones, entrevistas, cartas, etc.– sobre múltiples cuestiones, pero especialmente en relación con la articulación orgánica entre dicho poder, la cultura y la paz.

De igual forma, múltiples han sido las reflexiones teóricas sobre la significación de las instituciones relacionadas con el nivel educativo de la población, las expresiones de la vida intelectual, los medios de comunicación masiva, las imprentas, editoriales, periódicos, revistas, asociaciones y centros culturales, artísticos, científicos, religiosos, universidades, etc., en la conformación de un pensamiento político latinoamericano, desde sus primeras expresiones, articulado con el humanismo práctico.

1. INSTITUCIONES Y PENSAMIENTO POLÍTICO AMERINDIO

Pocos ponen en duda el hecho de que lo que se admite como el pensamiento político latinoamericano se comienza a constituir como tal a partir del momento en que se produce el mal llamado “descubrimiento” de América, que en verdad debe denominarse *encubrimiento* (véase: Zea: 1986, p. 17). En tal sentido, su gestación se vincula generalmente al nacimiento de nuestra malograda modernidad.

Sin embargo, considerar que las civilizaciones originarias de este continente, o al menos las más desarrolladas, no llegaron a elaborar un pensamiento político propio, en especial sobre el poder de sus instituciones, y por tanto no deben tomarse en consideración como un antecedente indispensable en la gestación del pensamiento político latinoamericano, constituye una falta de la más mínima capacidad de análisis lógico de aquellos que arriban a tal erróneo criterio.

¿Cómo es posible que imperios tan amplios como el maya, inca³ o azteca⁴, —que llegaron a dominar múltiples pueblos, con sistemas políticos de gobiernos económicamente estructurados⁵, sistemas de impuestos rigurosos, leyes para la organización de relativamente poderosos ejércitos, ciudades con sistemas comerciales y educativos organizados, así como estructuras de clases sociales y jerarquías de poder monárquicas combinados con formas indudablemente democráticas de elección de sucesores—, no pudieran ser capaces de generar un pensamiento político propio, particularmente sobre el poder de sus instituciones, mucho antes de que un conquistador europeo les impusiese las suyas?

Por lo tanto, la gestación de lo que hoy se denomina pensamiento político latinoamericano no debe circunscribirse al elaborado con posterioridad a la conquista europea, sino que debe también tomar en

² Por “humanismo práctico” –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach–, puede entenderse una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: Guadarrama (2006, pp. 209-226); Valqui Cachi y Pastor Bazán (2011, pp. 313-332).

³ “Se observa la existencia de una sociedad estratificada y el predominio del señor local sobre otros de menor categoría. Igualmente se constata la dominación de un curaca en un valle y a veces sobre varios, formando una hegemonía política”. Poder político y la religión en la sociedad inca. Génesis de la cultura andina. Disponible en: peruconservador.wordpress.com/.../la-religion-el-poder-politico-y-el-incario

⁴ “El imperio incaico fue destruido en su ciclo de expansión, cuando parecía contar con condiciones excepcionales para organizarse como un vasto sistema político, que englobaría en su proceso civilizador a la mayoría de los pueblos de América del Sur” (Ribeiro: 1992, p. 122).

⁵Véase: Ortiz Nishihara, Mario. Humberto. “¿Existió un Derecho Inca? Disponible en: http://www.articulosya.com/article/549/%C2%BFExisti%C3%B3_Un_Derecho_Inca.aspx.

consideración el engendrado por los pueblos originarios de América, en especial el de sus civilizaciones más avanzadas.

El hecho de que la mayoría de ellos tuviesen una gran estimación por su memoria histórica⁶ y sus heroicos protagonistas, tanto de gobernantes como sacerdotes, pone de manifiesto que de algún modo sentían respeto por determinadas instituciones, y en particular, por aquellas que les servían para autogobernarse, así como para imponer sus formas de gobierno a otros pueblos que obligaban a rendirles tributo.

En uno de los testimonios del pensamiento azteca que han sido salvados se expresa: “Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar. [...] Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno” (León Portilla: 1964, pp. 27-28).

Resulta fácil inferir que se trataba del debido reconocimiento del poder de sus instituciones políticas y religiosas vernáculas, pues, aunque finalmente se les impuso el cristianismo, muchos de ellos conservaron una alta veneración por sus ancestrales deidades. El hecho de que construyeran majestuosas pirámides y otros monumentos religiosos pone de manifiesto el grado de enajenación ante el poder de supuestos agentes extraterrenales a los cuales les rendían ofrendas, incluso de vidas humanas, como otros pueblos del orbe.

Una prueba de que algunos de los pueblos originarios de América valoraban más las instituciones que a las personas que fungían como gobernantes, se aprecia en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, de Diego Durán. Dicho texto narra la sucesión del rey de Texcoco, Nezahualpilli, en la que Moctezuma sugirió se eligiese a uno entre los cinco hijos de aquel, pero tuvo en consideración el consenso de los demás que participaban en aquel consejo de nominación de candidatos. Algunos en la actualidad podrán cuestionarse los gérmenes democráticos que existían en tales prácticas políticas, pero indudablemente existían en muchos casos al elegir al sucesor de un rey fallecido, no por lazos de parentesco, sino por sus cualidades físicas e intelectuales, como le comentó un cacique a Bartolomé de Las Casas.

Es significativo que a pesar de estar la sociedad incaica profundamente jerarquizada –desde una élite militar gobernante hasta los distintos tipos de esclavitud, como el caso de los yanacunas–, la distinguía la posibilidad de ascensión en la escala social, que permitía ocupar altos cargos de dirección administrativa a algunos que no pertenecían por nacimiento a la élite burocrático-militar. Esto constituye una nueva evidencia de que estos pueblos poseían instituciones de poder político y procedimientos más justos y democráticos que los imperantes en la mayor parte de la Europa colonizadora.

Tanto los pueblos conquistados como los conquistadores tenían una alta estimación de sus respectivas instituciones de poder en sus diversas expresiones: militar, política, religiosa, jurídica, cultural, etc. Sin embargo, esto no significa que deban ser equiparadas, pues, por supuesto, poseían criterios muy diferentes sobre la condición humana, y, por tanto, sus nexos con las distintas instituciones de poder.

En verdad, aquel trascendental acontecimiento en la historia de la humanidad produjo una violenta confrontación de instituciones: en algunos casos llegarían a penetrarse reciprocamente en un proceso de transculturación, y en otros, a aniquilar las de los pueblos nativos al imponer las de los conquistadores. Pero lo más lamentable es que aún en nuestros días se revela tal aniquilamiento, al pretender ignorar o minimizar la significación de sus instituciones políticas, jurídicas, religiosas, educativas, etc., a pesar de que algunas de ellas sobreviven en las actuales comunidades indígenas. La labor investigativa que se ha desarrollado al respecto nunca será suficiente para reivindicar el valor y trascendencia de dichas instituciones.

⁶ “Nunca se perderá, nunca se olvidará, lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en las pinturas su renombre, su historia, su recuerdo”. Estas reveladoras palabras de Tezozomoc, cronista mexicano que vivió en los días del nuevo poder hispánico, evidencian el valor que concedían los aztecas a la historia y su empeño, aun ante la derrota, por sobrevivir en el recuerdo de los tiempos como forma en definitiva de proyectar su existencia en el futuro. Sin duda, solo una gran cultura podía llegar a desarrollar un sentimiento tan poderoso de identidad histórica” (Monal; 1985, p. 31).

2. HUMANISMO PRÁCTICO EN EL DEBATE DE LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN

En algunos de los primeros sacerdotes católicos que emprendieron la evangelización prevalecían las ideas humanistas contenidas en el cristianismo primitivo, que planteaba la necesidad de cultivar nexos de hermandad, libertad e igualdad entre los hombres, como puede apreciarse en Bartolomé de las Casas. A su juicio:

“(...) todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios son, o por lo menos se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario. Pruébese porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres (*Digesto, De iustitia et iure, ley Manumissiones*) y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio” (Casas: 1965, p. 1251).

Una sustentación sobre la igualdad y la libertad de los hombres fundamentada en principios religiosos en aquella época tenía un mayor impacto de humanismo práctico que el que podrían tener argumentos racionales y filosóficos.

Tales razones le llevaron a considerar injusta la guerra a que eran sometidos para esclavizarlos con el pretexto de evangelizarlos. Así al plantea:

Es temeraria, injusta y tiránica la guerra que (...) a los infieles que nunca han sabido nada de la fe, ni han ofendido de ningún modo a la misma Iglesia se les declara con el solo objeto de que, sometidos al imperio de los cristianos por medio de la misma guerra, preparen sus ánimos para recibir la fe o la religión cristiana (...) Pero esta guerra se hace contra el derecho natural, contra el derecho divino y contra el derecho humano, luego es temeraria. (...) Luego esta guerra es injusta.” (Casas: 1942, p. 519).

Tal actitud humanista práctica de las Casas no debe ser empujada por el hecho de que él mismo haya dirigido una encomienda, en las que los indígenas de algún modo eran esclavizados, y, en particular, por haber justificado su sustitución por africanos, pecado que consideró nunca Dios le perdonaría.

La defensa de la condición humana y, por tanto, de los derechos de los indígenas, fue realizada por varios sacerdotes⁷, entre ellos Antón de Montesinos, en su célebre sermón de 1511, cuando se cuestionaba:

¿Con qué derechos y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tantas infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dáis, incurren y se os mueren y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tenéis ánimas racionales?” (Montesinos en: Monal: 1985, pp. 11-12).

⁷ Juan de Zumárraga, en su *Parecer*, planteaba que debía prohibirse que se hicieran esclavos de guerra y defendió la evangelización pacífica en 1536, junto a Juan López de Zarate, obispo de Oaxaca, y Francisco Marroquín, obispo de Guatemala. Por esa misma época, en el Perú fray Marcos de Niza criticaba la crueldad de los españoles al decir: “Estas conquistas son oprobiosas de nuestra cristiandad y fe católica, en toda esta tierra no han sido sino carnicerías cuantas se han hecho (...)” (Cuevas: 1914. p. 83).

Múltiples fueron las expresiones de humanismo práctico en aquel pensamiento político latinoamericano durante el proceso de la conquista, cuya forma de manifestarse era el discurso religioso⁸. Una prueba de su eficiencia práctica la constituye el hecho de que algunos sacerdotes fueron perseguidos por la Corona, deportados a la metrópoli y hasta asesinados por los encomenderos, al ver en ellos enemigos de la esclavitud a la que sometían a los indígenas.

Si estas ideas contestatarias no hubieran resultado peligrosas para el poder colonialista, no tendrían que haber sido perseguidas y censuradas. Sin embargo, tampoco debe ignorarse que si bien algunos de ellos, como Las Casas, trataban de liberar a los indígenas de tal forma cruel de trabajo, no protestaron de igual modo ante la esclavitud de los africanos.

La filosofía política de la conquista de América fue elaborada por algunos que ni siquiera conocían este continente, como Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria. Pero simultáneamente ha de destacarse que también en tierras americanas se engendró un pensamiento político con matices criollos y perspectivas mucho más acordes con las exigencias de los nativos y de aquellos que decidieron permanecer para siempre en las colonias y, algunos, llegaron a demandar un trato más digno para todos sus habitantes. Para argumentar la justificación de sus reclamaciones fueron utilizados algunos presupuestos de la propia escolástica⁹, en especial algunas ideas sobre la soberanía popular de Tomás de Aquino.

La naciente intelectualidad americana no desempeñó un papel pasivo en aquel proceso de litigio ideológico. A juicio de Silvio Zavala,

(...) la actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia. Así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos. Se trata de una filosofía política en contacto con los problemas vivos de penetración y asiento en las nuevas tierras" (Zavala: 1947, p. 41).

Algunos defensores de los derechos de los infieles se basaron en argumentos del Papa Inocencio IV y de Santo Tomás, en cuanto a que el dominio no debe sustentarse ni en la fe ni en la caridad, sino en el derecho natural, de manera que los infieles debían disfrutar de propiedad, libertad y jurisdicción. Pero, naturalmente, tales reclamos encontraron oídos sordos.

Entre los discípulos de Francisco de Vitoria que se destacaron en América estuvo Vasco de Quiroga, quien intervino en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda sobre la justificación de la conquista y el trato a los indígenas, en favor del primero, y con sus reducciones en Michoacán trató de realizar el ideal de colonización de Vitoria. Se destacó en la labor humanista práctica al defender la condición humana de los indígenas y al justipreciar los valores de sus culturas. Trató de rescatar el espíritu originario de la fe cristiana y hacerlo coincidir con sus concepciones respecto a la bondad natural y la limpieza del alma de los indígenas. Por tal motivo se enfrentó a la cruel explotación y al aniquilamiento de los cuales eran víctimas. No solo denunció el maltrato, sino que criticó las bases racionales que pretendían justificar aquella indigna empresa (véase: Zavala: 1984, pp. 37-38).

Argumentó las razones por las cuales los indígenas, ante las matanzas y maltratos, por derecho natural reaccionaban con violencia; de ahí que recomendara se les tratara de forma benevolente y pacífica,

⁸ En 1534 se decretó en Toledo una *Real Provisión* según la cual se podrían marcar con hierro real los esclavos, lo que produjo la crítica de Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Julián Garcés y otros, que elaboraron una carta de súplica al Papa Paulo III defendiendo la condición humana y racionalidad de los indios.

⁹ "Las ideas de la Escuela de Salamanca del siglo XVI son reducidas a su médula, del mismo modo que en Jefferson sintetizaría las de Locke: el neotomismo sirve de instrumento con el absolutismo y el origen divino del poder de los reyes, así como de sustento a la proclamación de la igualdad de todos los hombres –el americano reclama valer tanto como el español- y el derecho a ejercer la resistencia popular, si es que esta es representativa y desencadenada por los órganos naturales de la población (de ahí la importancia de los cabildos" (Piñeiro Iñiguez: 2006, p. 46).

(...) porque a las obras de paz y amor, responderían con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra naturalmente han de responder con defensa, porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a nosotros; (...) tienen mucha razón de no fiar así luego de gente tan extraña a ellos y tan brava que tantos males y daños les va haciendo (Quiroga citado en Méndez Plancarte: 1946, p. 90).

Su labor humanista práctica no se limitó a tales denuncias, sino que emprendió acciones para mejorar la situación de los indígenas, como la construcción de dos hospitales y un Colegio en Michoacán.

En esa labor humanista práctica también se destacaron Alonso de la Veracruz, así como Francisco Cervantes de Salazar, y Bartolomé Fria de Albornoz —ambos catedráticos de México—, que apoyados en Vitoria se opusieron a la guerra colonial española.

Cervantes de Salazar, si bien consideraba necesario estudiar y conocer a los griegos, insistía en la necesidad de apreciar también, con los requerimientos necesarios, la naciente producción intelectual de América (véase: Insúa Rodríguez: 1945, p. 45).

En México, Bartolomé de Ledesma, y en Lima, José de Acosta —quien había estudiado en Alcalá bajo la influencia salmantina, como puede apreciarse en su *Historia natural y moral de Las Indias*— defendieron los derechos de los indígenas con poderosos argumentos entre los que se destacaban los logros alcanzados por aquellos pueblos que incluso podían ser de utilidad para los europeos.

El proceso de transculturación que se produjo desde la Antigüedad entre Europa y el resto del orbe, especialmente del Oriente, dio lugar a que múltiples conquistas tecnológicas e inventos, como la pólvora, el papel, la imprenta, las pastas de cereales, etc., fuesen apropiados por los conquistadores y son presentados en la actualidad como descubrimientos europeos.

Algo similar sucedió en el caso de la conquista y colonización de América. No solo alimentos como el maíz, el tomate, el cacao, la papa, plantas medicinales, etc., sino también concepciones e instituciones políticas y jurídicas, como lo que se denominaría “cabildo indígena”, por su similitud a los ya existentes cabildos en la península, fueron incorporadas al Código indiano y a otras instituciones jurídicas y políticas del dominio colonial.

El jesuita español José de Acosta destacaba en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) que los incas, “aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aún en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas” (Acosta citado en Monal: 1985, p. 103), con lo cual indica que a la vez se debía aprender de las instituciones de aquellos pueblos y de los valores humanos que cultivaban.

El proceso de gestación de una población criolla conformada por un intenso mestizaje de europeos, indígenas y africanos básicamente —al cual posteriormente se le sumarían asiáticos para desarrollar ese “crisol de raza cósmica”, que denominaría José Vasconcelos— produjo simultáneamente, por un lado, un aristocrático pensamiento esclavista y racista de una élite dominante, que se sentía vinculada a las instituciones del poder peninsular metropolitano y, por otro, un germinal pensamiento patriótico de los que comenzaban a sentirse más arraigados a la cultura criolla.

La tendencia humanista práctica enarbolada inicialmente por los defensores de los indígenas se iría extendiendo a la reivindicación de los derechos de los criollos, frente al autocrático poder colonial, y posteriormente de la libertad de los esclavos. Tales tendencias emancipadoras confluirían en las luchas independentistas, que no se limitarían a conquistas de carácter político, sino también social (véase: Guadarrama: 2010, pp. 178-205).

Ese proceso de conformación de un pensamiento filosófico, jurídico, religioso y político latinoamericano sería impulsado ya no solo por algunos sacerdotes que fueron tomando distancia crítica de muchas de las orientaciones emanadas desde el Vaticano, sino también por una creciente

intelectualidad laica, que, inspirada en el espíritu del humanismo renacentista e ilustrado, coadyuvaría de manera decisiva a preparar ideológicamente la necesidad de la independencia y la vida republicana.

Desde el siglo XVI la escolástica que se desarrolló en América no pudo estar el margen de los debates antropológicos comunes sobre la condición humana de aborígenes y esclavos trasplantados desde el África, que necesariamente tendrían notable connotación política¹⁰, de ahí que, como señala Mauricio Beuchot, aquellas controversias tuviesen algunas “pigmentaciones humanistas” (Beuchot: 1986, p. 87).

Algunas manifestaciones de ese humanismo práctico se desarrollaron como nostálgicas crónicas laicas en el siglo XVI, como las del Inca Garcilaso de la Vega, quien desarrolló ideas utopistas consideradas por Larroyo (1978, p. 47) e Insúa de la misma talla que las de Moro y Campanella. En Garcilaso se revela la ansiedad, el dolor y la nostalgia por la pérdida de aquel imperio tan esplendoroso que él, como descendiente de los incas, desea rescatar. En su persona se presenta la síntesis de las dos culturas que se interpenetraron violentamente, y en su obra se expresa la añoranza por un Estado que sea gobernado por una teocracia similar a la de los incas y sobre la base de principios éticos muy distintos de los españoles. No se debe poner en duda que esta es una manifestación de la gestación de un pensamiento político latinoamericano.

En Parra Quiroga y otros fructificaron también esas ideas utopistas, al evidenciar la alta estimación que sentían estos hombres por los valores de las culturas precolombinas y por las potencialidades del hombre latinoamericano. Resulta indudable que cualquier forma de utopía en aquella temprana época del pensamiento filosófico latinoamericano significaba elevar un peldaño más en la ascendente escala de liberación que han reclamado los hombres de estas tierras, desde que se les impusieron tan brutales formas de explotación y subhumanización.

En verdad, el humanismo práctico durante la época de la conquista y colonización tendría serias dificultades para desarrollarse —y por esa misma razón sus manifestaciones deben ser altamente valoradas—, pues si por lado aquellos sacerdotes protectores de los indígenas actuaban de buena fe tratando de evangelizarlos por vías persuasivas, la forma de explotación de las riquezas americanas de oro, plata, piedras preciosas, maderas, frutos, etc., se realizaba primero por los indígenas a través de encomiendas con trabajo, y luego por esclavos negros en las plantaciones, lo que daba lugar a cierta complacencia o complicidad con las mismas.

La toma de conciencia de que la emancipación de los pueblos latinoamericanos se encontraba articulada estrechamente con la dignificación de indígenas y esclavos negros demandaría mucho tiempo, al punto de que, al iniciarse el proceso independentista, aún encontraría significativos opositores. Incluso en la vida republicana de la mayoría de los países de la región el racismo ha mantenido hasta hoy sus secuelas, pero los más genuinos representantes del humanismo práctico, como José Martí (véase: Guadarrama: 2015, pp. 1-344), trataban de persuadir de la necesidad de dignificar a “Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios” (Martí: 1975b, p. 16).

El humanismo en el pensamiento latinoamericano durante la época colonial fue incrementando sus niveles de radicalización, lo que llevó a Arturo Andrés Roig a considerar que hubo una primera etapa de humanismo paternalista, entre mediados del siglo XVI y primeras décadas del XVII, propio de los sacerdotes, que no solo protegieron a los indígenas, sino que reconocieron su alteridad; un humanismo ambiguo, en la América andina, al aparecer un nuevo sujeto histórico que comienza a asumir roles protagónicos: la clase terrateniente criolla, y un humanismo emergente, ya propio de la ilustración que preparaba los cambios exigidos (Roig: 1984, p. 25).

La escolástica latinoamericana, sin abandonar los tradicionales temas metafísicos, se vio precisada paulatinamente a incorporar temas antropológicos, porque así lo reclamaban exigencias terrenales, lo cual facilitó el despliegue de algunas ideas humanistas de corte renacentista y moderno.

¹⁰ Según el teólogo mexicano Raúl Vidales, a partir de la invasión europea todos los problemas relacionados con “los pueblos indios y sus culturas son, ante todo, hechos políticos” (Vidales: 1988, p. 16).

3. EL HUMANISMO PRÁCTICO ILUSTRADO

El pensamiento moderno —no obstante, las trabas que le anteponeía el poder de las instituciones coloniales, con su alta estimación del poder de la razón y el conocimiento científico— comenzó a manifestarse en Latinoamérica desde el siglo XVII.

Este hecho se puede apreciar en un acontecimiento relevante en el proceso de transculturación entre América y España, con el reconocimiento que adquirió en la península la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz. Hoy su retrato se exhibe en El Escorial como una manifestación de orgullo de la cultura hispanoamericana. Lo más interesante es que fuese una mujer y no un hombre la que diera inicio al proceso de reconocimiento de las personalidades intelectuales nacidas y cultivadas en el mal llamado Nuevo Mundo. Según Lezama Lima “Es la primera vez que en el idioma, una figura americana ocupa un lugar de primacía” (Lezama Lima: 1993, p. 45).

Su significación no solo consiste en haber cultivado la poesía y la filosofía, —que en aquella época eran reservadas solo a los hombres— bajo la influencia de Francisco Suárez sobre la gracia divina y el libre albedrío, así como de las tesis pelagianistas de Luis de Molina, quien había sido acusado por los dominicos de conceder demasiadas posibilidades a la libertad humana.

Lo más trascendente de su humanismo práctico es haber sostenido en el siglo XVII las plenas posibilidades de la mujer para el cultivo de la ciencia, la filosofía, la poesía, etc. (Paz: 1985, p. 339). El humanismo práctico del pensamiento latinoamericano a partir de entonces ya no se limitaría a la defensa de indígenas, esclavos negros y la población criolla, sino también, en especial, de las mujeres.

La escolástica que se cultivó en la América hispano-lusitana no fue una reproducción mimética de la peninsular. Mientras que en las metrópolis los sacerdotes se degastaban en disputas teológico-metafísicas, en tierras latinoamericanas, obligados por las circunstancias al no poder ser indiferentes a las adversidades que trajo consigo primero la conquista y colonización para la población aborigen, luego para los esclavos trasplantados a estas tierras y finalmente para la germinal población criolla, sin abandonar totalmente algunas de aquellas discusiones, la escolástica sufrió cierta metamorfosis al ocuparse también de temas antropológicos más terrenales.

La Contrarreforma estaba obligada a atender problemas emanados en fronteras muy cercanas tras Los Pirineos, pero a los sacerdotes instalados en tierras americanas aquellos debates les parecían generalmente distantes y menos importantes que otros de inminente urgencia, que a diario aparecían al abrir las puertas sus iglesias.

Así, el pensamiento político latinoamericano se fue forjando paulatinamente a través de su distanciamiento del poder omnipresente de la Iglesia y en su atención a demandas sociales más inmediatas que reclamaban para su solución actitudes de humanismo práctico que la sola fe, de manera aislada, no podría nunca lograr. Una de sus formas contestatarias se expresó a través de la reivindicación del valor de las culturas originarias.

El jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero, que también fue expulsado en 1767, escribió una historia antigua de México, que él mismo tradujo al italiano. En ella reconocía con orgullo la significación y riqueza de las instituciones de los antiguos mexicanos. Según él:

Tenían un sistema fijo de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados; tenían tantas ciudades tan grandes y tan bien ordenadas (...); tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban los magistrados y gobernadores, tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y la justicia en los contratos; tenían distribuidas las tierras y asegurada a cada particular la propiedad y posesión de su terreno; ejercitaban la agricultura y otras artes, no solo aquellas necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y el lujo. ¿Qué, pues, más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas bárbaras y salvajes? (Clavijero: 1945. pp. 275-276)

¿Acaso no debe inferirse de este valioso testimonio que todo lo anterior era totalmente imposible si no hubieran desarrollado un pensamiento político, jurídico, ético, estético, etc., además del indudable pensamiento religioso?

Por supuesto que estas y otras revelaciones sobre el desarrollo de las instituciones de poder en las culturas precolombinas de algún modo constituirían un elemento contribuyente a la fermentación de las ideas emancipadoras e independentistas, pues indicaban el crimen cometido por los conquistadores, que ha sido considerado como uno de los más grandes genocidios de la historia universal.

Otro jesuita mexicano, que, ya expulsado de su país, antes de instalarse en Europa, enseñó varios años en La Habana fue Francisco Xavier Alegre. En correspondencia con su humanismo práctico, a mediados del siglo XVIII criticó la cruel esclavitud de los africanos, que no justificaba aun cuando se hubiese esgrimido el argumento de liberar de esa carga a los indígenas (Alegre en Méndez Plancarte: 1941, p. 62).

Llama la atención que nutriéndose de algunas ideas no solo de Tomás de Aquino, sino también de Pufendorf y Hobbes, se cuestionara la validez en la sociedad humana de leyes naturales como el triunfo del más fuerte. En ese sentido planteaba: “Confesamos, ciertamente, ser como ley de la naturaleza que los más fuertes dominan a los más débiles, pero *tal es la ley de la naturaleza animal* —que nos es común con los brutos—, *no de la naturaleza racional*. Y la razón, no el apetito sensitivo, es la regla y norma de las acciones humanas” (*Ibid.*: p. 44). Esto significa que, a su juicio, cazar a hombres en las selvas africanas para esclavizarlos era un acto que situaba a los esclavistas al nivel de las bestias.

Al destacar la especificidad de lo racional como rasgo distintivo de la condición humana, no solo estaría a tono con los avances del pensamiento moderno y del humanismo, sino se orientaría hacia aquella tendencia que iría poniendo límites a la fe y al poder de Dios, en cuanto a la gestación de una institución tan importante como la sociedad civil¹¹. Al plantear que “La autoridad se funda en la naturaleza social del hombre, pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad” (*Ibid.*: p. 52) estaba sentando un precedente muy peligroso para el sostenimiento del poder metropolitano, pues dejaba claro que su prolongación no dependía de decisiones divinas, sino del consentimiento o no de los ciudadanos.

Al mismo tiempo planteaba otra idea algo reivindicativa, cuando sostenía que: “Es preciso confesar que los derechos nacieron del temor a la injusticia” (*Ibid.*: p. 53). No en balde sus ideas resultaban demasiado peligrosas para el poder colonial, y por esa razón correría la misma suerte que los demás jesuitas expulsados.

En el siglo XVIII se incrementó el descontento de los criollos con la situación económica y social impuesta por la metrópoli con sus instituciones monopólicas de comercio y las arbitrariedades de virreyes y gobernadores, y las constantes denuncias fueron creando un clima favorable para posteriores procesos emancipadores. Ese es el caso del político chileno Manuel de Salas, quien denunciaba seriamente el estado de pobreza de la población de su país, no obstante, la riqueza natural de este y la ausencia de guerras, lo cual significa que valoraban el predominio de la paz, como una condición favorable al progreso (Salas: 1910, p.152).

Criticaba las instituciones políticas de la metrópoli colonial por los reiterados engaños sobre libertades prometidas, con “tratados que jamás se cumplen” (*Ibid.*: p. 160) y por la falta de oportunidades que se les ofrecía a los indígenas para integrarse debidamente a la civilización, y a los criollos para desarrollar una vida laboriosa y provechosa. “Pero —sostenía— si hubiese otra clase de hombres dedicados a unos trabajos que pudiesen interrumpirse sin perjuicio, recibirían sin repugnancia la enseñanza. Útiles en tiempos de paz, estarían como en depósito para defenderlo en el de guerra.” (*Ibid.*: p. 189) Tales críticas fueron erosionando el poder colonial metropolitano al sembrar la desconfianza de que este pudiese finalmente mejorar la situación de los pueblos que paulatinamente iban conformando una identidad mestiza propia, diferenciada de los peninsulares.

¹¹ “La autoridad civil no viene inmediatamente de Dios a los gobernantes, sino mediante la comunidad.” (Alegre en Méndez Plancarte: 1941, p. 54).

Algo que llama la atención es que en el proceso de gestación del pensamiento filosófico y político latinoamericano algunos de los más destacados ilustrados —como el neogranadino José Félix de Restrepo—, además de emanciparse de la escolástica aspiraban a conformar un pensamiento propio que dejara atrás cualquier *principi autoritatis*, tan común a esa corriente que le rendía ciega pleitesía a Aristóteles y Tomás de Aquino. Así Restrepo sostenía:

La filosofía que emprenderemos no es cartesiana, aristotélica, ni newtoniana. Nosotros no nos postraremos de rodillas para venerar como oráculos los caprichos de algún filósofo. La razón y no la autoridad, tendrá derecho a decidir nuestras disputas. Tampoco nos detendremos en examinar cuestiones que no tengan verdadera relación con los intereses del hombre y sea preciso olvidar al salir del estudio, como son casi todas las celebradas en la escuela peripatética. La carrera de las ciencias es muy larga y demasiado corta la vida humana, para hacer un mal uso del tiempo” (Hernández de Alba: 1935, p.141).

Esta declaración demuestra que la preocupación principal de este y otros ilustrados latinoamericanos estaría caracterizada más por una cálida postura humanista práctica, que por gélidas y estratosféricas especulaciones metafísicas.

De igual manera evidencia que el proceso de la emancipación política estaría precedido por otro de naturaleza intelectual, en el cual la fe quedaría relegada a una dimensión muy íntima y se impondría, en última instancia, el paulatino predominio de la racionalidad.

Las críticas a la situación miserable de existencia de la mayoría de la población constituyeron un imprescindible elemento humanista práctico que contribuiría de manera diversa a la toma de conciencia independentista. Así se puede apreciar en Manuel Belgrano, quien, en 1796, en Buenos Aires, expresaba:

He visto con dolor sin salir de esta capital una infinidad de hombres ociosos en quienes no se ve otra cosa que la miseria y la desnudez; una infinidad de familias que solo deben su subsistencia a la feracidad del país, que está por todas partes denotando la riqueza que encierra, esto es la abundancia; y comodidades en su vida. Esos miserables ranchos donde ve uno una multitud de criaturas que llegan a la edad de la pubertad sin haber ejercido otra cosa que la ociosidad, deben ser atendidos hasta el último punto” (Belgrano: 1954, p. 310).

Pero estas declaraciones no se quedarían en simples palabras, sino que posteriormente estarían acompañadas de su protagonismo decisivo en las luchas independentistas.

Así fue sucediendo con numerosos ilustrados, algunos de ellos sacerdotes y en otros casos profesionales, funcionarios, políticos, etc., que fueron de manera generalmente consensuada¹², con su consecuente actitud de humanismo práctico, preparando el camino para una radicalización progresiva que culminaría con el proceso independentista. Ese es el caso de algunos cubanos que se opusieron a las oprobiosas instituciones de la esclavitud y al autoritario gobierno español por lo que fueron acusados y obligados al exilio.

Uno de los precursores de esta labor fue el sacerdote José Agustín Caballero. Con su cátedra de Derecho Constitucional en el Seminario de San Carlos a fines del siglo XVIII, aprovechó las concesiones

¹² “El apoyo de la corona, de la Iglesia y de los sectores económicos más importantes, hizo que la ilustración en Centroamérica se adoptara por consenso, lo que explica su éxito. Esto explica que para el período histórico de 1770.-1838 las ideas políticas fueron dominadas por el pensamiento ilustrado” (Bonilla Bonilla: 1999, p. 54).

de la política del despotismo ilustrado de Carlos III, y fue sembrando la muy práctica idea de, al menos, poner límites a gobiernos monárquicos absolutistas¹³.

Un hecho muy significativo de su labor intelectual y política fue que esta no se limitó a la docencia, sino que trascendió a la opinión pública por medio del *Papel Periódico de La Habana*, especialmente con su intención de presentar un proyecto político reformista de transformación del poder colonial español¹⁴.

La dimensión ideológica progresista del humanismo práctico del padre Caballero se manifestó también en sus ideas sobre la esclavitud y la mujer. Para él, "es la esclavitud la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron" (Caballero: 1956, p. 5).

Como se puede apreciar, con el transcurrir de los años la praxis política de numerosos sacerdotes latinoamericanos se incrementaría considerablemente en especial durante el auge de la Ilustración, e incluso llegaría a la activa participación de algunos en las luchas independentistas. Ese es el caso, entre otros, del sacerdote Félix Varela, pionero del pensamiento independentista cubano¹⁵, quien asumió una clara postura humanista práctica cuando elaboró un "Proyecto decreto. Sobre la abolición de la esclavitud en la isla de Cuba y sobre los medios de evitar los daños que pueden ocasionarse a la población blanca y a la agricultura". En este proponía tres vías fundamentales: "Libres por nacimiento. Libres a costa de los fondos públicos y de las contribuciones voluntarias. Junta filantrópica" (Varela: 1977, pp. 268-269). Intentó inútilmente alcanzar una paulatina abolición de la esclavitud por medio del consenso de los hacendados azucareros.

Su humanismo se caracterizó por su vehemente patriotismo, el cual analizó en relación con el cosmopolitismo. Según el filósofo cubano: "El hombre tiene contraída una obligación estrecha con su patria, cuyas leyes le han amparado, y debe defenderla; por tanto, es un absurdo decir que el hombre es un habitante del globo, y que no tiene más obligación respecto de un paraje que respecto de los demás. Es cierto que debe ser ciudadano del mundo, esto es, que debe tener un afecto general al género humano, una imparcialidad en apreciar lo bueno y rechazar lo malo donde quiera que se encuentre y un ánimo dispuesto a conformarse con las relaciones del pueblo a que fuere conducido; pero figurarse que el habitante de un país culto debe mirar su patria con la misma indiferencia que vería uno de los pueblos rústicos, es un delirio" (*Ibid.*: p. 276).

Sus ideas sobre la dialéctica correlación entre patriotismo y cosmopolitismo trascenderían en el pensamiento político cubano no solo decimonónico —como puede observarse en José Martí, quien sostenía que "Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer" (Martí: 1975a, p. 468)— sino también posteriormente en la actitud internacionalista de numerosos cubanos. Ejemplo de esto es que más de un millar combatirían junto a los republicanos en la Guerra Civil española, miles combatirían contra el colonialismo en Argelia, Angola, Etiopía, contra el apartheid en Namibia, etc., y en años más recientes otros tantos han colaborado como médicos, profesores, entrenadores deportivos, etc., en numerosos países.

En correspondencia con esa postura, José de la Luz y Caballero cultivaría con ahínco sus ideas, en especial sobre la patria —que lógicamente no incluía a España—, al afirmar: "El filósofo como que es especial, será cosmopolita; pero ante todo debe ser patriota" (Caballero: 1981, p. 72). Estas ideas, formuladas mucho antes del inicio de las luchas independentistas cubanas, se convertirían en poderoso instrumento práctico de lucha en manos de muchos de los egresados del colegio "El Salvador", creado por

¹³ "El padre Agustín debe ser considerado como el precursor del iluminismo cubano. Su labor pedagógica e intelectual, transformó el discurso filosófico cubano, en un discurso auténtico, preclaro, amante de la razón y el sentido, vinculados a las urgencias económicas de la isla y a las necesidades prácticas de la sociedad cubana de la época" (Buch Sánchez: 2001, p. 363).

¹⁴ "Porque el prócer quiso reformar la enseñanza y su plan era orgánico; se propuso adoctrinar, aunque con prudencia de ortodoxo, en teorías filosóficas modernas; y como pensador político, ideó todo un proyecto que alteraba el status colonial" (Vitier: 1970, p. 337).

¹⁵ "Los americanos nacen con el amor a la independencia, he aquí una verdad evidente. Aun los que por intereses personales se envilecen con una baja adulación al poder, en un momento de descuido abren el pecho y se lee: INDEPENDENCIA. ¿Y a qué hombres no le inspira la naturaleza este sentimiento? ¿Quién desea ver a su país dominado y sirviendo solo para las utilidades de otro pueblo? A nadie se oculta todo lo que puede ser la América, y lo poco que sería mientras la dominase una potencia europea, y principalmente la España. Los intereses se contrarían, y es un imposible que un gobierno europeo promueva el engrandecimiento de estos países cuando éste sería el medio de que sacudiesen el yugo. La ilustración en ellos inspirará siempre temores a su amo, y aún el progreso de su riqueza si bien le halaga por estar a su disposición, no deja de inquietarle por lo que puede perder" (Varela: 2004, p.386).

él. Entre ellos, cinco que alcanzaron el grado de general en las guerras emancipadoras de la metrópoli española. Esto puede servir como testimonio de que su humanismo no quedaría plasmado en meras abstracciones, sino que se convertiría en poderosa arma contra las instituciones del poder colonial.

A su juicio la libertad constituía “el alma del cuerpo social (y)... el *fiat* del mundo moral” (*Ibid.*: p. 77). Por ello sostenía que lo decisivo era que existiesen los hombres capaces de conquistarla y conservarla; asimismo destacaba que: “Hombres más que instituciones suelen necesitar los pueblos para tener instituciones. Y cuando se necesitan, los echa al mundo la providencia” (*Ibid.* p. 164). En consecuencia, su humanismo práctico consecuentemente otorgaba mayor valor a la existencia de hombres encargados de generar y conservar las instituciones apropiadas para la lucha por la libertad.

Algo similar consideraba respecto a las revoluciones, pues, a su juicio, estas resultaban peligrosas a los intereses de los sectores y clases dominantes, como sucedió durante mucho tiempo con los hacendados esclavistas cubanos. Prueba de ello es que la abolición formal de la esclavitud se logró en 1886, dieciocho años después de haberse iniciado la prologada guerra de diez años por la independencia.

En tal sentido su criterio coincidiría más con la concepción materialista de la historia que con el idealismo que en general caracterizaba la integridad de sus ideas filosóficas. Esto se observa cuando sostiene: “De ahí también la necesidad de la oportunidad, y la imposibilidad de hacer revoluciones, si no existen hechos físicos o morales que el genio no puede crear. Ni Napoleón revolucionaría la Isla de Cuba en circunstancias ordinarias ni aun extraordinarias; pero que le ataquen sus propiedades, y entonces la ovejita *diventa leone*” (*Ibid.*: p. 164).

El humanismo práctico de Luz y Caballero apostó por la educación y la cultura como una de las vías esenciales para formar en las nuevas generaciones de cubanos el espíritu reivindicador de sus derechos, especialmente la libertad. Su labor pedagógica y la trascendencia de su pensamiento ético y político se dejarían sentir en varias generaciones posteriores y serviría de ejemplo estimulante para quienes tuvieron que enfrentarse a nuevos desafíos filosóficos y políticos, en particular las dictaduras fascistoides que azotaron al pueblo cubano durante la primera mitad del siglo XX.

Otra de las expresiones en el pensamiento caribeño del humanismo realista —es decir, no idílico, sino vinculado a la praxis sociopolítica—¹⁶ se revela en las ideas del dominicano Andrés López de Medrano. Al igual que otros ilustrados latinoamericanos, supo articular su pensamiento filosófico ilustrado con las nuevas exigencias sociopolíticas de su país.

Es es también el caso del mestizo ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo —promotor del periódico *El Nuevo Luciano de Quito*—, quien no solo promovía el conocimiento científico, sino también el pensamiento político contestatario al poder colonial, y por el cual fue perseguido. Su humanismo práctico se plasmó con optimismo en diferentes esferas de la vida cultural ecuatoriana y colombiana (véase: Paladines: 1981, p. 47).

En la ilustración latinoamericana se puso de manifiesto la crítica del latín, impuesto por la enseñanza escolástica, y el interés por cultivar el idioma español, como puede apreciarse en el cubano Manuel del Socorro¹⁷, creador de la Biblioteca de Colombia y promotor del periodismo en este país. El hecho de que se reivindicara el uso de la lengua hasta ese momento considerada popular indicaba que el saber, también en el mundo latinoamericano, comenzaba un proceso de popularización que, aunque limitado a aquellos reducidos sectores alfabetizados, constituía un nuevo peldaño en el ascendente proceso de enriquecimiento cultural de lo que a mediados del siglo XIX comenzaría a llamarse América Latina.

¹⁶ “En Caracas, en Santo Domingo, en Ponce lo encontramos ligado en todo momento a los asuntos de la ciudad. No fue solo un intelectual de gabinete, indiferente al desenvolvimiento de los asuntos públicos” (Arvelo en López Medrano: 2014, pp. 37-38).

¹⁷ “Nadie puede negar que el principal objeto de una nación ilustrada debe ser enriquecer su idioma con los escritos científicos, porque este es siempre un tesoro apreciable que suavemente interesa a todos los hombres, único modo de transmitir la autoridad y cultura de un pueblo sabio a los demás del universo” (Socorro Rodríguez: 1996, p. 104).

Otro país en el que la Ilustración tuvo un gran desarrollo fue Perú, y lógicamente el pensamiento político también así lo revelaría, como pudo observarse en algunas polémicas sobre la dominación española desarrolladas en el *Mercurio peruano* (Arguedas: 1986, p. 764).

Una de las instituciones más criticadas por su excesivo poder fue la Iglesia, que llegó a ser denunciada ante el rey por Vitorino González Montero, quien en 1742 planteó:

La mitad del Reyno de Perú, es en la profesión y fuero del Estado Eclesiástico, exenta de las leyes de V. Mag. Y como Estado grande y poderoso en riquezas, ha aumentado sus privilegios con los ejemplares de la costumbre que han adquirido, pagado a los ambiciosos ministros la práctica de los abusos” (*Ibid.*).

En el pensamiento político peruano, como en la mayoría de los restantes países latinoamericanos, desde sus primeras manifestaciones durante el periodo colonial prevaleció una concepción organicista sobre el Estado¹⁸, que luego articularía con la posterior perspectiva darwinista social propia del positivismo (véase: Guadarrama, 2004). También sería muy común considerar que el poder del Estado era un designio divino¹⁹.

En el caso de Argentina, jesuitas y franciscanos se destacaron por la introducción de ideas modernas, especialmente el cultivo de la razón²⁰, y por revelar las inconsecuencias de la escolástica.

El tema de la libertad en su dimensión filosófica ocuparía una gran atención, por lo que esto tendría a su vez gran incidencia en el debate político y contribuía de algún modo a preparar condiciones ideológicas favorables para el proceso emancipador que se avecinaba. Al respecto, Juan Crisóstomo Lafinur planteaba que “nuestra alma está dotada de libertad e inteligencia: es capaz de conocer el orden de someterse a él” (Lafinur: 1990, p. 197).

Por su parte, el sacerdote Juan Manuel Fernández de Agüero asumió una postura radicalmente crítica ante las instituciones religiosas por servir de sostén al poder colonial. En tal sentido, planteaba que “(...) la religión espiritual se ha vuelto grosera y material; el culto de amor tan recomendado por el legislador divino, se ha convertido en culto de terror por los humanos legisladores” (Fernández de Agüero: 1990, p. 293). Este planteamiento evidencia el proceso de radicalización que se produjo entre algunos sacerdotes que no limitaban su cuestionamiento a la escolástica, sino a la función ideológica de la Iglesia como institución justificadora del proceso de colonización y mantenimiento de un régimen monárquico absolutista.

Su confianza en el poder de la razón como eje del pensamiento moderno fundamentaba su optimismo en relación con el progreso de los pueblos latinoamericanos, como puede apreciarse al plantear: “La posición actual de América nos autoriza a esperar como próximo el triunfo de la ilustración general: la que hará desaparecer de los soberbios palacios de los reyes a los hechiceros y a los duendes políticos, como ha hecho desaparecer de las chozas humildes de los súbditos a los religiosos” (*Ibidem.*). Al cuestionarse el poder de la institución eclesiástica, estaba de hecho cuestionándose el poder.

Los pensadores que conformaron la ilustración latinoamericana participaron activamente en la conformación de una identidad cultural particular de estos pueblos, que fueron diferenciando del poder colonial no solo mediante la conformación de instituciones, sino de algo más importante: valores propios

¹⁸ “El organicismo, la metáfora del <<cuerpo>> político-social, o analogía orgánica, constituyó la base de la teoría del Estado y la sociedad en todo el periodo colonial de Latinoamérica” (Maticorena Estrada: 1974, p. 169).

¹⁹ “Si pudiéramos caracterizar en pocas palabras un tercer tópico discursivo de la filosofía política peruana diríamos que consiste en que los diversos discursos políticos coinciden en el carácter sagrado del poder y el mito clásico del Estado como encarnación del «bien común». Desde las leyendas prehispánicas sobre los orígenes divinos del Estado incaico o del origen evangélico de la conquista por una donación del Papa, pasando por el posterior cuestionamiento del régimen político de las encomiendas (por abandono de la evangelización) y de los curacas (extirpación de la idolatría) a inicios del siglo XVII y luego con los discursos separatistas de fines del siglo XVIII e inicios del XIX, hasta los debates republicanos sobre el Estado democrático en los siglos XIX y XX, todos los discursos apuntan a la sacralización del poder, no sometido o controlado por los miembros de la comunidad” (Bayón Vargas: 2011, p. 123).

²⁰ “En cuanto al Iluminismo argentino en particular entre los rasgos más genéricos que se han observado en él, figuran la creencia optimista en el valor casi absoluto de una razón universal, un rechazo por las tradiciones y cierta desinteligencia respecto al carácter procesual de lo histórico” (Biagini: 1983, p. 19).

diferenciados de los impuestos por la metrópoli, y a la vez gestores de ideas reformistas primero y finalmente independentistas.

CONCLUSIONES

Al valorar la gestión del pensamiento político latinoamericano ante el poder de las instituciones se deben tomar en consideración también sus antecedentes en las culturas originarias, pues estas desarrollaron instituciones políticas, jurídicas, religiosas, económicas, etc., por lo tanto, gestaron también ideas políticas. El hecho de que las respetaran constituye una expresión del nivel de su cohesión social y política, que fue reconocido por numerosos cronistas.

La conquista y la colonización propiciaron debates sobre la condición humana de los indígenas y esclavos africanos en los cuales algunos sacerdotes y funcionarios asumieron posturas de marcado carácter humanista práctico, y llegaron incluso a cuestionarse la autoridad del poder del rey y el Papa para decidir el sometimiento de aquellos pueblos.

Producto del mestizaje y la aparición de una población criolla no solamente fueron trasplantadas las instituciones políticas y religiosas peninsulares, sino que se fueron generando otras, como los cabildos, atemperadas a las exigencias de las nuevas circunstancias americanas. El poder de todas ellas, su especificidad y transculturación constituirían permanentes temas de debate en la gestión del pensamiento político latinoamericano.

La ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo²¹, pero el propio proceso político independentista del cual ella era un preludeo necesario, la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura, los cuales desbordaban los límites del pensamiento reformista.

Algo que caracteriza a este proceso es el debilitamiento de la institución de la Iglesia y el incremento de la confianza en las instituciones políticas y civiles. A la par, junto a la crítica de la escolástica se observa un mayor incremento de las potencialidades de la filosofía y, por tanto, de la razón. De ahí que el terreno de la fe quedara relegado a un plano no necesariamente cuestionado, pero sí limitado a una cuestión muy personal e íntima.

Uno de los rasgos distintivos de la ilustración latinoamericana fue la confianza en las instituciones educativas, científicas y culturales como instrumentos no solo de superación de la ignorancia reinante, sino de preparación para que los pueblos asumieran sus propios gobiernos sin tutela extranjera colonial.

La ilustración sirvió para que la intelectualidad latinoamericana tuviese mejores condiciones para incidir, de alguna forma, en la actitud de los gobiernos de los distintos virreinos y lograr un rango de apertura en muchos órdenes de la vida social. Esto obstaculizaría paulatinamente la posibilidad de retorno al dogmatismo y al enclaustramiento de los tiempos anteriores.

Las ideas humanistas prácticas cultivadas por numerosos pensadores latinoamericanos se han caracterizado por no limitarse a quedar plasmadas en letras, sino que han sido incendiarias y han trascendido, en distintas épocas, a la praxis política de cada circunstancia de diversas formas. Por esa razón han sido censuradas por las instituciones de poder gobernante o dominante económicamente.

En la misma medida en que se fue desarrollando la identidad propia de los pueblos que conformarían lo que hoy se conoce como América Latina el pensamiento político se fue perfilando mejor y radicalizando en cuanto a asumir posturas contestatarias ante las instituciones coloniales, o aquellas que de algún modo las apoyaban, como la Iglesia.

El tema de la guerra y la paz afloró desde el proceso de la conquista pues resultó muy debatida la cuestión de si aquella empresa podía o no considerarse una guerra justa. Luego un eufemismo de la

²¹ "La mayor parte del pensamiento ilustrado iberoamericano aparece en sus primeras etapas como eco del europeo y, por la misma razón, portador del espíritu reformista e innovador de la versión española" (Chiaramonte: 1979, p. XVIII).

política colonialista trató, mediante un edicto real disfrazarla con el término de *pacificación*; sin embargo, los representantes de un auténtico pensamiento político latinoamericano irían expresando sus criterios al respecto en correspondencia con las diferentes exigencias de las nuevas épocas. A medida que eran más inminentes las luchas por la independencia, las ideas políticas referidas a esta cuestión se hicieron cada vez más palpables, comprometedoras y hasta peligrosas, por lo que fueron censuradas, lo que puso de manifiesto su efecto práctico.

Referencias bibliográficas

Acosta, J. de (1985). Historia natural y moral de Las Indias, en: Monal (1985, *op. cit.*).

Alegre, F. X. (1941). Instituciones teológicas, en: Méndez Plancarte (1941, *op.cit.*).

Arguedas, J. M. (1986). El indigenismo en Perú, en: *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: UNAM-UDUAL.

Arvelo, A. (2014). Semblanza de Andrés López de Medrano, en: López Medrano (2014, *op. cit.*).

Bayón Vargas, J. C. (2011). Introducción, en: Bayón Vargas, J. C. (ed. y coord.). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*. Lima: Universidad Científica del Sur / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Belgrano, M. (1954). *Estudios económicos*. Editado por Gregorio Weinberg. Buenos Aires, Raigal.

Beuchot, M. (1986). *Mesa redonda del IV Congreso de filosofía de México*. México, Universidad Autónoma de Estado de México, Toluca.

Biagini, H. (1983). *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires: EUDEBA.

Bonilla Bonilla, A. (1999). *Ideas económicas en la Centroamérica ilustrada 1793-1838*. El Salvador: FLACSO.

Buch Sánchez, R. (2001). *Aprehensión de la Historia de la Filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Caballero, J. A. (1956). En defensa del esclavo. *Papel periódico de la Habana*, (5 y 8 de mayo de 1791), en: *Escritos varios*. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana.

Caballero, J. de la L. (1981). *Selección de textos*. Introducción de Antonio Sánchez de Bustamante. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Casas, B. de las (1965). *Tratados*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica.

Casas, B. de las (1942). El único modo de atraer a todos los pueblos, a la verdadera religión (1536-1537). En: *De único vocationis modo omnium gentium ad verán religionem*. Traducido por Atenógenes Santamaria. México: Fondo de Cultura Económica.

Clavijero, F. J. (1945). *Historia antigua de México*. Tomo IV, n° 10. Colección de escritores mexicanos. México: Editorial Porrúa S. A.

Cuevas, M. (1914). *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México: Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.

Chiaromonte, J. (1979). *Pensamiento de la ilustración*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Fernández de Agüero, J. M. (1990). Principios de ideología elemental que comprenden. La lógica, en: Marón Domínguez, F. (comp.). *Antología de Historia de la filosofía cubana y latinoamericana*. Tomo II. La Habana: Universidad de la Habana.

- Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Disponible en <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
- Guadarrama, P. (2006). Humanismo y marxismo, en: *Marx Vive. IV*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.209-226.
- Guadarrama, P. (2010). Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social. *Criterio Jurídico Garantista*. Revista de la Facultad de Derecho. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia, año 2, n° 2, enero-junio. pp. 178-205. Disponible en: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf
- Guadarrama, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro.
- González Montero, V. (1742). *Estado político del Reyno del Perú*. Lima: Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú. Código XZ/V 13.
- Hernández de Alba, G. (1935). *Vida y escritos del Dr. José Félix de Restrepo*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Insúa Rodríguez, R. (1945). *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil.
- Lafinur, J. C. (1990). Curso filosófico, en: Marón Domínguez, F. (comp.). *Antología de historia de la filosofía cubana y latinoamericana*. Tomo II. La Habana: Universidad de la Habana.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Editorial Porrúa.
- León Portilla, M. (1964) *El reverso de la conquista*. México: Joaquín Mortiz.
- Lezama Lima, J. (1993). *La expresión americana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- López Medrano, A. (2014). *Bicentenario de la Lógica de Andrés López Medrano*. Edición al cuidado de Julio Minaya. Santo Domingo: Ministerio de Cultura.
- Martí, J. (1975a). En casa. *Patria* (Nueva York, 26 de enero de 1895), en: *Obras Completas*. Tomo I. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1975b). *Obras completas*. Tomo VIII. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Maticorena Estrada, M. (1974). *El concepto de cuerpo de nación del siglo XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Méndez Plancarte, G. (1941). *Humanistas del siglo XVIII*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Méndez Plancarte, G. (1946). *Humanistas del siglo XVI*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Monal, I. (1985) *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*. Tomo II. La Habana: Editorial Casa de las Américas.
- Montesino, A. (1985). "El sermón del padre Fray Antón Montesino", en: Monal (1985, *op. cit.*).
- Paladines, C. (1981). *Pensamiento ilustrado ecuatoriano*. Quito: Banco Central de Ecuador.
- Paz, O. (1985). *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.

Piñeiro Iñiguez, C. (2006). *Pensadores latinoamericanos del siglo XX. Ideas, utopías y destino*. Buenos Aires: Instituto di Tella / Siglo XXI.

Quiroga, Vasco de (1946). Documentos. Del testimonio de la erección de la catedral michoacana, en: Méndez Plancarte (1946, *op. cit.*).

Ribeiro, D. (1992). *El proceso civilizatorio*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Roig, A. A. (1984). *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*. Tomo I. Quito: Banco Central de Ecuador.

Salas, M. de. (1910). Representación hecha al ministro de hacienda Don Diego de Gardoqui por el Síndico Real Consulado de Santiago, sobre el estado de la agricultura, industria y comercio del Reino de Chile, en: *Escritos de Don Manuel de Salas y documentos relativos a él y su familia*. Obra publicada por la Universidad de Chile. Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Socorro Rodríguez, M. del (1996). Cultivo del idioma patrio, en: *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho.

Valqui Cachi, C y Pastor Bazán, C. (coord.) (2011). *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*. México. D.F.: Ediciones EON / Universidad Autónoma de Guerrero. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/90507863/Cmilo-v-C-El-Marxismo-Critico>

Varela, F. (1977). *Escritos políticos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Varela, F. (2004). El Habanero: amor de los americanos a la independencia, en: *Historia del pensamiento cubano*. Volumen I, Tomo I. Eduardo Torres Cueva, compilación, introducciones, presentaciones y notas. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Vidales, R. (1988). *Utopía y liberación el amanecer del indio*. San José, DEI.

Vitier, M. (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Zavala, S. (1947). *Filosofía de la conquista*. México, Fondo de Cultura Económica.

Zavala, S. (1984). Vasco de Quiroga ante las comunidades indígenas, en: *Humanismo y ciencia en la formación de México*. México: El Colegio de Michoacán, CONACYP.

Zea, L. (1986). 1492. ¿Descubrimiento o encubrimiento?, en: *América como autodescubrimiento*. Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Universidad Central.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 31-44
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Ariel: evangelio de una teología profana americanista¹

Ariel: Gospel of a Profane Americanist Theology

Yamandú ACOSTA

yamacoro49@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8345-8786>

Universidad de la República, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253261>

RESUMEN

Característica esencial del pensamiento político latinoamericano desde sus inicios ha sido el «humanismo práctico». Las civilizaciones originarias más avanzadas de América desarrollaron múltiples instituciones y formas de pensamiento político. La conquista y colonización propiciaron debates de carácter humanista práctico sobre la condición humana de los indígenas y esclavos africanos. El tema de la guerra y la paz afloró desde el proceso de la conquista al debatirse la cuestión de si podía o no considerarse una guerra justa. El pensamiento político latinoamericano consolidado por la Ilustración contribuyó con su humanismo práctico a fermentar las ideas emancipadoras de las luchas independentistas.

Palabras clave: Ariel; Evangelio; Religión; Teología profana americanista.

ABSTRACT

Essential characteristic of Latin American political thought since its beginnings has been a «practical humanism». The most advanced native civilizations of America developed multiple institutions and forms of political thought. The conquest and colonization led to discussions practical humanism on the human condition of indigenous and African slaves. The issue of war and peace emerged from the conquest process to discuss the question of could or not be considered a just war. Latin American political thought strengthened by the enlightenment with its practical humanism helped ferment the emancipatory ideas of the struggles for independence.

Key words: Ariel; Gospel; Religion; Americanist profane theology.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información diríjase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

¹ El presente texto es una versión ampliada del que con el mismo título ha sido presentado en el Coloquio "José Enrique Rodó a cien años de su fallecimiento", organizado por la Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 3 y 4 de mayo de 2017 y se encuentra en proceso de edición en el libro *Rodó. Más allá de toda muerte*, Yamandú Acosta y Hebert Benítez Pezzolano (Organizadores), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 2018, pp. 39-44.

INTRODUCCIÓN

En el año 2000, recibí una invitación del Instituto de Profesores “Artigas” (Montevideo, Uruguay), para participar el día 2 de octubre de ese año con una exposición en un Ciclo Académico de Homenaje a Rodó, que dicha institución -en la que me formé como profesor de filosofía- organizaba para celebrar los cien años de la publicación de *Ariel*.

En respuesta a la misma, en línea con la tesis del filósofo e historiador de las ideas latinoamericanista Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012), trabajé sobre el texto desde la hipótesis orientadora del ejercicio del “*a priori* antropológico” que en cuanto proceso de constitución de un “nosotros”, -para el caso plausiblemente el “nosotros” de la juventud de nuestra América, o al menos el sector ilustrado de la misma-, apunta a constituirse como sujeto en *Ariel*, por lo que el texto puede ser considerado fundamentalmente, un comienzo de la filosofía latinoamericana, desde que la filosofía comienza o recomienza -según la tesis de Roig-, en esos procesos de constitución de sujetos por el ejercicio del *a priori* antropológico.

Redacté así el texto “*Ariel* de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. Un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso”.

Sobre la idea fundamental de configurar el *Ariel* un comienzo de la filosofía latinoamericana, me interesé especialmente por la identidad democrática del sujeto que en él se constituye. Respecto de la constitución discursiva del mismo, apelé a la función utópica del discurso como estrategia de lectura en la fundamentación ofrecida por Roig, que distingue entre función crítico-reguladora, función liberadora del determinismo legal y función anticipadora de futuro, que refieren a la constitución de un sujeto. Los problemáticos perfiles de ese sujeto y su proceso de constitución, tanto al interior de *Ariel* como en las interlocuciones del mismo en el universo del discurso, y por mediación de este en el universo social, tanto del 900 como verosíblemente, cien años después, se hicieron visibles.

Complementariamente, con mucha simpatía por un libro de Carlos Pereda (1999), colega uruguayo radicado en México por quien tengo no menos simpatía que por su obra, identifiqué mi texto como un “panfleto civil” y, salvando las enormes distancias entre este y *Ariel* llegué a sugerir -con el mayor respeto por *Ariel*- que también el de este podría ser el caso de un “panfleto civil” o un “panfleto razonable”.

Probablemente este texto o “panfleto civil” sobre *Ariel* haya sido, entre los que he producido, el que haya sido publicado más veces: como artículo en México en 2001 (Acosta: 2001), en Uruguay (Acosta: 2002a), en Venezuela (Acosta: 2002b), en Estados Unidos de América (Acosta: 2003). Más adelante, Arturo Andrés Roig me hizo el honor de proponerlo como Estudio Preliminar para una edición de *Ariel* realizada en Argentina (Acosta: 2005). Finalmente lo incluí como capítulo en mi libro *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica* que tuvo dos ediciones: Acosta (2010, pp. 41-57) y Acosta (2012, pp. 49-65).

Con motivo de este nuevo homenaje, ahora al cumplirse los cien años de la desaparición física de José Enrique Rodó, además de verme institucionalmente comprometido en la organización del mismo, me encontré ante el desafío de elaborar una nueva propuesta de análisis.

En un primer momento pensé en profundizar en algunos ejes de aquella aproximación a *Ariel* realizada en el año 2000, ahora bajo el título *Ariel: filosofía e identidad*.

No obstante, especialmente movilizado por una reciente participación en el *Vº Encuentro de Pensamiento Crítico 2017: “Los derechos humanos frente a la religión neoliberal del mercado”*, realizado en la Universidad Nacional (UNA) en Heredia, Costa Rica, del 1º al 3 de marzo de 2017, al regreso del mismo, cedí al impulso de tomar el riesgo de intentar aportar desde una perspectiva de análisis distinta a la anterior, que inicialmente se propuso considerar

afirmativamente a *Ariel* como un evangelio portador de la buena nueva del americanismo no solamente como religión secular de culto, sino de una teología profana que la fundamenta y legitima.

Así como en el texto del año 2000 hice mía la perspectiva de Arturo Andrés Roig fundamentando la tesis de *Ariel* como un comienzo de la filosofía latinoamericana, en este hago mía la perspectiva crítica de Franz Hinkelammert –economista y filósofo alemán-costarricense–, que tiene en Marx principalísimo antecedente, en la que como con la de Roig he desarrollado un fuerte y perdurable vínculo intelectual, perspectiva identificada por aquél como “teología profana”, así desarrollada, propuesta y reconocida en el debate del pensamiento crítico actual (cfr. Fernández Nadal y Silnik: 2012).

Para esta “teología profana” –la de Hinkelammert en el espíritu de la crítica de la religión de Marx–, la pregunta no es por la existencia de Dios, respecto de la que se descuenta que por ser de índole metafísica no es susceptible de ser respondida ni afirmativa ni negativamente de un modo incontrovertible.

En cambio –resume Estela Fernández Nadal– sí resulta sumamente interesante discernir si los dioses efectivamente operantes en la vida social humana, sean de carácter celeste o terreno –y seamos o no como individuos, conscientes de su poder–, son verdaderos o falsos según el criterio propuesto por Marx. Esto es, su falsedad quedará al descubierto cuando quien actúa en su nombre legitima que el ser humano sea “humillado, abandonado y despreciable”; en cambio, su verdad saltará a la luz cuando a través de ellos o en su nombre, se coloque al ser humano en el lugar de “ser supremo” (*Ibid.*: p. 25).

Lo que interesa es centralmente este criterio para el discernimiento de los dioses –para nuestro caso solamente terrestres–: entre aquellos por los que quienes actúan en su nombre hacen que el ser humano sea “abandonado, sojuzgado y miserable” y aquellos otros por los que quienes actúan en nombre de los mismos, ponen al ser humano en el lugar del “ser supremo”.

La teología que desarrolla Marx y la que en sintonía con él desarrolla Hinkelammert, tiene la finalidad de discernir desde un “humanismo de la praxis” dioses terrenales que hacen del ser humano un ser “humillado, abandonado y despreciable” –dioses falsos–, ídolos, en definitiva, de aquellos otros por los que el ser humano es el “ser supremo” para el ser humano, en la línea de la interpretación del cristianismo que propone Hinkelammert, según la cual: “La paradoja del mensaje cristiano es que Dios no se hizo cristiano, sino hombre. Desde el comienzo el mensaje cristiano va más allá de lo cristiano. El mensaje es, humanizarse, no necesariamente cristianizarse. La secularización del cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior” (Hinkelammert: 2007, p. 13).

Tanto las religiones y teologías que refieren a dioses de la tierra que hacen del ser humano un ser “humillado, abandonado y despreciable”, como las que postulan al ser humano como “ser supremo”, son seculares y profanas. Se trata de discernir entre esos dioses de la tierra, a saber, entre aquellos que prohíjan deshumanización y enajenación aquellos otros que aportan al ser humano en la perspectiva de su humanización y emancipación.

La teología profana es el campo de análisis para el discernimiento de religiones y dioses terrenales. La teología profana no habla de Dios, sino de la realidad en términos teológicos procurando el discernimiento de los dioses en los que creen los seres humanos y en atención a los cuales se deshumanizan y enajenan o se humanizan y emancipan.

Una teología profana, escribe Hinkelammert: “No es una teología para teólogos y tampoco para visitantes de las iglesias: Como teología profana se trata de una teología para la gente en su cotidianidad y como tal una teología para todos, inclusive para los teólogos y visitantes de las iglesias” (Hinkelammert: 2016, p. 21).

Ni teólogo ni visitante de las iglesias –al menos en cuanto practicante de una religión constituida-, me siento habilitado a ensayar una reflexión en el campo de la teología profana, y libre para preguntarme sobre el *Ariel* de Rodó como eventual “evangelio de una teología profana americanista”, desde la hipótesis de que no se trata simplemente del evangelio de una religión – el americanismo-, sino de una teología profana en cuanto discurso promotor y legitimador de esa religión por el discernimiento de los dioses terrenales que desarrolla.

Así como en el año 2000 me permití producir un texto, caracterizarlo como “panfleto civil” y considerar al mismo *Ariel* como expresión paradigmática de ese género, hoy me permito intentar producir un inicial esbozo de teología profana y preguntarme por *Ariel* como eventual expresión, ahora de una “teología profana”.

Se trabaja en lo que sigue sobre *Ariel* de Rodó como un evangelio americanista, portador de la buena nueva motivadora de una religión secular de culto y de una teología profana legitimadora de aquella, en la que, problemáticamente, se postula al ser humano como “ser supremo”.

ARIEL COMO EVANGELIO

El diccionario de la lengua española nos dice: “evangelio” (del lat. *evangelium* y este del gr. *buena nueva*). Además del señalamiento de este origen greco-latino y del significado de la palabra, todas las otras acepciones remiten al mensaje de Jesús y de sus discípulos.

Estos orígenes griegos y latinos de la palabra, pero fundamentalmente el significado de “buena nueva” de la misma, habilita a la consideración de *Ariel* como un *evangelio*. Para el caso la “buena nueva” americanista en cuanto latinoamericanista.

En la afirmación de esta tesis, afortunadamente, no me encuentro solo. Una revisión del ilustrado libro de Carlos Real de Azúa, *Medio siglo de Ariel (Su significación y trascendencia literario-filosófica)* (Real de Azúa: 2001), me hace recordar que en su *Proceso Intelectual del Uruguay* Alberto Zum Felde, sostiene “Durante más de veinte años, *Ariel* colmó las aspiraciones de la conciencia américolatina, siendo como su evangelio” (*Ibid.*: p. 54) y que Jesús Castellanos lo calificó como “evangelio de la educación espiritual” (*Ibid.*: p. 69). Más recientemente, Jorge Liberati en su riguroso ensayo “La huella de Rodó” nos recuerda la caracterización de Alejandro Arias de *Ariel* como “evangelio laico” (Liberati: 2013, p. 129).

La referencia más específica a la doctrina de Jesús, a los evangelistas y al cristianismo, podrían fundamentar tanto la ilegitimidad de nuestra propuesta en un extremo, como la inequívoca legitimidad de la misma en el otro.

Con pretensión de legitimidad respecto de nuestra propuesta, nos permitimos enunciar que Rodó, -o Próspero a través de quien Rodó enuncia la “buena nueva” en *Ariel*-, es una suerte de nuevo evangelista secular y secularizador, portador de un mensaje para la redención secular por la cultura y por una elevada espiritualidad de un sector de la humanidad, el de la “juventud de América”, la que podría ser mediadora para una redención universal humana más allá de límites etarios de esa pretendidamente protagonista juventud, también de los límites culturales, por tratarse visiblemente de la juventud letrada o geo-culturales por inscribirse en el horizonte de nuestra América.

ARIEL. TEOLOGÍA PROFANA AMERICANISTA

Proponemos como hipótesis de esta lectura, que la teología en que *Ariel* puede consistir, es “profana”, porque, como también lo señala el diccionario de la lengua, “no es sagrada ni sirve a usos sagrados, sino puramente secular”, bajo el entendimiento de que “secular” es lo “que

sucede o se repite cada siglo”. No obstante, desde nuestro punto de vista la secularización implica usos secularizados de lo sagrado, por lo que lo profano no es sino lo sagrado secularizado y no su ausencia o eliminación.

Ariel, como eventual “evangelio de una teología profana americanista” no solamente “sucede” en el siglo, sino que, para el espacio latinoamericano y a nivel del pensamiento como expresión de la cultura, inicia el siglo XX y tal vez lo preside en sus orientaciones en la tensión entre identidad y modernidad. En la hipótesis más optimista la onda identitaria iniciada por *Ariel* llega hasta promediar el siglo XX no obstante la influencia directa de *Ariel* y del *arielismo*, tal vez llegue hasta poco más allá de la muerte de Rodó (Devés Valdés: 2000)².

En un nuevo escenario como el actual de la tensión entre identidad y modernidad que recorre América Latina desde sus orígenes, esta teología profana americanista resulta posible que, a través de *Ariel* como su evangelio, cumplió visiblemente el papel impulsor y legitimador de una fe secular latinoamericanista. Este papel podría eventualmente volver a cumplirlo en cuanto su propuesta sea válida en tanto perteneciente al “orden de lo que es valioso que sea”; y en razón de esa pretendida validez, sea también vigente en cuanto “perteneciente al orden de lo que es según valores”, muy probablemente no en los términos de una vigencia instituida, aunque verosímelmente sí en los de una vigencia instituyente³.

EL AMERICANISMO COMO RELIGIÓN DE CULTO

Walter Benjamin en su breve y hermético texto de 1921 *El capitalismo como religión* decía:

(...) el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que haya existido nunca. En él todo tiene significado por la relación inmediata con el culto, no conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología. El *utilitarismo* adquiere bajo este punto de vista su coloración religiosa” (Benjamin, citado en Hinkelammert: 2017, p. 167)⁴.

Luego de la declinación en otro contexto –el de América Latina-, de la influencia directa de *Ariel* y del *arielismo*, encontramos en el fragmento de Benjamin una serie de “ideas a tener en cuenta” que, según la proverbial orientación metodológica de Carlos Vaz Ferreira, pueden ayudarnos a pensar el asunto que la presente exposición asume.

En razón de la “buena nueva” del americanismo que *Ariel* enuncia y fundamenta, sin dejar por ello de ser también como el capitalismo una religión secular “de culto”, propone un discernimiento de los dioses en términos propios de una teología profana, en la perspectiva de una redención secular para esta América al liberar –según su pretensión- a “la juventud de América” de un falso ídolo –“Calibán”- objeto de una idolatría que de cierta manera hace del ser humano el ser “humillado, abandonado y despreciable” que denunciara Marx en otro contexto de análisis, al entraparlo dentro de los límites de la racionalidad instrumental del cálculo, en el

² Si bien el ciclo identitario iniciado por *Ariel* en 1900 termina hacia 1950 por la emergencia de un ciclo modernizante iniciado por la CEPAL según la interpretación de la historia del pensamiento latinoamericano que propone Eduardo Devés Valdés, la influencia estricta de *Ariel* y del *arielismo* no parece ir más allá de 1920 de acuerdo al exhaustivo relevamiento realizado por Real de Azúa (2001), especialmente: “Veinte años de influencia”, pp. 81 a 95.

³ Utilizo los conceptos de *vigencia* y *validez* en el sentido en que los caracteriza Mario Sambarino cuando en el marco de un discernimiento entre *eticidad* y *moralidad*, establece “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que en él es *válido*”, separando “el orden de lo que es según valores” y “el orden de lo que es valioso que sea” (Sambarino: 1959). Considerando los conceptos con los significados propuestos por Sambarino que le permiten mostrar que en el campo cultural algo puede ser válido y no estar vigente, así como algo puede estar vigente y no ser válido; me permito sugerir que la primera situación se restringe implícitamente a la vigencia en términos de lo instituido, pero que, sin traicionar al espíritu de la distinción, la validez puede fundamentar en términos instituyentes la vigencia de lo que es válido.

⁴ La cursiva es nuestra.

marco de las orientaciones del *utilitarismo* sobredeterminadas por su “coloración religiosa” según el registro crítico de Benjamin.

“Calibán” resulta ser como un falso dios o un ídolo en cuanto oficie como referente exclusivo y excluyente, no obstante sus aportes orientadores en el plano de la materialidad y la utilidad pueden dejar de ser enajenantes y transformarse en emancipadores en caso de dejar de ser exclusivos y excluyentes, si pueden ser complementados en perspectiva de superación por “Ariel” cuya orientación despliega y profundiza en la dimensión de la espiritualidad del ser humano al ponerlo en el centro como ser supremo -desplazando de ese centro al sacralizado utilitarismo de la orientación de “Calibán”- y por lo tanto a la humanización del ser humano que es emancipación humana: “Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (Hinkelammert: 2007, p. 278).

Ariel como pretendido discurso de teología profana, es crítico de un dios terrenal “Calibán” que es un falso dios –un ídolo, la creencia en el cual implica idolatría- en cuanto se ofrezca como sentido último y horizonte excluyente de una superior espiritualidad humana posible y deseable. *Ariel* como discurso crítico-constructivo y no nihilista, fundamenta y legitima al dios terrenal alternativo homónimo, el que no se opondría falsamente a “Calibán”⁵, sino que vendría a complementarlo, al superarlo en posibilidades más altas –humanizadoras y emancipadoras– en la dimensión de la espiritualidad, en el mismo espíritu con el que Rodó señaló pertenecer a una generación que venía a disolver al naturalismo literario y al positivismo filosófico –de los que confesaba partir– en concepciones más altas⁶ y no meramente a oponerse a ellos y procurar destruirlos.

EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOSSES: ARIEL Y CALIBÁN

A diferencia de “Calibán”, que desde la lectura de Rodó es el dios que en los términos de Benjamin corresponde al capitalismo como religión, que para Rodó como para Benjamin tiene al “utilitarismo” como orientación práctica; “Ariel” al apuntar a trascender el “utilitarismo” como orientación práctica y axiológica del capitalismo, en el marco del cual el utilitarismo adquiere “su coloración religiosa”, aporta en el sentido de la superación de su sentido y consecuentes límites desde la transformación de sus fundamentos culturales, o sea de la espiritualidad religiosa secular sobre la que se sostiene⁷:

Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad, es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, -el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida (Rodó: 2005⁸, p. 31)⁹.

⁵ En mi texto del año 2000, ya señalaba que Rodó en Ariel no incurría en una “falsa oposición” entre “Ariel” y “Calibán”; escribía allí: “Esa subjetividad que se constituye, tanto en sus expresiones individuales como en su ser colectivo, vive en una tensión fundamental que Rodó simboliza en Ariel y Calibán. Se trata de una tensión espiritual-cultural entre la *concepción de la vida racional* y la *concepción de la vida utilitaria* representadas por estos símbolos en función de una oposición que sin usar la expresión vазferreiriana, Rodó parece evaluar como *falsa oposición*”, (Acosta: 2005, p. 22).

⁶ “Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos, en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas” (Rodó, citado por Ardao: 1956, p.26).

⁷ Emir Rodríguez Monegal, escribe sobre Rodó: “Fue consciente de la calamidad de su época, y quizá fue demasiado consciente; consciente de la *sumisión respecto a los peores ídolos de la civilización avanzada*, se debiera al azar, al paso caótico de los tiempos o a las imposiciones de las clases dirigentes”, citado por Liberati (2013, p. 126).

⁸ Todas las citas de *Ariel* se tomarán de esta edición.

Y continúa Próspero, asumiendo el carácter *sagrado* de su oratoria desde que se inspira en *Ariel* como su “numen”, que además de ser “inspiración del artista o escritor”, es una “deidad dotada de un poder misterioso y fascinador” y refiere a “todos los dioses de la mitología clásica” (Real Academia Española: 2001, p. 1596):

Invoco a ARIEL como mi numen. Quisiera para mi palabra la más suave y persuasiva unción que ella haya tenido jamás. Pienso que hablar a la juventud sobre nobles y elevados motivos, cualesquiera que sean, es un género de oratoria *sagrada*. Pienso también que el espíritu de la juventud es un terreno generoso donde la simiente de una palabra oportuna suele rendir, en corto tiempo, los frutos de una inmortal vegetación (Rodó: 2005, p. 31)¹⁰.

Próspero como simbólica versión secularizada del evangelista o el sacerdote, busca inspiración en “Ariel” como deidad y en el grado en que la misma se hace presente, no solamente por ese fundamento, sino especialmente por “los nobles y elevados motivos” –esto es, los contenidos-, así como por el destinatario –“la juventud”-; inscribe el acto de enunciación en “un género de oratoria *sagrada*”. Esa oratoria es, además, “un género de oratoria *sagrada*” porque, en cuanto “numen”, incluye implícitamente a “Ariel” entre “los dioses de la mitología clásica”¹¹.

Y si *sagrada* es la oratoria –por su inspiración, por sus contenidos, por sus destinatarios y por incluir a “Ariel” entre los dioses de la mitología clásica- que el evangelista-sacerdote Próspero así valora al iniciarla, dando comienzo a *Ariel*, *sagrado* es el símbolo –como es el caso de todos los símbolos religiosos- materializado en la estatua que lo representa, por lo que Próspero “exige” a los destinatarios de su oratoria “un dulce e indeleble recuerdo para (su) estatua de Ariel”, que debería así quedar albergada en el templo de la “intimidad” del “espíritu” de los jóvenes destinatarios de su oratoria.

Esta exigencia de Próspero podría calibrarse en las claves de la presente lectura, como imperativo categórico de la teología profana en que *Ariel* pretendidamente puede consistir, en la

⁹ Desde otra lectura de los símbolos –en nuestra lectura actual, “idosos” o “dioses”- de *La Tempestad* de William Shakespeare, que implica otro lugar de enunciación, en su célebre ensayo *Calibán* (1971), Roberto Fernández Retamar escribe: “Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la “roja plaga”? No conozco otra metáfora más adecuada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad”. Y de Tupac Amaru a Glauber Rocha o Leo Brouwer traza una larga lista de nombres de la historia cultural de nuestra América que confirmarían que nuestra historia y nuestra cultura no es sino la de Calibán (Fernández Retamar: 2004, pp. 33-34).

Continúa escribiendo luego: “En cuanto a Rodó, si es cierto que equivocó los símbolos, como se ha dicho, no es menos cierto que supo señalar con claridad al enemigo mayor que nuestra cultura tenía en su tiempo –y en el nuestro-, y ello es enormemente más importante. Las limitaciones de Rodó, que no es éste el momento de elucidar, son responsables de lo que no vio o vio desenfocadamente. Pero lo que en su caso es digno de señalar es lo que sí vio, y que sigue conservando cierta dosis de vigencia y aún de virulencia” (*Ibid.*, p. 34), y complementa su señalamiento con referencias de Mario Benedetti de 1966, que en relación al señalamiento del fenómeno yanqui por parte de Rodó, destacan que “la clásica profética sustancia del arielismo rodoniano conserva, todavía hoy, cierta parte de su vigencia” (*Ibid.*, p. 35)

Por mi parte, entiendo que Rodó no “equivocó los símbolos” como sostiene Fernández Retamar y, aunque no sea el caso, tampoco Fernández Retamar los equivocó. Lo que tenemos –en Rodó y en Fernández Retamar, como en muchos otros- es una diferente lectura e interpretación de los mismos símbolos. En particular, mientras para Rodó “Calibán” simboliza lo que queda enunciado en el tercer párrafo de *Ariel*, para Fernández Retamar –con todo derecho interpretativo- simboliza los pueblos mestizos de nuestra América. Como resultado de esa diferente interpretación, mientras que en la lectura de Rodó, Ariel no se opone a Calibán, sino que se propone para complementarlo transformándolo en el sentido de su superación en términos de humanización que implican emancipación; en la lectura de Fernández Retamar, Calibán es excluyente con Próspero y ello deriva en una oposición con Ariel en cuanto funcional a este último.

¹⁰ La cursiva es nuestra.

¹¹ Recordemos que los dioses de la mitología clásica eran dioses celestes y terrestres, pues “vivían” en el Olimpo y tenían relaciones muy próximas con los seres humanos.

promoción y legitimación del americanismo en cuanto latinoamericanismo como religión de culto:

Aún más que para mi palabra, yo exijo de vosotros un dulce e indeleble recuerdo para mi estatua de Ariel. Yo quiero que la imagen leve y graciosa de este bronce se imprima desde ahora en la más segura intimidad de vuestro espíritu. Recuerdo que una vez que observaba el monetario de un museo, provocó mi atención en la leyenda de una vieja moneda la palabra *Esperanza* medio borrada sobre la palidez decrepita del oro (Rodó: 2005, pp. 92-93).

La buena nueva simbolizada en *Ariel* en la estatua que lo representa es, –al modo de la buena nueva del cristianismo originario-, la de la *esperanza* en la redención como una posibilidad siempre abierta bajo su inspiración. Así como la moneda de oro de la imagen exhibía la palabra “Esperanza”¹², la imagen de Ariel troquelada en los corazones de los receptores de la buena nueva americanista, asegura un fundamento indeleble en la evangelización de las generaciones futuras en la fe secular del americanismo en cuanto latinoamericanismo, que implica fe en un futuro mejor.

El sueño confeso de Próspero respecto a que la cordillera de los Andes ha sido tallada “para ser el pedestal definitivo de esta estatua –la de Ariel-, “para ser el *ara* inmutable de su veneración”, sobredetermina la identidad de dicha estatua como materialización simbólica del credo latinoamericanista, al que la naturaleza –o Dios- le ha destinado un altar a los efectos de su veneración¹³.

Pueda la imagen de este bronce –troquelados vuestros corazones con ella– desempeñar en vuestra vida el mismo inaparente pero decisivo papel. Pueda ella, en las horas sin luz del desaliento, reanimar en vuestra conciencia el entusiasmo por el ideal vacilante, devolver a vuestro corazón el calor de la esperanza perdida. Afirmado primero en el baluarte de vuestra vida interior, *Ariel se lanzará de allí a la conquista de las almas*. Yo le veo, en el porvenir, sonriéndoo con gratitud, desde lo alto, al sumergirse en la sombra vuestro espíritu. *Yo creo en vuestra voluntad, en*

¹² Walter Benjamin termina su ya citado texto de 1921: “El capitalismo es una religión que consiste en el mero culto sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede mostrar no solo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas- parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo”. Comparación entre las imágenes de los santos de las diferentes religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por el otro. El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes”, Benjamin, Walter, *El capitalismo como religión*, en: Hinkelammert (2007, p. 169). Por su parte, analizando el fetichismo del dinero en la línea de la teoría del fetichismo de Marx, Franz Hinkelammert nos hace ver que: “Creando tal fetiche y (estableciendo con él una) relación de piedad, se puede escribir ahora encima de cada billete de dólar: *In God we trust*; y dar al Banco del Vaticano el nombre de *Banco del Espíritu Santo*” (Hinkelammert: 1981, p. 32). ¿Acaso la “Esperanza” grabada en la moneda en la que Próspero que encuentra una analogía con la imagen de la Estatua de Ariel grabada en el interior del espíritu de los iniciados en el culto del americanismo como latinoamericanismo no presenta a su vez una fuerte y preocupante analogía con el espíritu del cristianismo de la ortodoxia de la cristiandad que en tanto espíritu del capitalismo se expresa en la ornamentación de los billetes, llegando a permitir escribir en los mismos *In God we trust*? ¿Acaso el americanismo en cuanto latinoamericanismo como religión podría estar también parasitado por el capitalismo? En la expectativa de despejar esta duda habilitada por las semejanzas entre los textos, es posible señalar sus diferencias: “la palabra *Esperanza* (se encuentra) medio borrada sobre la palidez decrepita del oro”. Se trata en este caso no de los billetes de que hablan Benjamin o Hinkelammert, sino del metálico oro de la moneda que se encuentra en un museo y que tiene una “palidez decrepita”, –no del papel corruptible, sino del oro, noble metal incorruptible- lo cual permite pensar con verosimilitud que en cuanto moneda anterior al capitalismo y por lo tanto al espíritu o religiosidad que materializa y transmite no sea la del capitalismo como religión.

¹³ “**Ara** (Del lat. *ara*). F. altar. (l) montículo, piedra o construcción.1, 2. En el culto católico, losa o piedra consagrada, que suele contener reliquias o algún santo, sobre la cual extendía el sacerdote los corporales para celebrar la misa 3) **altar**, mesa consagrada”, (Real Academia Española, 2001, Tomo I, p. 192). “**Veneración** (Del lat. *veneratio*, –ōnis) acción o efecto de venerar”. “Venerar (del lat. *venerārī*), tr. Respetar en sumo grado a alguien por su santidad, dignidad o grandes virtudes, o a algo por lo que representa o recuerda. 2. Dar culto a Dios, a los santos o a las cosas sagradas” (Real Academia Española: 2001, p. 2281).

vuestro esfuerzo; y más aún, en los de aquellos a que daréis la vida y transmitiréis vuestra obra. Yo suelo embriagarme con el sueño del día en que las cosas reales harán pensar que ¡la Cordillera que se yergue sobre el suelo de América ha sido tallada para ser el pedestal definitivo de esta estatua, para ser el ara inmutable de su veneración (Rodó: 2005, p. 93)¹⁴.

Ariel es un dios que simboliza la esperanza y la vida. En interlocución crítica con Hartmann quien habla “en nombre de la muerte”, -y por lo tanto del “ser para la muerte” con que Heidegger, el último gran metafísico del siglo XX identificará al ser humano en su *Ser y Tiempo* de 1927-; Rodó, tal vez el primer gran latinoamericanista del mismo siglo –por la mediación de Próspero y bajo la inspiración divina de Ariel– postulará en su texto de 1900 al ser humano como un *ser para la vida*.

Pero no como Hartmann, en nombre de la muerte, sino en el de la vida misma y la esperanza, yo os pido una parte de vuestra alma para la obra del futuro. Para pedirlo, he querido inspirarme en la imagen serena y dulce de mi Ariel. El bondadoso genio en quien Shakespeare acertó a infundir, quizá con la *divina* inconsciencia frecuente en las adivinaciones geniales, tan alto simbolismo, manifiesta claramente en la estatua su significación ideal, admirablemente traducida por el arte en líneas y contornos. *Ariel es la razón y el sentimiento superior. Ariel es este sublime instinto de perfectibilidad, por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, la arcilla humana a la que vive vinculada su luz, la miserable arcilla de que los genios de Arimanes hablan a Manfredo. Ariel es, para la Naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres.- Él es el héroe epónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista*” (Rodó, 2005, pp. 91-92)¹⁵.

“Ariel”, a quien según Próspero con “*divina* inconsciencia”, Shakespeare “acertó a infundir” “tan alto simbolismo”, “es el *inmortal protagonista*” “en la epopeya de la especie”; inequívocamente un dios y verosímelmente, un dios terrenal, que empíricamente a través de la estatua que lo representa protagoniza una espiritualidad en la cual, “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.

Lejos de ser un dios sobrenatural, es “para la Naturaleza, el excelso coronamiento de su obra” que lleva a su culminación “el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu”.

“Idealidad”, “orden en la vida”, “noble inspiración en el pensamiento”, “desinterés en la moral”, “buen gusto en arte”, “heroísmo en la acción”, “delicadeza en las costumbres” son los atributos que identifican a “Ariel” y que como dios terrestre inspiran o han de inspirar a quienes se religan en el americanismo en cuanto latinoamericanismo como religión de culto; fe secular, respecto de la que *Ariel* como evangelio fundamenta y promueve hasta aquí consistentemente en el registro de una teología profana.

¹⁴ La cursiva es nuestra.

¹⁵ La cursiva es nuestra.

EL AMERICANISMO COMO RELIGION DE CULTOS Y LOS LÍMITES DE ARIEL COMO EVANGELIO DE UNA TEOLOGÍA PROFANA

Si atendemos al primer sentido de teología profana que hemos referido, por el cual la teología no se pregunta si Dios existe sino simplemente en qué dios –o dioses- creen los hombres apuntando a discernir entre aquellos por la fe en los cuales al actuar en su nombre, el ser humano resulta un ser “humillado, abandonado y despreciable” de aquellos otros por los que al actuar el nombre de los mismos, el ser humano resulta ser el “ser supremo” para el hombre, por lo que el asunto de la teología no es el de la existencia de Dios, sino el discernimiento de los dioses sobre el criterio de la enajenación o la emancipación humana, sostener que *Ariel* contiene el evangelio de una teología profana y que esta tiene un sentido emancipatorio, parece razonable.

No obstante la “sensualidad y la torpeza” como rasgos de identidad de “Calibán” no revisten la gravedad señalada por Marx sobre las relaciones que hacen del ser humano un ser “abandonado, sojuzgado y miserable” por lo que deben ser echadas por tierra para la cual hay que echar por tierra los dioses –falsos- sobre las que se sostienen, de todas maneras, en cuanto al modelizar al ser humano lo inhabilitan en el despliegue de sus mejores y superiores potencialidades sujetándolo a la racionalidad del cálculo de utilidad de la mano del utilitarismo que en la lectura de Rodó simboliza y por lo tanto lo sujetan a la lógica deshumanizantes sobre las que se sostiene, “Calibán” puede ser discernido como un dios terrenal enajenante y por lo tanto, un falso dios -un ídolo-, la relación con el cual, la religión se ha configurado como idolatría.

En cambio, los rasgos de identidad de “Ariel” antes señalados nos ponen en la perspectiva de un dios que, al actuar en su nombre, verosíblemente el ser humano es postulado como “ser supremo” para el ser humano en la perspectiva de la realización y potenciación de sus mejores y superiores virtualidades pertenecientes a la esfera de la espiritualidad, que son posibles por los logros y realizaciones alcanzados en la esfera de la materialidad, pero que se tornan imposibles cuando estos últimos se totalizan como el último horizonte de sentido de lo humano.

De esta manera “el espíritu del *americanismo*” no es el que en Europa ha solido denominarse con esa expresión, pero en relación a las formas de la espiritualidad que Rodó identifica en el símbolo de “Calibán” y que sobre la referencia del utilitarismo identifican a los Estados Unidos de América: “La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse en Europa, el espíritu del *americanismo*” (Rodó: 2005, p. 68).

En términos de teología profana, la crítica de *Ariel* parece ser al “espíritu del *americanismo*” imperante en los Estados Unidos de América en cuanto a que su vertebración sobre la “concepción utilitaria”, que “Calibán” como dios terrenal representa, induce a una “igualdad en lo mediocre”, esto es a una normatividad que bajo la legitimación que supone la realización de la igualdad, justifica un “destino humano” signado por “lo mediocre”, inhabilitando la libertad humana en sus posibilidades de superación en cuanto más y mejor humanización y emancipación humana.

A la concepción de la vida racional que se funda en el libre y armonioso desenvolvimiento de nuestra naturaleza e incluye, por lo tanto, entre sus fines esenciales, el que se satisface con la contemplación sentida de lo hermoso, se opone –como norma de conducta humana- la concepción *utilitaria*, por lo cual nuestra actividad, toda entera, se orienta a la inmediata finalidad del interés (*Ibid.*: p. 55).

Frente a una normatividad que tiende a eliminar de la condición humana sus mejores posibilidades, el imperativo de mantener la integridad de la misma: “Una vez más: el principio

fundamental de nuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, deben ser mantener la integridad de vuestra condición humana” (*Ibid.*: p. 47).

A la afirmación o mantenimiento de esa integridad, aporta sustantivamente la sinérgica reconciliación entre el ideal cristiano y el ideal pagano de la antigüedad clásica:

Pero para concebir la manera como podría señalarse al perfeccionamiento moral de la humanidad un paso adelante, será necesario soñar que el ideal cristiano se reconcilia de nuevo con la serena y luminosa alegría de la antigüedad, imaginarse que el Evangelio se propaga otra vez por Tesalónica y Filipos (*Ibid.*: pp. 51-52)¹⁶.

La síntesis de esas dos tradiciones en el futuro asegurará por los fundamentos culturales que ofrecerá, el definitivo triunfo de la democracia

Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viaciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas, nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viaciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles. El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado, en una fórmula inmortal. La democracia, entonces, habrá triunfado definitivamente (*Ibid.*: p. 67).

En cambio, cuando más allá del asunto central de la teología profana que es el discernimiento de los dioses, con el que de acuerdo a lo hasta aquí señalado entendemos que *Ariel* cumple, recordamos que según Hinkelammert a partir de Marx, la teología profana: “No es una teología para teólogos ni tampoco para los visitantes de las iglesias. Como teología profana se trata de una teología para la gente en su cotidianidad, y como tal una teología para todos, inclusive para teólogos y visitantes de las iglesias” (Hinkelammert: 2016, p. 21).

El hecho de que *Ariel* esté dedicado “A la juventud de América” y de que dicha juventud parece no incluir a las inmensas mayorías de los jóvenes de América que seguramente no se encuentran representados en los “jóvenes discípulos” que asisten al discurso de despedida de Próspero, sino solamente los jóvenes letrados universitarios; hace que esta teología deje de ser “para todos” y quede reducida a ser una teología para teólogos o para sus sucedáneos –letrados, artistas y filósofos-, visitantes de las universidades en cuanto iglesias del mundo secularizado.

El americanismo como religión de culto tal como aparece en *Ariel* puede entonces decirse además que es una religión de cultos –en el sentido subjetivo de cultura¹⁷- en cuanto la buena nueva que se fundamenta y pretende difundirse tiene como destinatarios a “los jóvenes

¹⁶ En su documentado y valioso estudio sobre Nietzsche en Uruguay, Pablo Drews, en referencia al *Ariel* de Rodó, se refiere a “las contradicciones estructurales de la obra, a saber, la idea de conciliar helenismo y cristianismo”; había afirmado antes: “la gran debilidad de su proyecto cultural –(el de Rodó)- que consiste en conciliar la igualdad de raigambre cristiana con el sentido del orden y el respeto del genio en los griegos clásicos”, (Drews: 2015, p. 63 y p. 54, respectivamente).

Independientemente de la adecuación de la tesis de Drews, que podríamos sintetizar como tesis de la *debilidad estructural* de *Ariel* y del proyecto cultural que el mismo expresa por su pretensión de reconciliación entre ideales cristianos e ideales paganos de la cultura helénica, nos permitimos suponer que la historia misma del cristianismo entre otras lógicas, probablemente implica la del milenario esfuerzo de esa conciliación y que, en el caso explícito del *Ariel*, esa señalada *debilidad estructural* es tal vez al mismo tiempo su *fortaleza espiritual*.

¹⁷ Sobre *El concepto subjetivo de cultura* escribe Mario Sambarino: “La palabra ‘cultura’ tiene su origen en latín. En su sentido propio significaba ‘cultivo’, entendido como trabajo agrario o resultado del mismo, tal como hoy hablamos de ‘cultivo de la tierra’, o de ‘campos cultivados’. Pero, por extensión, pasó a significar *cultivo de la mente o del espíritu; cultivo de las letras*; cuidado en el modo de vida, en los hábitos, en la vestimenta; lujo, pompa; veneración por algo o alguien, de donde deriva la acepción de ‘culto’ como práctica religiosa; costumbres, individuales o colectivas; prácticas que, por lo que representan como estilo de vida y forma de organización de un pueblo, expresan el modo de ser que es característico de éste” (Sambarino: 1969, p. 5). Las cursivas son nuestras.

discípulos” de Próspero al interior del texto y “A la juventud de América” a la que Rodó dedica el mensaje, que no es sino la juventud letrada universitaria¹⁸.

Ariel como evangelio de una teología profana según hemos propuesto, presenta en este aspecto un problema que no debemos ni queremos soslayar.

El americanismo como latinoamericanismo; en cuanto buena nueva que *Ariel* fundamenta y promueve, es verosímelmente según hemos propuesto una religión de culto –como sostiene Benjamin respecto del capitalismo–, pero, además, dentro de este registro es propuesta –explícita o implícitamente– como una religión de “cultos”, que restringe la condición de “culto” a quien se ha formado en el cultivo de la mente o del espíritu, en el cultivo de las letras, de las artes o de las ciencias.

Si bien la “oratoria sagrada” de Próspero está dirigida a sus “jóvenes discípulos”, en la misma lógica que el *Ariel* de Rodó está dedicado “A la juventud de América”, la prédica no es solamente para la salvación de los iniciados, sino que los iniciados tienen el deber de evangelizar a quienes no han escuchado la buena nueva:

Os hablo ahora figurándome que sois destinados a guiar a los demás en los combates por la causalidad del espíritu. La perseverancia de vuestro esfuerzo debe identificarse en vuestra intimidad con la certeza del triunfo. *No desmayéis en predicar el Evangelio de la delicadeza a los escitas, el Evangelio de la inteligencia a los beocios, el Evangelio del desinterés a los fenicios* (Rodó: 2005, p. 87. La cursiva es nuestra).

CONCLUSIONES

Ariel, razonablemente un ejemplo de teología profana por sus aportes al discernimiento de los dioses en 1900, discernimiento eventualmente válido y vigente en términos instituyentes a cien años de la muerte de su autor, en cambio no ejemplificaría cabalmente ese registro de la teología por tratarse aparentemente de una teología exclusivamente para teólogos –letrados, filósofos, científicos– y para visitantes de las iglesias –para el caso, las universidades– y no para el común de la gente en su cotidianidad.

Como bien nos recuerda Liberati, citando el estudio de Alejandro Arias de 1941– nota al pie número 23–, “tampoco Platón pensó en la masa del pueblo cuando escribió *La República* y *La República* es un libro eterno. Dejemos a *Ariel* en su esfera, que allí es hartamente necesario y su propósito no ha desaparecido, porque flota en un clima de idealidad y pureza a que la juventud debe aspirar perennemente” (Liberati: 2013, p. 129).

Además, es claro que no estuvo en la intención de Rodó, escribir un capítulo de teología profana al escribir su texto de 1900, por lo que no se le pueda hacer ningún reproche por las limitaciones señaladas en estas reflexiones que se preguntaron por *Ariel* como eventual ejemplo de esa teología. El problema estaría en todo caso en la impertinencia de la pregunta por *Ariel* como evangelio de una teología profana, que es de la responsabilidad de quien aquí escribe.

¹⁸ Sin pretensión de ser originales, ya habíamos señalado esta limitación de *Ariel* en nuestro texto del año 2000: “El sujeto que se constituye discursivamente en y desde *Ariel*, ya ha quedado dicho, es un *sujeto generacional*. La dedicatoria ‘A la juventud de América’, identifica a ese sujeto en conjunción con los ‘jóvenes discípulos’ a quienes Próspero brinda su mensaje”. Y seguía más adelante: “No se trata objetivamente de toda la población latinoamericana que hacia 1900 podía integrar ese grupo de edad, sino apenas de aquel segmento unido en una suerte de comunión espiritual en torno a un ‘viejo y venerado maestro’, es decir el sector generacional de la ‘ciudad letrada’ que, por el modo como queda presentado, lleva a pensar como problemática la articulación con los otros sectores de la juventud y con la sociedad en su conjunto” (Acosta: 2005, p. 21).

Alejandro Arias ha escrito, nos recuerda Liberati: “Se dirá, –se ha dicho ya– que Rodó se olvidó de la anónima y sufrida juventud de las calles, las fábricas y los talleres; que solo pensó en las generaciones universitarias” (Liberati: 2013, p. 129).

Si se procurara la universalización de los ideales y del consecuente discernimiento de los dioses que el texto de Rodó expresa en la perspectiva de que el ser humano no sea un ser “humillado, abandonado y despreciable” sino por el contrario el “ser supremo” para el ser humano y con ello a la “humanización (que) desemboca en emancipación”, sería un aporte escribir otro *Ariel* en el estricto registro de la teología profana.

Para que este *Ariel* posible no fuera exclusivamente para teólogos y visitantes de las iglesias sino para la gente en su cotidianidad, para todos y por lo tanto también para teólogos y visitantes de las iglesias, muy probablemente no debería ser escrito ni por teólogos ni por visitantes de las iglesias.

Evangelio de una teología profana americanista, *Ariel* lo es por el discernimiento de los dioses que aporta. Ariel no contra Calibán, sino en relación de reconocimiento con él, pero más allá de sus límites. Pero en cambio parece no poder serlo por provenir de un teólogo y dirigirse a teólogos, esto es, en el mundo secularizado, provenir de intelectuales y dirigirse a intelectuales, visitantes todos ellos de los templos de la cultura valorada como superior.

Un nuevo *Ariel* en que este límite pudiera ser superado resulta necesario –no en el sentido de inevitable– en cuanto aspiremos a superar en la vida cotidiana de todos –los intelectuales incluidos– un *pathos*, un *ethos*, un *logos* y una *praxis* presididas hoy por el cálculo de utilidad. Además de necesario en el sentido indicado, puede razonablemente entenderse que es posible. Y lo que se puede –si vale– se debe.

No obstante, posible y deseable, parece hoy muy poco probable.

Referencias bibliográficas

Acosta, Y. (2001). Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. Un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso. *Cuadernos Americanos*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, n° 88, pp. 199-221.

Acosta, Y. (2002a). Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. Un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso. *Cuadernos de Historia de las Ideas*. Montevideo: Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho, Universidad de la República, n° 5, pp. 63-83.

Acosta, Y. (2002b). Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. *Fronesis. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*. Maracaibo: Instituto de Filosofía del Derecho “Dr. José Manuel Delgado Ogando”, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad del Zulia, Vol. 9, n° 2, pp. 47-83.

Acosta, Y. (2003). Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana. *Confluencia. Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. Department of Hispanic Studies, University of Northern Colorado, U.S.A., Vol.18, n° 2, pp. 2-19.

Acosta, Y. (2005). Estudio Preliminar, en: Rodó, J. E. *Ariel*, pp. 5-30, Leer Nuestra América. Biblioteca del Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

Acosta, Y. (2010). *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan Comunidad / CSIC –UDELAR, pp. 41-57.

Acosta, Y. (2012). *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan Comunidad. 2ª edición ampliada, pp. 45-65.

- Ardao, A. (1956). *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2007). *El capitalismo como religión* (1921), traducción tomada de Hinkelammert, 2007, *op. cit.*, p. 167.
- Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Drews, P. (2015). *Nietzsche en Uruguay: 1900-1920. José Enrique Rodó, Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: Biblioteca Plural, CSIC, Universidad de la República.
- Fernández Nadal, E. y Silnik, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CICCUS / CLACSO.
- Fernández Retamar, R. (2004). Caliban, en: *Todo Caliban*, pp. 19-71, Buenos Aires: CLACSO.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. 2ª edición. San José, Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2016). La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista, en: *Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Costa Rica, inédito, pp.19-47.
- Liberati, J. (2013). La huella de Rodó, en: *José Enrique Rodó. Concurso Internacional de Ensayo*. Colección Archivo Rodó, Sociedad Rodoniana. Montevideo: Biblioteca Nacional, Ministerio de Educación y Cultura, Bicentenario Uy, Instrucciones del Año XIII, pp. 105-158.
- Pereda, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus.
- Rodó, J. E. (2005). *Ariel*. Estudio Preliminar de Yamandú Acosta. Leer Nuestra América. Biblioteca de pensamiento latinoamericano. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Rodó, J. E. (1936). *Hombres de América*, volumen antológico póstumo, Montevideo, citado por Ardao (1956, *op.cit.*).
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la Lengua Española*. Tomo: II. Vigésima segunda edición. Buenos Aires: Espasa.
- Real de Azúa, C. (2001). *Medio siglo de Ariel. Su significación y trascendencia literario-filosófica*. Montevideo: Academia Nacional de Letras.
- Sambarino, M. (1959). *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Montevideo: Universidad de la República.
- Sambarino, M. (1969). *La cultura nacional como problema*. n°. 46, Montevideo: Nuestra Tierra.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 46-56
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La experiencia filosófica como expectativa y heroísmo en Humberto Giannini y Arturo Roig: para un humanismo crítico latinoamericano¹

*The Philosophical Experience as Expectation and Heroism in
Humberto Giannini and Arturo Roig: For a Critical Latin American Humanism*

Adriana María ARPINI

aarpini@mendoza-conicet.gov.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA – CONICET, Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253290>

RESUMEN

Ponemos en diálogo a dos filósofos latinoamericanos: Humberto Giannini (San Bernardo, 1927 – Santiago, 2014) y Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922 – 2012) con el propósito de sacar a la luz inquietudes compartidas acerca del propio quehacer filosófico, del sentido de la formación filosófica y de su función social y política; todo ello en orden a la caracterización de un humanismo crítico latinoamericano. Ambos apelan al saber filosófico universal para encontrar respuestas a cuestiones emergentes de su propia situación socio-histórica. En el presente trabajo profundizando en sus análisis de los diálogos socráticos de Platón.

Palabras clave: Expectativa; Heroísmo; Humberto Giannini; Arturo Roig.

ABSTRACT

We put in dialogue two Latin American philosophers: Humberto Giannini (San Bernardo, 1927 - Santiago, 2014) and Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922 - 2012) with the purpose of highlighting common concerns about the philosophical work, the meaning of the philosophical formation and its social and political role. All this in order to characterize a critical Latin American humanism. Both appeal to universal philosophical knowledge to find answers to emerging questions of their own socio-historical situation. This work deepens in their analyzes of the Socratic dialogues of Plato.

Key words: Expectation; Heroism; Humberto Giannini; Arturo Roig.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información diríjase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

¹ Texto preparado en el marco del Proyecto de investigación bianual de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, Código 06/F325: *Pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX*.

INTRODUCCIÓN

Hemos elegido dos filósofos de nuestra América cuya obra más importante se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Ambos reflexionaron desde sus propias circunstancias vitales valiéndose de las producciones del pensamiento universal. Sus caminos son diferentes, como lo son también sus respectivos modos de caminar. No obstante, se tocan y se cruzan a propósito de temas y autores universales. Uno de esos temas es la propia actividad filosófica y la reflexión los lleva a discurrir a propósito de los diálogos socráticos de Platón. En este nudo filosófico queremos detenernos para examinar algunas cuestiones que hacen a la caracterización de un humanismo crítico latinoamericano: ¿en qué consiste la experiencia filosófica? ¿Por qué el filosofar es necesario para cada uno y para la sociedad? ¿Cómo llevar adelante un examen crítico de nosotros mismos y de nuestra propia circunstancia? ¿Qué expectativas puede abrir el ejercicio filosófico? ¿Es posible ejercitar la filosofía en la cotidianidad de la vida en común? Y si es así, ¿qué se requiere para hacerlo? Para aproximar respuestas a estos interrogantes hemos elegido textos de Humberto Giannini y Arturo Andrés Roig en los que prevalece la preocupación por la dimensión formativa de la experiencia filosófica, tanto si sus destinatarios son jóvenes que no buscan en la filosofía una profesión —es el caso de Giannini—, como si son jóvenes que desean hacer de la filosofía su práctica profesional en la investigación o en la docencia —es el caso de Roig—. Los autores orientan sus reflexiones en el sentido de una filosofía práctica, referida a las dimensiones antropológica y existencial, propia de la vida cotidiana en relación con otros, atravesada de problemas éticos y políticos.

Suele identificarse al Humanismo como el movimiento intelectual que caracteriza el tránsito del medioevo a la modernidad mediante un giro que coloca el interés por la dignidad humana en el centro de las preocupaciones. Las versiones clasicistas del humanismo entienden que el acrecentamiento de la dignidad humana se encuentra estrechamente vinculado al cultivo de las letras clásicas. Otras versiones, sin restar importancia al estudio de los clásicos, conciben la afirmación de la dignidad humana como tarea ilimitada en el marco de una concepción de la historia abierta a lo inédito, a la diversidad, al reconocimiento de la alteridad. Sin embargo, aun cuando se acentúe el impulso renovador del humanismo en lo que se refiere a cuestiones antropológicas, epistemológicas, éticas, estéticas y políticas, tales transformaciones de la vida y la cultura se mantienen dentro de los marcos de la modernidad occidental. Un desafío mayor se presenta cuando se trata de pensar las formas de comprender la vida humana en sociedades que han sido sometidas a prolongados procesos de colonialismo económico, político y cultural. ¿Cómo comprender culturas que son diferentes, sin caer en el exotismo —es decir en la mera curiosidad o admiración de lo otro, solo porque es extraño— y sin renunciar al legado filosófico universal? Consideramos que los autores seleccionados asumen de manera crítica ambos desafíos en sus producciones filosóficas. De ahí nuestro interés por elucidar las marcas del humanismo crítico latinoamericano a partir de sus propias manifestaciones.

LA FILOSOFÍA COMO HEROÍSMO Y SABIDURÍA DE LA VIDA EN COMÚN EN HUMBERTO GIANNINI

El filósofo chileno Humberto Giannini² comienza su *Breve historia de la filosofía*³ (2005 [1985]) con una sugerente reflexión acerca de cómo se pasó del antiguo ideal de sabiduría al más prudente y

² Humberto Giannini Iñiguez, (San Bernardo, 1927 - Santiago, 2014), filósofo chileno, discípulo y continuador de Enrico Castelli; miembro de la Academia Chilena de la Lengua, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 1999 y primer director de la Cátedra UNESCO de Filosofía con sede en Santiago. Estudió Hermenéutica y Filosofía de la Religión en la Universidad de Roma, con una beca del gobierno italiano. Después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973 bloquearon sus ascensos durante mucho tiempo y suprimieron el Departamento de Filosofía de la sede Santiago Norte de la Universidad de Chile, del que era director. Su producción teórica se ubica en el ámbito de la filosofía de la existencia, entendida como preocupación primordial por el hombre en su integridad, en sus vínculos con los otros hombres, con el mundo y con Dios. Entre sus obras se destacan: *Reflexión acerca de la convivencia humana* (1965), *El mito de la autenticidad* (1968), *Desde las palabras* (1981), *Breve Historia de la Filosofía*, (1985 y numerosas reediciones), *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia* (1987, 6.ª edición de 2004), *La experiencia moral* (1992), *Del bien que se*

moderno de filosofía. Para los antiguos, la sabiduría que distinguía a un hombre del resto no era resultado de una conquista personal, sino que provenía de una suerte de comunicación con las divinidades. El sabio era quien conocía la voluntad que gobierna al universo, era su intérprete y su narrador; y era también quien la ejecutaba en la dimensión social y política. Tal sabiduría, dice Giannini: “consiste, en último término, en una relación entre dos voluntades: la Voluntad de Dios que es confianza y don, y la voluntad humana, la del sabio, atenta a la palabra y a los signos de aquella otra Voluntad” (Giannini: 2005, p. 13).

Dentro de esta concepción, el *saber* del sabio estaba más ligado al *sabor* que van dejando las experiencias vividas, que a la acumulación de conocimientos. No se trataba de estar bien informados sobre muchas cosas, tampoco de ser especialistas en una o pocas cosas, sino de saber lo que vale la pena seguir en la vida. Giannini lo designa *saber de salvación* haciendo suya la expresión de Max Scheler (1961 y 1975).

Esta concepción de la sabiduría comenzó a cambiar a partir del siglo –VI entre los filósofos de las colonias griegas. Giannini ubica a Heráclito de Éfeso como bisagra entre la antigua forma de saber y lo que venía gestándose como diferente y terminó por establecerse en occidente como pensamiento filosófico, en la medida que la sabiduría consistía no ya en la relación personal con Dios, sino en la entrega e interacción con el *logos* del universo, esa armonía misteriosa que “unifica diversificando y diversifica uniendo”, es puro dinamismo como el fuego, siempre el mismo y siempre diverso. Se interroga al cosmos, es el período cosmológico de la filosofía.

Lo que distingue al filósofo del sabio antiguo –concluye Giannini– es que el filósofo no hace depender su saber de la iniciativa de un dios, sino de una pregunta original que él –el filósofo– dirige directamente a las cosas y este preguntar supone que las cosas pueden mostrarse en su verdad, revelar lo que son desde ellas mismas (Giannini: 2005, p. 16).

Ahora bien, en el siglo –V, conforme fueron creciendo las ciudades y se complejizó la vida en ellas, por la democratización, el surgimiento de nuevas instituciones y actividades, surgió también la necesidad de comprender la vida humana en sí misma, en su relación con los dioses y en las relaciones de unos con otros. Al mismo tiempo se hizo necesario preparar a los jóvenes para las exigencias de la vida en la ciudad, las asambleas, los tribunales. En esta circunstancia, señala Giannini, encontramos en posiciones diferentes a Sócrates y a los sofistas. Estos fueron acusados de superficialidad, verbalismo, subjetivismo, escepticismo; sin embargo, el filósofo chileno rescata de ellos que, a través de sus juegos verbales, se fue forjando una poderosa herramienta de análisis con la que el pensamiento se controla a sí mismo: el análisis lógico y gramatical. (*Ibid.*: p. 33).

En cuanto a Sócrates, siguiendo la caracterización de Scheler (1961), Giannini afirma que reunía las características del sabio: justicia, equidad y captación de lo Uno. Es decir que disponía de un saber que le permitía orientarse en el mundo, discernir lo bueno y útil de lo malo e inútil, lo justo de lo injusto. A lo que se sumaba el hecho de haber recibido su saber de un poder sobrehumano que lo había privilegiado. Se trataba de un saber práctico de salvación. El diálogo fue, para Sócrates, la actividad más importante de su existencia y lo instaló como la actividad más importante de su ciudad, a la que aportó conciencia y lucidez, convirtiéndose en el tábano de los atenienses. Si bien, por una parte, la filosofía se volvía una actividad pública gracias a la actividad de Sócrates; por otra parte, el ejercicio del pensamiento crítico, resultaba extraño y odioso a sus conciudadanos. Quienes creían saber algo o se contentaban con su forma de vida

espera y del bien que se debe (1997), *La metafísica eres tú* (2007). A su obra se han dedicado variados ensayos, algunos de los cuales han sido recogidos en: Sánchez y Aguirre (2010) y como apartado referido a su pensamiento en: Acevedo Guerra (2009).

³ Se trata de un volumen destinado a introducir en el conocimiento de la filosofía a estudiantes que no necesariamente se dedicarán a ella como práctica profesional. La rigurosa exposición de los temas, junto a la capacidad didáctica del autor permiten acceder a pensamientos de difícil comprensión estimulando el ejercicio del pensamiento prescindiendo de simplificaciones o esquematizaciones de los contenidos.

eran interpelados por Sócrates, pero –pregunta el autor– él mismo ¿era acaso un sabio?, ¿en qué consistía su sabiduría?

Giannini diferencia tres grados de ignorancia: a) la del que no sabe o ignorancia absoluta (*nescientia*: no-ciencia); b) la del que no sabe que no sabe, pero cree que sabe (difícil de erradicar porque se niega a prestar oídos a la verdad); c) la de quien sabe que no sabe y aspira a saber. “Esta es la ignorancia que define a la sabiduría *puramente humana*, a la *filosofía*”. (Giannini: 2005, p. 37).

Ahora bien, el reconocimiento de la propia ignorancia no se da sin resistencia. Sócrates encontró y practicó un método capaz de vencer la resistencia a la verdad, cuyo primer momento consiste en un proceso destructivo, purificador de errores, prejuicios y lugares comunes, llamado *ironía*, con el cual se logra el reconocimiento de la ignorancia. Entonces se inicia el segundo momento, la *mayéutica*, que consiste en un proceso dialógico conducente al *alumbramiento* de la verdad. Se trata de un alumbramiento y no de una imposición, pues la respuesta surge del propio interrogado al que Sócrates asiste, igual que la partera asiste al nacimiento.

A diferencia de los sofistas, la forma en que Sócrates preguntaba –¿qué es la justicia?, ¿qué es la amistad?, ¿qué es la valentía?– contiene la exigencia de encontrar para cada cosa un *carácter común*, idéntico en tiempos y lugares diversos. Es decir, aquello que es propio de un acto justo, de un acto de valentía, o de la amistad. Esto es su *definición real*. De esta manera se evitaba el relativismo, el escepticismo y el subjetivismo. En relación a esto último, sostiene Giannini que Sócrates es a tal punto enemigo del subjetivismo que incluso el conocimiento de nosotros mismos, la verdad interior, sólo aflora a través de otro; remite al *Alcibiades*, donde puede leerse: “si el alma desea conocerse a sí misma también debe mirarse en un alma” (*Alcibiades*, 133 b). Diálogo de la mirada que se refleja en otra mirada en busca de aquella cualidad objetiva que permite hablar de lo mismo. Tanto Giannini como Roig –como se verá más adelante– subrayan la importancia de mirar-se en el otro. Acentuando la intersubjetividad, en un caso como búsqueda de la objetividad, y en el otro como acción social de conocer y conocer-se.

La preocupación de Sócrates era ética antes que cosmológica. Consistía en la búsqueda del bien común, pero no en contraposición al bien subjetivo; al contrario, mostró que este solo es posible en base al primero; esto es la sujeción de la conciencia a la exigencia objetiva del bien. Uno de los caracteres esenciales de la sabiduría socrática consiste, según explica nuestro autor, en reconocer que existen verdades comunes a todos los hombres, que ponen a cada uno en armonía con sus semejantes, con la ciudad, con las leyes, con Dios. “La *subjetividad*, por tanto, no puede ser sino *reconocer lo que es y dejarse determinar por la realidad objetiva de lo común*” (Giannini: 2005, p. 42).

En el bello texto sobre *La razón heroica. Sócrates y el Oráculo de Delfos* (2006), Giannini narra e interpreta momentos decisivos del mito de Sócrates. El filósofo ateniense –dice– *actuaba* en el espacio público. Quiso aprender de los que saben acerca de la justicia, la piedad, la valentía. La cuestión para Giannini es mostrar que Sócrates estaba implicado vivamente en su acción discursiva: “El lúcido heroísmo de Sócrates, la sublime coherencia de sus actos trazan, a mi entender –dice Giannini–, los rasgos fundamentales de un *héroe moral*. Sin embargo, hay más que eso en su heroísmo” (*Ibid.*: p. 12). Hay algo que ocurrió en su vida que va más allá de los hechos. Para comprender su drama es necesario mantenerse en el campo gravitacional del Oráculo de Delfos.

Sabemos que la filosofía entra en conflicto con la experiencia religiosa, con la tradición, en fin, con el sentido común de los griegos. La experiencia religiosa es antropomórfica, la filosofía es crítica y análisis. La primera explica los fenómenos naturales y psíquicos como intervención de los dioses en el mundo; para los segundos lo divino se manifiesta como orden, estabilidad y racionalidad del Universo, independientemente de la intervención de los dioses. Es la pugna entre *mithos* y *logos*. Sócrates se encuentra en la frontera de ambas actitudes.

El Oráculo interviene haciendo vaticinios que en unos casos anuncian lo que va a ocurrir –“vaticinio puro”–, y en otros casos su enunciado es causa de lo que anuncia –“vaticinio inductor”–. En este caso la tragicidad consiste en lanzarse en una empresa que busca revocar la voluntad declarada de los dioses. Así se precipita el castigo o “muerte oracular”.

De un fragmento del pensamiento socrático quedó la afirmación (...) de que el ser humano cuando hace el mal lo hace por ignorancia y que, disipada la ignorancia, que es mera privación del bien, se esfumaría la inclinación al mal. (...) El hecho es que siempre ha costado reconocer que ese pensamiento socrático es recogido de un modo incompleto; ha costado reconocer que la ignorancia también puede ser descuido inconscientemente querido respecto de una realidad que debiéramos tener a la vista, conocer, de una verdad que debiéramos respetar. En tal caso la ignorancia se vuelve un cómodo instrumento del mal que se padece o del mal que se hace. Se vuelve una ignorancia culpable (*Ibid.*: pp. 16–17).

En su indagación cotidiana, la ignorancia que Sócrates encuentra en sus conciudadanos es culpable, es soberbia (*übris*), es la ignorancia de quien cree saber lo que no sabe y se ufana de su falso saber.

La lectura ético-trágica de Giannini considera que cualquier diálogo parte de la conciencia de un tropiezo que encuentran los dialogantes en su común quehacer. En el caso de Sócrates, la dificultad consiste en que no encuentra respuesta adecuada en aquellos que debieran tenerla. Pero Sócrates no se contenta con comprobarlo, pues el mal de la ignorancia no solo se sufre, sino que se ejerce. Es un mal ético que consiste en obstinarse en parecer lo que no se es, en el ejercicio de un falso poder.

En el juicio público que se le sigue, se revela que, en el Oráculo de Delfos, el dios Apolo responde a la pregunta de Querefón, diciendo que a Sócrates debía considerársele el hombre más sabio de Atenas. Ante ello, el implicado piensa que debe tratarse de un error de interpretación de sus amigos o de un sentido oculto en las palabras del Dios, ya que no considera poseer sabiduría alguna. Sometió entonces a verificación la sentencia del Dios, por el procedimiento de la falsificación: bastaba con encontrar una persona realmente sabia para invalidar la interpretación benévola del juicio divino.

En la *Apología* Platón narra una tragedia. Sólo que no se trata de un héroe trágico. Sócrates no pretende subvertir en su provecho la revelación del Dios para crear una fuente autónoma de poder. Ese intento está destinado al fracaso ya que es imposible cambiar lo que el Dios tiene “ya visto”, de modo que la misma acción libre del trasgresor le conduce a cumplir con aquello de lo que está huyendo. Platón construye un nuevo tipo de héroe, el héroe moral, que difiere del anterior en que no actúa para invalidar los designios supremos, sino para comprender la voluntad divina y someterse a ella. “Y es así —concluye Giannini— como, incitado por la misteriosa ambigüedad del oráculo y haciéndose de enemigos en el camino, va encarnando aquella definición que él mismo ha dado de la filosofía como ‘preparación para la muerte’. Para la buena muerte” (*Ibid.*: p. 21).

En síntesis, a través de su interpretación de la filosofía clásica, y en particular de los diálogos socráticos de Platón, Giannini ofrece una caracterización de la sabiduría vinculada a la relación cotidiana con las cosas y los hombres, enfatiza su dimensión sensible, como el *sabor* de las experiencias vividas. Encuentra que en la figura de Sócrates confluyen la búsqueda de la sabiduría y la necesidad de comprender la vida humana en común mediante el discernimiento moral. Ello es posible a través del diálogo como actividad pública y reflexión crítica para superar todas las formas de ignorancia, especialmente aquella que se vuelve culpable al transformarse en instrumento del mal tanto del que se padece como del que se hace. También de Sócrates toma Giannini el modelo de un método que involucra la intersubjetividad: singular dialéctica que permite alcanzar el conocimiento de lo que las cosas son, su “definición real”, así como el conocimiento de sí mismo a través del diálogo, tal como surge del *Alcibiades*. Frente a la ignorancia culpable, el diálogo alumbra la objetividad en el conocimiento de las cosas tanto como en la exigencia objetiva del bien. Así, el filósofo chileno construye, en su versión de la apología, una figura de Sócrates como héroe moral. La cual es válida para nuestro tiempo en tanto lleva adelante una praxis filosófica crítica y transformadora de las condiciones de realización de la propia subjetividad. Por esto es necesaria la práctica de la filosofía y su enseñanza.

Destacamos las siguientes características que podrían integrarse como elementos de un humanismo crítico latinoamericano: el diálogo con la tradición filosófica clásica a partir de las necesidades de su propia

situación; la denuncia de la ignorancia culpable –ideologización, dogmatización–; la exigencia de un método dialógico para la búsqueda de la objetividad en sentido lógico, epistemológico y axiológico; el despliegue de una praxis filosófica crítica y transformadora de las condiciones que producen la ignorancia culpable.

LA FILOSOFÍA COMO EXAMEN CRÍTICO Y EXPECTATIVA EN ARTURO ANDRÉS ROIG⁴

También Roig manifiesta en sus escritos la preocupación por llegar a comprender, en diálogo con estudiantes de filosofía, el sentido de la crítica que encierra el quehacer filosófico. Ya en 1964, en las II Jornadas de Humanidades, que se realizaron en Mendoza, en setiembre de ese año, Arturo Roig presentó un trabajo titulado "Ideología y crítica en la enseñanza de las humanidades. Una meditación a propósito del *Alcibiades* de Platón", cuyo objetivo es confirmar la naturaleza esencialmente crítica de la filosofía y plantear la posibilidad y conveniencia de su enseñanza. La crítica es entendida aquí como examen, en el sentido de la "exétasis" platónica, enunciada en la *Apología* por Sócrates: "La vida no examinada no es vivible para el hombre" (*Apología*, 38 a-5).

La crítica fue la tarea de la filosofía desde que comenzó a practicarse en la antigua Grecia. La exigencia de autoexamen contenida en la sentencia "conócete a ti mismo" –que según Diógenes habría sido acuñada por Tales y estaba inscrita en el templo de Apolo– se encuentra en toda la filosofía presocrática de manera implícita o explícita, aunque con limitaciones en su desarrollo debido a cierto dogmatismo y falta de método. Ella alcanza en el pensamiento socrático-platónico el primer intento de sistematización de todas las formas de crítica. Roig señala que "con Sócrates todas las facetas críticas anteriores quedan reintegradas en su actitud de examen que tiene pretensiones de universalidad y de proceder metódico" (Roig, 1964, p. 1), con lo que se produce un rechazo de las formas de saber existentes, las cuales quedan sometidas a "exétasis".

En efecto, Sócrates no puede dudar de la sentencia del Oráculo y pone en marcha un método para su aplicación. Su búsqueda muestra que ni los políticos, ni los poetas, ni los artesanos pueden superar un saber de tipo empírico. Frente a lo cual surge "la necesidad de alcanzar una interiorización, en busca de un punto de partida desde el cual pudiese reestructurar todos los conocimientos, tanto desde un punto de vista del saber científico, como de una posición axiológica ordenadora del conocimiento y de la vida". (*Ibid.*: p. 2) Su examen procede en un primer movimiento, desde lo externo hacia el descubrimiento del núcleo íntimo de nosotros mismos. Una vez hallado comienza el segundo movimiento en sentido inverso que permite superar el rechazo de lo externo, reintegrándolo en un orden jerárquico cognitivo y valorativo. En esto consiste el primer intento orgánico de crítica en el pensamiento griego. Según Roig, los principios de la exétasis, enunciados por Sócrates, alcanzan con Platón carácter sistemático. A través de sus diálogos, en particular del *Alcibiades*, se plantea tanto el problema de la posibilidad de una "ciencia de la ciencia", como el de los diversos contenidos de conciencia, de formas de la experiencia y las ciencias de cada una.

⁴ Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922 – 2012), filósofo e historiador de las ideas latinoamericanas. Profesor de Filosofía antigua y del Seminario de filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Autor de *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Exiliado desde 1974 en México y luego en Ecuador, contribuyó decididamente en la reconstrucción de la Historia de las ideas en este país, orientando un equipo de jóvenes investigadores y renovando las bases teórico-metodológicas de la Historia de las ideas. Publicó *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), *Narrativa y cotidianidad* (1984), *La utopía en el Ecuador* (1987). De regreso en Argentina, con la vuelta de la vida democrática, prosiguió sus indagaciones y la formación de investigadores a través del Seminario de Filosofía Latinoamericana. Desde 1986 fue Director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales. Desde entonces publicó: *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *La universidad hacia la democracia* (1998), *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), *Necesidad de una segunda independencia* (2003), *Para una lectura filosófica del siglo XIX* (2008), *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte* (2009), entre otros títulos.

¿En qué consiste el “tomar cuidado de sí mismo”? Para responder es necesario, según el análisis roigiano, delimitar lo que “somos nosotros mismos”, y lo que son “las cosas de nosotros mismos” o “lo nuestro”. Tal distinción descubre al cuerpo como la esfera inmediata al “nosotros mismos” y en una esfera de mayor exterioridad lo que se refiere a “las cosas de nosotros mismos”, v.gr. las riquezas. Pero conocer nuestro cuerpo y nuestras cosas no es lo mismo que el conocimiento de nosotros mismos. La exétasis requiere el intento de captar nuestra interioridad absolutamente. “¿De qué manera encontraríamos el sí mismo del sí mismo?” (*Alcibiades*, 129 b-1), “¿De qué manera conoceríamos claramente el sí mismo?” (*Alcibiades*, 132 c-7). Vale destacar que en estas preguntas no se interroga directamente por algo, sino por el modo de acceder a ello. Esta es una exigencia metodológica que revela el sentido crítico de toda la tarea. La respuesta se busca por vía analógica, mediante la comparación entre la visión y el conocimiento, así –afirma Roig– el lema délfico es entendido como “mira a ti mismo”. De tal modo que el conocimiento es radical interioridad, “una cierta visión que se ve a sí misma y que funda la posibilidad de las otras visiones” (Roig: 1964, p. 3).

Es decir que el núcleo luminoso del alma, inmediato a “nosotros mismos”, está rodeado por una esfera envolvente constituida por los contenidos de conciencia referentes al mundo de la experiencia. Esta segunda esfera no es reflexiva en sí misma, sino que hace referencia a objetos diferentes de sí misma. Es un camino de ida y vuelta, se transita desde la exterioridad hacia el núcleo reflexivo y se regresa desde este hacia el exterior. Esta segunda marcha es expresada en la sentencia: “Conociendo a Alcibiades, conoceremos las cosas de Alcibiades y las cosas que se refieren a las cosas de Alcibiades” (*Alcibiades*, 133 c-d).

Hay un saber que es saber de sí mismo y de los demás saberes: la *sofrosine*.

Desde el punto de vista del conocimiento –dice Roig– la *sofrosine*, que es razón y fundamento de otras formas de saber, que atiende a la salud del cuerpo (“lo nuestro”) y a la salud de la ciudad (“las cosas que tienen que ver con lo nuestro”), es decir la medicina y la política, con el amplio sentido que aquí tienen. (...) La tarea crítica resulta de esta manera, dentro de la filosofía platónica, integral, ya que en ella se pretende someter a examen, en forma orgánica y jerarquizada, desde lo a-priori y necesario, hasta los contenidos a-posteriori y contingentes. En otras palabras, que en este intento de crítica no se encuentran escindidos lo lógico y lo antropológico.

La filosofía –concluye Roig–, como saber central dentro de las humanidades, debe una vez más afirmar para sí misma el derecho de ser una tarea de examen; pero he aquí lo que pensamos: esa exétasis debe ser integral y orgánica, en el doble sentido de apuntar tanto a una crítica de la razón como de las formas de experiencia histórica de nuestra modernidad. Todos sabemos cómo las formas del pensamiento enmascarado, a las que se da el nombre de ‘ideologías’, pueden llegar inclusive a condicionar una crítica de la razón y hasta qué punto invaden y condicionan, en general, la transmisión de las humanidades. (...) El ‘conócete a ti mismo’, que orienta la filosofía clásica desde su origen hasta sus últimos días, es sin duda en cuanto a exigencia de examen, la clave de toda filosofía antropológica (Roig: 1964, p. 4).

En la lectura que hace Roig del *Alcibiades* se plantea el problema de la conciencia que permite dar el paso de lo epistemológico a lo antropológico. Todo comienza allí con la esperanza óptica de Alcibiades, de llegar a ser “el más poderoso de la ciudad”. A través del diálogo socrático consigue elevarse a un plano de realización en lo ontológico: se trata de una investigación en la naturaleza del hombre que permite distinguir entre lo que en él manda y lo que en él hace de instrumento. La búsqueda de este “sí mismo” y su caracterización es una tarea que exige ser cumplida en común, no aisladamente. La comunicación se da de hecho entre almas, pero el “examinar en común” no se lleva a cabo con los elementos físicos del

lenguaje (v. gr. el rostro) ni con el alma como mera realidad psíquica, sino como aquella actividad que le es realmente propia: el “mirar” con “vista de ideas” (sabiduría), o sea la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y el pensar acerca de estas realidades ontológicas. Esto sobrepasa al hombre individualmente, para presentarlo en su naturaleza única, en la que es posible la comunicación y el “examen en común”. El conocimiento de sí mismo se alcanza mirando el sí mismo de otra alma. De donde el *dictum* “conócete a ti mismo” puede ser expresado también como “mira a ti mismo”, pero tal mirar sólo es posible en otro: “si un ojo contemplando un ojo y fijando su mirada sobre aquello que es lo mejor de él, en él mira, de este modo a sí mismo se mira” (*Alcibíades*, 133 a, 5-6).

Otro tanto le sucede al alma si quiere alcanzar su propio conocimiento. Al encontrar lo semejante en la otra, descubre lo trascendental que la define. La única manera de alcanzar conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. (...) La reflexión en común supone pues el modo originario del filosofar del cual depende todo otro modo (Roig: 1969, p. 24 y 1972, § 33).

Con lo cual se pasa del yo al *nosotros* gracias al “recurso inagotable del diálogo” y el mirar-se en otro. Este mirar-se en otro permite también avanzar desde la dimensión epistémica a la ético-anropológica, por cuanto se trata en cada caso de “mirar aquello que es lo mejor en él”, su mejor modo de ser. Tal mirar, cuando se trata de objetos, permite dar con la razón de ser de una cosa, y cuando se refiere a la dimensión moral señala el modo de ser de la razón ante el cual se decide la voluntad. Uno y otro no se dan separadamente, sino que ambos suponen la estructura moral del hombre y el ejercicio de la libertad tanto en el conocer como en el obrar. Así se explica por qué Sócrates, siendo coherente consigo mismo (con su propia estructura moral) en un acto de libertad suprema, elige la cicuta.

Ahora bien, ¿es suficiente para la conciencia filosófica afirmar que el orden trascendental es correlativo con otro orden y no inquirir por la naturaleza de ese otro orden? En los textos platónicos, la respuesta se encamina por dos vías: la del mito y la de la reducción del *poner*, llevada a cabo, esta última, sobre la base del concepto de “hipótesis” o “sub-posición”. Asunto especialmente trabajado por Roig por cuanto ofrece acceso a la consideración de la experiencia como expectativa.

Mientras que la acción trascendental se expresa mediante el verbo *poner*, el intento de alcanzar la posibilidad absoluta de toda experiencia será expresado con el verbo sub-poner (*ὑποτίθημι*) y su correspondiente sustantivo *hipótesis*. El *poner* implica ya un *sub-poner*, un tomar como base o fundamento algo respecto de algo. Es decir que toda hipótesis es condicionante y condicionada por una hipótesis superior. Esta ambigüedad juega en el desarrollo del método, pues en virtud de la potencia de dialectizar es posible, en la dimensión noética, sostener la expectativa de pasar desde la hipótesis al principio no-hipotético. (Roig: 1972, § 48 y § 49, pp. 45-46). Cabe preguntar cómo se comporta la naturaleza humana en relación con tal expectativa.

Según el filósofo argentino, la doctrina de la expectativa se funda en Platón en una teoría de la “vaciedad” y de la “repleción” (sic)⁵. Tanto el cuerpo como el alma experimentan formas de vaciedad, como el hambre y la sed para el cuerpo y la ignorancia o la insensatez para el alma. Ambas carencias pueden trocarse en plenitud gracias al alimento y la inteligencia. La “repleción” implica pues un modo propio de ser del alma en función del cual se constituye como estructura abierta, como expectativa. Existe en cada uno de nosotros el ansia de llenarnos, como existe la realidad con la cual nos hemos de llenar. “Todo hombre está lleno de muchas esperanzas” (*Filebo*, 40 a, 3-4).

El ser humano –reflexiona Roig– se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría por la esperanza de llenarlo si no por ese doble y profundo dolor que es el que provoca nuestra vaciedad y nuestra desesperanza ante la imposibilidad de la plenitud. Más tanto

⁵ Cfr. Libro IX de la *República* y retomada en *Filebo*.

aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, suponen la esperanza como forma misma del alma. Las esperanzas en plural, apuntan por el contrario a la “materia” de nuestra replesión, aquello con lo cual nos llenamos, mas no constituyen lo que funda la posibilidad de llenarse (Roig: 1969, pp. 41-42; y 1972, § 59, pp. 53-54).

La esperanza como forma del alma es ontológica; las esperanzas en plural remiten a la temporalidad como condición propia de los seres humanos. Pero ambas son modos formales del alma. “La esperanza así entendida –podemos esperar porque estamos hechos para esperar– significa pues *posibilidad* de una radicación absoluta de toda experiencia. El pensamiento platónico se nos muestra de este modo construido como una *filosofía de la libertad y de la expectativa*” (Roig: 1969, p. 42).

En efecto, el examen crítico, que permite el conocimiento de nosotros mismos a través de la indagación en común, constituye una suerte de liberación de las propias ataduras y genera expectativas; es decir, abre posibilidades de nuevas realizaciones, antes no imaginadas.

En síntesis, a partir de su lectura de los diálogos socráticos de Platón, Arturo Roig perfila una interpretación de la filosofía como *exétasis*, bajo el imperativo de la crítica, es decir del examen de las formas dogmáticas del saber. La figura de Sócrates, su praxis filosófica, es tomada como modelo de un reordenamiento de los saberes y las prácticas. Para lo cual es necesario un método que permita superar el saber meramente empírico y alcanzar la interioridad, esto es el autoexamen. El acceso al conocimiento de nosotros mismos requiere de una crítica, tanto de la razón como de las experiencias históricas; las cuales resultan muchas veces enmascaradas bajo formas ideológicas y dogmatismos que condicionan el ejercicio crítico de la razón y obstaculizan la formación en las humanidades. Pero, la búsqueda de sí mismo exige también una reflexión en común, esto es un diálogo como método originario del filosofar en busca del fundamento –que permite liberarse de los errores–, y como expectativa esperanzada, abierta a nuevas posibilidades de realización. Mas, tal como surge del *Alcibíades*, dicho diálogo no involucra solo la actividad del *logos*, sino también la mirada, esto es, la dimensión sensible de la interacción en la comunicación.

En los textos roigianos que hemos considerado encontramos algunas marcas características de un humanismo crítico latinoamericano: mantiene intenso diálogo con la tradición filosófica clásica a partir de cuestiones surgidas desde su propia circunstancia socio-histórica; pone el foco en el examen crítico como lo propio del ejercicio filosófico, es decir afirma la naturaleza esencialmente crítica de la filosofía y la conveniencia de su enseñanza; para ello exige que la crítica sea integral y orgánica, de modo que se dirija tanto a la razón siempre en riesgo de tornarse ideológica, como a las experiencias históricas que esa misma ideologización enmascara; sostiene la necesidad de un método dialógico riguroso, el cual adopta la forma de un particular movimiento dialéctico que va de lo exterior –dimensión sensible– hacia el núcleo reflexivo y retorna enriquecida en la búsqueda del conocimiento de la propia subjetividad y de la objetividad en sentido lógico, epistemológico y axiológico; despliega una praxis filosófica expectante, es decir esperanzada en relación con las posibilidades de transformación de aquella realidad cuya comprensión es un esfuerzo de liberación de los enmascaramientos ideológicos.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Los escritos de Roig y Giannini que hemos considerado permiten señalar coincidencias entre ambos autores en orden a la caracterización de un humanismo crítico latinoamericano. Ellas giran en torno de la experiencia filosófica como reflexión crítica, de su necesidad para llevar adelante un examen que permita conocernos a nosotros mismos y comprender nuestra realidad histórica, para saber qué podemos esperar, qué precisamos cambiar. La figura de Sócrates y los diálogos platónicos han circulado en la reflexión y han sido interrogados desde la propia cotidianidad de nuestros filósofos.

La figura de Sócrates surge de los escritos de Giannini como la imagen del sabio que hace del diálogo, un ejercicio sistemático del pensamiento crítico y una actividad pública. Apela para ello a un método de inspiración socrática –con sus dos momentos de la ironía y la mayéutica– para alumbrar la verdad, es decir, la definición real de lo que las cosas son. Pero incluso el conocimiento de nosotros mismos solo es posible por el diálogo. También la búsqueda de la objetividad es posible por medio del diálogo intersubjetivo, esto es la acción social de conocer y conocer-se –de mirar y mirar-se en otro–. No es sólo una cuestión gnoseológica o epistémica, sino profundamente ética, pues se trata de no sufrir ni ejercer el mal de la ignorancia. Lo cual requiere de una actitud racional heroica.

La lectura roigiana de Platón nos permitió profundizar en el sentido del examen crítico –la *exétasis* platónica– como búsqueda metódica de un saber con pretensión de universalidad. Se mostró, así, la integralidad de la crítica, como reflexión en común, orgánica y jerarquizada, que abarca tanto lo *a priori* y necesario –el conocimiento de nosotros mismos–, como lo *a posteriori* y contingente –conocimiento de lo nuestro y de las cosas que tienen que ver con lo nuestro–. Tarea cuyo propósito consiste en desocultar el saber enmascarado y sostener la expectativa como posibilidad de toda experiencia abierta a la novedad.

Así pues, la experiencia filosófica y la formación por medio de la filosofía conllevan la necesidad de la reflexión crítica, expectante y heroica, en la medida que abre nuevas posibilidades de conocer-se y hacer-se, a partir de la comprensión crítica de la propia realidad histórica.

Referencias bibliográficas

Acevedo Guerra, J. (2009). Humberto Giannini (1927-), en: Dussel, E.; Mendieta, E. & Bohórquez, C. (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, pp. 906-907, México: Siglo XXI Editores / CREFAL.

Giannini, H. (2005 [1985]). *Breve Historia de la filosofía*. Santiago de Chile: Catalonia.

Giannini, H. (2006). *La razón heroica. Sócrates y el Oráculo de Delfos*. Santiago de Chile: Catalonia.

Platón (1961). *Alcibiades o de la naturaleza del hombre*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Madrid / Buenos Aires: Aguilar / Biblioteca de iniciación filosófica.

Platón (1963). *República*. Traducción de Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farre. Buenos Aires: EUDEBA.

Platón (1973). *Apología de Sócrates*. Traducción directa, Introducción, Notas y Apéndice de Luis Noussan-Letry (tercera edición revisada y ampliada). Buenos Aires: Astrea.

Platón (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos.

Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducción de María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos.

Roig, A. A. (1964). Ideología y crítica en la enseñanza de las humanidades. Una meditación a propósito del *Alcibiades* de Platón, 5 páginas. Texto mecanografiado conservado en el Archivo de Pensamiento Latinoamericano del CRICYT (actual Centro Científico Tecnológico – CCT Mendoza)

Roig, A. A. (1969). La experiencia de la filosofía en Platón. *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, Mendoza, n° 35, pp. 5 – 42.

Roig, A. A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. (Edición facsimilar y otros escritos: Mendoza, EDIFYL, Colección Cumbre Andina, 2014).

Sánchez, C. & Aguirre, M. (eds.) (2010). *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*. Santiago de Chile: LOM.

Scheler, M. (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Nova (Título original: *Le saint, le génie, le héros*. París: Aubier, 1944).

Scheler, M. (1975). *El saber y la cultura*. Buenos Aires: Nova.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 58-73
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: *a priori* antropológico, condición humana y dignidad

*The Weft of the Subject in Arturo Roig's Thought:
Anthropological a priori, Human Condition and Dignity*

Laura Aldana CONTARDI

ID-Scopus:0000-0002-0691-639X

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0691-639X>

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253325>

RESUMEN

Este artículo busca profundizar aspectos de la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig con el objetivo de analizar el problema del sujeto y la dimensión antropológica. Se propone un recorrido por un corpus de textos para mostrar los argumentos que esgrime en relación con el tratamiento del humanismo. El punto de partida es la referencia al concepto de "a priori antropológico", que implica un ejercicio de autoafirmación y reconocimiento. Luego, se retoman las tesis desarrolladas por Roig en las cuales se resignifican las categorías de condición humana y dignidad.

Palabras clave: *a priori* antropológico; Arturo Roig; condición humana; dignidad.

ABSTRACT

This article discusses aspects of the philosophical proposal of Arturo Andrés Roig with the aim of analyzing the problem of the subject and the anthropological dimension. We propose a tour through a text corpus in order to show the arguments he presents in relation to the treatment of humanism. The starting point is the reference to the concept of "anthropological a priori", which implies an exercise of assertiveness and acknowledgement. Then, the study takes the thesis developed by Roig which give a new meaning to categories of human condition and dignity.

Keywords: Anthropological *a priori*; Arturo Roig; Human Condition; Dignity.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información dirijase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

INTRODUCCIÓN

La producción teórica de Arturo Andrés Roig se despliega como un ejercicio sostenido de pensamiento crítico, lo que puede rastrearse en sus trabajos sobre la filosofía clásica, en las investigaciones dedicadas a las ideas de Mendoza, en sus estudios abocados al pensamiento argentino y ecuatoriano y a la filosofía latinoamericana (Cfr. Roig: 2001a, 2009 y 2011). En su obra es posible encontrar elementos teóricos y metodológicos que contribuyen a la conformación de un humanismo crítico latinoamericano que se diferencia del humanismo clásico y de los surgidos en la modernidad, ya que no insiste en formulaciones universales de lo humano, sino que enfatiza y asume el carácter conflictivo y dinámico de la realidad.

Los marcos categoriales mediante los cuales Roig formula, problematiza y argumenta la cuestión del sujeto sientan las bases de un humanismo crítico que se caracteriza por su direccionalidad emancipatoria.

Una de las notas principales que caracteriza la obra de Arturo Roig es el abordaje de problemas y debates con renovados aportes a partir de la interpelación de autores y tradiciones disímiles. La cuestión del sujeto, tema central de su filosofar, no escapa a este modo de análisis (Cfr. Muñoz: 2005 y Contardi: 2013). Ahora bien, se trata de un tema aludido-eludido por Arturo Roig ya que es abordado a partir del análisis de entramados categoriales que muestran su distanciamiento de modos clásicos de comprensión del sujeto en la filosofía. Específicamente la noción de "sujeto" que se desprende de la filosofía moderna es entendida como problemática. De modo tal que cuando alude a la noción lo hace desde un ejercicio de vigilancia epistemológica¹. Esto redundando en diversas construcciones, formulaciones y desplazamientos de los que intentaremos dar cuenta.

Proponemos un recorrido que incluye tres ejes interconectados desde los que es posible abordar esta cuestión. La categoría de *a priori* antropológico, enunciada y desarrollada con precisión en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*², constituye un modo particular de comprender al sujeto y a la historia. El trasfondo de la enunciación del *a priori* antropológico es el problema de la diversidad y el reconocimiento del otro o de los otros. Ahora bien, la indagación acerca de los modos en que es comprendido el sujeto adquiere profundidad en el marco de la propuesta de Roig en relación con la cuestión de la condición humana que no es reducible a naturaleza humana. Las implicancias de analizar lo humano en términos de condición serán revisadas en segundo lugar. Finalmente, recorreremos el tratamiento que amerita la cuestión de la dignidad en la formulación de la "Moral de la Emergencia", ya que es otra vía para acceder a la pregunta por el ser humano. De este modo, el itinerario propuesto brinda elementos significativos para la tarea de volver a pensar el humanismo desde Latinoamérica, sin caer en formulaciones abstractas en tanto se comprende que lo humano se expresa siempre en manifestaciones culturales contingentes.

I. QUERERNOS COMO VALIOSOS

Para el examen que sigue es necesario consignar que la filosofía tal como la entiende Arturo Roig es una práctica social que se manifiesta como expresión de la subjetividad, como expresión del sujeto en sus diversos modos de objetivación. Estos modos de objetivación son históricos y mediante ellos los grupos humanos han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica (Roig: 2011, p. 240). En concordancia, los escritos de Roig se encuentran atravesados por la tensión constante entre teoría y *praxis*, su posición manifiesta al respecto es la de considerar que no hay teoría sin *praxis* ni *praxis* sin teoría, esto implica que no hay filosofías que no estén atadas a la acción (Roig: 2000). De este modo el pensar filosófico se caracteriza por ser crítico e involucra cierto ejercicio práctico que excede una cuestión epistemológica-técnica del campo de la filosofía. Quedan implicadas cuestiones relativas a la

¹ Para un seguimiento de los alcances de esta particular forma de vigilancia epistemológica desarrollada por Roig, véase Muñoz (2009) y Contardi (2012).

² Esta obra se publica en 1981 y se configura como uno de sus trabajos más conocidos entre los estudiosos del pensamiento latinoamericano ya que en ella se trabaja en profundidad una serie de debates que se habían intensificado en América Latina durante toda la década de 1970.

praxis social que incluye el saber disponible y aplicado. La categoría de *a priori* antropológico, creada por Roig, hace referencia a un ejercicio previo a todo discurso filosófico y remite a la cuestión del sujeto.

La noción de "sujeto" no se identifica con el sujeto racional cartesiano, ni con el sujeto trascendental kantiano. Tampoco se relaciona con la idea del sujeto absoluto, referida al espíritu absoluto hegeliano. En función de plasmar la particularidad de su enfoque crea la categoría de "*a priori* antropológico" que se va configurando desde sus estudios sobre Platón (Roig: 1972), pasando por sus escritos de la época de la filosofía de la liberación (Roig: 1973), hasta su formulación explícita y madura en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig: 2009). En la formulación del concepto Roig va incorporando capas de sentido. Se trata de un proceso de formulaciones y reformulaciones que no es lineal, sino que va profundizándose. En términos generales, la noción de *a priori* antropológico tiene que ver con lo humano en su sentido más radical, en cuanto sujeto histórico y, por eso mismo, contingente. Se refiere, entonces, al ser humano como capaz de ordenarse desde un *a priori*, sin ignorar su historicidad (Roig: 2011, p. 239). Esta noción es el punto de partida para la constitución de una teoría crítica del pensamiento latinoamericano y funciona como exigencia fundante de carácter antropológico. Esta pauta de la afirmación del sujeto conlleva otras: el reconocimiento de los otros como sujetos, la comprensión de la historicidad de los otros, la crítica al grado de legitimidad de la afirmación de nosotros mismos como valiosos y la búsqueda de la constitución de un pensamiento filosófico transformador, esto es, que este ejercicio redunde en un saber de liberación, saber que excede a la filosofía misma (Roig: 2009, pp. 16-17).

La distinción fundamental entre "sujetividad" y "sujetividad" permite acceder a vislumbrar las características de su concepción del sujeto. Mientras la sujetividad puede ser entendida como interioridad o lo meramente particular e individual, la "sujetividad" se refiere al hombre situado, histórico, empírico. En tanto que sujeto plural, la "sujetividad" es abarcativa de la "sujetividad" y condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, su valor y el respeto a la alteridad y las diferencias (Roig: 2002a, pp. 40-41). Al acentuar la función del sujeto se pone en crisis la noción tradicional de objetividad y la filosofía como ejercicio del saber puramente teórico (Roig: 2009, pp. 9-18). Los diversos modos de ejercicio de sujetividad se dan mediados por lenguajes, discursos, por la corporalidad (Muñoz: 2012, p. 164). Con la categoría de sujetividad Roig despliega un modo de remitir a la matriz social de los sujetos, a su situación, a sus voces y otras voces que pueden ser rastreadas en los discursos pero que no se manifiestan necesariamente de modo "transparente".

La articulación de los problemas de la afirmación, valoración y reconocimiento de sí y de los otros se encuentra trabajada en la categoría de "*a priori* antropológico", la que queda planteada como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y "tener como valioso el conocerlos a nosotros mismos", planteo que surge a partir de la meditación hegeliana acerca del comienzo de la filosofía. Roig se refiere a la reflexión de Hegel en *Introducción a la historia de la filosofía* (1984), allí se plantea el problema del "comienzo de la filosofía y de su historia". Su comienzo concreto, histórico, dice Hegel, se produce en la medida en que el sujeto filosofante "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" y que "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Estas afirmaciones no implican la reducción a la mera sujetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y en cuanto la filosofía necesita además de la forma concreta de un pueblo. De este modo, Roig sostiene que el sujeto que se afirma como valioso no es un sujeto singular, sino plural (Roig: 2009, p. 11). El señalamiento del *a priori* antropológico tiene relevancia, además, en cuanto le devuelve a la filosofía su valor de saber para la vida y no la reduce a un saber contemplativo.

No hay "comienzo" de la filosofía sin la constitución de un sujeto. La noción de *a priori* antropológico es considerada por Roig en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*. El autor mendocino aclara que no se trata de la constitución de un sujeto pensante puro al estilo del *ego* cartesiano, sino de un sujeto empírico, y que no implica tampoco un sujeto reducido a lo somático. La empiricidad a la que se hace referencia es una manifestación inmediata de la historicidad. Todo hombre se define por la historicidad, esto es por su empiricidad. Esto implica la existencia de una conciencia histórica, es decir, implica la

existencia de una determinada experiencia de sí mismo que solo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad es una *empeiria* y el hombre como sujeto histórico un sujeto *émpeiros* lo que no significa que haya elaborado o acumulado experiencia, sino que es capaz de hacerlo.

El sujeto que “se pone a sí mismo como valioso” y “considera como valioso el pensar sobre sí mismo”, en este acto originario de autoafirmación, acto que es fundamentalmente valorativo, se constituye como como sujeto empírico. Lo axiológico se muestra con cierta prioridad sobre lo gnoseológico en cuanto lo posibilita. Aquel ejercicio valorativo originario permite una toma de distancia frente al mundo, dicho de otro modo: solo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y ese tomar distancia es, primariamente, un hecho antropológico. De este modo, cuando el sujeto latinoamericano se plantea la necesidad de una filosofía lo hace como sujeto empírico: desde su propia auto-comprensión que parte de un “nosotros” capaz de organizar su discurso sobre su situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica. El sujeto es entendido como integrado en la totalidad social, por lo tanto, no como un “yo” sino como un “nosotros” (*Ibid.*: pp. 81-82). La vida del sujeto es ineludiblemente comunitaria, su existencia no puede escindir-se de su condición socio-comunitaria.

El “acto valorativo originario” es una posición axiológica que hace de supuesto, es decir, aquello de que depende o en que se funda toda afirmación sobre el mundo, aun cuando la conciencia no pueda ser probada como anterior al mundo sino todo lo contrario: “La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando este constituya el modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo, que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto” (*Ibid.*: p. 83).

Este modo de comprender al sujeto, como empírico, queda plasmado en la categoría de *sujetividad* que es el acto de ponernos como sujeto. La *sujetividad* es la raíz de toda objetividad ya que los objetos se entienden ligados al sujeto por las preinterpretaciones que el sujeto mismo realiza sobre el objeto.

El *a priori* antropológico implica para Roig un cierto *a priori* histórico, el punto de partida del filósofo, punto de partida que es inmediato, pero no asertórico; se trata de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma. Esa facticidad se inscribe en una comprensión y en una valoración, ello “envuelve” al sujeto pensante y al objeto pensado. Es, entonces, una “situación existencial” (Roig: 1981, p. 11). En efecto, esta situación existencial puede ponerse en relación con lo que Foucault llama a *priori* histórico³, donde lo histórico no es algo que determina a lo temporal desde fuera, sino que es asimismo histórico. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega una causalidad preponderante (*Ibidem*). Este *a priori* histórico-antropológico no solo lo integran categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, valoraciones, afectos, los que dan sentido al discurso en el

³ Lo que relaciona a la noción de *a priori* histórico al modo como lo entiende Foucault y el *a priori* antropológico es que ambos conceptos remiten a cierta concepción de la facticidad, que no es un mero conjunto de hechos. Foucault desarrolla en profundidad el concepto de *a priori* histórico en *La arqueología del saber* (Cfr. Foucault: 2011, pp. 166-173). Dice el pensador francés al momento de definirlo que “las obras diferentes, los libros dispersos, toda esa masa de textos que pertenecen a una misma formación discursiva –y tantos autores que se conocen y se ignoran, se critican, se invalidan los unos a los otros, se despojan, coinciden, sin saberlo y entrecruzando obstinadamente sus discursos singulares en una trama en la que no son dueños, cuya totalidad no perciben y cuya amplitud miden mal-, todas esas figuras y esas individualidades diversas no comunican únicamente por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas, ni por la terquedad de una significación transmitida, olvidada, redescubierta; comunican por la forma de positividad de su discurso. O más exactamente, esta forma de positividad (y las condiciones de ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori* histórico” (*Ibidem*). Es decir, ese *a priori* histórico, llamado por Foucault positividad del discurso, caracteriza cierta unidad de ese discurso a través del tiempo y excede las obras individuales, de libros, de textos. Esta combinación paradójica de lo “*a priori*” y lo “histórico” tiene un efecto detonante. Lo “*a priori*” no es una condición de validez para unos juicios, y en esto coincide Roig en el modo de comprender lo “*a priori*”, sino que será la condición de realidad para unos enunciados. No se relaciona con el descubrimiento de lo que legitima una aserción, sino con la liberación de las condiciones de emergencia de los enunciados, las leyes de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen esos enunciados. La noción de “*a priori*” da cuenta de los enunciados en su dispersión, de las grietas abiertas por la no coherencia de los distintos enunciados, de que el discurso no tiene un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno. Además, este *a priori* no escapa a la historicidad.

que el saber se expresa y a la conducta de quienes elaboran ese saber. Esta estructura juega como "horizonte de comprensión", como "sistema de códigos", se trata de una estructura determinante y determinada que hace posible el filosofar.

La problemática del reconocimiento se encuentra desarrollada y coimplicada con la de *a priori* antropológico. El tema es planteado por Roig a partir del análisis realizado por Hegel de la figura de la autoconciencia o conciencia para sí. Recordemos que dentro de la historia de las figuras de la conciencia un lugar destacado lo ocupa la figura de la razón, en la cual el sujeto puede ser considerado como absoluto. Pero a Roig le interesa concretamente la figura de la autoconciencia en la que el sujeto es relativo tanto en lo que respecta a sus contenidos como en lo que se refiere a su inserción en el mundo humano. De hecho, se trata de un sujeto "inmerso en un mundo relacional humano del que deriva su propia posibilidad como sujeto y, a la vez, todos sus riesgos" (Roig: 2009, p. 88). Hegel (2010) destaca en la *Fenomenología del Espíritu* que la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia, por lo cual no hay autoconciencia sin el ejercicio de reconocimiento.

La propuesta hegeliana adquiere un valor fundamental en la descripción de los modos de reconocimiento: se destaca la consideración del reconocimiento como una situación histórica de la conciencia y como una contradicción que impulsa hacia otra figura. Por una parte, la conciencia independiente, el señor, tiene por esencia el ser para sí, por otra parte, se encuentra la conciencia dependiente, el siervo, cuya esencia es ser para el otro. La satisfacción que el primero busca mediante el reconocimiento se logra con un acto de dominio sobre el otro, entendido como cosa, lo cual supone una contradicción puesto que "a la vez que se lo reifica se le exige aquel reconocimiento que es por naturaleza un acto propiamente humano" (Roig: 2009, p. 89). El reconocimiento se relaciona con un proceso de humanización, que es de negación y de transformación de la naturaleza, y la única vía para su logro es mediante el trabajo. "De ahí que la humanización o historización aparezca, desde el mismo momento de la simple conciencia en sí como un hacerse y un gestarse del hombre respecto de sí mismo" (*Ibid.*: p. 90). En el contexto de análisis de la autoconciencia, Hegel muestra una constante necesidad de tener en cuenta lo social-histórico, necesidad que, en otros pasajes de su obra, queda relegada para acentuar una tendencia que se orienta a encontrar una fundamentación de ese nivel en lo ontológico. Estas dos tendencias contrapuestas que Roig encuentra en el pensar hegeliano implican conceptos disímiles de historización.

Roig plantea, precisamente, como problema, el reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, afirmación sin la cual el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" no alcanza a constituirse en norma o pauta, en el sentido filosófico de la misma" (*Ibid.*: p. 183). En otros términos, si no se afirma la historicidad de todo hombre, la empiricidad de todo hombre, pueden darse formas ilegítimas de reconocimiento. Las formas ilegítimas de reconocimiento son manifestación de formas ilegítimas de convivencia, en relación con el proceso de transformación de la naturaleza y, consecuentemente, con la creación y recreación de la cultura. En otras palabras, la afirmación ilegítima del "ponernos para nosotros mismos como valiosos" deriva del modo como se asuma la facticidad social misma. Se pueden dar formas de reconocimiento que sean funcionales a la dominación o para hacer dependientes a otros sujetos que serían formas ilegítimas, como también se pueden manifestar formas legítimas de reconocimiento de la alteridad en las cuales prime la dignidad. Debido a esto, el reconocimiento se relaciona, también, con la posesión de "cosas" y la satisfacción de necesidades en un nivel de trato constante y permanente con aquéllas, de modo que el ser y el tener se presentan como convertibles (*Ibid.*: p. 216).

En lo que respecta al problema de la legitimidad del *a priori* es necesario resignificar las afirmaciones de Roig, que considera que es connatural al acto de ponernos a nosotros mismos como valiosos la pretensión de legitimidad y ahí radica una paradoja. Por una parte, sin la autoafirmación nos negamos en cuanto entes históricos. Por otra parte, la pretensión de autoafirmación puede llevar a la negación de los otros e inevitablemente a la nuestra. De ahí la necesidad de una actitud crítica, que es individual y no lo

es, porque implica a otros, que es subjetiva y al mismo tiempo depende de factores que nos impulsan a actitudes abiertas, la necesidad de un constante ejercicio de reconocimiento de la dignidad de todo otro.

II. CUERPO, MUNDO Y LENGUAJE: LAS VÍAS PARA PENSAR LA CONDICIÓN HUMANA

Hablar de la "condición humana" es, inevitablemente, ocuparse de la existencia humana. ¿Qué puede decirse de la existencia? En principio que la existencia se desarrolla entre la necesidad y la posibilidad. Arturo Andrés Roig afirma que lo que caracteriza más fuertemente al ser humano se encuentra en el existir como universo de posibilidades. No se trata de un modo de definir lo humano por una esencia o por una serie de atributos esenciales, antes bien, se avanza en modos contingentes de la existencia. En cuanto contingencia, es trascendencia hacia el mundo y, como tal, es proyección u objetivación (Roig: 2001b).

La palabra "condición", como lo señala Roig, puede deslindarse semánticamente en al menos tres núcleos. En primer lugar, es "algo que debe estar dado para que otra cosa o situación sean posibles" (Roig: 2002b, p. 206). En este sentido es sinónimo de "requisito" y de "cláusula" como aquello que se ha de cumplir para que sea efectivo un contrato. También se relaciona con "circunstancia" como aquello que está alrededor y hace posible algo. Hace referencia a lo indispensable para un acto, a las disposiciones de un cuerpo legal, a un dato lógico trascendental en el sentido de "condición de posibilidad", y también a una serie de circunstancias del mundo circundante relativamente ineludibles. En segundo lugar, puede ser comprendida como "un modo eventual de ser o estar, actual o posible" (*Ibidem*). Es, en este sentido, sinónimo de "estado" (como estar sano o enfermo); de situación (vivir en la riqueza o en la pobreza); o de posición social. En un tercer sentido puede ser entendida como "modo de ser" constitucional o permanente. En este núcleo semántico se acerca a "carácter" (hombre de personalidad fuerte, débil), a índole, a calaña, a temperamento y también a naturaleza (mortal, racional, irracional). Es posible advertir, entonces, que el primer sentido se vincula a lo que debe estar dado previamente; el segundo a lo que se es o en lo que se está eventualmente, y el tercero a lo que se es.

De acuerdo con el análisis, la expresión "condición humana" incluye el concepto de naturaleza humana, mas también lo excede. De la relación entre la vida (o existencia) y las condiciones, Roig pone énfasis en que el ser humano es parte o agente importante en la creación o conformación de sus propias condiciones (Roig: 2001b). Esto es: no se niegan las circunstancias pero tampoco se acotan las posibilidades de transformación o intervención sobre ellas (Cfr. Roig: 2008a y 2008b).

La afirmación de la "condición humana" entendida como índole se identifica con el ejercicio de lo que el pensador mendocino ha denominado "*a priori* antropológico", es decir, con el ejercicio de la afirmación y valoración del sujeto y de la posibilidad de conocerse a sí mismo, atendiendo a que no se trata de un sujeto singular sino de un sujeto plural, de un sujeto que es con otros, que constituye su subjetividad en medio de grupos o comunidades. El sujeto se hace consciente, también mediante la puesta en acto del *a priori* antropológico, de su "ser sujeto de derechos", lo que se relaciona con una dimensión jurídico-política. El ejercicio del *a priori* antropológico se vincula, además, con la noción de "esperanza" y con la de "emergencia", que implica un quiebre de las totalidades opresivas, una apertura a posibilidades otras de existencia, en este sentido, un acontecimiento, un quiebre con lo establecido, un ejercicio de disenso ante el *status quo*.

El *a priori antropológico* implica necesariamente una 'posición de sujeto', es decir, que no hay una sola forma de ejercer aquel *a priori* ni una sola forma de ser sujeto. Cada 'posición' de sujeto implica una emergencia y, a su vez, una esperanza; esperanza al mismo tiempo renovada e innovada, en relación al modo como se juega la subjetividad. Es un ejercicio de la función utópica en este sentido. La constante posibilidad de recomenzar es siempre una apertura, es un *in spe* ese, un estar en espera (*Ibid.*: p. 4). Este estar en espera no alude a una espera pasiva, sino a una expectativa, como un mirar y propiciar lo que es posible pero aún no acontece.

La condición humana, ya sea entendida como conjunto de condiciones de posibilidad, ya como índole, se juega de manera particular en la interrelación entre mundo y lenguaje. En este sentido, es que el ejercicio de la función utópica adquiere un papel decisivo porque ella es parte fundamental de la estructura misma de la *praxis* comprometida con la transformación del mundo. Como ejercicio de la crítica, la función utópica atraviesa la totalidad del universo discursivo, así como lo político y lo histórico. El ejercicio crítico de la función utópica es la anticipación de futuros posibles a partir de la mirada de lo todavía no presente. Se trata de una función existencial propia de la historicidad humana (Cfr. Contardi: 2014).

Un modo posible para analizar la cuestión de la condición humana es en relación con las actividades que el ser humano realiza. Ese modo de abordaje puede leerse en el planteo de Hannah Arendt, que propone pensar la condición humana en relación a “lo que hacemos”. La autora afirma que las articulaciones más elementales de la condición humana son las actividades que tanto tradicionalmente como según la opinión corriente se encuentran al alcance de todo ser humano. La filósofa excluye por lo mismo en su análisis la actividad de pensar y se limita a la discusión sobre labor, trabajo y acción. Considera a estas tres acciones capacidades generales humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediablemente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana (Arendt: 2010, pp. 13-19).

Para Arendt la *vita activa* designa tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Las caracteriza como fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida (*Ibid.*: p. 20).

Trabajo es, por otra parte, la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se ubica cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es para Arendt la mundanidad.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política. La acción sería un “lujo innecesario”, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos. La pluralidad es la condición de la acción humana porque nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. En relación con la relevancia de la noción de pluralidad ha afirmado la autora:

Cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos (*Ibid.*: pp. 16-17).

A su vez las tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. En este sentido, la labor no solo asegura la supervivencia individual, sino que asegura la vida de la especie. El

trabajo y su producto artificial hecho por el hombre concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al tiempo humano. La acción, por otra parte, se compromete a establecer y preservar los cuerpos políticos y crea de este modo la condición para la historia.

Labor, trabajo y acción se fundamentan en la natalidad en tanto buscan proporcionar y preservar, es decir prever y contar con, la constante llegada de los que nacen. De las tres actividades la acción es la que mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad: “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (*Ibid.*: p. 23). La iniciativa, un elemento de acción y de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas.

Según Arendt la condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida del hombre. Los hombres son seres condicionados porque todas las cosas con las que entran en contacto se convierten en una condición de su existencia.

El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora. Dice la filósofa:

La objetividad del mundo –su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana (*Ibid.*: p. 23).

Lo dicho se relaciona con el supuesto según el cual la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, de modo tal que la suma de las actividades y capacidades correspondientes a la condición humana no constituyen algo semejante a la naturaleza humana. Ahora bien, las condiciones de la existencia humana –la propia vida, la natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad- nunca pueden explicar lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.

¿Qué aportan para la cuestión del sujeto las consideraciones de Arendt, tal como las plantea Roig? Arturo Roig entiende que el trabajo realizado por Arendt analiza el conjunto de condicionamientos que hacen posible o imposible la vida, señalando las actividades que ella considera de mayor peso. Roig retoma, además, el análisis de Arendt con relación a otras condiciones: estado, pueblo y territorio. De la conjunción de esas tres condiciones surge la posibilidad de la constitución de los seres humanos como “ciudadanos”, es decir, conforman un régimen de condiciones y de garantías para la vida. De la ausencia de tales condiciones surge la categoría radical, opuesta a la de ciudadano, de “desecho humano”: población humana innecesaria (Roig: 2001b).

Sin rechazar ni desconocer las condiciones señaladas por Arendt, Roig desarrolla el tema en otros términos. El filósofo mendocino propone examinar tres condiciones: cuerpo, mundo y lenguaje. Aun cuando las condiciones señaladas por la autora y por Roig no sean coincidentes no son tampoco contradictorias.

El cuerpo es una inevitable condición del comportamiento humano. Ahora bien, Roig distingue la idea de cuerpo y su experiencia. El cuerpo no es un instrumento de o para, en cuanto que el cuerpo queda o está absolutamente incluido en la vivencia del “yo”. El cuerpo, además, no es lo puramente biológico ya que para el ser humano no se da nunca lo vital sin mediaciones culturales. En otros términos, el cuerpo no es propiamente “naturaleza” en el sentido primario y externo de la palabra. Si nos atenemos al análisis de esta condición, Roig recurre a Marx que en sus *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844* muestra que el cuerpo es un modo como desde la cultura nos encontramos con la naturaleza. Afirma Roig que el cuerpo mediante la “comunidad sexual” nos une íntima y radicalmente con la naturaleza, así como las manos y el rostro nos unen a los demás seres humanos mediante el lenguaje propio de ambos (*Ibid.*: p. 2). El ser humano puede ser entendido como condición de sí mismo cuando la corporeidad es rescatada e integrada en relación con una praxis.

No es irrelevante la referencia de Roig a Marx para enfatizar su particular enfoque en relación con el modo como entiende lo corporal. Es en los *Manuscritos de 1844* precisamente donde Marx, además de indagar las contradicciones de la economía política plantea la relación, en términos filosóficos, del hombre con la naturaleza. Además, es en este texto que la cuestión del trabajo alienado permite denunciar que la economía política articulada con los intereses del capitalista considera al proletario en su condición de trabajador y descarta su condición de ser humano. Resulta interesante, además, que es en esta obra donde Marx denuncia de manera decisiva que el trabajo enajenado y la propiedad privada se encuentran intrínsecamente articulados: la propiedad privada se deduce del concepto de trabajo enajenado, es decir, del hombre enajenado, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre alienado (Marx: 2010, p. 117). Al mismo tiempo, Marx denuncia que el trabajo enajenado redundará en una reducción del ser humano trabajador a la condición de mercancía.

La segunda condición es la de “mundo”. El mundo es lo que se vive a través de un entramado casi infinito de mundos, contruidos sobre el mundo de relaciones que hace de morada para nacer y morir. La explicación de Roig es escueta, lo que obliga a una lectura oblicua que complementa lo que tan sucintamente explicita el autor. Es posible afirmar que mundo en este marco de comprensión alude a una construcción intersubjetiva, heterogénea, histórica. Como es notorio, la noción de “mundo” excede a la de “sustrato natural”. La constitución del ser humano como sujeto hace posible visibilizar al mundo como tal, ya sea para objetivarlo, ya sea para conocerlo o para intentar tomar distancia frente a lo que lo rodea, ámbito en el que siempre se encuentra inmerso.

Al ser humano la realidad no se le presenta como una naturaleza hecha, sino como una naturaleza haciéndose, su actividad constante no es la de la contemplación del mundo sino la de ir haciéndose su propio mundo y a sí mismo. Y esto último es lo que, precisamente, abre la posibilidad hacia una humanización (Roig: 2009, pp. 293-303).

La condición que Roig denomina “lenguaje” es el universo de los signos que hacen de repetición y mediación de todos los mundos posibles. Se refiere al lenguaje como el “fantástico sobremundo gracias al cual nos podemos instalar humanamente en el mundo” (Roig: 2001b, p. 2). En este sentido, el lenguaje no se reduce a la palabra ni es tampoco espejo de la conciencia. Hay una multiplicidad de lenguajes, la relación de los seres humanos con los signos, ya sea que se trata de signos propiamente dichos o de manifestaciones a las que se les atribuye valor sígnico, cubre la “realidad” toda.

Con el cuerpo hablan los seres humanos y el cuerpo habla también a través de sus síntomas, por ejemplo. El mundo del arte plasma un ejercicio anímico y corporal, un lenguaje, y la obra de arte, creada por las manos de los hombres, habla. Así, el mundo se abre en una inmensidad de mundos y el lenguaje estalla en una multiplicidad de lenguajes. Así, habíamos dicho, no hay una forma de ser sujeto, sino variadas, múltiples, novedosas formas de ejercer el *a priori* antropológico.

Labor, trabajo y acción, en el sentido empleado por Arendt y cuerpo, mundo y lenguaje son las condiciones en el sentido de “condiciones de posibilidad” (en el significado kantiano) del ser humano. Ahora bien, nos habíamos referido a otros modos en los que se puede entender la noción de condición, uno de esos era el de “índole” o “carácter”. En ese caso lo que habría que preguntarse es cuál es la índole del ser humano. Dicho, en otros términos, ¿cuál es la disposición natural del individuo humano? ¿Cuáles son los alcances y sentido de la índole humana? Es posible afirmar que esos alcances se encuentran ya sugeridos en el conjunto de condiciones mencionadas, sin embargo, surgen también de los actos de negación de dicha índole. En efecto, hay múltiples ejemplos de situaciones en las cuales algunos son desconocidos en cuanto seres humanos, ignorados, o despreciados. En diversos casos la respuesta ante estas actitudes de menosprecio de la índole humana se responde “yo también soy humano”, “nosotros también somos humanos”. El desconocimiento o la negación de esa condición en el sentido de índole deviene convertir al sujeto en objeto, al ser humano en mercancía, en algunos casos se llega a considerar a seres humanos como desechos, como desperdicios, como sobrante humano, como escoria, como basura. En estos últimos casos se trata de un grado más de la negación, ya ni siquiera es mercancía. Son

todas formas de degradación de la dignidad humana que implican una negación de reconocimiento. Estas formas de degradación pueden ser entendidas como formas de alienación: se condiciona la vida rebajándola a vida animal en unos casos, en otros no se la condiciona, sino que se la destruye física y/o culturalmente. Estas formas de alienación se hacen presentes en todas las formas de dependencia: esclavitud, trata de personas, desarraigo, genocidio, desaparición.

El aporte de Roig al analizar la condición humana a partir de la articulación de cuerpo, mundo, lenguaje se conecta con la perspectiva desde la que el filósofo encara el problema. Esta perspectiva acentúa la dimensión material de los modos de existir. Queda acentuado el enfoque integral del proceso histórico porque se atiende a la dimensión material y productiva y afronta decisivamente la conflictividad social⁴.

La afirmación de la "condición humana" entendida como índole o carácter se identifica con el ejercicio del *a priori* antropológico. El sujeto se hace consciente en su afirmación y autovaloración, en este sentido se hace consciente de su "ser sujeto de derechos", lo que se relaciona con una dimensión jurídico-política. Las luchas contra las diversas formas de alienación solo son posibles si el sujeto comienza sabiéndose sujeto, esto es, si el sujeto se reconoce como sujeto con derechos, como sujeto digno.

Hacer referencia a la condición humana, en cualquiera de los sentidos señalados, remite a la cuestión de la existencia humana; la clave está en que del hecho de la relación entre la vida (o existencia) y las condiciones, lo más destacable tal vez sea que el ser humano es parte o agente importante en la creación o conformación de sus propias condiciones.

Queda remarcado así el papel del ser humano en relación con la creación y transformación de los condicionamientos, de las circunstancias. Cuando se define al ser humano por una esencia se deja en segundo plano la contingencia, con lo cual se le quita a la existencia el margen de creatividad, de juego pleno de humanidad. El sujeto puede ser una realidad ideológica, un constructo de la razón y puede ser la base para organizar el autoritarismo, sin embargo, también puede ser comprendido como un ente que tiene la posibilidad abierta de hacerse a sí mismo. Si la definición del ser humano no radica en una esencia el sujeto tiene un papel constructivo y no pasivo y se define por ser un existente. La conciencia es el lugar donde nos topamos con el existir y existiendo con otros⁵.

III. DIGNIDAD Y EMERGENCIA

En el contexto de fundamentación de la moral de la emergencia confluyen los distintos modos de tratamiento de la cuestión del sujeto que Roig construye a lo largo de su obra y esto decanta en una propuesta que se inscribe en una perspectiva humanista crítica.

Cuando los sujetos ven avasallados sus derechos, cuando deben luchar por el reconocimiento de su dignidad como seres humanos se ejerce el *a priori* antropológico de modos diversos. Roig analiza los modos en que se ha ejercido la valoración y autorreconocimiento de los sujetos latinoamericanos por medio de la afirmación de la dignidad. La resistencia a distintas formas de opresión ha adquirido en Nuestra América formas particulares que pueden ser reconstruidas, historizadas, valoradas. A esta tarea se aboca el filósofo mendocino en *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002).

Los actos de resistencia, desobediencia, rebelión, disidencia, denuncia y protesta son modos diversos de afirmación de la subjetividad frente a las totalizaciones ideológicas que se pretenden imponer desde los núcleos de poder. Se visibiliza en estos actos la dimensión ética del *a priori* antropológico. En este sentido, Roig pone en conexión este ejercicio crítico de autoafirmación con el *conatus* de Spinoza, como un modo de perseverar en el ser.

Arturo Roig se ha referido a la "moral de la emergencia" como una práctica y un pensamiento morales propios de nuestra América, que se han ido conformando y expresando en la sabiduría oral de nuestras

⁴ Sobre la posibilidad y alcances de una perspectiva marxista en Arturo Roig, véase Cerutti Guldberg (2012, p. 56.).

⁵ Véase Roig (2002a, pp. 269-272): hay una referencia a la noción de "contingencia" como imperativo a partir de una relectura de Jean-Paul Sartre.

gentes y en los textos de nuestros escritores; se trata de “una moral del conflicto, enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo” (Roig: 2002a, p. 7). No se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos. Como tal, no es ajena a la complejidad que suponen estos movimientos que son fluidos, fragmentados, atravesados por diversos procesos sociales; la protesta que estos grupos realizan supone un conflicto y es una expresión que demanda mejores condiciones de vida.

Es posible establecer una correlación entre subjetividad y emergencia, razón por la que la primera ha sido objeto de control, represión y condena. La subjetividad se opone a la objetividad como lo particular a lo universal en los términos planteados a partir de Hegel (*Ibid.*: p. 39). Por otra parte, resulta imprescindible para comprender los alcances de la cuestión de la emergencia la distinción entre “novedad” y “emergencia”. Debe tenerse en cuenta que en materia de emergencias sociales los procesos suelen ser largos y no siempre se conoce su historia o se la tiene en cuenta en el acto mismo de emergencia consumada. Lo emergente sería algo que introduce un sistema de relaciones “distinto” y, en ese sentido “nuevo” (*Ibid.*: p. 50). Es claro que no todo lo nuevo es emergente en el sentido de moralmente emergente.

Roig también describe a la emergencia como un fenómeno de historización, cuestión que se pone de manifiesto cuando un acto de emergencia de subalternos significa para los represores o dominadores la quiebra de una situación “normal”. Toda auténtica emergencia implica un cambio en las relaciones humanas, en tanto para los que viven el cambio de relaciones se trata de algo “nuevo”, no por ser reciente, sino por ser distinto. Como fenómeno de historización, se relaciona con el modo de hacerse cargo el sujeto de su ser histórico, con los modos de afirmación del sujeto, es decir con modos de subjetivación frente a formas de sujeción impuestas.

Es por lo expuesto que se define a la emergencia como quiebra de totalidades opresivas, es decir, de universales ideológicos. Lo que emerge en los actos de emergencia es la alteridad, entendida esta como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, esta alteridad se expresa, en muchos casos, como resistencia. La emergencia se relaciona, entonces, con otras categorías: historización, alteridad, disenso, resistencia, ruptura y crítica.

La categoría de “dignidad humana” funciona como la idea reguladora de la moral emergente, y es entendida como una y la misma cosa con el ejercicio del *a priori* antropológico que implica una “posición de sujeto”. La idea reguladora a la que se han aferrado los sectores emergentes de Nuestra América es la de dignidad, por lo que es señalada como principio de ordenamiento de todos los valores.

Como es notorio, el concepto de dignidad se utiliza en la ética para referirse al respeto debido a la persona humana como tal. Es introducido decisivamente por Kant cuando en la segunda formulación del imperativo categórico afirma que el ser humano no debe ser usado nunca como un medio, sino que debe ser siempre fin de los actos. Kant distingue entre “valor” y “dignidad”. Concibe la “dignidad” como un valor intrínseco de la persona moral. La dignidad no debe ser confundida con ninguna cosa, con ninguna *mercancía*, dado que no se trata de nada útil, ni intercambiable o provechoso. “Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant: 2012, p. 93). Cuando a una persona se le pone precio se la trata como a una mercancía.

En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant afirma que “persona” es el sujeto cuyas acciones son *imputables*, en cambio una cosa es algo que no es susceptible de imputación. De esta manera según Kant la ética llega solo hasta los límites de los deberes recíprocos de los hombres. En cuanto ser dotado de razón y voluntad libre, el ser humano es un fin en sí mismo, que, a su vez, puede proponerse fines. Es un ser capaz de hacerse preguntas morales, de discernir entre lo justo y lo injusto, de distinguir entre acciones morales e inmorales, y de obrar según principios morales, es decir, de obrar de forma responsable. Los seres moralmente imputables son fines en sí mismos, esto es, son seres autónomos y merecen un respeto incondicionado. El valor de la persona no remite al mercado ni a

apreciaciones meramente subjetivas (de conveniencia, de utilidad, etcétera), sino que proviene de la dignidad que le es inherente a los seres racionales en cuanto libres y autónomos. La autonomía moral es el concepto central con que Kant caracteriza al ser humano y constituye el fundamento de la dignidad humana: "La *autonomía*, es, de este modo, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (*Ibid.*: pp. 94-95). La dignidad es una instancia moral que distingue al ser humano de los animales, es una atribución propia de todo ser humano en tanto que miembro de la comunidad de seres morales, esto es lo que lo distingue de los animales. Para Kant negar o lesionar la dignidad de otro es afectar a la humanidad en mi persona, mi propia dignidad moral como ser humano.

La formulación kantiana del imperativo categórico implica una serie de consecuencias prácticas. El reconocimiento de la dignidad de todo otro conlleva que cada uno debe ser tratado siempre al mismo tiempo como fin y nunca solo como medio. La comprensión moral y el contenido esencial del imperativo categórico, es presentada por Kant como la segunda fórmula: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como fin, y nunca como un medio". En este enunciado la noción de "la humanidad como fin en sí" no es representada como un fin subjetivo que cada cual se propone realizar, sino como el fin objetivo que, más allá de los fines que cada cual tenga, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos. Lo que diferencia y define al hombre es su capacidad de obrar conforme a reglas que él formula mediante su razón. Estas reglas de la razón muestran el camino a seguir, e indican los medios adecuados que hay que usar para alcanzar los diferentes fines que los hombres se proponen (De Zan: 2013, pp. 183-190). Cuando se objetiva al otro y se lo instrumentaliza, cuando se lo utiliza para los propios fines, se lesiona su dignidad.

Para el examen que sigue es necesario consignar que Roig se refiere a la dignidad en los siguientes términos:

(...) es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. Se trata de una 'dignidad humana' plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se siente integrante de esta 'nuestra América'. 'Dignidad' es entre nosotros palabra cargada de esperanza, con profundas raíces en nuestra cultura (Roig: 2002a, p. 115).

Se hace visible de este modo la conexión entre dignidad y necesidades. En función de explicar el modo de interpretar la noción "dignidad humana" Roig se vale de cuatro principios, los cuales constituyen cuatro pilares fundamentales de su filosofía. Los principios son: 1. El principio de perseverancia en el ser o principio conativo, también llamado *a priori* ontológico, de Spinoza; 2. El principio de auto y heteroconocimiento o *a priori* antropológico, de Hegel; 3. El principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano o *a priori* ético axiológico, de Kant y Marx; 4. El principio del duro trabajo de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos que constituye el *a priori* ético-político, cuyos símbolos son Calibán y Antígona (*Ibid.*: p. 134). Este último principio tiene en el pensamiento de José Martí un desarrollo particular, en el cual Roig fundamenta también la noción de dignidad humana. De la interpretación que se dé a la dignidad humana a partir de estos principios surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades.

Cada uno de los principios puede ser examinado para visibilizar su alcance. El principio de perseverancia en el ser se basa en que "toda cosa en cuanto es en sí se esfuerza por perseverar en su ser" (*Ibid.*: p. 132). El principio que Roig llama *a priori* antropológico, eje central de todo su pensamiento, es la constitución de la autoconciencia -condición de constitución de todo sujeto- e implica la transformación del universal principio conativo porque queda expresado en el hecho de que "nuestro 'perseverar en el ser' quiere serlo humanamente, es decir, en cuanto seres valiosos o dignos" (*Ibid.*: p. 132). La profundización del principio conativo y su formulación como *a priori* antropológico suponen la

autoconciencia y el reconocimiento de la dignidad de todo otro. Y no hay otro modo de señalar esa dignidad sino a partir de lo que desde Kant se ha caracterizado como un reino de los fines y desde Marx, como modos intrínsecos de ejercer el valor, más allá de los valores de uso y de los valores de cambio. Ser digno, ser valioso, para el ser humano es serlo intrínsecamente, advierte Roig, y el verdadero autoconocimiento se cumple cuando todos asumimos que no somos medios sino fines. Pero este nivel de profundización solo es posible “por el “duro trabajo” de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores (*Ibid.*: p. 133).

El impulso al que se refiere Spinoza no se lleva adelante del mismo modo ni en forma plena por todos los seres humanos, según la interpretación de Roig. Hay, como se mencionó a propósito del planteo del *a priori* antropológico, modos inauténticos o ilegítimos de afirmación. Precisamente, la pauta señalada en Kant, anterior al “sujeto trascendental” y que deriva, según la interpretación de Roig, del sujeto real histórico kantiano, la pauta del *a priori* antropológico, es retomada luego por Hegel y enunciada como un “tenernos a nosotros mismos como valiosos”. Frente a los principios de Kant y Hegel el *conatus* plasma el problema del fundamento de la moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad y sin caer en una hipóstasis del sujeto (*Ibid.*: p. 24). El *conatus* spinociano tiene, además un antecedente en la categoría *oikéiosis* de los estoicos. La noción de Spinoza implica una apertura a la corporalidad y por lo tanto no se reduce al ser humano, sino que puede ser pensada en relación con todo ser vivo. De este modo podría afirmarse que hay una ampliación de los alcances y posibilidades explicativas del concepto de dignidad.

Según la perspectiva de interpretación de Roig, el *a priori* antropológico expresa en Kant la existencia “disimulada” de un sujeto no trascendental sino empírico, es decir, histórico. En Hegel, dejando de lado lo ontológico, expresa un sujeto que para conocer el mundo se pone en acto de afirmación de sí mismo, comenzando por el reconocimiento del valor de la subjetividad y de su autoconocimiento como hechos históricos (*Ibidem*).

La moral emergente tiene como trasfondo el perseverar en el ser spinociano quien ve en la naturaleza entera, incluyendo lo humano, un nexo unitario, aun cuando Roig entiende que en el caso de Spinoza se trata de una comprensión ajena a lo histórico. La noción de sujeto que está a la base no es la de una conciencia trascendental o de una conciencia moral absoluta. Las máximas del obrar para Roig no son incompatibles con los motivos materiales. No hay en este marco una patologización de los deseos o impulsos, pues esto supone una satanización de la corporeidad. La cuestión del *a priori* antropológico puede ser visto, entonces, como una “crítica de la razón impura”, que no es ajena a la crítica de las ideologías, al psicoanálisis, a la teoría crítica, a la arqueología del saber en sentido foucaultiano, y que se opone a la contraposición entre “sujeto nouménico” y “sujeto fenoménico”. En este sentido en la formulación del *a priori* antropológico de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* se ha afirmado la existencia de formas *a priori* de la razón, pero que no son las kantianas por ser ahistóricas (Cfr. *Ibid.*: pp. 28-29).

La dignidad humana es una con el ejercicio del *a priori* antropológico y este se ejerce cuando el sujeto se sabe sujeto de derechos, cuando se autoafirma y autovalora. Cada forma de ejercicio de este *a priori* significa una forma de emergencia en el que se juega la subjetividad. Se trata de una lucha en la que se juega la afirmación del sujeto en su condición humana (Roig: 2001b). El *a priori* implica un acto de voluntad que supone que nos entendemos y declaramos sujetos de derecho en cuanto no hay modo de valer que no implique ejercer derechos. El valor primero, ordenador de todos los derechos es el de la dignidad.

Resulta tener una relevancia significativa el criterio ordenador según las necesidades junto con no atender solo a las preferencias individuales de cada quien, aunque estas no deban ser desestimadas. Se ha de subordinar, entonces, la propiedad a la dignidad como principio ordenador y primario de la objetivación social y cultural, como principio regulador de la reproducción material y espiritual de los seres humanos. Dignidad no solo es la única vía para no reducir al ser humano a la categoría de mercancía,

sino que es la única vía para fundar la resistencia a los diversos modos de avasallamiento. Ese derecho de resistencia es al mismo tiempo derecho de disidencia, que se ha de ejercer dentro de los cauces de la ley cuando la ley posibilita salvar injusticias dentro del derecho, pero también derecho que se ha de ejercer fuera de la ley, si es necesario, cuando la ley es injusta.

Cuando las leyes o normas son injustas, cuando el derecho positivo va en contra de los derechos, lo que queda es la resistencia, el disenso y la protesta por parte de quienes han sido sometidos a cualquier forma de menosprecio en su dignidad. El derecho injusto tiene que ver con la fuerza, con el poder "desde arriba", principalmente desde el Estado. Frente a esto se intenta reorganizar las fuentes de la eticidad sin negar los niveles de moralidad, sin desconocer la relación dinámica entre ambos niveles.

El principio de la dignidad no encabezó la célebre *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Convención Francesa de 1789. Allí decía que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. En cambio, en la *Declaración universal de los derechos del hombre* de las Naciones Unidas del año 1948 se afirma: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos". De modo tal que no es la propiedad el principio sagrado e inviolable sino la dignidad (Cfr. Roig: 2002a, pp. 169-170).

Dignidad y propiedad privada son principios ordenadores que juegan, aun cuando no necesariamente, como antagónicos. Ambos ordenan los derechos humanos, estableciendo prioridades a las contradicciones que el ejercicio de esos derechos da lugar, ordenan también los sistemas de producción y de distribución de bienes. Aquellos derechos y los sistemas de producción se condicionan mutuamente, y de ese condicionamiento surgen los límites y las posibilidades de las formaciones sociales. Propiedad y dignidad no son simples derechos, son principios ordenadores universales. El ponerse el sujeto como valioso supone un acto de voluntad, esto indica una conciencia de historicidad, es decir, cada forma de ejercicio del *a priori* antropológico depende en su origen y desarrollo de una a posterioridad.

Estas afirmaciones de Roig de ningún modo pueden ser interpretadas como un rechazo de la propiedad. Lo que es rechazado por Roig es que la propiedad instituya un principio ordenador de los derechos humanos, de la producción y distribución de bienes, y por lo tanto, de la democracia. La categoría de propiedad tiene un lugar de peso en la moral de la emergencia en cuanto se vincula a la de "tener", tan importante como la de ser. Sin embargo, una vez más juega un papel decisivo la noción de crítica, en cuanto no es lo mismo la categoría del tener en relación a las necesidades que a las preferencias. La dignidad humana como criterio ordenador da sentido y pone límites a la propiedad, así como respecto a la tenencia, cuyo valor sin este referente puede degradarse hasta los límites de lo inhumano (Cfr. *Ibid.*: pp. 174-178).

Roig orienta su mirada al pasado para reconstruir la historia de los modos de afirmación de la dignidad, de la emergencia de imágenes desiderativas de un mundo mejor, en este sentido todo acto emergente es un ejercicio de la función utópica. Los actos emergentes surgen como respuesta de los seres humanos a su situación, a su posición en el mundo. En esas respuestas el cuerpo irrumpe y se manifiesta de los modos notoriamente diversos: protestas en las calles, movimientos sociales, grupos de mujeres que afirman sus derechos, reclamos por justicia ante el terrorismo de estado, etc.

El trabajo de Roig contiene una crítica a los atropellos llevados adelante, una denuncia a las formas de ejercicio político, discursivo, y a nivel de los saberes que han estado al servicio del encubrimiento de las contradicciones sociales y que han legitimado la preservación del *statu quo*, que no es otro que un estado de injusticia.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Es interesante hacer visibles los entramados mediante los cuales Arturo Roig construye una teoría crítica del sujeto y da las bases de una perspectiva humanista latinoamericana. Fundar la posibilidad de un saber al servicio de la liberación en el acto del *a priori* antropológico es manifestarse por una filosofía que asume su carácter social. El autorreconocimiento y ejercicio valorativo se legitima solamente cuando va articulado al reconocimiento de la dignidad de los otros. Esto implica un desarrollo crítico permanente

para no volver a constituir formas de opresión y dominación. No está de más insistir en que la dimensión colectiva, plural, del *a priori* antropológico es ineludible. La situación existencial en la que los sujetos están inmersos que hace posible la afirmación de un nosotros es siempre un estar siendo con otros que no deben ser menospreciados. Las formas ilegítimas de ejercicio de la autoafirmación también tienen dimensiones plurales. Cuando algunos grupos humanos imponen su visión sobre otros para dominarlos y se establecen relaciones injustas se hace necesario que emerjan procesos de resistencia. Estos procesos se han dado en América latina apelando a la dignidad como criterio ordenador de los distintos reclamos.

Arturo Roig considera que no hay una esencia, única y definible de antemano, de lo humano, sino que la historicidad, siempre contingente, es lo que nos acercaría a una posibilidad de definición. De modo tal que los fines, las representaciones, las condiciones y la interpretación de lo que es "ser humano" son transformables e históricos. Hay en su filosofía una apuesta por las posibilidades de transformación sin desconocer las condiciones y sujeciones a las que los grupos humanos se ven expuestos. Hay, en definitiva, una conciencia de estas condiciones histórico-materiales como condicionantes y posibilitantes de alternativas que han de ser renovadas constantemente.

Lo examinado permite afirmar que Arturo Roig no acuña todas las categorías de las que se vale, como la de condición humana o la de dignidad, sin embargo, las sitúa, las problematiza y las instala en el entramado de su reflexión para dotarlas de renovados alcances. Apuesta por un modo de comprensión del sujeto que redunde en una posición humanista que se actualiza en su vigencia y validez. Su vigencia se hace visible por las nuevas formas de negación y menosprecio de la dignidad que se presentan en Nuestra América y ante los cuales la filosofía debe asumir la tarea de ser crítica y no justificadora. Su validez reside en el valor de su propuesta filosófica, articuladora de tradiciones heterogéneas y de las cuales se vale Roig para dilucidar y fundamentar una teoría crítica del sujeto y del pensamiento latinoamericano.

Es menester hoy seguir dilucidando los problemas que se nos presentan a los latinoamericanos para pensarlos, conocernos y valorarnos. Para esta tarea la obra de Arturo Roig aporta significativamente.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2010). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Cerutti Guldberg, H. (2012). Para continuar la antropofagia de un Calibán. *Utopía y praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*, Año 17, 59: pp. 49-57.
- Contardi, L. (2012). Sobre la cuestión de la crítica en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios, Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 14: pp. 31-39.
- Contardi, L. (2013). Aportes de Arturo Roig para una teoría crítica del humanismo. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, 19: pp. 1-16.
- Contardi, L. (2014). Función utópica y condición humana. Inflexiones a partir de los trazos de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 31, 1: pp. 85-105.
- De Zan, J. (2013). *La gramática profunda del ethos: una lectura de la ética de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Foucault, M. (2011). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hegel, G. (1984). *Introducción a la Historia de la filosofía*. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores.

- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Muñoz, M. (2005). El lugar del sujeto en la propuesta teórica de Arturo Andrés Roig, en: De la Fuente, J. & Acosta, Y. (coord. Acad.). *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, pp. 271-279, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Muñoz, M. (2009). Arturo Andrés Roig, en: Dussel, E.; Mendieta, E. & Bohórquez, C. (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, pp. 880- 883, México: CREFAL / Siglo XXI Editores.
- Muñoz, M. (2012). Arturo Andrés Roig. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 41 (1). Lima, Institut français d'études andines. Publicado el 01 de agosto de 2012, consultado el 02 de octubre de 2016.
- Roig, A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Filosofía, Mendoza: Universidad nacional de Cuyo.
- Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías, en: VVAA.: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 217- 244, Buenos Aires: Bonum.
- Roig, A. (1981). Función actual de la filosofía, en: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, pp. 9-23, México: Universidad Autónoma de México.
- Roig, A. (2000). Algunas consideraciones sobre filosofía práctica e Historia de las Ideas. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza: INCIHUSA, Año 1, n°1.
- Roig, A. (2001a). *Caminos de la filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: Universidad de Zulia.
- Roig, A. (2001b). Condición humana, derechos humanos y utopía. *Contracorriente*, 4.
- Roig, A. (2002a). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, A. (2002b). La condición humana: desde Demócrito hasta el Popol Vuh. *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17: pp. 205-217.
- Roig, A. (2008a). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Roig, A. (2008b). Condición humana, en: Biagini, H. E. y Roig, A. A. (dir.). *Diccionario del pensamiento alternativo*, pp. 113-115, Buenos Aires: Biblos.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Biblos.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 75-88
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Los nombres de la domesticación. Una lectura exegética del krauso-humanismo

The Names of Domestication. An Exegetical Reading of Krause-Humanism

Mariana ALVARADO

unodeloscuartos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5562-1697>

INCHUSA-CCT- CONICET- Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253356>

RESUMEN

La fecundidad del krausismo, del positivismo y del humanismo en los escritos de Carlos Norberto Vergara (1859/1929) nos permite avizorar la particularidad de un movimiento dialéctico que a diferencia de G. W. F. Hegel reniega de la negación de la negación para dar lugar a una dialéctica abierta, de la emergencia, en la línea de C. C. F. Krause. Este escrito ofrece notas para pensar formas de opresión, subordinación e integración (no) absorbentes de la diversidad en las relaciones entre el individuo (varón) y los procesos, entre los individuos (varones) y entre el individuo (varón-mujer) y las instituciones (familia-matrimonio-sociedad civil-estado) para detenernos especialmente en el tipo de relación que hace de un individuo una mujer. Asumiendo los aportes de Gayle Rubin, Lorena Cabnal y Carla Lonzi, propone una lectura exegética —a un lado de intenciones de recuperación o de rescate—, para visibilizar nudos de resistencia epistemológica y abrir fisuras discursivas que intervengan el texto y lo trastroquen. Formulamos la pregunta sobre la relación de la mujer consigo, con el otro (varón), en la (re)producción y con la propiedad, es decir, por el lugar —de opresión, explotación, subyugación— en el sistema de acumulación del capital o, de otro modo ¿cuáles son las relaciones por las cuales una mujer es una mujer?

Palabras clave: Dialéctica abierta; patriarcado; diferencia sexual; contrato sexual; (auto)reconocimiento; heterosexualidad.

ABSTRACT

The fecundity of Krausism, positivism and humanism in the writings of Carlos Norberto Vergara (1859/1929) allows us to envisage the particularity of a dialectical movement that unlike G. F. Hegel disowns the denial of the denial to give way to an open dialectic—dialectic of emergence—on the line of C. C. Krause assumed in our latitudes by the pedagogue. This writing offers some notes to think of forms of oppression, subordination, and integration (non) absorbent of the diversity of relations between individual (male) and processes; among individuals (males), and between the individual (male-female) and the institutions (family-matrimony-civil society-state), especially considering the kind of relation that makes an individual a woman. Assuming the contributions of Gayle Rubin, Lorena Cabnal and Carla Lonzi, it proposes a deviated approach —to the side of recovery or rescue intentions— in order to visualize epistemological resistance points and open discursive fissures that intervene and disrupt the text. We pose the question about the relation of the woman with herself, with the other (male), in (re)production and with property; that is, the question about her place —of oppression, exploitation, subjugation— within the system of accumulation of capital. In other words: what are the relationships for which a woman is a woman?

Key words: Open Dialectics; Patriarchy; Sexual Difference; Sexual Contract; (Self)Acknowledgement; Heterosexuality.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



La humanidad en sus múltiples manifestaciones crece y se desarrolla al impulso del gobierno propio que se perfecciona en igual grado que el progreso de los pueblos (Vergara: 1911, p. 368).

Tanto el eclecticismo, el racionalismo, como el krausismo y las diversas formas del positivismo fueron tendencias que, en el contexto discursivo argentino, acusaron vínculos con el espiritualismo de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. Una pluralidad de posiciones diferentes entre las que lejos de imperar el positivismo conocido, este constituyó un momento en el marco de un movimiento mucho más amplio. Algunas tendencias “fuertes” en un momento pasaron a constituir corrientes “débiles o subyacentes” en otro, algunas de las cuales se expresaron, por último, en formas derivadas de “transición” entre unas y otras (Roig: 2006).

El krausismo fue una de las manifestaciones del espiritualismo típico del siglo XIX, que pudo mantenerse sin interrupción hasta las tres primeras décadas del siglo XX como krauso-positivismo en una de las tres versiones en las que se bifurcó en Argentina: política, jurídica y la pedagógica. Alberto Larroque, Pedro Scalabrini, Julián Barraquero, Wenceslao Escalante, Hipólito Yrigoyen y Carlos Norberto Vergara fueron algunos de los pensadores en los que puede rastrearse la recepción e indagarse la apropiación de las ideas de Karl Christian Friedrich Krause a través de sus discípulos Heinrich Ahrens y Guillaume Tiberghien.

Arturo Andrés Roig, señala que, pese a que el krausismo no generó una escuela filosófica como en otros lugares, puede rastreárselo atendiendo a los alcances de esa tendencia: una primera etapa de introducción y difusión -entre 1850 y 1870-; la segunda de asimilación -1870 a 1900- y, la última, de expansión y declive -de 1900 a 1930-. A estas etapas evolutivas, señaladas por Roig, Hugo Biagini agrega una cuarta en la que el krausismo aparece reverdecido con la vuelta de la democracia en la Argentina hacia 1983, en lo que por entonces era la reciente administración radical (Cfr. Roig: 2006, p. 18; 1972: pp. 16-17; Biagini: 1985, p. 28; 1989: p. 161; Alvarado: 2011a: p. 201).

Carlos Norberto Vergara¹ se puso en contacto con el krausismo en la Escuela Normal de Paraná, siendo discípulo de Pedro Scalabrini (Alvarado: 2016b: pp. 31-42). Lo difundió, luego en el *Instructor Popular* cuando anuncia al magisterio mendocino de la existencia del Instituto Libre de Enseñanza (Alvarado: 2011a: pp. 202-203). Lo implementó en la experiencia de la Escuela Normal Mixta de Mercedes, provincia de Buenos Aires (Alvarado: 2015: pp. 252-257).

En el discurso de Vergara se pone de manifiesto una síntesis conceptual krauso-positivista que intenta conjugar idealismo y positivismo con sus métodos respectivos –el especulativo y el experimental. Adhiere a tesis panenteístas que le llevan a explicitar una metafísica inductiva con implicancias de una psicología experimental fácilmente rastreable en el uso de categorías como unidad, variedad, organicismo, idea, progreso, ideal, herencia, armonía o bien, en la construcción de categorías propias: solidarismo, evolología, equilibración, acción colectiva, ascenciología. Articula una concepción armónica del mundo en la que confluye una concepción metafísica de la realidad basada en datos inductivos de la ciencia. El discurso y la praxis de Vergara se enmarcan en una filosofía de la acción que invita a intervenir, a transformar, a sentar las bases de una revolución en lo moral, lo político, lo pedagógico, así como en lo social y lo

¹ Entre las principales obras de Vergara es posible destacar *Educación Republicana* (1899), *Revolución Pacífica* (1911), *Nuevo Mundo moral* (1913), *Filosofía de la educación* (1916), *Evolología* (1921), *Solidarismo y Nuevo sistema filosófico* (1924). Todas ellas editadas en Buenos Aires con excepción de la primera, escrita y publicada donde trabajaba entonces, en Santa Fe, y la última, escrita y publicada en Córdoba. Las publicadas en 1911 y 1913 ofrecen una recopilación de la mayoría de los artículos periodísticos aparecidos en sus inicios juveniles, a fines del siglo XIX, en los que su intervención como director y redactor en periódicos como *El Instructor Popular*, en Mendoza entre 1883 y 1885, y en *La Educación*, en Buenos Aires, entre 1886 y 1890, lo situaron como iniciador de la campaña pedagógica krausista argentina. Las de 1916, 1921 y 1924 presentan una visión orgánica anticipada en *Filosofía de la Educación* y desarrollada en sus dos últimas obras. En las tres últimas su pensamiento converge hacia el krauso-positivismo (término usado por primera vez por Adolfo Posada en sus ideas pedagógicas modernas y reconocido por Arturo Andrés Roig para designar el influjo positivista adosado al krausismo).

económico. Esta filosofía cobra envergadura en los “incidentes” que inauguran un comienzo para la Institución Libre de Enseñanza en Madrid, España y, para la Escuela Normal Mixta en Mercedes, Buenos Aires, Argentina (Alvarado: 2011a: p. 204). Incidentes que dieron lugar a la productividad narrativa krausopositivista-humanista desde la que se configuran los fundamentos de la institución educativa como episodio para una historia de la educación en Nuestra América.

Un recorrido por la *Fenomenología del Espíritu* (1991) y por los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1993) de Hegel, así como por *El Ideal de la Humanidad* de Krause (1988), permitiría mostrar las distancias entre ambos planteos. Una dialéctica diádica que prioriza al individuo sobre los procesos sin entender que aquel deba ser absorbido, subsumido, y, por tanto, disuelto por la “*aufhebung*” hegeliana. Krause, y en esta misma línea, Vergara, no buscan la “síntesis” o “negación de la negación”; priorizan en su lugar otras formas de integración en las que coexisten elementos diversos armonizándose en una constante interacción de enlaces, alianzas, movimientos que se suceden y que se asocian, equilibrándose espontáneamente en sus discontinuidades con recursos de asimilación no excluyentes. Si las instituciones han de ser radicalmente reformadas, esa reforma constituye una revolución que, por un lado, no supone la toma del poder ni su imposición sino su distribución y, por otro, dando lugar al conflicto y al enfrentamiento, no implica la guerra ni las armas sino la paz, la conciliación, la equilibración. El movimiento dual abierto que –distanciada de la dialéctica triádica y asuntiva al modo hegeliano– apela a la “complementariedad” o bien, a la “coexistencia” entre “hombres de acción” que emprenden una práctica solidaria. En términos de Vergara se trataría de una totalidad atenta a las particularidades que la constituyen sin escindir las, ni deglutirlas, ni asumirlas. Movimientos tendientes a la “equilibración” o “cooperación” entre los individuos, entre los individuos y las instituciones y entre las instituciones y el estado, permitirían anunciar la utopía de un estado humano diseñado por varones para la humanidad. Todos sus textos arrojan ante la vista de sus destinatarios los nombres de grandes reformadores, descubridores, poetas, exploradores, santos, libertarios, educadores del pueblo. Uno de sus últimos libros, *El libro de los niños y de los que a ellos se parecen* (1921), destinado a los más pequeños, relata las grandes hazañas de los héroes que no solo se lanzaron a la acción, sino que superaron “la acción exclusiva” en “acción solidaria” (Alvarado: 2010, p.250; 2011b).

Intentaré detenerme en la fecundidad del krausismo para dimensionar las “acciones solidarias” en las relaciones entre los individuos, en una totalidad en la que no todos son “hombres de acción”. Si bien a instancias de la dialéctica triádica y de la dual abierta pudimos pensar formas de integración no absorbentes de la diversidad replicadas en perspectiva vergariana pretendemos detenernos en la diferencia sexual y en la división del trabajo que supone la complementariedad a instancias de la mujer y la familia (*Ibidem*).

RECONOCIMIENTO Y AUTOCONSERVACIÓN

La dialéctica hegeliana queda expresada en la conciliación que es a la vez supresión, asunción y conservación, es decir, “el desarrollo de las formas en las que se manifiesta la idea a través de sucesivas afirmaciones y negaciones, que no se excluyen mutuamente, sino que son contenidas y superadas en el momento de la síntesis – *aufhebung*–, adquiriendo diverso grado de realidad en relación con el todo” (Arpini: 2003, p. 28).

En la descripción del desarrollo del segundo momento de la filosofía del espíritu, el espíritu objetivo, Hegel recorre, en su *Principios de la Filosofía del Derecho*, tres formas: el derecho, la moralidad y la eticidad. El Derecho es el primer grado de sus realizaciones, es la forma más elemental de las relaciones entre personas, porque afecta a la periferia de la individualidad. El individuo sólo tiene objetividad en cuanto miembro del Estado, por sí y en sí no es nada; siempre en relación, allí encuentra su libertad, en relación con la comunidad a la que pertenece y su libertad es más efectiva cuanto más acata a la comunidad de la que forma parte. La parte solo manifiesta su verdad en el todo, por ello debe renunciar a plantearse aisladamente. Unificada la vida de los espíritus subjetivos, cada ciudadano adquiere sustantividad en relación con el espíritu del pueblo expresado en la ley; el pueblo adquiere sustantividad

en la constitución legal del Estado. La Moralidad sostiene en la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral, esto es, el momento subjetivo del querer en sí y para sí. La eticidad que surge de la superación de esos momentos es la idea de la libertad autoconsciente de su saber, de su querer y de su realidad. Las instituciones –familia, sociedad civil, estado– y las leyes componen el contenido ético.

El desenvolvimiento de las relaciones humanas se realiza desde las formas más bajas hacia las más elevadas. De modo tal que en la “eticidad natural” hombre, naturaleza y comunidad están armónicamente vinculados en tanto que, en cuanto las necesidades se complejizan y diferencian, aquel sentimiento de armonía natural deviene inteligente y los hombres comienzan a mediar sus relaciones dando lugar a los conceptos de “valor”, “precio”, “contrato” haciéndole espacio a la propiedad privada, a las asociaciones y la división del trabajo, todo lo cual supone relaciones de dominación y subordinación (Arpini: 2007, p. 29).

Estas relaciones antagónicas y controversiales se resuelven gradualmente en las instituciones. En el Estado se expresa la forma plena del espíritu objetivo, la más alta de organización social y política “el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo” (Hegel: 1937, pp. 220-221).

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* el desenvolvimiento del espíritu (§483-§552) se despliega en cuanto inmediato o natural como familia (§518), en cuanto forma como sociedad civil (§523) y como realidad orgánica efectiva, es Estado (§535). En *Los fundamentos de la Filosofía del Derecho* el movimiento se despliega de manera semejante (§157).

En lo que sigue apunto notas a propósito de la una persona universal y perdurable, la familia².

La distinción entre los sexos naturales aparece así a la vez también como distinción (propia) de la determinación intelectual y ética. Estas (distintas) personalidades se unen con arreglo a su singularidad exclusiva y hacen una sola persona; la intimidad subjetiva, determinada (ahora) a unidad sustancial, convierte esta unión en una relación ética, o sea, en matrimonio. La intimidad sustancial hace del matrimonio vínculo indiviso de las personas, o sea, matrimonio monogámico; la unión corporal es consecuencia del vínculo éticamente anudado. La siguiente consecuencia es la comunicación de intereses personales y particulares (§ 519).

La familia se sostiene en el matrimonio. El matrimonio se sostiene en la unión entre dos sexos distintos cuyas determinaciones intelectuales y éticas están determinadas por la diferencia sexual. Esa determinación natural que los diferencia adquiere vitalidad en la unidad. La racionalidad que define esas determinaciones es la patriarcal. A partir de esa definición se explican los espacios sociales, se distribuyen los roles, se asignan lugares. Estas diferencias se unen en una sola persona complementándose conformando un vínculo indiviso de exclusividad recíproca. La unión corporal es consecuencia del vínculo ético. La familia se sostiene en la intimidad de la procreación y la descendencia luego, se agota. La unión sexual tiene un tiempo, después del matrimonio y un fin, la procreación.

La propiedad de la familia, como propiedad de una sola persona, recibe un interés ético por medio de la comunidad en el seno de la cual los distintos individuos que componen la familia están referidos por un igual a aquella propiedad, del mismo modo que también la ganancia, el trabajo y la previsión (reciben este interés ético) (§ 520).

En la *Los Fundamentos de la Filosofía del Derecho* aclara lo concerniente a la riqueza de la familia (§170- 171).

La familia, como persona jurídica frente a los demás, debe estar representada por el hombre como su jefe. Además, concierne especialmente a él la adquisición externa, el proveer a las

² Sigo aquí la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1997) que anudo en la trama a *Filosofía del Derecho*.

necesidades, así como la disposición y administración de los bienes familiares. Estos son propiedad común, de manera que ningún miembro de la familia posee propiedad particular, sino que cada uno tiene derecho a la cosa común. Este derecho y aquella disposición, pertenecientes al jefe de la familia, pueden, empero, entrar en conflicto, porque la aproximación existente en la familia, del sentimiento ético (§ 158), de la particularización y de la accidentalidad, es aún evidente (§171).

El varón, jefe de familia, la representa. Cada uno tiene derecho a la cosa común pero solo uno, el jefe de familia es poseedor, proveedor y administrador de lo común. La mujer tiene otro rol, se le asigna otra función, otra posición de sujeto.

La eticidad sentada primariamente como originaria (§519) al contraer matrimonio y (en tanto que) ligada a la procreación natural de los hijos se realiza en el segundo nacimiento de éstos, o sea, en el nacimiento espiritual: su educación para (llegar a ser) personas autosuficientes. Mediante esta autosuficiencia, los hijos salen de la vida concreta de la familia a la que originariamente pertenecen; han llegado a ser para sí, pero destinados a crear una nueva familia igualmente real y efectiva. La disolución le llega al matrimonio de manera esencial (...) (§521 y §522).

Procrear, educar y cuidar. La mujer se define en relación al varón jefe de familia y a sus hijos como esposa y madre. Para ser mujer, también hay un tiempo, finito y, un lugar acotado. Al perecer la familia ¿perece la mujer?

En *Los Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1993) encontramos un anticipo de la división sexual del trabajo:

El hombre tiene su vida efectiva, sustancial en el Estado, en la ciencia, etcétera, y, en general, en la lucha, en el trabajo con el mundo externo y consigo mismo; de suerte que sólo en su escisión obtiene superación combatiendo su autónoma unidad consigo, cuya tranquila intuición y subjetiva ética sensitiva posee en la familia, en la que la mujer tiene su determinación sustancial, su carácter ético, en la piedad (*Ibid.*: §166).

Se educa a los hijos para que adquieran realidad en el Estado, es decir, la familia se disuelve cuando los hijos varones son capaces de objetivar, manipular e intercambiar bienes, es decir, cuando son capaces de ser jefes de familia, son propietarios. A las hijas se las educa como esposas. "La familia es una persona y sus miembros son accidentes" que se realizan sustancialmente no como personas separadas sino como miembros: en el Estado y la ciencia, el hombre; en la familia, la mujer. La determinación sustancial de la hija es diferente a la del varón. Ella adquiere realidad dentro de la familia como mujer, él fuera de ella como jefe de familia y ciudadano. Ella se define por lo que no-es. En relación al varón y a sus hijos como esposa y madre es mujer. No es jefa de hogar, no es propietaria, no administra, ni posee, ni provee; en todo caso, procrea, gesta, educa y cuida.

La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, al ser educados para personalidades libres, son reconocidos en la mayoría de edad como personas jurídicas, capaces en parte de tener una propiedad individual y libre; y también de fundar una familia propia —los hijos como jefes y las hijas como esposas—; familia en la cual ahora ellos tienen su determinación sustancial y frente a la que su familia originaria es retrotraída sólo como una base primera y punto de partida. Más todavía, la abstracción de la estirpe carece de derecho alguno (*Ibid.*: §177).

Entre los hermanos (§173 - §178) las hijas no llegan a la conciencia, se sustrae a la posibilidad de la actualización, lo divino que hay en ella permanece piadosamente dentro del seno familiar. Lo otro de ella, su opuesto, el hermano, se vuelve hacia otro fuera de la familia, pasa a la conciencia de la universalidad en la comunidad; abandona su eticidad inmediata, conquista y produce su autoconciencia. El varón al salir de la familia es sujeto libre. La mujer no puede ser libre, no alcanza conciencia de sí, permanece en el hogar. Ella, sin autoconciencia, sin cultura, sin historia, precisa de tutores: el padre, el hermano, el esposo para darse identidad; la destinación de la mujer reside esencialmente solo en la relación matrimonial (*Ibid.*: §163-164). De mano en mano, como un singular, objeto de intercambio, alienable, aunque no alienada - negar el matrimonio sería negar la familia, negar la familia, negarse a sí misma, una estéril no sería una mujer-. Si bien las determinaciones sustanciales están relacionadas con el derecho sobre las cosas, la disposición de los bienes, la toma de posesión y su administración ella en cuanto singular, precisaría tal vez, de recambio pasada su edad reproductiva y, por tanto, estaría sometida al intercambio y/o comercialización.

La mujer que no se cuenta a sí misma se realiza en el relato que la cuenta en relación, en el momento natural del espíritu, en la determinación familiar. La familia es co-constitutiva de la mujer, ella es definida por el espacio en el que se desarrolla y el tiempo en el que procrea. Es persona por su identificación con la familia; es persona por el rol que desempeña, la función que se le asigna: merecedora de reconocer el universal, el jefe de familia. En cuanto ser singular para el universal, es objeto sexual para el hombre.

ARMONÍA Y EMANCIPACIÓN

La dialéctica diádica krausista prioriza al individuo sobre los procesos sin entender que aquel debe ser absorbido, subsumido, deglutido, y, por tanto, disuelto por la *aufhebung* hegeliana. En Krause -a quien adhiere el pedagogo mendocino Carlos Norberto Vergara- no encontraremos "síntesis" o "negación de la negación" tal como aparece en la interpretación hegeliana³, prioriza en su lugar otras formas de integración.

Arturo Andrés Roig (2007) a partir de la lectura que Julián Sanz del Río hace de la dialéctica hegeliana desde Krause, pregunta respecto del lugar del conflicto y de la armonía en una filosofía que se autodenomina racionalismo armónico. Entiende que lo primero ontológicamente es la libertad: si el conflicto tiene lugar es porque cabe la capacidad de optar. Tanto en Krause como en Vergara el conflicto principal se presenta entre los individuos, en tanto que para Hegel el conflicto más importante se opera en las relaciones inter-estatales, las que siempre suponen una resolución asimétrica que toma a la guerra - asunto de varones- como medio y a la dialéctica del amo y del esclavo como resolución. En el movimiento dual krausista, siendo anterior el conflicto, en cambio, no se supera mediante la subsunción de dos opuestos en una síntesis, sino más bien por la conciliación en la "complementariedad", en la "coexistencia". El término utilizado por el editor de *El Instructor*, Vergara, es "equilibración" o "cooperación", ya supuesta en las mismas posibilidades de los individuos (varón/mujer) que no padecen pérdida de identidad.

El hombre educado en el espíritu de la humanidad respeta la pureza del amor femenino, reconociendo en el matrimonio la forma más digna de este amor, la única que eleva la

³ La filosofía hegeliana aspira a ser el sistema de la realidad toda en el proceso dialéctico de pensarse a sí misma. En ese proceso es posible ver atender a la relación individuo-sociedad como inmanencia de lo uno a lo múltiple. En ese movimiento el individuo (varón) se inserta en el conjunto y en ese movimiento descubre un sentido en las oposiciones que propone superar alcanzando unidad sintética en la que es subsumido, negándolas. La dialéctica hegeliana queda expresada en el movimiento de afirmación, negación y negación de la negación, siendo este último momento el que niega a los dos primeros a la vez que los conserva e integra en una instancia superadora. La antítesis se añade a la tesis dando lugar a una pugna entre ambas que se resuelve por medio del acceso a un plano más elevado desde el que es comprendida y conciliada. Este nuevo concepto origina a su vez su propia negación. De modo que la conciliación es supresión, asunción y conservación.

inclinación natural acompañada de la simpatía del espíritu a amor de todo el hombre. Sólo tiene por legítimo un amor humano (amor de todo el hombre a toda la mujer) en justa medida de toda inclinación particular, y sólo en esta forma mira el matrimonio como digno de concurrir a la renovación de nuestro linaje bajo la ley divina de la creación, en la que todas las fuerzas naturales y espirituales obran con misterio concierto. La sociedad del varón y la mujer en el matrimonio sólo es legítima a sus ojos, cuando hombre y mujer forman verdaderamente un individuo superior, un cuerpo y un alma, y rechaza indignado el comercio pasajero que busca la satisfacción grosera del sentido, y que profana en nuestra humanidad el santo orden de Dios (...) Afirmar, propagar, ennoblecer la sociedad matrimonial y la familia en forma de un gobierno doméstico (Estado doméstico), es la aspiración constante de todo hombre (...) (Cfr. Krause:2002 (1811) IV, p. 49, pp. 106-107).

La familia se funda en la individualidad corporal, aunque nace, se continúa y conserva por el amor. Si bien abraza múltiples relaciones, la primera es de oposición -la de sexos: varón/mujer-. La unión en el pensar, el sentir y el obrar, en la desgracia el dolor reúne a los individuos de la familia en el amor doméstico de los esposos y, del amor del marido y la mujer nace el amor paternal, filial. La primera oposición funda la primera intimidad: de los jefes de familia con los domésticos. El sistema de familia forma la raza y el sistema de razas funda con su unidad en el amor patrio el pueblo. Volvamos al conflicto principal, el amor humano legítimo -tal como lo presenta Krause en las sociedades fundamentales- aparece como una sociedad entre varón y mujer, uno como otra se necesitan para formar un todo superior humano unidos en un vínculo indisoluble, cada uno se completa con el inmediato opuesto y, reunidos en nombre de una sociedad fundamental y humana cumplen un destino de comunión social. La familia es la esfera íntima humana primera de la comunalidad (Cfr. Krause:2002 (1811) I, p. 12-14, pp. 73-74; II, p. 24-25, pp. 82-83).

El movimiento que suscita la dialéctica dual krausista contempla -frente a la marcha que emprende el espíritu por encontrarse a sí mismo en las sucesivas síntesis que devoran los momentos previos- dos momentos provisionales, los de emergencia y los de armonía, que colocan a la praxis humana en reformulaciones ascendentes, sin sacrificar las etapas previas ni devastar al individuo, en tensión constante entre individualidad-comunalidad, particular-universal. En ello, está presente el reconocimiento de la dignidad humana que opera como condición moral (Roig: 2007, pp. 60-61).

Una apuesta a favor del individuo (varón, otra vez), que reemplaza a las abstracciones lógicas y confiere vida al pensamiento y experiencia a las ideas, en contra de una racionalidad que subsume lo particular en lo universal. La complementación que resuelve la oposición inicial (varón-mujer) condiciona las relaciones entre los individuos empíricos de modo tal que la vida que ha de realizarse comunitariamente supone el intercambio de funciones (heteronormadas) sin que deban perderse, licuarse o eliminarse en el Estado -como en el sistema hegeliano-.

El hombre que reconoce la idea de la unidad humana, y de la dualidad inmediata y la más íntima contenida en esta unidad, se interesa con igual estima y amor hacia la femenina que hacia la masculina humanidad; ama y respeta la peculiar excelencia y dignidad de la mujer. Cuando observa que esta mitad esencial de la humanidad está hoy en unos pueblos oprimida y degradada, en otros postergada, o abandonada en su educación por el varón, que hasta ahora se ha atribuido una superioridad exclusiva: cuando observa que la mujer dista hoy mucho del claro conocimiento de su destino en el todo, de sus derechos y funciones y altos deberes sociales, se siente poderosamente movido a prestar ayuda y fuerza a la mujer. Con este vivo sentido trabaja, donde hay lugar y lo puede hacer con fruto, para restablecer el santo derecho de la mujer al lado del varón, para mejorar su educación, haciéndola más real, más elevada, más comprensiva, para despertar en todos el reconocimiento de la dignidad de

la mujer y cultivar en ésta todos los sentimientos sociales, y sus facultades intelectuales en relación proporcionada con su carácter y su destino. Semejante espíritu anima también a la mujer respecto del varón, de suerte que con su peculiar carácter y prendas recogije y embellezca la vida y que, acompañada la severa dignidad del varón con la dulzura y gracia de la mujer, completen la primera armonía humana en la tierra y fuente de todas las armonías y progresos sociales. La distancia de la cultura entre la mujer y el hombre es hoy tanto mayor, y el sentimiento de ello tanto más vivo, cuanto más sensibles y más universales son los progresos en el sexo dominante (Cfr. Krause:2002 (1811) IV, p. 48, pp. 105-106)

El reconocimiento de la idea de humanidad y de los opuestos de cada sexo -como esencias finitas, irreductibles la una a la otra, que ese reconocimiento concilia- permite interesarse, respetar, amar y optar por la complementación. El hombre (varón) reconoce la dignidad de la mujer como parte de la mitad de la especie, de la humanidad. Advierte que ha padecido destrato en la opresión, la degradación, la postergación. Señala el abandono al que ha sido sometida por el varón. El sexo dominante, el opuesto complementario, el que goza de una superioridad exclusiva, tiene la responsabilidad de educarla, de malearla, de transformarla, de hacer que sea la que tiene que ser; ella no conoce su destino, nada sabe de sus derechos, ni funciones, ni deberes; él la dignifica. Los opuestos se diferencian por las funciones que cumplen, no por su naturaleza en sí; la armonía krausista se fundamenta en que estos opuestos son en sí mismos incompletos. A ella le cabe ser la compañera del varón, su santo derecho es estar a su lado, solo así ella podrá ser más real, más elevada, más comprensiva, más sentida, más intelectual; una vez regenerada, ella podrá reconocer(se). El hombre renovado asume la función de redimir a la mujer a-lumina en pos de la mujer nueva. El hombre superior educa a la mujer para la libertad en armonía con sí mismo. Ambos se completan, se humanizan mutuamente. La primera armonía implica desequilibrio y lo supone para tensionar de la idea al ideal de humanidad fusionando dos seres como mitades cuyo fin es elegir integrar una unidad superior, un estado orgánico que permitiera el desarrollo pleno de cada uno (Cfr. Krause:2002 (1811) III, p.30;89).

SOLIDARISMO, ACCIÓN Y EQUILIBRACIÓN

Tanto Krause como los krausistas españoles –Sanz del Río y Giner de los Ríos– defienden una concepción organicista de la sociedad, según la cual el individuo no resulta absorbido ni deglutido. En la síntesis hegeliana el individuo (varón) solo alcanza objetividad como miembro del Estado y el individuo (mujer) alcanza lo que puede él. El Estado representa la voluntad objetiva independientemente de las determinaciones subjetivas de las voluntades individuales. A diferencia del estadista absolutista, los krausistas entienden que el Estado interviene de manera limitada en la vida de los individuos (varón-mujer). Las relaciones entre los individuos tal como son pensadas por la dialéctica krausista –que atraviesa el pensamiento de Vergara con particulares clivajes– tienen como punto de partida un individuo empírico que, libre y consciente, administra voluntariamente las instituciones sin ser subsumido por ni en ellas. Desde la mirada del racionalismo armónico resulta intolerable la disolución del individuo en el todo social o en alguno de sus órganos. Así, concibe un vínculo inter-institucional en tensión que tiende a mayores grados de libertad y armonía. Las instituciones son gestadas en y para la libertad, lo cual supone un movimiento tendiente a la descentralización. La sociedad, como un todo orgánico, evoluciona por el libre desenvolvimiento de las energías individuales y colectivas.

El Estado debe concretar su acción á garantizar el libre desenvolvimiento o sea los derechos de todos: asegurada esa coexistencia de los individuos y su libre acción, surge de allí la solidaridad y el perfeccionamiento de las partes y del todo (...) En resumen, toda la ciencia del Derecho y de la educación se reduce a colocar al ser humano en condiciones favorables para que él, por sí mismo, por su propia iniciativa, conquiste su felicidad. En esta empresa, el

problema fundamental consiste en facilitar al organismo social o al del individuo el desarrollo de lo que esos organismos ya llevan en sí, cual la semilla que produce la planta (Vergara: 1911, p. 206).

El individuo, como la familia, la escuela, el municipio, la nación son sustancias entendidas al modo leibniziano; definidas en cuanto a la fuerza y autonomía propia y consustanciales una de la otra. El desarrollo de cada una de estas sustancias consiste en su expresión espontánea como órgano de un todo, en el que cada parte colabora en forma solidaria con el Estado, la Humanidad, sin perderse, ni disolverse unas a otras.

La más pequeña planta lleva en su fuerza interna lo que ha de ser, y si el hombre, lo más que puede hacer por ella es rodearla de elementos favorables, para que esa fuerza interna se manifieste, con mayor razón, un niño o un joven, exige que se respeten sus tendencias internas y su desarrollo exige que, sin tocarlo, se le rodee (como lo hace la Naturaleza con todos los seres) de elementos favorables (*Ibid.*: p. 676).

El problema, tal como Vergara lo entiende, se da entre los individuos y, radica básicamente en facilitar el libre desenvolvimiento tal y como lo hace la naturaleza. Hay algo entre la influencia del ambiente y de la herencia -el medio modifica la herencia y el individuo interviene el ambiente aunque la acción se subordina al medio del que depende el desenvolvimiento de cada uno- que lleva a todo organismo a desarrollarse hacia la perfección indefinida⁴. La ley de renovación incesante por la que un organismo humano como un microcosmos revela lo que pasa en el universo donde todo es actividad, transformación y vida hacia niveles de perfección ascendente coincide con la idea de humanidad krausista. Los individuos cooperan unos con otros, complementándose solidariamente sin reducirse los unos a los otros⁵. "Un átomo es pequeñísimo reflejo del sistema planetario; una célula lo es del organismo a que pertenece, y el hombre del universo" (Vergara: 1921).

Carlos Norberto Vergara⁶ entiende que entre los seres vivos el rango de cada ser en la escala de la vida -individual, colectiva, del universo- se aprecia por la acción solidaria que realiza; todas las especies están animadas por la armonía del alma universal y ascienden en razón de lo que sienten. En las diversas formas y evoluciones de la vida existe un rumbo fijo, permanente e invariable según el cual todos los seres tienden a lo superior. La ley de solidaridad explica la relación que existe entre las partes y de las partes en relación al conjunto: cada parte vive por cada una y para el conjunto, cada individuo, por cada uno y por el colectivo. El pequeño gusanillo, el hombre, ha pretendido creer que por tener inteligencia es superior a los cuerpos celestes, sin embargo, el universo está lleno de vida. Reconocer y estudiar las leyes biológicas de lo físico, de lo intelectual y de lo moral requiere vernos como un pequeño reflejo del gran ser. El juego de espejos y reflejos permitiría reconocer en los individuos no sólo la confraternidad humana sino la solidaridad universal. La Gran Madre Naturaleza tiene la fuerza de mover los corazones purificados por el amor y el Padre Sol de manifestarse en cada ser como amor infinito. El hombre es un microcosmos, un

⁴ En constante tensión se articulan las leyes biológicas con las de *El Ideal de la Humanidad* de Krause. La evolución krausista adquiere matices desde la evolución spenceriana de origen darwinista. En Vergara se ponen en movimiento dos tesis fundamentales. Por un lado, la idea krausista de evolución de acuerdo a la unidad, la variedad y la armonía y, por otro lado, la idea spenceriana de evolución, como aquella que va de lo homogéneo a lo heterogéneo. En esta fusión krauso-positivista, el pensamiento vergariano presenta sus contactos con el panenteísmo krausista aparecido en toda su expresión en sus últimas obras. Perspectiva que puede ser anticipada en los títulos de algunos de los apartados de Solidarismo: "El Alma de Nuestra Gran Madre"; "El Alma del Universo"; "El gran ser es Dios, Nuestro Padre"; "Nuestra Madre en el Gran ser" (Vergara: 1924, p. 83 y 86; p. 94 y 101).

⁵ Ancianos, infantes y obreros (Vergara: 1921, p. 117); mujeres (Vergara: 1921, pp. 84-85 y pp. 92-94); aborígenes, inmigrantes y extranjeros (Vergara: 1921, pp. 88-89); locos, enfermos, degenerados, inmorales (Vergara: 1921, pp. 100-102 y 152). Cada uno, cada institución, cada corporación, cada esfera de la sociedad ha de distinguirse sin separarse y unirse sin confundirse.

⁶ Entre los incidentes doxográficos sobre los que hemos trabajado la obra del pedagogo mendocino nos interesa en este escrito referirnos al que se condensa entre 1900 y 1929 a partir de la expulsión oficial del sistema educativo, cuando ya cuenta con su título de abogado por la Universidad de La Plata e instala la prospectiva revolucionaria desde los libros haciendo especial alusión a dos de sus obras, las últimas del periodo: *Evolgía* (1921) y *Solidarismo* (1924).

pequeño universo que, refleja lo que es el alma del universo. El Ser Supremo no puede carecer de los atributos que posee un imperceptible granito de polvo, el hombre. Del mismo modo que los seres humanos son racionales, la Madre Común, la Tierra, hija del glorioso Sol, tiene alma y es inteligente⁷ (Vergara: 1924, pp. 83-86).

El sistema planetario es un organismo que vive y se mueve por y para el conjunto infinito. Esa solidaridad del todo hacia las partes y de las partes al todo enseña que así marcha el progreso, con la cooperación de todas las fuerzas en acción solidaria. Las pequeñas partículas impulsadas por las fuerzas universales al ímpetu de las fuerzas heredadas por la influencia del ambiente nacional, americano y universal en el libre ejercicio de todas las energías individuales y colectivas⁸.

(...) la suerte de los seres humanos gira y tiene por eje, lo que sean sus relaciones con el sexo opuesto. Para el varón, la mujer es la encarnación y síntesis de todo bien y de toda belleza, como que, en realidad, es una imagen de Dios mismo. Nada hay superior en la vida que el propósito de mejorar la especie, y esto se consigue, principalmente, produciendo hijos superiores a nosotros mismos. La educación que se da a un niño vale mucho; pero nada vale más que la herencia física y moral que transmitimos a nuestros hijos al engendrarlos, porque los padres encarnan el espíritu y la cultura de la época y del medio en que vivieron. De aquí viene que purificar las relaciones con el sexo opuesto, divinizando el hombre a la mujer, y ésta a aquel, es uno de los grandes propósitos que debe buscar la civilización y la cultura. (Vergara: 1921, p. 138)

En los astros y entre los seres humanos, como entre los animales el sistema ascensionológico que supone la evolución implica la heteronormatividad, la exclusividad y la monogamia:

El macho de un casal de palomas caseras, se enamoró de otra paloma; la esposa legítima luchó con la intrusa, pero ésta venció; entonces aquella entró a una de sus habitaciones, y allí, sin salir para nada, se dejó morir de hambre, hecho que, presentido por mi familia, dio lugar a largos y tristes comentarios. Entre las palomas, los cónyuges tienen constancia invariable, y es muy raro que el macho, como en el caso citado, abandone a su esposa, aunque sea frecuente la infidelidad de aquél con palomas solteras que buscan esposo. La hembra conserva una fidelidad tan inflexible que deja a la especie humana por el suelo. En el triste caso citado, creo que la paloma abandonada no tenía hijos, lo que puede haber

⁷ Intuimos en las líneas con las que teje su *Evolución* un posicionamiento -al que no termina de darle forma- similar al *Sumak Kausay* o *Sumak Qamaña* en nuestros términos, podemos interpretar el Sumak del quechua ecuatoriano como el pensamiento de una vida mejor, ni más ni menos que otros o para otros; se trataría de un Buen Vivir o de un Vivir en Armonía al que el Kawsay del ayмара boliviano le imprime el elemento comunitario. En cuanto paradigma ancestral cosmogónico surge de los pueblos originarios del Sur de Abya Yala (Suramérica) con el que Vergara podría haber tenido algún contacto en el inicio de su formación escolar. Estos saberes ancestrales dan cuenta de la posibilidad de una vida en plenitud, en equilibrio entre lo espiritual y lo material, lo interior y lo exterior expresada en entre los seres y en diversos órdenes. Así la reciprocidad manifiesta en la dualidad *Pachamama* (Madre tierra)-*Tata Inti* (Padre Sol).

⁸ Vergara reconoce que la doctrina que está a la base de sus afirmaciones -respecto del alma del Universo como fuerza suprema o espíritu divino que todo lo puede y lo dirige todo; Dios, Gran Ser infinito que reúne y es toda clase de atributos, siendo el hombre una pequeñísima imagen de Él- es la de Carlos Federico Krause "de quien se reconocen discípulos muchos hombres ilustres de todas las naciones, como Castelar, Sanz del Río y cien más en España. En Bélgica el eminente Director de la célebre Universidad de Bruselas, Tiberghien, escribió la conocida obra *Introducción a la filosofía*, para propagar las doctrinas de Krause y ha sido traducida a todos los idiomas. El jurísculto Enrique Ahrens, cuyas obras son tan conocidas, basa sus doctrinas en las de Krause. Ahora bien, si millares de hombres ilustres respetan y admiran la doctrina que nos sirve de base, eso solo basta y sobra para que se preste alguna atención al presente estudio (...)" (Vergara: 1924, p. 98). Sin embargo, aparecen algunos elementos que nos resultan ajenos al krausismo y cercanos a saberes ancestrales que pudieron haber llegado a Vergara en sus primeros años cuando ingresa al Colegio Salvador y conoce a su fundador y director, Manuel Sayanca, descendiente de la nobleza indígena, ilustrado en Chile (Vergara: 1911, p. 764). De algún modo lo insinúa cuando afirma "Algo semejante sucede con la demostración respecto a la existencia del alma de nuestra madre, la Tierra". Sin embargo, la legitimidad y autoridad en la que quiere apoyar su *Solidarismo* son reconocidas en pensadores varones, europeos, alemanes, letrados, pensadores y escritores.

contribuido a que se produjera el abandono con su fatal consecuencia, y me inclino a creer que la hembra abandonaría al macho estéril. Existe, pues, en los animales, un rayo divino del espíritu de Dios, que es el amor impulsando toda vida, y sosteniendo la armonía y la solidaridad universal (*Ibidem*).

DE LA NATURALEZA Y GÉNESIS DE LA OPRESIÓN Y LA SUBORDINACIÓN DE LAS MUJERES O DE COMO LAS TEORÍAS DE VUELVEN OBSTÁCULOS EPISTEMOLÓGICOS PARA GESTAR FORMAS DE VIDA

Esta *lectura exegética* (Rubin; 1986) solo ha sido posible a partir de una *lectura desviada* (Molloy: 2002). Si, por un lado, tomé por objeto el movimiento dialéctico en dos expresiones –la hegeliana y la krausista, la cerrada y la abierta, la sintética y la emergente– para interrumpir el eclecticismo krausopositivista de Vergara en su versión panenteísta, por otro lado, ese tránsito no podría haber tenido lugar si no hubiese estado animado por una categoría teórica con la que intervine interpretaciones clásicas para pasar libremente del contenido explícito a sus implicaciones. La categoría teórica que opera transversal al objeto para intervenir lecturas instituidas ha sido la de “género” que, en movimiento encarna como “sexo-género”.

¿Qué es lo que ha sido intervenido? Y ¿qué es lo que esa intervención visibiliza? Hegel, Krause, Vergara proporcionan instrumentos desde la filosofía occidental y, desde un pensamiento situado en Latinoamérica, es decir, desde un discurso en contexto, elementos a partir de los cuales es posible definir el andamiaje teórico del patriarcado moderno occidental. Las tres formas en las que se despliega el movimiento dialéctico se distancian tanto en el modo en el que el movimiento se despliega (dual, triádico / abierto, cerrado / sintético, emergente), en el momento en el que aparece el conflicto-tensión como entre quienes se supera / armoniza. Sin embargo estas tres expresiones comparten una misma matriz naturalizada dialécticamente y articulada por: el dimorfismo sexual, la sexualidad biológica, el binarismo utilitario reproductivo y, por tanto, la invisibilización, negación, ausencia o silenciamiento de sexualidades que pudieran romper o poner en crisis las representaciones de género convencionales, las formas de entender las familias o los motivos legítimos para copular; la heterosexualidad como norma, la red de relaciones por las cuales una hembra se convierte en mujer, la monogamia, la exclusividad, el matrimonio, el sexo obligatorio, el patrimonio, la procreación, el parentesco (Lonzi: 1981; Alvarado: 2016a).

Desde una lectura conservadora parece no advertirse el lugar central que tiene la sexualidad para ciertas construcciones teóricas que terminan por edificar cierta organización social en términos de sexo, es decir, de las diferencias entre las experiencias sociales de un individuo, quiero decir, de un varón y de una mujer. La reproducción es clave para la conservación de la especie; en el caso de la especie humana la necesidad de sexualidad y procreación se diferencian de cualquier otro tipo de necesidades en que aquellas no se satisfacen de manera natural, tal y como parecen entenderlo / proponerlo Hegel, Krause, Vergara. El sexo, es sexo –aporta Gayle Rubin– pero lo que califica como sexo es una determinación cultural, es una convención, es un producto social. Fusionar sexualidad y procreación ha sido uno de los modos en los que se ha expresado el humanismo naturalizando determinadas formas de relación entre ciertos individuos y cristalizando determinados lugares para que una hembra sea mujer –dentro de la familia como esposa, como madre– en la perspectiva hegeliana y, si bien en la perspectiva krausista la opción de no formar familia era una libertad que una mujer podía tomarse –atiéndase a que en este caso es mujer por fuera del matrimonio– la radicalidad del planteo no podía eximirla de encontrar(se) (in)completa.

Las relaciones de complementariedad, reciprocidad y parentesco nos dan la posibilidad de pensar las implicaciones y derivas del sistema sexo-género si asumimos que lo doméstico no es privado, sino que más bien se trata de un espacio a politizar.

Es en la casa, en la mesa, en la cama donde se produce la primera división sexual del trabajo. El sistema sexo-género que sostiene a la familia es un sistema económico que no solo distribuye roles, funciones, tareas, sino que además produce el objeto a regalar, intercambiar, comprar, dar o tomar. Si en

la perspectiva hegeliana la hembra no es capaz de (auto)reconocimiento sino solo de reconocimiento del universal dentro del ámbito familiar y, el varón solo lo alcanza por fuera de la familia, hay un objeto allí en disputa con fecha de caducidad fácilmente reemplazable. El intercambio se da entre varones –padres, tutores, maridos, hijos– y, lo ha intercambiar es el acceso sexual, es decir, el linaje; finalmente lo que está en juego es el uso de nuestros cuerpos, el uso físico. En este sentido, el matrimonio naturalizado en el diformismo sexual se establece entre varones, antes y después, del sí (o del no) de la mujer. Aquella situación de parentesco resguarda y visibiliza los sujetos de derecho no solo sobre la propiedad y el capital sino también sobre el sexo y sus productos (como si el número de hijos estuviera sometido a contrato, como si estuviera fijado, como si dependiera de nuestra posibilidad real de una anticoncepción o de interrupción del embarazo). El jefe de familia –en Hegel– es el varón. La posesión de los hijos, producción de las mujeres, pertenecen al padre. El educador regenerador, el hombre nuevo –en términos krausistas– el poseedor de la ciencia, de la verdad, el ser humano capaz de educar –es el varón–. En la aplicación de Vergara –tanto en la experiencia de Mercedes como en las Actas que el *Instructor Popular* replica– la mujer ha salido de la familia a ocupar otros espacios; prolonga las tareas de cuidado en la escuela; la mujer además de esposa y madre es maestra, en los niveles inferiores del sistema, luego de haber sido instruida por varones; el lugar de la señorita maestra en el sistema educativo es en los primeros años y, bajo la tutela, del inspector. El instructor, el padre, el esposo es el único que legitima, que autoriza, que determina la naturaleza y cualidad de las relaciones humanas.

La dicotomía varón-mujer humanizada en las expresiones del idealismo alemán, del racionalismo armónico y del krauso-positivismo se sostienen en un dualismo de género impuesto que obtura la diferencia sexual, en un diformismo biológico, en la heterosexualidad, en la distribución andrógena y patriarcal del ejercicio del poder y de la posesión de sus productos –incluso allí, en sus versiones más alternativas, como pudo serlo la Escuela Nueva en la experiencia de Florencia Fossatti en la Escuela Quintana (Cfr. Alvarado: 2016c), la heterosexualidad estructura las relaciones de los sujetos y define a la hembra gestadora como mujer dentro de la familia; la mujer es esposa y madre o no es mujer, luego, podría serlo pero si se ocupa de los hijos de otras y, como señorita maestra⁹, los educa heteronormativamente.

Esta ficción, esta invención que, humaniza lo pretendidamente naturalizado para colocar a los varones en un lugar y, a las mujeres en otro, tiene una formulación muy interesante en la *Evología* de Vergara –el escrito al que me referí en el último apartado y al que quiero destinarle unas últimas notas– que prolonga y exacerba, en clave krauso-humanista, lo que ha sido denominado *patriarcado originario* o *patriarcado ancestral* (Cabnal: 2010).

La dualidad y la complementariedad que el matrimonio supone son regentes para procurar el equilibrio varón-mujer, entre medio-herencia para la emergencia-armonización de la vida. Basada en la sexualidad (humana naturalizada) heterosexual construye un pensamiento cósmico sexual. Los astros se relacionan en dualidad heteronormada. Las mujeres concebidas como complemento en el todo de los varones para la reproducción social, biológica y cultural habrían de asumir la responsabilidad. Ellas de cuidado y educación, ellos de reproducción simbólica, material y de pensamiento para que juntos, complementariamente, colaboren en disponer el espacio para el desarrollo de las fuerzas individuales hacia un equilibrio para la continuidad de la vida; juntos en dualidad armónica manteniendo los ciclos de generación de la vida. El rol cosmogónico de la Madre Tierra se inserta en un orden heterosexual, cosmogónico, femenino, como reproductora y generadora de vida en tanto que el padre sol, es el fundante. La posición de poder –visibiliza el Sol arriba y la Madre abajo, el macho arriba y la hembra abajo– complementándose y naturalizando la jerarquía.

La fusión del patriarcado originario con el occidental pudo configurar relaciones, asignar funciones, cristalizar roles, en un sistema de opresión contra las mujeres sostenido por heterorrealidad cosmogónica

⁹ En Argentina, a inicios del Siglo XX, las maestras debían ser, por contrato firmado con el Ministerio de Educación, señoritas, es decir que, para poder ocuparse del cuidado y la educación de los hijos de las esposas, ellas debían renunciar a la posibilidad de ser mujer y someterse “públicamente” al control de sus prácticas desde cómo vestirse hasta con quiénes circular por las calles.

como mandato que aniquiló la pluralidad-diversidad de género en el diformismo sexual pretendidamente natural impuesto como ideal de humanidad. Tanto en la vida de las mujeres, como en la de los varones, como la de ambos en relación con el cosmos, las instituciones han colaborado en la perpetuidad de la naturalización de múltiples opresiones para las mujeres en pos de su humanidad.

Referencias bibliográficas

Alvarado, M. (2010). Naturaleza infantil, educación para la libertad y escuela de la acción libre en un texto de Carlos Norberto Vergara: El libro de los niños y de los que a ellos se parecen. *Cuyo: Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza. IDAA, FFyL.UNCuyo. Vol. 15-15, años: 2008-2009, pp. 247-306.

Alvarado, M. (2011a). Notas sobre una pedagogía krausohumanista. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. Neuquén: CEAPEDI, Universidad Nacional de Comahue, n° 2. Disponible en: www.ceapedi.com.ar/otroslogos

Alvarado, M. (2011b). Notas desde Krause y Hegel para pensar el lugar de la diversidad en Carlos Norberto Vergara. *SOLAR. Revista de Filosofía iberoamericana*. Lima: Universidad Científica del Sur - Centro Cultural de España, Año 6, n° 6. Disponible en: <http://www.revistasolar.org/images/stories/solar6/SOLAR-6-5.pdf>

Alvarado, M. (2013). Notas al margen a propósito de Carlos Norberto Vergara en el campo de la Historia de las Ideas. *Revista Algarrobo-MEL*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Vol. 2, n° 2. Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/73/53>

Alvarado, M. (2015). Notas para una pedagogía krausohumanista en el cruce de las prácticas del Instituto Libre de Enseñanza y de la Escuela Normal Mixta de Mercedes, en: Arpini, A. (ed.). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*, pp. 251-263, Mendoza: EDIUNC.

Alvarado, M. (2016a). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Quito, Ecuador. Setiembre, Vol I, n° 3, pp. 9-32. Disponible en: http://revista.religacion.com/revista_religacion_3.html

Alvarado, M. (2016b). Una biografía para El Instructor Popular: Carlos Norberto Vergara, en: Olalla, M. & Alvarado, M. et al. *Pensar y hacer: el oficio de El instructor popular. En la educación argentina a fines del siglo XIX*, pp. 31-58, Mendoza: Qellqasqa.

Alvarado, M. (2016c). El Alegato de Florencia Fossatti: claves para una historia de las ideas pedagógicas desde una epistemología feminista, en: *Historia de la Educación*. Anuario. Buenos Aires, SAHE, Vol. 17, n° 2.

Arpini, A. (2003). Ideas para una "polis" mundial pensada desde el sur. Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento. *UNIVERSUM. Revista de la Universidad de Talca* (Chile), n° 18, pp. 23-44.

Arpini, A. (2007). *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías Sociales y Fundamentación Filosófica*. Puerto Rico: Editorial Universidad de Puerto Rico.

Biagini, H. (1985). *Panorama Filosófico Argentino*. Buenos Aires: Eudeba.

Biagini, H. (1989). *Filosofía, América e Identidad*. Buenos Aires: Eudeba.

Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR - Las Segovias.

Hegel, G. W. F. (1991). *Fenomenología del Espíritu*. Traducción, estudio y notas de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Rescate.

- Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1937). *Líneas Fundamentales de la filosofía del Derecho*. Traducción de Angélica Mendoza, Buenos Aires: Claridad.
- Krause, K. C. F. (1988). El ideal de la humanidad, en: VV.AA. *Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Krause-Ahrens-Tiberghien*, pp. 97-126, Montevideo: Fundación Prudencio Vázquez y Vega.
- Krause, K. C. F. (2002 [1811]). *Das Urbild der Menschheit*. Traducción castellana Julián Sanz del Río. Barcelona: Folio.
- Lonzi, C. (1981). *Escupamos sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama.
- Roig, A. A. (2006). *Los krausistas argentinos*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Roig, A. A. (2007). Cuestiones de dialéctica y género en Krause. Sofía o la nueva mujer. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*. Mendoza: Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, Año 8, n° 9, pp. 57-71.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*. México, Vol. 8, n° 30, pp. 95-145.
- Molloy, S. (2002). La reflexión del género en el texto cultural latinoamericano. *Cuadernos de Literatura*. Colombia, Año 8, n° 15, pp. 161-167.
- Vergara, C. N. (1911). *Revolución Pacífica*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Juan Perrotti.
- Vergara, C. N. (1921). *Evolución*. Buenos Aires: Imprenta de M. Cerbán Rivas.
- Vergara, C. N. (1924). *Solidarismo. Nuevo sistema filosófico*. Córdoba: La Elzeviriana.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 90-104
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

¿Quién habla en nombre del humanismo socialista? Disputas en torno al campo intelectual argentino de los años '60

Who Speaks on Behalf of Socialist Humanism? Debates in the Argentinian Intellectual Field in the 60s

María Eugenia AGUIRRE

euge_az@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4238-815X>

INCIHUSA, CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253417>

RESUMEN

En el presente artículo analizaremos tres debates que propician una lectura humanista del marxismo en las revistas culturales argentinas: la polémica entre *El grillo de papel* y dos empresas ligadas al Partido Comunista: la *Gaceta literaria* y *Cuadernos de Cultura*; la discusión que suscita el surgimiento de la revista *Pasado y Presente* y las lecturas divergentes que la publicación *Los Libros* realiza sobre la obra de Louis Althusser.

Palabras clave: Humanismo; marxismo; nueva izquierda; revistas culturales argentinas.

ABSTRACT

This article aims to analyze three debates regarding a humanist view of marxism in argentinian cultural magazines: the controversy between *El grillo de papel* and two Communist Party's enterprises: *La Gaceta literaria* and *Cuadernos de Cultura*; the discussion raised by magazine *Pasado y Presente*'s emergency; and the divergent readings about Louis Althusser's work that the journal *Los Libros* arise.

Key words: Humanism; Marxism; New Left; Argentinian Cultural Magazines.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información dirijase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

INTRODUCCIÓN

En la Argentina de los años '60, el marxismo aparece como horizonte ineludible de análisis no solo de las relaciones sociales, de la política, de la estructura económica de la sociedad, sino también de la crítica literaria, artística e ideológica. Pero aun desde un mismo arco teórico, se abren multiplicidad de perspectivas. El debate se polariza entre los defensores de una cierta ortodoxia y el surgimiento de lo que se dará en llamar *nueva izquierda*. Ambos coinciden en la defensa de que el verdadero humanismo es el socialista, pero difieren en su caracterización. Se ponen en juego, entre otras cuestiones, la definición de la libertad del individuo, el acontecer histórico, qué sea la ortodoxia y qué la heterodoxia y qué entender por marxismo.

Al promediar la década, sin embargo, surge una nueva lectura del marxismo, de corte científicista y estructuralista, que divide la obra del filósofo en dos: una obra de juventud y otra de madurez y que entiende que los primeros textos de Marx deben ser desestimados en función de la rigurosidad del sistema, postulando así un marxismo antihumanista. Es el aporte de la obra de Louis Althusser, entre otros.

En el presente artículo analizaremos tres debates que propician una lectura humanista del marxismo en las revistas culturales argentinas: la polémica entre *El grillo de papel* y dos empresas ligadas al Partido Comunista: la *Gaceta literaria* y *Cuadernos de Cultura*; la discusión que suscita el surgimiento de la revista *Pasado y Presente* y las lecturas divergentes que la publicación *Los Libros* realiza sobre la obra de Louis Althusser.

ITINERARIOS DEL MARXISMO EN LA ARGENTINA

Horacio Tarcus señala que en el periodo transcurrido entre 1955 y 1976 se evidencia un auge del marxismo que pasa así a trascender el plano meramente político y su difusión en pequeños grupos de izquierda y comienza a erigirse como un pensamiento ineludible para el conjunto de las ciencias sociales y de la crítica cultural. Tal irradiación del marxismo se verá interrumpida por el golpe militar de 1976.

Durante las décadas del '30 y '40, la difusión del marxismo en nuestro país había estado vinculada casi exclusivamente con el Partido Comunista. Tras la Segunda Guerra Mundial, en plena guerra fría, surgen con fuerza distintos proyectos destinados a combatir ideológicamente la cosmovisión burguesa. Un caso paradigmático son los *Cuadernos de Cultura*. En un comienzo, se dedicaban a la divulgación de autores ligados estrechamente con la filosofía soviética, pero a partir de la conducción de Héctor P. Agosti de la revista en 1952, se observa la apertura que se genera hacia autores marxistas no ortodoxos, como es el caso de Gramsci. Sin embargo, más tarde se produce lo que Tarcus llama un "encorsetamiento ideológico", que llevará a la publicación a discutir con las incipientes voces de la llamada nueva izquierda argentina (que paradójicamente habían ayudado a formar); a la vez que rechazan en bloque los aportes de las nuevas ciencias del hombre (psicoanálisis, sociología, etc.).

Lejos de aparecer siempre en estado puro, Tarcus señala las distintas hibridaciones que presenta la cultura marxista argentina, que empapa a la psicología, la sociología, la religión y el pensamiento nacional. Las revistas culturales merecen una mención especial. Sobre las dirigidas por Abelardo Castillo: *El grillo de papel* (1959- 1960) y *El escarabajo de oro* (1961-1974), el autor señala que se trata de revistas más abiertas a diversas experiencias literarias que las revistas oficiales del PC y agrega que "siguiendo el itinerario del propio Sartre, las revistas de Castillo y su equipo se movieron entre el lugar de "compañeras de ruta" del PC argentino, por un lado, y el del compromiso con la nueva izquierda intelectual por otro, apelando crecientemente a un repertorio teórico y cultural inaceptable para los comunistas" (Tarcus: 1999, p. 488). Desarrollaremos esta polémica en el siguiente apartado.

Otro hito importante es marcado por quienes fueran discípulos de Agosti, pero que abrirán su propio camino tras ser expulsados del PC: nos referimos a los jóvenes gramscianos que fundaran la revista *Pasado y Presente*, "que iba a convertirse desde entonces en un paradigma de la nueva izquierda intelectual" (*Ibid.*: p. 490). Desde la publicación, se mantuvieron al tanto de las nuevas corrientes de

pensamiento. Cuando el althusserianismo remplace al marxismo de corte humanista-historicista, los *Cuadernos de Pasado y Presente* siguieron el pulso del paradigma estructural que comenzaba a afianzarse y publicaron *La filosofía como arma de la revolución* (1968) y *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (1969). La presencia de Althusser en la Argentina se gesta desde diversas vertientes, articulando procesos políticos de diversos sesgos. El proceso no fue uniforme, y mientras que algunos autores como Masotta se sumaron a la ola estructuralista, otros como Sebrelli o Rozitchner se resistieron a adoptar sin más el nuevo lenguaje propuesto. Asimismo, podremos observar como en una misma publicación, como es el caso de *Los libros*, se harán lecturas divergentes del filósofo francés.

EL HUMANISMO SOCIALISTA DE EL GRILLO DE PAPEL Y EL ESCARABAJO DE ORO

La revista *El Grillo de Papel* (EGdP) publica su primer número en octubre de 1959. En abril de ese mismo año, salía el último número de la ya mítica revista *Contorno*. Muchos han señalado la existencia, entre ambas revistas, de una continuidad; en especial, desde el punto de vista de lo que se dio en llamar la *nueva izquierda*. Esta fracción estaba compuesta fundamentalmente por intelectuales en disidencia con las direcciones de los partidos tradicionales, algunos provenían de militancias partidarias fallidas y otros formaban parte del ámbito académico. Como señala Tortti: “el éxito de la «vía cubana» y la persistencia del peronismo en la clase obrera fueron la roca contra la cual se estrellaron sus partidos tradicionales, y el punto de partida de numerosos grupos radicalizados que ya entonces eran identificados como la «Nueva Izquierda»” (Tortti: 1999, p. 222). La incompreensión del fenómeno peronista y la insistencia en un etapismo que no permitía explicar la revolución cubana (ni intentar replicarla), el rechazo de la lucha armada sumado a la dependencia del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética) y una fuerte ortodoxia llevarán al alejamiento de distintos grupos (especialmente de jóvenes) que aun convencidos de la necesidad de una revolución no hallan en el PC la vía para encauzar sus inquietudes. La organicidad partidaria era vista como un corsé innecesario, lo que explica que “los proyectos políticos de la Nueva Izquierda fueron, luego, más intelectual-culturales (revistas, editoriales, clubes de cultura) que político-partidarios” (Prado Acosta: 2013, p. 85).

El Consejo Directivo del primer número de EGdP estaba conformado por: Abelardo Castillo, Arnoldo Liberman, Oscar Castelo y Víctor García. Lo que motivó la creación de *El grillo de papel* fue la separación de Abelardo Castillo y Arnoldo Liberman de la *Gaceta Literaria*, por entonces dirigida por Pedro Orgambide. Según Liliana Heker, secretaria de redacción de la revista, el desprendimiento de la *Gaceta Literaria* se debió al apoyo incondicional al Partido Comunista que esta revista manifestaba. Orgambide hace saber sus críticas a la nueva revista en un artículo llamado “Izquierda y facilidad” publicado en el número 19 de la *Gaceta Literaria* de noviembre-diciembre de 1959. El autor comienza con una caracterización de los escritores y artistas de la izquierda independiente:

En su mayoría hombres jóvenes, pertenecientes a la pequeña burguesía, estudiantes o estudiosos de humanidades, hombres que no han hecho su experiencia formativa en ningún partido revolucionario, aunque a veces –con menor o mayor suerte– han participado en la lucha política de los partidos burgueses al mismo tiempo que estudiaban las implicaciones del marxismo en los movimientos políticos internacionales. Y a la vez hombres descreídos del cosmopolitismo y la inoperancia de nuestra minoría intelectual, preocupados -por utilizar su definición- por nuestro contorno. En algunos de ellos se produce una extraña amalgama de marxismo y nacionalismo; en otros, un intento por unir el primero a las corrientes existenciales de la filosofía contemporánea (GL, a. III, n°19, p. 1).

Los integrantes de la revista *Contorno*, así como los de EGdP, a diferencia de lo que sucede con los escritores de *Pasado y Presente*, no venían de haber participado en partidos de izquierda. La alusión a la

participación en partidos burgueses, puede leerse como una crítica a la postura de quienes en su momento apoyaron a la UCRI (Unión Cívica Radical Intransigente) o incluso al peronismo. El intento de formar un “nacionalismo de izquierda” o una “izquierda nacional” (al estilo de Puiggrós, por dar un ejemplo) es cuestionado desde el internacionalismo comunista. Pero es fundamentalmente el último punto el que remite directamente a EGdP: el intento por aunar marxismo y existencialismo.

Desde las primeras páginas de la revista, se percibe tal cruce que deriva en una particular interpretación del compromiso. La editorial del n° 1 afirma: “Creemos que el arte es uno de los instrumentos que el hombre utiliza para transformar la realidad e integrarse a la lucha revolucionaria” (EGdP, n° 1, p. 2). Pero aclaran que el compromiso no es con un partido en particular, consideran que hay un posicionamiento ideológico, una actitud que atraviesa la actividad creadora y que se expresa de manera contundente en un cuento o un poema, sin necesidad de manifestarse en una escritura de tipo panfletaria ni de articularse en un texto académico. Aquí es posible advertir una sintonía con Sartre en la idea de que todo escrito posee un sentido, que marca el compromiso del autor, sin servir a un partido determinado. Así como una radicalización, ya que cuando Sartre habla de literatura comprometida, se circunscribe a la narrativa, mientras que desde el EGdP se amplía la noción de compromiso a lugares insospechados (no solo se toma a la poesía, sino que se hablará de todas las artes, se llegan a preguntar incluso por la existencia de una escultura comprometida –cfr. reportaje a Horacio Juárez, EGdP, n° 2). El cruce entre ambas corrientes de pensamiento (existencialismo y marxismo) se hace explícito en un artículo escrito por Castillo titulado “Ir a la montaña o hacer que venga”, en donde aborda el tema de las relaciones entre arte y sociedad. Una de las preguntas que articula el discurso es la de para quién escribir, o más específicamente quién lee. La constatación de que el público es la burguesía, y la pequeña burguesía, y que un arte verdaderamente popular supone la transformación de la estructura económica de la sociedad, lleva a la caracterización del rol del artista de un modo peculiar. Castillo cierra la nota con dos citas de Sartre y de Engels, en un punto coincidentes: en la medida en que la novela está actualmente dirigida al público burgués, el escritor debe turbar esa conciencia burguesa, destruir las ilusiones convencionales, poner en crisis ese orden ya dado. La presencia de Sartre es una constante en la revista (y en su sucesora, *El Escarabajo de Oro*); encontraremos entrevistas, fragmentos de sus obras de teatro, artículos y constantes menciones. Asimismo, otros personajes del movimiento existencialista se hacen presentes en sus páginas, como Simone de Beauvoir y Camus. Las relaciones entre marxismo y existencialismo pueden ser leídas en múltiples direcciones: ya sea que se tome a Sartre como ejemplo a partir del cual muchos jóvenes cercanos a sus ideas siguieron su curva intelectual y viraron hacia el marxismo, ya se considere al marxismo como “filosofía insuperable de su época” y se articule al existencialismo como ideología, o bien se entienda que el marxismo era leído sartreanamente para remarcar la posibilidad del hombre que se va construyendo a sí mismo a través de los fines que se fija (ver Terán: 1993), lo cierto es que era la lucha por una cierta idea de libertad y una cierta idea de igualdad se combinaban en el escenario de los años '60 de un modo peculiar que admitía tales cruces.

Orgambide señala además divergencias con la izquierda independiente en el análisis de la literatura argentina. Difiere con la consideración de Arlt que realiza el grupo de *Contorno* y con la mirada que Ismael Viñas tiene sobre poetas militantes como Enrique Wernike o Juan L. Ortiz, ya que supone la existencia de una discordancia entre el sentimiento lírico de un poeta, el tono de su poesía y sus preocupaciones políticas; mientras que, para Orgambide, no hay tal discordancia, sino la imbricación compleja del poeta con su realidad. El director de la *Gaceta Literaria* objeta las reseñas formuladas por la izquierda independiente, a la vez que reconoce que algunos jóvenes críticos comunistas también yerran al intentar justificar todo lo que produce la propia minoría intelectual y entiende que es esa complacencia la que suscita malentendidos.

Como señalan algunos estudiosos de la publicación (ver Petra: 2014), la revista no constituye exactamente un órgano del Partido, ya que, si bien es conformada por miembros del mismo, cuestiona, entre otras cosas, el naturalismo soviético. Pero su actitud crítica es limitada, no desconoce su ligazón ideológica y desde allí juzga a las otras vertientes de la izquierda: como el populismo de Jorge Abelardo Ramos y la línea indoamericanista, que opone al cosmopolitismo una cultura revolucionaria y

latinoamericana. De modo que, frente a las distintas ramas de la nueva izquierda, el autor busca definir la línea de su revista y de su partido. Hacia el final, se refiere en específico a EGdP, transcribimos el fragmento:

Nos oponemos a la aventura irresponsable de los intuitivos de la izquierda que, con el pretexto de despreciar una determinada ortodoxia –y en general la política de la cultura– se abrogan la virtud de la extrema sinceridad (...) Se repite aquí, con ligeras variantes de nivel y oportunidad, la controversia que hace algunos años se proyectó desde el epicentro europeo entre la posición crítica de la izquierda responsable y los abogados del individualismo humanista. También aquí, en su versión criolla, han aparecido esos abogados: jóvenes poetas y escritores improvisados en críticos de izquierda militante. (...) ellos mismos en una reciente publicación, confiesan su ignorancia política, la que no les impide juzgar hechos políticos. La actitud, por lo pueril, obviaría el comentario. Sin embargo, ella ilustra claramente sobre la escasa responsabilidad y evidente confusión de quienes así entienden la amplitud dentro de la izquierda independiente (GL, a. III, n° 19, 1).

Facilidad e improvisación de juicio son defectos generalizados que para el autor conllevan malentendidos y aislamiento. Asimismo, critica que estos escritores no han superado el mero disconformismo, las meras adhesiones sentimentales y no discuten a fondo los problemas estéticos y las relaciones del escritor con la política.

La respuesta de EGdP es el editorial del número 3 de la revista (marzo-abril de 1960) titulado “Confusión y coincidencia”. Comienza con una extensa cita del artículo de Orgambide. Los editores constatan que la “reciente publicación” a la que se alude no es otra que *El Grillo de Papel*. En primer lugar, desde la dirección de la revista responden a la idea de que su proyecto supone una “aventura irresponsable”, ya que alegan que su separación de la *Gaceta literaria* fue un proceso doloroso que implicó un juicio meditado. La responsabilidad para ellos es para con la verdad, no una abstracta e idealista, sino una verdad concreta y palpable. El editorial sigue con minuciosidad el texto; no critica la apelación de “intuitivos”, siempre que se entienda por ello la “percepción de una verdad tal como si estuviera a la vista”, pero rechazan el que su crítica de la ortodoxia del Partido Comunista sea considerado un pretexto, afirman el derecho a tal crítica, a las normas dictadas por los funcionarios y sus Index, dado que juzgan que su inflexibilidad obstaculiza la construcción de un proceso revolucionario. Asimismo, consideran que la crítica al PC no los aleja de la afirmación de la necesidad del socialismo y su ubicación del lado del proletariado. Justamente, tal posicionamiento, difícilmente pueda ser caracterizado como “fácil”. Sin pretender ser los poseedores de una verdad absoluta, defienden el derecho a la reflexión, a la crítica y de denunciar lo que conciben como errores y deformaciones, como por ejemplo la reacción de la URSS frente a la obra de Boris Pasternak. Dado que, si bien no acuerdan con el autor, defienden su derecho a escribir y publicar¹.

Otro punto del debate que nos interesa señalar es la afirmación de Orgambide según la cual los integrantes de la nueva izquierda argentina serían “abogados del individualismo humanista”, lo cual manifiesta una clara intención de desprestigio. Frente a ello, desde la dirección de EGdP responden con una propia definición de humanismo: “humanismo, para nosotros, es la búsqueda de la justicia sin debilidad, es amor a ser libres, es, como dijo Thomas Mann: **lo contrario del fanatismo**” (EGdP, año 2, n°3, p.3, negrita en el original). Y agregan “por eso creemos que el único, el auténtico humanismo, es el socialismo, la más honda y fervorosa de las empresas humanas”. Para respaldar dicha afirmación acuden al propio Marx, con una cita de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y a Engels para mostrar la

¹ Como señala Petra (2014), tras la muerte de Stalin y el XX Congreso del PCUS, en que se denunciaron los crímenes estalinistas y el culto a la personalidad, había comenzado un proceso de apertura cultural en el comunismo, que mostró sus límites con el otorgamiento del premio Nobel a Pasternak, a quien se le prohibió recibir el galardón, considerándolo una provocación.

falsa disyuntiva entre la libertad de la persona y el socialismo y que en tal sentido el socialismo es un auténtico humanismo. El debate no sale del plano de la teoría marxista que ha devenido en la época el suelo común en el que se libran todas las batallas, si bien podría señalarse que la opción de tomar los *Manuscritos*, escrito de juventud que difiere de las lecturas señaladas por la ortodoxia marxista, puede tomarse como un signo de apertura y de debate con los lineamientos orgánicos del PC.

El último punto del artículo de Orgambide que los editores de EGdP debaten es la pretendida reivindicación de una cierta "ignorancia política". Lo que parece haber generado tal malentendido es el editorial del primer número de EGdP en el que declaran "haber salido a la calle sin preconceptos ortodoxos ni planes tácticos" y reconocen "no saber con exactitud dónde termina la ortodoxia y empieza la aberración", a la vez que reniegan de dos formas de escritura: la panfletaria y la académica. Pero esto, aclaran, no es sinónimo de ignorancia política. Ni la ignoran ni desconocen su importancia puesto que afirman que toda obra de arte es política. Es por ello que transparentan su propio posicionamiento político: su opción es por el socialismo, lo que rechazan es el totalitarismo, pero aun así no se colocan del lado de los anticomunistas ya que saben cuáles son los móviles que los inspiran. El editorial concluye con un llamamiento a luchar por las coincidencias con los intelectuales de izquierda, y no quedarse en la discusión de las discrepancias.

Unos meses más tarde, Ernesto Giudici, Héctor P. Agosti, Juan Carlos Portantiero, Samuel Schneider y Mauricio Lebedinsky escriben en el n° 50 de *Cuadernos de Cultura* sus respectivos ensayos reunidos bajo el título "¿Qué es la izquierda?" (noviembre - diciembre de 1960). Los mismos son precedidos por un escrito que parte de la constatación de estar viviendo una época de transición del capitalismo al comunismo. La Revolución Rusa es tomada como el pivote de dicha transformación y de la centralidad que tomó el marxismo como herramienta de comprensión de la realidad. La Argentina no es ajena a esta hegemonía, pero esto mismo lleva al surgimiento de distintas variantes de pensamiento. La finalidad de esta reunión de ensayos es, por lo tanto, discutir con las distintas manifestaciones de la "nueva izquierda", que a su juicio adolecen de diversas confusiones. Dos de estos ensayos se refieren explícitamente a EGdP: el de Héctor Agosti y el de Samuel Schneider.

Comenzaremos con el primero, que lleva por título *La crisis del marxismo*. Agosti advierte que existe un argumento que se repite por doquier en la izquierda intelectual no comunista acerca de la crisis del marxismo que consistiría en la infecundidad del marxismo ortodoxo. Tal argumento toma por modelo las *Cuestiones de método* de Sartre, según Agosti, quien las resume afirmando que las únicas cosas creadoras en el terreno del marxismo han provenido de aportes doctrinarios ajenos o disidentes. De esta manera se hace al comunismo sinónimo de marxismo ortodoxo, dogmatismo y estancamiento. Esta actitud comunista es la que resulta juzgada desde la izquierda en nombre de un determinado humanismo. Aquí, señala Agosti, se vuelve a apelar a Sartre, en la medida en que "el existencialismo, que se declara marxista por su reconocimiento del materialismo histórico, ha tomado la delantera y se ocupa de los hombres olvidados por el marxismo (oficial)" (Giudici et al: 1961, p. 53). De este modo, al lado de este marxismo esclerosado, se abriría paso un marxismo *verdadero*, que toma recursos de la fenomenología, del existencialismo, que a su juicio se halla impregnado de psicologismos y una mirada eminentemente ética, como lo que se puede observar en los trabajos de Rozitchner o Jitrik. La mirada ética o antropológica es con lo que aspiran a contribuir las filosofías de la existencia al marxismo; pero para hacerlo se basan en un diagnóstico equivoco, a juicio del autor, sobre lo que es la corriente de pensamiento iniciado por Marx.

El viraje hacia la izquierda o el interés por el marxismo aparece como una característica epocal, pero este reconocimiento lleva, para Agosti, a una confusión de caminos intermedios o terceras posiciones que toman la fórmula del "marxismo, pero...", esto es, por ejemplo "acepto el socialismo, *pero* no la dictadura del proletariado; acepto la literatura comprometida, *pero* no el espíritu del partido, etc." (*Ibid.*: p. 55). La intelectualidad que abona esta tercera posición entiende al marxismo como una mera concepción del mundo. Es el caso de autores que, como Lefebvre distinguen entre la filosofía y la política marxista. La primera estaría llevada a buscar la verdad mientras que la segunda supondría adulterarla. Tal distinción desconoce y trastoca lo esencial del marxismo, que apunta a la praxis, a la transformación de la realidad.

Como mera explicación del mundo, explica el intelectual argentino, ya ha tenido lugar el marxismo entre nosotros: se refiere al pensamiento de un autor como Ingenieros que viene a representar lo que llama un "socialismo de cátedra". La descripción de lo inherente al marxismo abarca también para Agosti la constatación de la objetividad del proceso histórico, pero no como un fatalismo, dado que requiere del aporte subjetivo de la conciencia de clase, que a su vez supone el accionar del partido. Pretender escindir alguno de estos elementos equivale para el autor a amputar la verdadera esencia del marxismo. Es lo que sucede con la neozquierda, para la cual "la teoría del partido de la clase obrera aparece suplantado por un socialismo humanitarista y por una búsqueda abstracta de la autoconciencia del ser" (*Ibid.*: p. 56). Aquí hay una mención explícita a *EGdP* y su programa de luchar contra la ortodoxia del partido. El autor niega que al interior del partido no haya discusiones y sea todo tan dogmático como los grupos neozquierdistas pretenden. Pero agrega que el diálogo, incluso definido como una necesidad, no puede suponer la abdicación del marxismo-leninismo. La importancia de los aportes de Lenin es algo que no es tenido en cuenta por el neomarxismo, en contraposición, Agosti sostiene que "si todo el marxismo es el joven Marx, si el Marx posterior a los *Manuscritos de 1844* representa el abandono del humanismo, Lenin puede objetivar el punto extremo en esa destitución del humanismo abstracto y a veces melífluo" (*Ibid.*: p. 59).

A juicio de Agosti, la nueva izquierda toma como modelo el hombre rebelde de Camus, encontrando allí una eticidad desde la cual criticar a la ortodoxia. Es lo que manifiesta la revista *EGdP*. La posición del autor es que esta rebeldía muestra la crisis de la sociedad burguesa, pero no va más allá. Cita el prólogo de Sartre al libro *Aden Arabie* de Paul Nizan para mostrar que la violencia allí exaltada es el acto inicial de destrucción de lo viejo, pero tiene que advenir un nuevo momento en el que no nos quedemos con la mera destrucción y pasemos a la construcción de lo nuevo, pero aquí, entrevé Agosti, se culmina el romanticismo. Por ello, considera que el programa neozquierdista se queda en eso: en un espíritu de rebeldía y de negatividad, que no alcanza a molestar a las clases dominantes, es la proclamación de un mero humanismo y que recuerda a la negatividad explicativa de ensayistas como Martínez Estrada. Asimismo, el autor objeta dos postulados filosóficos del neomarxismo: por un lado, la invalidación de la dialéctica de la naturaleza basada en el rechazo a la teoría del reflejo y por otro, la postulación de la alienación como concepto clave de toda la filosofía de Marx. Aquí, Agosti se separa de dos interpretaciones contrapuestas: la de quienes exaltan al joven Marx y se olvidan de su obra posterior, pero también la de quienes tildan de idealista a los *Manuscritos* y le restan importancia en la formación de su pensamiento. A ambos les recuerda el autor que "el joven Marx' bajó la alienación del limbo ideal de la esencia humana y la implantó en el territorio material de la enajenación del trabajador en la sociedad capitalista" (*Ibid.*: p. 63). Allí radica a su juicio el humanismo marxista: en la superación de la alienación entendida no como una prédica especulativa sino como la transformación de las bases materiales concretas, propias de la sociedad capitalista, que tornan inhumano al hombre.

Agosti remarca que la neozquierda, al pretender un marxismo "abierto" que en tal sentido toma aportes del existencialismo, del psicoanálisis, etc., solo lleva a una confusión. Recupera que existe una necesidad de diálogo, pero al interior del marxismo-leninismo y subraya que un verdadero marxismo debe unir el método de investigación, la interpretación del mundo, con la praxis.

Es posible distinguir en la fundamentación del autor dos tipos de humanismo: uno abstracto y "melífluo", que se para en una lectura romántica e intelectualista de Marx desde la cual se juzga al marxismo ortodoxo, a su concepción de partido, a su pretendido dogmatismo, a la importancia del leninismo y a algunos principios teóricos como la teoría del reflejo y un *verdadero* humanismo marxista, que sostiene la integralidad de teoría y praxis y de la obra del joven Marx a la luz de su obra madura, que no se queda en la mera rebeldía ni en la denuncia de la alienación sino que apunta a la revolución. El humanismo que profesa la neozquierda y el que promueve el comunismo.

En una línea similar, se encuentra el ensayo de Schneider, *Izquierda y neozquierda*. El texto se inicia con la afirmación de la vaguedad e imprecisión que presentan términos como *izquierda* e *izquierdismo*. Dentro de las distintas corrientes, Schneider identifica un denominador común de distintos

autoproclamados intelectuales de izquierda: la crítica al dogmatismo comunista, a la ortodoxia del PC. Sin embargo, para el autor, el marxismo es justamente una doctrina que, al ser científica y revolucionaria, es antidogmática. Cita a Lenin con el objeto de mostrar que el marxismo no es una teoría acabada, rígida e inmutable. Como en toda ciencia, comprende, no obstante, que existen principios generales y universales tras los cuales no hay marcha atrás; por lo cual descreo de la distinción lucacsiana entre el *método* y la *teoría*, que daba primacía al primero sobre la segunda. Desde el punto de vista de Schneider “siguen siendo válidos y exactos, igualmente, el análisis del capitalismo realizado por Marx y el examen leninista del imperialismo; o el enunciado marxista de la dialéctica como ley general del movimiento de la materia y su aplicación al proceso histórico- social. Sigue siendo válida todavía la doctrina de la dictadura del proletariado como etapa de transición en la marcha hacia el socialismo y el comunismo” (*Ibid.*: p. 85).

Schneider separa comunismo de dogmatismo, distingue ortodoxia y dogmatismo, a menudo usados indistintamente por los intelectuales de izquierda. Remite a la polémica que se da cuando desde el editorial de EGdP se responde a las acusaciones que Pedro Orgambide hiciera sobre la revista, alineándose con la perspectiva de la *Gaceta literaria*. Para Schneider, en la respuesta de EGdP hay una falsa contraposición entre sinceridad y ortodoxia comunista y añade que el socialismo heterodoxo en el cual se enarbola la revista es compatible con el régimen burgués. Para el autor, la ortodoxia es el resguardo contra las desviaciones teóricas, es la asunción de una serie de principios, en estrecha vinculación con la práctica revolucionaria; lo cual no quiere decir ni “estrechez sectaria”, ni imposiciones burocráticas. Lo que percibe, en cambio, es que la revolución para EGdP tiene que ver con una transformación que no está circunscripta a ningún partido y que su aporte a la misma tiene su eje en la creación artística, a lo que contesta que la constitución de una conciencia socialista va más allá del arte y subraya la imposibilidad de hacer una revolución sin un partido.

Para Schneider, es cierto que la creación artística no puede ser encorsetada, pero no se contradice con la postulación, a su juicio, de un “arte de partido”, que se diferencia de otras manifestaciones artísticas que declaran su inconformismo o su protesta contra la sociedad burguesa, dado que apunta a erigirse en conciencia histórica. Pero su delimitación de lo que deba ser un arte de partido va más allá; en tanto agrega que supone una estética determinada, que se desprende a su juicio de la filosofía marxista-leninista, y que es el realismo socialista. Este punto no encuentra aceptación unánime; como vimos, la *Gaceta Literaria* intenta separarse de esa circunscripción.

Lo que suma el ensayo de Schneider al de Agosti es la delimitación entre ortodoxia y dogmatismo. Hay un grupo de principios, un núcleo teórico y práctico que no puede ser obliterado; y que a su juicio no quiere decir dogmatismo. Sin embargo, al momento de hablar de un arte que apunte a la transformación y a la concientización, toma partido por la estética del realismo socialista, que parece más estrecha que la defensa del realismo realizada por Agosti, quien reclamara un nuevo realismo, diferente de las estéticas naturalistas.

La respuesta de *El Escarabajo de Oro* (EEdO) en el n° 2 (julio-agosto 1961) va dirigido a dos ensayos. Es una respuesta corta, pero concisa. Lo primero que resalta la revista es que se trata de juicios emitidos a la ligera. Asimismo, frente al cuestionamiento de la validez de la posición de la revista, se resalta el derecho que tienen de “ejercer EN CUANTO ESCRITORES DE IZQUIERDA la crítica honesta” (EEdO, 1961, n° 2, p. 2, mayúsculas en el original). Los autores rechazan la fácil acusación de estar haciéndole el juego a la derecha o de ser irresponsables y señalan que la decisión de los intelectuales del PC de hacer una crítica a la izquierda es cuanto menos inoportuna. A su vez, declaran que se trata de opiniones personales, pero que “se amparan en el tabú de una infalibilidad eclesiástica (“ortodoxa” en el sentido divino, o gramatical, del vocablo); infalibilidad más parecida a la pontificia que a la del Materialismo Histórico” (EEdO, 1961, n° 2, p. 2).

No está en el ánimo de los autores continuar la polémica, sino apuntar a la coincidencia de toda la izquierda. Sin embargo, queda claro que hay distintas maneras de enunciar un humanismo socialista y de posicionarse ante la ortodoxia: considerarla un núcleo básico de principios o un encorsetamiento ideológico. En este mismo punto se sitúa la discusión que da origen a otra de las grandes revistas de la “nueva izquierda” argentina: *Pasado y Presente*.

SURGIMIENTO DE *Pasado y Presente*

La revista argentina *Pasado y Presente* (PyP) se editó entre los años 1963 y 1965 y reapareció en 1973. José Aricó, Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Samuel Kieczkovsky en la ciudad de Córdoba y Juan Carlos Portantiero, acompañando desde Buenos Aires, le dieron inicio al proyecto. Sus autores se propusieron un proyecto de actualización teórica, cultural y de análisis sociológico que no pudo emprenderse desde dentro del PCA (Partido Comunista Argentino). Si bien el Partido apoyó la iniciativa e incluso algunos de sus contribuyentes financiaron los primeros dos números (ver Burgo, 2004), es justamente el editorial del primer número, que analizaremos a continuación, lo que suscitó la expulsión de los miembros del núcleo editor de sus filas.

José Aricó escribe el texto. Allí afirma que la revista será expresión de un grupo de jóvenes que están conformando una nueva intelectualidad, en un momento histórico peculiar, que supone un "proceso de conquista de una conciencia histórica de parte del proletariado y de sectores considerables de capas medias" (PyP, n° 1, pp. 2-3). Aricó se vale de los análisis de Antonio Gramsci², quien identifica dos categorías de intelectuales: los orgánicos y los tradicionales. Los primeros surgen para dar a cada grupo social (la burguesía o el proletariado), "homogeneidad y conciencia de la propia función, no solo en el campo económico sino también en el social y en el político" (Gramsci: 2012, p. 9). Ahora bien, este tipo de intelectuales surge en un momento dado de la historia y es antecedido por otros intelectuales, los *tradicionales* (filósofos, literatos, etc.), que provienen de estructuras sociales precedentes, pero que coexisten y que suelen considerarse independientes y autónomos. Cuando Aricó habla de "proceso de conquista de una conciencia histórica de parte del proletariado" está haciendo alusión al intelectual orgánico que describe Gramsci. De hecho, es la nueva intelectualidad que lucha contra la visión de los *tradicionales*: "se fue abriendo un abismo cada vez más profundo entre la visión optimista y retórica de una Argentina ficticia, irreal, que la cultura "oficial" se esforzó por inculcarnos y la lucidez conceptual, la creciente aptitud para descubrir las causas reales de la crisis nacional que ha ido adquiriendo esta nueva generación." (PyP, n° 1, p. 2)

El mismo Gramsci en el semanario "L'Ordine Nuovo" había intentado desarrollar una nueva figura de intelectual, que tuviera un rol activo en la vida práctica. *Pasado y Presente* apuesta a esta misma construcción. La revista, surgida en una Córdoba en pleno auge de la industrialización, se dirige a los obreros de las fábricas, que serán vistos como el sujeto revolucionario por excelencia. Pero los editores son conscientes de que serán leídos especialmente por escritores, filósofos, artistas, esto es: los llamados intelectuales "tradicionales", por ello es que la apuesta es doble: "dirigida a los intelectuales tradicionales en un esfuerzo por atraerlos hacia una concepción plenamente historicista del hombre y también al extenso núcleo de hombres que desde el mundo de la fábrica, el taller o la escuela profesional tiende a convertirse en la base de la nueva intelectualidad" (PyP, n° 1, p. 16) La importancia, que podríamos tildar de *gramsciana*, otorgada al espacio cultural e ideológico funciona como modo de autojustificación del rol del intelectual y de su producción en aras de una transformación social.

De modo que las revistas pueden cumplir un rol organizador de la cultura, pero su papel no siempre ha sido este. El autor ensaya un recorrido por distintas publicaciones como las revistas *Nosotros*, *Revista de Filosofía*, *Claridad*, *Martín Fierro*, *Amauta*, etc., pero resalta que no han podido superar el "divorcio entre los intelectuales y el pueblo nación que caracteriza a nuestros procesos culturales" (PyP, n° 1, p. 10). Especial atención le da a *Contorno*, señalada como la principal antecedente de PyP. La revista encabezada por los hermanos Viñas aparece antes los ojos de Aricó como la que más buscó comprender la realidad, las raíces de nuestros problemas, así como integrar a los intelectuales con el proletariado. La

² El título de la revista remite al escritor italiano. Aricó fue un gran admirador de su obra, uno de sus más importantes traductores y difusores en América Latina.

publicación ya había sido blanco de las críticas de los integrantes del PCA, como parte de la nueva izquierda. Además, el hecho de que en este linaje de revistas no se incluyera a *Cuadernos de Cultura* o *Nueva Era*, ligadas a la orgánica, generó malestar al interior del partido.

La remisión a *Contorno* se relaciona con el reconocimiento de una pertenencia generacional. Se opera en el texto una resignificación del concepto de “generación” que pudiese admitirse desde una mirada marxista de la historia. Sin embargo, esto no fue bien visto por el partido que acusó a la revista de tener como referente a Ortega y Gasset en vez de a Marx. La crítica es articulada por Rodolfo Ghioldi en la revista del PCA *Nueva Era*. En la “Nota de redacción” del número 2-3 de PyP, Aricó contesta a las acusaciones: sostiene la legitimidad del problema generacional y alude a Palmiro Togliatti como referente en relación al tema (desmintiendo el pretendido “orteguismo”). Las críticas de Ghioldi y del PCA en general se dirigían a ubicar al grupo de PyP fuera de lo que ellos consideraban el marxismo-leninismo. Los autores publicados, citados y trabajados en la revista conformaban un abanico más amplio, un “marxismo crítico” que, para los editores, no excluía al marxismo-leninismo, sino que lo integraba acentuando justamente su carácter crítico.

En el editorial del primer número de PyP encontramos advertencias o sugerencias más o menos explícitas, pero que se dirigen sin duda a combatir una lectura dogmática del marxismo, que hará que los miembros del partido se sientan directamente aludidos. Los comunistas no perdonarían a la revista la acusación de dogmatismo.

El marxismo crítico o abierto que se despliega en las páginas de PyP es clave para entender el tipo de humanismo que defiende. La comprensión de la realidad se haya estrechamente vinculada a la comprensión de la propia historia, que es entendida en una clave dialéctica: el presente conserva el pasado, pero el sentido de los acontecimientos no está fijado de una vez y para siempre, sino que debe ser revisado en función de un presente cambiante (escrutinio que, cabe aclarar, Aricó no equipara a la efectuada por el revisionismo histórico). La praxis política se une así a la comprensión histórica: “la acción política deviene momento historiográfico cuando modifica el conjunto de relaciones en las que el hombre se integra. Cuando conociendo las posibilidades que ofrece la coyuntura histórica sabe organizar la voluntad de los hombres alrededor de la transformación del mundo”. Y agrega:

En esta unidad de la política e historia se expresa todo el humanismo marxista, la profunda validez de su empeño práctico. Un humanismo que reivindica a la política como la más elevada forma de actividad del hombre, en cuanto su acción dirigida a transformar la estructura de la sociedad contribuye a modificar todo el género humano. Si no existe una naturaleza humana abstracta e inmutable, si es preciso concebir al hombre como un “bloque histórico”, como la suma de las relaciones sociales en las que se integra, transformar al mundo significa al mismo tiempo transformarnos a nosotros mismos (PyP, n° 1, p. 7).

He allí el alcance y el sentido del humanismo que profesa la revista: la transformación de la estructura de la sociedad es inseparable de la transformación de nosotros mismos. El marxismo que sostiene el autor es humanista porque niega la sociedad que niega al hombre; propone a los hombres ser dueños de su propio destino al identificarse con el cambio histórico. Se trata de un humanismo no esencialista que reivindica la posibilidad de transformación del hombre en la medida en que no existe una naturaleza humana sino una suma de relaciones que es posible (y deseable) modificar. No hay una esencia, una naturaleza humana; lo inherente al ser humano es el trabajo, que es leído en clave hegeliano-marxista como lo que nos permite la apropiación del mundo.

La apreciación de categorías de análisis como alienación, trabajo alienado, exteriorización, etc. lleva a Aricó a valorar otros escritos de Marx, escritos de juventud como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que escapan a la “vulgata” como él mismo denomina, esto es, a las lecturas señaladas por la ortodoxia marxista. En una clave similar, en el mismo número de PyP, Oscar del Barco publica “Carlos Marx y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. Allí analiza las distintas lecturas que se realizaron de este escrito. En primer lugar, una interpretación no socialista, que hace una abstracción de su

pensamiento; en segundo lugar, una lectura ortodoxa, que realiza una división entre el joven Marx y los textos de madurez, ya sea para obviar al primero o para leerlo en función de su obra posterior, a partir de un cerrado marco dogmático y materialista; y en tercer lugar ubica su propuesta exegética desde un marxismo crítico, capaz de justipreciar los análisis filológicos de los no socialistas, pero sin caer en algunas de sus conclusiones que traicionan el pensamiento del autor. Una de las visiones ortodoxas, la de Petrachik puntualiza sus críticas a quienes vieron en los *Manuscritos* la negación de la socialización de los medios de producción y el término de la explotación como fin de la historia, entendiendo en cambio a la "realización y el desarrollo armonioso de la esencia humana" como tal finalidad. Para Del Barco, en cambio, no se trata de ver ambos fines disociados entre sí, sino de entender que la realización y el desarrollo de la esencia humana "presupone como condición **sine qua non** la supresión de la explotación del hombre, o en otros términos que el reino de la libertad presupone la supresión real del reino de la necesidad" (PyP, nº 1, p. 105, negritas en el original).

Ahora bien, esta lectura del humanismo marxista tendrá sus defensores y detractores. La lectura que privilegia una división entre la obra de juventud y la obra madura de Marx tiene en la pluma de Althusser una nueva consideración y el humanismo, una afrenta.

LECTURAS DE LOUIS ALTHUSSER EN LA REVISTA *Los Libros*

La revista *Los libros* (LL) comenzó a ser editada en 1969 a partir de la iniciativa de Héctor Schmucler, quien en ese momento volvía de Francia tras haber estudiado con Roland Barthes. La publicación tomó como modelo la revista francesa *La Quinzaine Littéraire* y se propuso "llevar un vacío" en lo que hacía a la crítica, incorporando nuevos desarrollos teóricos. No se circunscribe a lo literario, sino que aborda libros de antropología, psicoanálisis, comunicación, filosofía, sociología, lingüística, teoría marxista, etc. El editorial del primer número advierte que:

La revista habla del libro, y la crítica que se propone está destinada a desacralizarlo, a destruir su imagen de verdad revelada, de perfección a-histórica. En la medida en que todo lenguaje está cargado de ideología, la crítica a los libros subraya un interrogante sobre las ideas que encierran. El campo de una tal crítica, abarca la totalidad del pensamiento (LL, a. 1, nº 1, p. 3).

El número 4, de octubre de 1969, dedica un apartado a la obra de Louis Althusser. Conforme a la impronta inicial de la publicación, se citan los libros en cuestión: *La revolución teórica de Marx*, *La filosofía como arma de la revolución*, *Cristianos y marxistas: los problemas del diálogo*, *Leer El Capital* y *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. José Aricó escribe la primera reseña que lleva por título "El marxismo antihumanista". El autor parte de la constatación que encontramos en muchos de sus contemporáneos: el hecho de que las obras y las teorías de Marx despiertan un interés que trasciende las barreras del movimiento socialista, por lo cual el marxismo se ve instado a autocuestionarse, a preguntarse por su especificidad, por el núcleo irreductible de la teoría. Las contribuciones de Althusser se sitúan en esta perspectiva. El filósofo francés busca explicitar la filosofía implícita de Marx, darle a esa filosofía a la que el pensador alemán le dio una *existencia práctica* su forma de existencia teórica. Lo primero que advierte Aricó es la operación que realiza Althusser al efectuar su recorte del corpus marxiano y plantear como objeto de lectura filosófica una obra que no es definida como tal, *El Capital*, en lugar de optar por textos más fácilmente susceptibles de un análisis filosófico como los *Manuscritos* de 1844. Refiriéndose a *El Capital* sostiene que "sería vano buscar en ella una filosofía del trabajo, de la libertad o de la necesidad, y ni siquiera una explicitación de los propios términos filosóficos que allí se emplean: apariencia, esencia, alienación, fetichismo, etc." (LL, a. 1, nº 4, p. 21). El filósofo francés apuesta, sin embargo, a realizar dicha lectura filosófica de *El Capital* orientado por un proyecto epistemológico que

busca fundamentar el marxismo como saber objetivo, para lo cual necesita distinguir entre ciencia e ideología, la primera respondiendo a la categoría de "estructura" y la segunda a la de "totalidad expresiva". "Esta distinción lo lleva a establecer una rígida separación entre las obras juveniles de Marx, que serían ideológicas, y las obras de madurez, en las que operaría con conceptos puramente científicos" (LL, a. 1, n° 4, p. 21). Desde el punto de vista epistemológico, en la medida en que permite inteligir la lógica científica subyacente a la dialéctica, Aricó encuentra el planteo de Althusser provechoso; permite discutir la teoría del reflejo y distintos reduccionismos ideológicos. Sin embargo, la dificultad que presenta es que se hace necesario aceptar la concepción de ciencia que propone el filósofo francés, para la cual la experiencia vivida es rechazada, el hombre mismo es excluido. Aricó se vale de una cita de Badiou para mostrar que la filosofía del concepto althusseriana se muestra como un campo estructurado sin sujeto. Allí están las bases del antihumanismo del autor, en su *teoricismo* (que el mismo confesara en sus últimos escritos) que brinda al conocimiento científico un privilegio ontológico como vía de acceso a la realidad. El pensador argentino se pregunta si al pretender expulsar la ideología de la ciencia no introduce él mismo una ideología implícita. Asimismo, la mayor crítica va dirigida a la relación entre filosofía y política. Althusser la soslaya y con ello se genera, a juicio de Aricó, un vacío conceptual que lo lleva a adherir de modo acrítico a todo el accionar político del Partido Comunista francés.

La segunda reseña se titula "Límites de un pensamiento" y es escrita por Oscar Terán. El autor del artículo lleva adelante una crítica respecto a un punto del planteo althusseriano: la constitución de una nueva problemática. Para Terán, al momento de explicar cómo surge una nueva problemática, Althusser brinda solo respuestas tautológicas. Marx desarrolla el concepto de plusvalía, con el cual se abre un nuevo orden de problemas en la economía. Problemas que la economía burguesa clásica *no pudo ver*, pero las razones de esta imposibilidad son las que, a juicio de Terán, Althusser explica tautológicamente. Para el pensador argentino, "esta nueva problemática sólo *pudo* surgir a partir de la existencia de una clase social cuyo *punto de vista* parcial coincidiese con la constitución de una nueva totalidad, lo que viene a configurar así una verdadera condición de posibilidad material, un a priori histórico" (LL, a. 1, n° 4, p. 22). Esto quiere decir que fue su propia e irrefragable conciencia de clase la que le impidió a la burguesía *ver* la plusvalía, que venía a cuestionar su legitimidad como clase dominante. Althusser no puede dar esta respuesta, a juicio de Terán, ya que ha operado un corte entre lo "concreto-real" y lo "concreto de pensamiento". Como también dibujará un corte que diferencie entre ciencia e ideología y entre las obras juveniles y las de madurez de Marx. Esta diferenciación no permite, a juicio del autor, explicar conceptos como el de alienación, que reaparecen en obras "de madurez". Sin menospreciar la importancia del pensamiento de este pensador francés, Terán puntualizará sus críticas en algunos puntos similares a los de Aricó: el cientificismo, el teoricismo, el ahistoricismo (que no permite explicar el cambio y en donde podría observarse la influencia del estructuralismo que el autor reniega) y el antihumanismo, que aquí nos interesa especialmente: "no distingue entre un 'humanismo' de derecha (liberal-pacifista en nombre de la 'persona humana') y otro revolucionario (incentivos 'morales', revolución 'cultural')" (LL, a. 1, n° 4, p. 23). Frente a la postura antihumanista de Althusser, existe la posibilidad de un humanismo revolucionario que se plantee encarar la batalla cultural y que está por hacerse.

La tercera reseña, "Leer *El Capital*" es, en cambio, elogiosa. Raúl Sciarreta adhiere y explica en su texto algunos preceptos fundamentales de Althusser. Comparte la reivindicación del filósofo francés de un corte epistemológico operado por Marx que distingue entre ciencia e ideología y de este modo invalida la pretensión de Feuerbach, el Marx del '44 y Sartre de "fundar la ciencia y la filosofía en el humanismo" (LL, a. 1, n° 4, p. 23).

El último artículo dedicado al filósofo francés es de Juan Carlos Indart y se titula "Lectura de la lectura". Su aproximación, a diferencia de los otros tres textos, no toma una postura respecto de las tesis fundamentales del autor, sino que se instala como un discurso metalingüístico, podríamos decir, que apunta a volver sobre la lectura misma. Parte de la constatación de que se habla mucho sobre Marx, pero pocos se han tomado el trabajo de leerlo verdaderamente y advierte sobre los peligros que entraña la traducción de *Lire Le Capital* por *Para leer El Capital*, ya que podría entenderse que se trata de una obra sustitutiva o simplificadora. También muestra las diferencias entre la primera y la segunda versión

francesa de la obra de Althusser, que tiende a desdibujar el influjo del estructuralismo en su propia lectura. En síntesis, exhorta a que realicemos nuestra propia lectura.

Para Althusser, el humanismo equivale a un idealismo moral, una de las formas que toma la concepción burguesa del mundo, que el comunismo debe combatir (cfr. *La filosofía como arma de la revolución*). Sin embargo, para aceptar este planteo, es necesario coincidir con los presupuestos epistemológicos del autor; con la ruptura operada entre lo concreto real y la producción de conocimiento, postura que algunos de los colaboradores de *Los libros* no están dispuestos a adoptar. El rechazo de la experiencia vivida impulsada por la rígida distinción entre ciencia e ideología va en contra de algunos de los presupuestos fundamentales que hacen al posicionamiento político de los sujetos. Asimismo, la desobjetivación, la explicación no-historicista del conocimiento científico va a contrapelo de la mirada que se había hecho hegemónica en ciertos sectores de la izquierda, que enfatizaban el papel del sujeto en las construcciones materiales y simbólicas.

APORTES HILVANADOS

Antes del gran cisma que supuso para el Partido Comunista Argentino, la separación en 1967 de un gran número de afiliados que luego conformarían el PCR (Partido Comunista Revolucionario) y previo al apogeo de las guerrillas inspiradas por la revolución cubana; la orgánica partidaria era puesta en cuestión por jóvenes que abrazaban la causa del socialismo, pero descreían de los moldes partidarios.

Escritores, artistas, estudiantes universitarios, jóvenes profesores, encauzaron su búsquedas intelectuales y personales en diversos proyectos culturales que buscaban ver en el arte una herramienta de transformación de la sociedad; a la vez que entendían que era insuficiente. Esta franja *denuncialista* hizo el intento de pensar una realidad con los elementos teóricos a su alcance: el marxismo tomaba así rasgos propios que permitían abrigar la esperanza de una sociedad más justa, sin menoscabo de las libertades individuales.

Los debates reseñados resultan modélicos en la medida en que permiten bosquejar las discusiones de una época: qué entender por marxismo, la ortodoxia y la heterodoxia, el humanismo, el socialismo, la función del partido, el arte, el compromiso, entre otros.

Las distintas revistas que mencionamos (EGdP, EEdO, PyP, LL) fueron parte de lo que se dio en llamar nueva izquierda argentina. Entendieron al marxismo de forma crítica, como herramienta ineludible de comprensión y transformación de la realidad, pero con algunas distancias: discutieron la teoría del reflejo, la estética del naturalismo soviético y la desestimación de las obras juveniles de Marx; aceptaron la incorporación de otras corrientes de pensamiento que consideraron complementarias: fenomenología, existencialismo, psicoanálisis, etc.; asociaron, en muchos casos, ortodoxia a dogmatismo y reivindicaron su derecho a la crítica.

Su humanismo consistió, en parte, en integrar la liberación del individuo con la de la sociedad, el desarrollo individual con el social, la transformación de la estructura social con la de nosotros mismos. Resulta clave en sus desarrollos la importancia dada a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el valor heurístico que toman categorías como la de alienación, que articulan el aspecto subjetivo de la opresión con su faz objetiva. Asimismo, rechazaron la identificación del humanismo con un humanitarismo burgués, asociación sostenida por sus detractores. Vislumbraron la necesidad de una transformación revolucionaria, de no quedarse con la mera queja rebelde frente al orden burgués, pero sin perder de vista que la revolución social debía ser en provecho de los sujetos reales.

A cada lado resuena una polifonía, ni el comunismo era monocorde, ni en las revistas que reseñamos se hacía oír una sola voz. Los debates nos hablan de tensiones que no se resuelven de un modo definitivo, pero que señalan las búsquedas de una generación de intelectuales que apostaron por construir un pensamiento y una praxis de izquierda, con cierta independencia de la política partidaria y de la

academia, convencidos de la necesidad del socialismo, como auténtico humanismo, pero abiertos al diálogo.

Echar luz sobre estas discusiones permite contribuir a una lectura que enriquezca y complejice las tramas teóricas: filosóficas, sociológicas e historiográficas de nuestro pasado reciente y así aportar al desarrollo de nuestra historia intelectual.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. & Balibar, E. (2010). *Para leer el Capital*. 1° ed. en español. 26ª reimp. México: Siglo XXI.

Arpini, A. & Olalla, M. (2006). Humanismo y cultura: el pensamiento marxista de Aníbal Ponce y Héctor P. Agosti, en: Biagini, H. E. y Roig, A. A. (dir.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: obrerismo y justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos.

Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Giudici, E.; Agosti, H.; Portantiero, J. C.; Schneider, S. & Lebedinsky, M. (1961). *¿Qué es la izquierda?* Buenos Aires: Editorial Documentos.

Gramsci, A. (2012). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. 1ª ed. 9ª reimp. Buenos Aires: Nueva Visión.

Petra, A. (2014). Gaceta Literaria: un artefacto editorial y una revista de pasaje en la trama de la cultura comunista latinoamericana de los años '50, en: Delgado, V.; Mailhe, A. & Rogers, G. (coord.). *Tramas impresas: Publicaciones periódicas argentinas (XIX-XX)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Prado Acosta, L. (2013). Sobre lo "viejo" y lo "nuevo": el Partido Comunista argentino y su conflicto con la Nueva Izquierda en los años sesenta. *A contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*. Año 10, Vol. 11, n° 1, otoño, pp. 63-85.

Somoza, P. & Vinelli, E. (2011). Para una historia de *Los libros*, en: AA.VV. *Los libros: edición facsimilar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Tarcus, H. (1999). El corpus marxista, en: Jitrik, N. (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina*. Volumen 10: *La irrupción de la crítica*, dirigido por S. Cella. Buenos Aires: Emecé Editores.

Terán, O. (1993). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Tortti, M. C. (1999). Izquierda y 'nueva izquierda' en la Argentina. El caso del Partido Comunista *Sociohistórica*, n° 6 [en línea]. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2814/pr.2814.pdf

Revistas

El Grillo de Papel, edición facsimilar.

El Escarabajo de Oro, edición facsimilar.

Gaceta Literaria: número 19, año III, noviembre-diciembre de 1959.

Pasado y Presente, edición facsimilar.

Los Libros, edición facsimilar.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 106-117
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La perra suerte de la humanidad. La reposición del mesianismo en el discurso exegetico de José Porfirio Miranda

*Humanity's Misfortune. Messianism's Reinstatement
in the Exegetic Discourse of José Porfirio Miranda*

Marcos OLALLA

marcosolalla@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1111-1067>

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253438>

RESUMEN

Analizamos la obra exegetica del teólogo y filósofo mexicano José Porfirio Miranda (1924-2001). Miranda desarrolló una interpretación de los textos bíblicos que se caracterizó por su particular reposición del elemento mesiánico en la interpretación de la Biblia. La facticidad del aplazamiento de la definitiva realización de la justicia esperada provocó un desacople de esta singular expectativa respecto del mensaje del *Nuevo Testamento*. La historia de la exégesis tradicional es el fruto del esfuerzo por encubrir aquel desacople ostensiblemente contrario a su presencia en los textos. El autor mexicano realizó en sus trabajos de principios de la década del 70 del siglo XX una labor signada por la composición de tradiciones redaccionales heterogéneas cuya articulación permitió comprender el carácter mesiánico del judeo-cristianismo que anticipó en treinta años a algunos de los tópicos desarrollados en torno a la relectura de la teología de San Pablo. Miranda produjo su notable obra exegetica en diálogo con las tradiciones marxista y existencialista. Percibió en una posible articulación de ambas una plataforma de resignificación de los modos de imbricación de las dimensiones ética y política del texto bíblico.

Palabras clave: Miranda; Mesianismo; Exégesis; Marxismo; Existencialismo.

ABSTRACT

In this work it was analysed the exegetic work of José Porfirio Miranda (1924-2001) —Mexican theologian and philosopher. Miranda developed an interpretation of the biblical texts characterised by its particular reinstatement of the messianic element in the interpretation of the Bible. The factual postponement of the eagerly awaited definitive justice fulfilment caused the uncoupling of this singular expectation with respect to the message of the *New Testament*. The story of traditional exegesis is the result of the effort to conceal such uncoupling —evidently opposite to its presence in the texts. The early 70s (20th century) work of this Mexican author was marked by the composition of heterogeneous writing traditions, the articulation of which enabled the understanding of the messianic character of Judeo-Christianity —being thirty years ahead to some of the subjects developed around the reinterpretation of the theology of Saint Paul. Miranda carried out a notable exegetic work in touch with Marxist and existentialist traditions. In the possible articulation of both, he sensed a stepping stone to reinterpreting the manners adopted by the interwoven ethical and political dimensions in the biblical text.

Key words: Miranda; Messianism; Exegesis; Marxism; Existentialism.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



El mundo platónico de las ideas no es un invento filosófico independiente de la concepción de la historia como eterno retorno. Fue la manera segura de lograr que la historia se redujera, para la mente humana, a eterno retorno. La teología cristiana adoptó el mundo platónico de las ideas embutiéndolo de otros contenidos igualmente intemporales; el resultado fue que abandonó la historia de los hombres reales a su perra suerte.
Miranda (1973, p. 70).

Probablemente porque la obra de exégesis bíblica de José Porfirio Miranda no fue demasiado prolífica, o porque su obra filosófica tardía, sobre todo su *Antropología e indigenismo* (1999), haya colisionado con sus lectores del pasado, su nombre careció del merecido predicamento en materia de las contribuciones al desarrollo de la teología de la liberación. Sus obras *Marx y la Biblia* (1972) y *El ser y el Mesías* (1973), y, en menor medida, *El comunismo en la Biblia* (1988 [1981]), constituyen algunas de las formas más consistentes y originales de aportación de la teología latinoamericana al campo de los estudios bíblicos.

Nació en Monterrey (México) en 1924, se educó en la órbita de instituciones jesuitas y fue ordenado sacerdote en 1956. Estudió ciencias sociales en la Loyola University de Los Ángeles, teología en la Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt, economía en la Universidad de Münster y ciencias bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. De vuelta en México se convirtió hacia 1974 en Profesor de Filosofía en la recientemente creada Universidad Metropolitana y abandonó ese mismo año la Compañía de Jesús (Tamayo: 2009, pp. 447-448). Su obra filosófica se compone de las obras *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo* (1989), *La revolución de la razón. El mito de la ciencia empírica* (1991), *Racionalidad y democracia* (1996) y la citada *Antropología e indigenismo*. Murió en el año 2001.

Miranda desarrolló una interpretación de los textos bíblicos que se caracterizó por su particular reposición del elemento mesiánico en la interpretación de la Biblia. La facticidad del aplazamiento de la definitiva realización de la justicia esperada provocó un desacople de esta singular expectativa respecto del mensaje del Nuevo Testamento. La historia de la exégesis tradicional es el fruto del esfuerzo por encubrir aquel desacople ostensiblemente contrario a su presencia en los textos. El autor mexicano realizó en sus trabajos de principios de la década del 70 del siglo XX una labor signada por la composición de tradiciones redaccionales heterogéneas cuya articulación permitió comprender el carácter mesiánico del judeo-cristianismo que anticipó en treinta años a algunos de los tópicos desarrollados en torno a la relectura de la teología de San Pablo. Miranda produjo su notable obra exegética en diálogo con las tradiciones marxista y existencialista. Percibió en una posible articulación de ambas una plataforma de resignificación de los modos de imbricación de las dimensiones ética y política del texto bíblico.

MESIANISMO, CONCIENCIA DE CULPA Y AGENCIA REVOLUCIONARIA

En *El ser y el mesías* Miranda asume la validez del marxismo como herramienta de comprensión de la naturaleza de las relaciones humanas. No obstante, le señala una cierta incapacidad para indagar en la estructura profunda de la subjetividad. La disposición subjetiva, “el sentirnos con el derecho fundamental de matar” (Miranda: 1973, p. 11) es el elemento que hace posible la concreción de la explotación capitalista. Esta aportación es vital para el biblista y halla sus materiales filosóficos en la tradición existencialista de Kierkegaard y Sartre.

Este movimiento de articulación entre las dimensiones subjetiva y objetiva de las relaciones sociales constituyó la forma histórica predominante de los discursos teológicos conservadores. Su matriz argumentativa operaba sobre la base del supuesto de que el cristianismo se encontraba inhabilitado para

promover una modificación del orden social sin la consecución previa de la reforma moral de los agentes de aquellos cambios. Esta forma de encaje entre moralidad y praxis operaba en clave ideológica como una forma de postulación de las condiciones de posibilidad de las prácticas, para luego terminar por subsumirlas en el territorio de la piedad individual.

Miranda se propone rehabilitar el potencial emancipatorio de aquella articulación de tal modo que en ella el elemento mesiánico sea repuesto. Esto exige una reinterpretación del carácter escatológico de los textos bíblicos por cuya vía debería quedar demostrado que no hay conservadurismo sin más en la intuición de la pertinencia del escrutinio moral de las prácticas puesto que el criterio de determinación de dicha potencia se juega en la condición mesiánica o antimesiánica de la fe cristiana. Solo una fe escatológica puede asumir la radicalidad política del mensaje cristiano.

Este último registro, destacado por Miranda en sus trabajos exegéticos, funge como el plano en el que la pulsión salvífica inherente a la naturaleza escatológica de la expectativa cristiana se despliega. La salvación es experimentada en tal sentido como una forma histórica de realización de un orden justo. Así, Miranda pretende consumada la articulación buscada.

La asignación de un carácter estructural a la "culpa", categoría fundamental del discurso teológico, nombre, además, del modo más arraigado de interpelación subjetiva, le permite a Miranda postular la irrebasabilidad de la condición existencial de toda revolución. La forma de la combinación de razón pura y práctica en la filosofía de Kant constituye, para el biblista, la confirmación de la índole estrictamente moral de la idea de Dios. Esta intuición habilita una singular articulación teológica en la que se despeja el horizonte óntico de la referencia teológica:

[L]os filósofos del ateísmo están rechazando un dios óntico en nombre de la ética, y paradójicamente el ateísmo de nuestros días, al consistir, sin que sepan sus autores, en rechazar a un dios que no es Dios. Y en el colmo de la encrucijada actual tenemos que añadir esto: mientras los cristianos y los judíos no entienden el por qué del ateísmo, no podrán entender qué Dios es el que la Biblia quiere revelarnos (*Ibíd.*: p. 34).

Se trata pues de caracterizar al "Dios de la Biblia". Su sustancia ética había resultado cabalmente retratada en su obra *Marx y la Biblia* (1972). Miranda retoma aquella trayectoria para indicar sus principales tópicos. Bajo el influjo de G. Von Rad el mexicano muestra la naturaleza de la elección redaccional primitiva por la narración de la figura de Yahvé en términos de sus formas de intervención histórica a favor de los oprimidos, así como la atribución de su carácter creador como un elemento que solo muy posteriormente a la indicada opción narrativa se revelaría necesaria para los redactores del Antiguo Testamento. La acción divina en el orden de la historia, expresada fundamentalmente en el relato del éxodo y en la legislación surgida del proceso de liberación, constituye el nudo central del Dios de la Biblia y opera como prisma de otros géneros de relatos veterotestamentarios como el profético o el salterio.

Miranda destaca la unidad compositiva de la narración exódica entre los planos de los acontecimientos y el desarrollo de un corpus legal. La articulación entre ambos se manifiesta en el hecho de que la "presencia definitiva de Yahvé" se consuma como "imperativo moral de justicia" (*Ibíd.*: p. 41). En esta línea el biblista señala la pervivencia en el marxismo de un monismo residual proveniente de su matriz hegeliana, en cuyo orden este se encuentra "incapacitado para rebelarse contra la miseria humana del pasado y el presente" (*Ibíd.*: p. 42). La radical alteridad del prójimo constituye la vía para la intuición de la trascendencia que se presume como atributo de Dios y su aprehensión funge como una modalidad de certidumbre sobre el carácter justo de la rebelión contra los responsables de la opresión en sus múltiples formas.

El precedente señalamiento mirandiano expresa la condición humanista de su enfoque. El compromiso del “Dios de la Biblia” con las víctimas posee una radicalidad de la que carecería el marxismo cuando se trata, sin más, del hombre.

El “hombre mismo” en el que estriba la radicalidad de la revolución es el otro hombre, su alteridad misma tomada incondicionalmente en serio en cuanto no reabsorbible por el yo, en cuanto no ensimismable, en cuanto precisamente me trasciende. Y bien, en esa alteridad irreductible y solo en ella está Yahvé. Por una parte, cualquier otra objetividad que se le quiera adscribir a Dios, lo convierte en ídolo. Por otra parte, esta alteridad del prójimo necesitado, para que sea alteridad no reabsorbible, necesita ser para mí Dios (*Ibid.*: p. 44).

Para Miranda, el único modo de evitar la posible instrumentalización del prójimo en la vía de alguna forma de institucionalización que se presuma libertaria es la sacralización del “clamor del necesitado”. La ruptura definitiva del ciclo revolución-opresión es solo imaginable escatológicamente en virtud de lo cual se explica el rechazo del “culto” y la “religión” en el orden de la expectativa mesiánica. Miranda había caracterizado el *corpus* anti-cúltico del profetismo hebreo, retomado luego por los evangelios y las cartas de Pablo, como índice de la opción de las primeras comunidades de cristianos por la tradición redaccional exódico-libertaria.

En esta línea de discurso el mesianismo se comprende como expectativa surgida de la facticidad del sufrimiento. La comprensión de la imposibilidad estructural de articulación de ciertas formas de este último con el repertorio histórico de proyectos políticos es percibida por el mexicano como un modo de ruptura respecto de un ciclo que, por los derroteros del nihilismo, utilitarismo o mecanicismo, tiende a desplegarse como repetición permanente. “El eterno retorno es un círculo férreo irrompible mientras no percibamos el absoluto en el clamor de la humanidad doliente” (*Ibid.*: p. 46). Un proyecto libertario que sea capaz de ocluir el surgimiento de formas nuevas de dominación y sufrimiento debe postular un “*ultimum* que sea la realización de la justicia en el mundo” (*Ibidem*). Se asienta así la certeza, en el pensamiento de Miranda, acerca de la inherencia de la dimensión escatológica en todo proyecto con vocación emancipatoria. La configuración de la fe judeo-cristiana, en cuanto programa de liberación humana, exigiría un reexamen hermenéutico de las tradiciones redaccionales de la Biblia.

Hacia comienzos de los años 70 era muy ostensible el consenso académico en torno de la relevancia de las tradiciones libertarias en la producción textual veterotestamentaria. No obstante, existía la tendencia a la caracterización de esos materiales narrativos como unidades no siempre integradas y –según las necesidades de la exégesis conservadora, recurrentemente dispuesta a vaciar el contenido escatológico y mesiánico de dichos textos- desarticuladas del proceso de escritura del Nuevo Testamento.

Por ello Miranda, al reclamar la necesidad de establecer una instancia de interpelación moral de la conciencia subjetiva en toda agencia revolucionaria se ve en la necesidad de volver al “Dios de la Biblia”. Su aportación exegética apunta en dirección a una recomposición del componente escatológico en la primitiva fe judeo-cristiana. El carácter central de este elemento en la narración bíblica puede corroborarse en el texto de Ex. 3: 14, en el que Yahvé se presenta a Moisés revelando su futuridad como atributo de su condición divina en un gesto que revela la condición histórico-salvífica de todas sus acciones. La invocación narrativa de dicha atribución es comprendida en la categoría veterotestamentaria de “conocimiento de Dios”. Miranda recurre al texto de Jer. 31: 31-34, para indicar la dirección del despliegue de esta categoría hacia el reconocimiento de que toda acción de Yahvé es una forma de realización histórica de la justicia intuida en clave vindicativa y en curso de plenificación (Jer. 22: 16).

El biblista latinoamericano examina la más nutrida exégesis académica en su riguroso esfuerzo de reconstrucción de las unidades escatológicas presentadas de modo desintegrado por el discurso bíblico conservador. Sigue a Allard y Noth en el desarrollo de la tesis de la futuridad de Yahvé y a Mowinckel, Botterweck y Wolff en la precisión del sentido ético del “conocimiento de Yahvé”. La imbricación del registro escatológico -encarnado históricamente en la órbita de la eticidad- con la modalidad de cognición

del ser y la obra de Yahvé, revelan el carácter ideológico de buena parte de la interpretación neotestamentaria.

Una de las claves del aporte de Miranda a la exégesis del Nuevo Testamento es su resignificación radical del concepto de “conocimiento”. El sentido de esta noción se halla en la base de una diferencia crucial en la interpretación postmesianica del fenómeno cristiano entre aquellos que lo conciben como un corpus doctrinal, aceptado mediante un acto de cognición individual, despojado de efectos históricos identificables y quienes perciben aquel fenómeno como una forma histórico-salvífica de intervención divina. Para el biblista mexicano, era evidente que la noción de “conocimiento de Yahvé” se había configurado como término técnico en virtud de su recurrencia semántica. Su comprensión aparece claramente articulada a la idea de futuridad divina y su campo de designación se restringe a un modo de interpelación ética que se expresa en una praxis destinada a favorecer a los hombres y mujeres en situación de vulnerabilidad material. Este modo fundamental del conocimiento de Dios, asociado a su invocación de un modo pleno de realización futura, adquiere tal relieve que muestra la pertinencia de una resignificación dramática del sentido del tiempo. “Contrariamente a nuestros objetos ontológicos, el Dios de la Biblia no es primero y lo conocemos después, sino que es en cuanto es conocido” (Miranda: 1973, p. 48). Esta última afirmación no se reduce a una corrección epistemológica en el campo de la teología del Antiguo Testamento, sino que constituye la plataforma para la interpretación mesiánica del “Jesús histórico” (cfr. Sobrino: 1976; Segundo: 1991, Boff: 1994; Grillmaier: 1997).

La continuidad del vector escatológico del Antiguo Testamento en el Nuevo posee un contenido material obvio que Miranda rescata, entre otros tópicos, en la referencia de la bienaventuranza de Mt. 5: 5, respecto de una pieza textual de inconfundible tono mesiánico como es el Salmo 37. La afirmación de la “herencia de la tierra” para los hombres “bondadosos” es un documento del carácter histórico del cumplimiento del *éschaton*. Tras la huella de Th. Zann, J. Jeremías y P. Hoffmann, Miranda señala la centralidad del contenido escatológico de la salvación y del sentido estrictamente histórico de la expectativa mesiánica. La dimensión ultraterrena de la salvación constituiría “una situación enteramente provisional que durará mientras no se logre establecer definitivamente y sin fallos el reino de Dios en la tierra” (Miranda: 1973, p. 61). Esta provisionalidad, destacada por Miranda, explica el lugar marginal que poseen los textos que invocan aquella dimensión en el conjunto del corpus neotestamentario. La realización de la promesa divina en el *éschaton* concebido y deseado por los redactores de la Biblia no se consuma en un “más allá de la historia”, sino en su “final” (*Ibid.*: p. 63).

El problema existencial de la culpa delineado con singular intensidad por Kierkegaard es resignificado por Miranda en clave política como un efecto de la condición contingente del mal (1ª Cor. 15,21). Su misma intuición supone la convicción de su posible supresión definitiva, solo asequible en tanto despliegue de una forma histórica de mesianismo. En línea con esta expectativa se desarrolla la impugnación de los teólogos de la liberación respecto del ostensible déficit ético-político de la dogmática tradicional. El biblista radicaliza la interpelación de la teología latinoamericana a la teología académica europea. Señala que no se trata de la inversión táctica de un registro sobre otro, sino de la problematización del sentido mismo del discurso teológico. Es el texto bíblico el campo en el que se dirime la validez de las construcciones dogmáticas. El mexicano percibe un fondo objetivo en el que presume posible dirimir el conflicto de las interpretaciones. El método histórico-crítico funge como reaseguro frente a la arbitrariedad de la especulación teológica.

La narración evangélica no constituye un *corpus* de doctrina cuya intuición se desempeña como operadora de la salvación, sino que “las verdades del Nuevo Testamento son los hechos históricos” (*Ibid.*: p. 81). Esta afirmación no debe comprenderse como un modo de instalar la narración en el orden de la contrastación empírica, sino como la configuración de un horizonte de significado en el que la historicidad de la narración constituye un dato de máxima relevancia. Las categorías teológicas se traman con la efectiva expectación escatológica de las primeras comunidades cristianas. Para Miranda, la verdad del evangelio proferida por el Nuevo Testamento consiste en la antedicha esperanza de realización del

éschaton. Miranda se propone demostrar este acerto en *El ser y el mesías* a partir de una caracterización exegética del evangelio y las cartas de Juan.

La moral de san Juan es la moral mesiánica, la del *éschaton*, la de la realización-ya del reino de Dios en la tierra. Todo el cuarto evangelio ha sido escrito, nos dice Juan al terminar, “para que creáis que Jesús es el mesías” (Jn. 20: 31). Y véase la descripción de la única herejía: “¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el mesías?” (1ª Jn. 2: 22). Y en contraste: “Todo el que cree que Jesús es el mesías, es nacido de Dios” (1ª Jn. 5: 1). Tal es el contenido y objeto de la fe: no una verdad intemporal ni una doctrina, sino un hecho: que Jesús de Nazaret, ese hombre entre los hombres, es el mismísimo mesías que generaciones y milenios ansiosamente esperaron. La primera vez que nos lo dice (Jn. 1: 41-45), Juan se empeña, se complace en recalcar esa contingencia: “¿De Nazaret puede venir algo bueno?” (Jn. 1: 46) (*Ibid.*: p. 83).

El objeto de la creencia es la condición fáctica del mesianismo de Jesús, en cuyo caso la salvación esperada no es un atributo surgido de la fe, sino del acontecimiento mismo que la hace posible. Este último es perfilado por los evangelistas como la llegada del Reino de Dios y con ello del “cumplimiento del tiempo”. La proclamación del evangelio por Juan el Bautista es certera al reducirla a este hecho (Mc. 1, 14-15). Miranda se apoya en el análisis de Gerhard Friedrich del término “evangelio” del *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, editado junto a Gerhard Kittel en el año 1971 (TWNT), en el que repara que no se espera un mensaje nuevo, sino el cumplimiento histórico de la promesa mesiánica, su “acaecer escatológico”:

Como bien ha estudiado Friedrich, la palabra hebrea correspondiente a evangelio o buena noticia es un nombre de acción; no equivale al contenido de la noticia, sino al hecho mismo de anunciarla, de pronunciarla, de proclamarla; al hecho de evangelizar. Es que todos los destinatarios de la proclama sabían desde mucho antes en qué consistiría la buena noticia, en qué consistía el reino, en qué había de consistir el evangelio. La respuesta a la pregunta del Bautista no muestra que hubiera duda alguna al respecto; y la pregunta misma del Bautista sólo quiere saber si ya o si todavía no. Lo único importante era *el hecho de que* llegara el reino, *el hecho de que* se proclamara la llegada del reino. No qué, sino que (...) (*Ibid.*: pp. 85-86).

La evidencia exegética es amplísima sobre la relación estructural entre el *éschaton* mesiánico y el despliegue de una forma definitiva de justicia material. Por lo mismo, no sorprende la estrategia del discurso teológico conservador consistente en múltiples formas de neutralización del hecho mesiánico. Miranda deconstruye con paciencia y rigor los dispositivos interpretativos de aplazamiento indefinido del *éschaton*.

LA SUSPENSIÓN ESCATOLÓGICA DE LA LEY

La expectativa escatológica de las primeras comunidades de cristianos explica, para Miranda, la comprensión de la naturaleza de la intervención de Dios en la historia, en cuya serie continua de acontecimientos existe el horizonte de un cierre que aquellas nombraban con el concepto de “juicio final”. Miranda se propuso demostrar que la noción neotestamentaria de juicio nunca dejó de hallarse en la órbita semántica del término hebreo *mispát*. El significado original de dicho término mienta no solo el acto de juzgar, sino que designa al objeto que actúa como una fuente de referencia, entre otras, para aquel acto, es decir, la ley, el derecho, pero, además, formas de acción que reponen la justicia en una determinada situación, aun cuando la fuente de esta acción sea “extrajudicial”. La radical unidad de sentido de esta

serie de significados, que poseen en común un particular sentido de la justicia como reivindicación de las víctimas en una relación específica, se extiende a la idea de "juicio final". La presencia de este atributo, la unidad de sentido, en la serie juicio, ley, derecho, justicia, da cuenta del carácter profundamente anti-evangélico de toda forma de "absolutización de la ley" (Miranda: 1972, p. 136).

La condición autónoma de los términos de aquella serie es un producto de la mentalidad occidental. En este orden de cosas existe el problema instrumental de la traslación de aquel significado unívoco a una mentalidad que deliberadamente lo traduce mediante el recurso a una pléyade ostensiblemente equívoca de significados, en virtud de la cual su instrumentación religiosa opera en una dirección conservadora. La diferenciación fáctica del significado de estos constituye, para el biblista mexicano, un documento del efecto crítico que el discurso bíblico promueve respecto de "nuestra moral y civilización entera" (*Ibid.*: p. 137).

La documentación exegética que Miranda ofrece como un modo de señalamiento del carácter crucial de la operación de autonomización de la noción de ley respecto de la idea de justicia, cuyo saldo será la subunción de la segunda en la primera, es impresionante. Su conocimiento de las fuentes hebrea y griega, como de su amplísimo *corpus* crítico, hacen de *Marx y la Biblia* (1972), un texto clave de la teología de la liberación.

El patrón de traducción de los Setenta consistió en asociar *mispāt* y su raíz presente en la forma verbal *safāt*, por *krinein* en el caso del verbo u otros vocablos con la raíz *krin*. Miranda destaca la salida de registro del patrón antedicho en 75 casos en los que los Setenta deben operar un deslizamiento de la traducción desde la familia de *krinein* a la familia de *dikaosyne*. Esta resignificación resultaba imprescindible para mantener la coherencia narrativa. Miranda destaca la perplejidad de los traductores frente a su intento de reflejar el sentido meramente procedimental del juzgar en beneficio de la ostensible materialidad del "hacer justicia", expresada como una forma clara de vindicación. En los casos en que la traducción del sustantivo requiere este desplazamiento es todavía más notoria la potencia de la naturaleza vindicativa y por lo mismo libertaria de la atribución de justicia.

La caracterización de "jueces" -*sofetim*- para los líderes de la nación hebrea en el período premonárquico está lejos de describir una función judicial. Miranda reconoce, con lo más granado de los exégetas del Antiguo Testamento, que dicha caracterización es una interpolación tardía. No obstante, esto no explica por qué esta tradición redaccional se refirió así a sujetos cuya intervención constituyó una forma de reivindicación comunitaria frente a alguna forma de opresión. La referencia a una institución judicial es aleatoria y será definida por el contexto, pero resulta evidente para Miranda que esta no constituye el dato específico de la idea hebrea de justicia y que no puede sustraerse a su inscripción en un orden escatológico.

La importancia que este hallazgo tiene para la filosofía del derecho, me parece inapreciable (...). Lo que en el presente contexto nos interesa es constatar que, cuando la Biblia habla de Yahvé "juez" o del juicio cuyo sujeto es Yahvé, piensa precisamente en el significado que le hemos visto a la raíz *sp̄t*: salvar de la injusticia a los oprimidos. Tal es el sentido del juicio final esperado por todos los siglos de expectación vetero y neotestamentaria (*Ibid.*: p. 141).

Miranda destaca que existe una marcada sintonía con esta idea de justicia en el relato más detallado del "juicio final" en Mt. 25: 31-46 y que no hay razones para creer que Pablo se aleja de esta perspectiva en su caracterización del "juicio de Dios". La distinción del evangelista entre justos e injustos es replicada por Pablo entre los que "obran el bien" y "los hombres de discordia".

Frente a la impugnación de algunos exégetas consistente en la afirmación de que en la idea de juicio final el atributo más regularmente invocado de Yahvé es su condición "guerrera", como parecen indicar los usos neotestamentarios de sintagmas como "el día del juicio", "el día del Señor", "el día último" o "el día de la ira"; invocaciones que se encuentran en la órbita del "Yahvé guerrero". Miranda en este campo analiza

el *corpus* textual que el gran teólogo del AT Gerhard Von Rad señala como documentos narrativos de esta última figura del dios hebreo, para destacar la convergencia entre esta última y la figura del “Yahvé juez”, puesto que en cada caso la dirección es la misma: “la justiciera solidaridad de Yahvé con los pobres contra los opresores” (*Ibid.*, p. 147). La presencia de este motivo en el señalado grupo de textos indica, para el biblista mexicano, que el *casus belli* de estas narraciones es la vindicación del “pueblo pobre”, como puede notarse en el discurso de los Salmos y los profetas. Las múltiples fuentes con las que trabaja le permiten determinar, al par de la convergencia indicada, una cierta tendencia de los traductores occidentales a morigerar el sentido material de la salvación de los oprimidos en beneficio de una victoria abstracta, excepto en los casos en los que el contexto, de ningún modo lo permite, sino al precio de introducir formas evidentes de incoherencia. Miranda va más allá de Von Rad al indicar que existe una precedencia del discernimiento de la justicia vindicativa de la que la intervención guerrera de Yahvé es subsidiaria y en cuyo caso no se trata sin más de vencer, sino de hacer justicia, y al hacerlo, la inquietud de la exégesis tradicional en su proyecto de desescatologización del mensaje cristiano produce documentos ideológicos singulares. En este estado del campo de los estudios bíblicos la empresa de una exégesis rigurosa que se despliega como empresa libertaria posee el suelo fértil de la articulación teológica entre el AT y el NT bajo el signo de la continuidad del mismo objeto de la esperanza mesiánica. Sobre esta superficie, la estrategia deconstructiva de Miranda respecto de las expresiones más reputadas del discurso exegético europeo muestra destellos de una inteligencia finísima. Veamos un ejemplo, a propósito del intento de algunos intérpretes de proceduralizar el concepto bíblico de justicia:

Repito que con traducir las justicias de Yahvé por “gracias” o por “beneficios” la exégesis lo único que haría es resignarse a la superficialidad y a no recibir el mensaje de la Biblia. Es como cuando Otto Kuss, después de reconocer que la “justicia de Dios” es concepto central del mensaje de Pablo y designa la verdadera fuerza motora en la intervención salvadora de Dios, añade que la palabra “justicia” es una manera “extremadamente inadecuada, incluso desacertada” de llamarla y que hubiera sido “mucho más claro y sencillo” usar el concepto de “bondad” o de “amor” o de “compasión”. Es que si ya hemos decidido reducir la Biblia a la concepción que nosotros tenemos del cristianismo, las expresiones más centrales de la Biblia nos parecerán fatalmente desacertadas. Mas con ese blindaje nunca recibiremos lo único que la Escritura quiere decirnos: que Dios viene a realizar la justicia que milenios de historia humana han estado esperando (*Ibid.*, p. 153).

Aquella esperanza no es sin más una reivindicación de la soberanía hebrea puesto que el juicio que activa la intervención divina no se dirige exclusivamente a las naciones enemigas de Israel, sino a la totalidad de las relaciones propias de la comunidad. Nuevamente en la dirección contraria a Von Rad, que llega a concebir la dimensión escatológica desplegada en el momento de surgimiento de la identificación entre el “día de Yahvé” y la expectación frente a un “juicio final” como un exceso retórico, Miranda afirma la centralidad del discurso del profeta Amós 5, 18 como un redireccionamiento del juicio divino, ahora orientado a juzgar las injusticias internas. Lo novedoso del discurso profético en este caso no es tanto la irrupción de aquella expectación, sino su ajuste a una dimensión marcadamente social de la vindicación esperada.

Miranda desarrolla sobre este esquema de expectación-juicio final-Mesías un análisis que desarrolla de un modo muy sugestivo en su obra posterior *El ser y el mesías* (1973) a propósito de lo que él interpreta como la convicción del cuarto evangelista sobre la contemporaneidad del juicio final respecto del tiempo de Jesús. Su rigurosa interpretación de Jn. 5 demostró, con los instrumentos críticos más sofisticados de la historia de las formas y las redacciones, los evidentes desajustes de una comprensión a-histórica de la fe mesiánica de los evangelistas por parte de la exégesis tradicional puesta a resolver el problema del no cumplimiento de esta expectativa.

Que los redactores del AT hayan llamado *mispâtîm* a las leyes ofrece para el biblista el criterio de discernimiento para determinar su legitimidad. La distinción entre la ley como cristalización de una

demanda social subalterna o mistificación conservadora opera tanto en la predicación de los profetas como en el mensaje evangélico. La diferencia radica en que en este último la pretensión es que se trata de una forma de consumación definitiva de la justicia.

Aquella distinción posee un correlato redaccional. Miranda recoge el desarrollo de la hipótesis documentaria iniciada por Wellhausen y continuada por Gressman, Von Rad y Noth, extrayendo de la investigación de estos celeberrimos filólogos sobre la existencia de dos grandes tradiciones redaccionales que atraviesan a cada uno de los documentos con los que se compuso el Pentateuco o Hexateuco –en el caso de la posición de Von Rad-, consecuencias significativas. En efecto, destaca en la tradición exódica proveniente de la región de Cades una concepción de la ley apegada a la esperanza de reivindicación de las víctimas mientras que en la tradición sinaítica se revela la trayectoria de lo que será la versión teológica de la ley. El interés del biblista es motivado por su reconocimiento de la importancia de la operación consistente en la “teologización original de las leyes” (Miranda: 1972, p. 168). En esta dirección intenta demostrar que el prurito de Von Rad y Noth por mostrar una concordancia entre la formulación de la ley y el establecimiento del pacto de Yahvé con Israel no es consecuente con el hecho de que la legitimidad del ejercicio de la autoridad emanada de la ley tiene por fuente original la intervención liberadora de Yahvé en la forma material del “hacer justicia entre el hombre y su prójimo” (*Ibid.*: p. 173). Miranda destaca el Salmo 105 como un reconocido documento de hondo calado histórico en línea con lo que otros biblistas de la teología de la liberación desarrollarán en la órbita de una “historia de la salvación” (Croatto:1980). La referencia aquí es al versículo 5, en el que se expresa con claridad, por medio de un paralelismo sinonímico, la idea de que la ley es un momento crucial de la acción histórica de Yahvé. Entre las “maravillas” que el salmista canta, se halla el momento factual de sus “prodigios”, y el momento discursivo de la “ley” -*mispátim*-. La ley posee pues un sentido salvífico en función de su contenido material. La referencia a un eventual orden externo –en este caso, al pacto sinaítico- habilitaría un espacio para una posible teologización de la norma que morigerara su potencia libertaria. El recurso mirandiano es afirmar en línea con los estudios de McCarthy, Smend, Fohrer, Vriezen, Gevirtz y Kilian la precedencia redaccional de la tradición exódica respecto de la sinaítica. Von Rad había intuido con claridad esta precedencia en su rigurosa caracterización de los credos históricos del AT, no obstante, es sintomática su tendencia a dejar fuera de las narraciones que destaca como tales credos a las afirmaciones referidas al carácter salvífico de la ley en la historia de Israel que él mismo había reconocido. La corrección que Miranda realiza a Von Rad a propósito de su exégesis del texto de Dt. 6: 20-25 puede parecer anecdótica, pero revela con claridad cómo el más grande de los teólogos del AT del siglo XX es traicionado por una representación de la ley como fuente del acto de juzgar presuntamente autorizado por su universalidad, en cuyo caso la forma excepcional de juicio no neutral tiende a concebirse como una atribución nacional en la lógica del discurso del pacto. El mexicano cuestiona su decisión de dejar fuera del credo a los versos 24 y 25.

Me extraña que Von Rad quiera cortar la perícopa en lo mejor de ella, es decir, en el v. 24 donde se empiezan a mencionar las leyes [...] Los credos históricos no demuestran solamente que la tradición exódica ignora a la sinaítica y a toda la idea de alianza; demuestran además que la legislación pertenecía originalmente a la tradición exódica y libertaria. Y eso es verdad tanto por discernimiento literario de tradiciones como por contenido; la idea básica es ésta: de nada sirve liberarnos de la opresión extranjera, si dentro del pueblo mismo sigue habiendo opresiones e injusticias (Miranda: 1972, p. 177).

La perspectiva materialista de Miranda permite avanzar con una radicalidad singular en el uso de los aportes introducidos por el programa de la “hipótesis documentaria” a la exégesis del AT. Así, la posibilidad de reconocer la tensión entre tradiciones redaccionales antagónicas explica su empeño en el

señalamiento del carácter “original” del sentido exódico de la ley. Al interior de la tradición libertaria se despliega la “forma auténtica de la ley”. Dicha autenticidad sería refrendada por los Salmos y los profetas.

La posición de la exégesis de la TL a partir de la precedente constatación consiste en la afirmación de que tanto los evangelistas como Pablo inscriben la acción mesiánica de Jesús en la tradición exódica, pero asumiendo que dicha tradición habría perdido su predicamento inicial en beneficio de la forma cúltrica y exclusivista del “código de la pureza”, cuerpo legal del documento sacerdotal, promovido por los sacerdotes de Judá en tiempos del exilio, como una estrategia de preservación de la identidad nacional amenazada. El sesgo conservador de este *corpus* constituiría luego una fuente de justificación para el desarrollo de la administración colonial palestinese en tiempos del Imperio Romano.

En este contexto se comprende la relativa perplejidad de una “exégesis honesta” frente al problema de la injusticia interhumana, perfectamente integrada en la historia de nuestras comunidades, como causa de las tragedias auguradas por el discurso profético. No obstante, lejos de la evasión o banalización de la pregunta por la centralidad de la falta de justicia social como horizonte de discernimiento del estado de la relación del pueblo de Israel con Yahvé, el curso interpretativo mirandiano consiste en su despliegue a la totalidad del NT.

El listado de injusticias que aparece en la referencia paulina a la situación de los gentiles en el orden del juicio divino en Rom. 1: 28-32 es objeto del análisis mirandiano bajo la óptica de aquella pregunta por el aparente sobredimensionamiento de la injusticia en este texto. El redactor presenta este listado en el horizonte punitivo de la “ira de Dios” y señala que quienes se conducen bajo el orden de la injusticia – *adikia*- son “dignos de muerte”. En los capítulos 4 a 11 de la Carta a los Romanos a aquellas formas concretas de la injusticia se las fija a un estatuto ético mediante su incorporación a la idea de “pecado”. Por el modo como queda consolidado el uso de este último concepto en Rom. 3: 9 se puede establecer que su función no es una asignación axiológica a un acto individual, sino la caracterización de una época histórica atravesada por el escrutinio mesiánico. Miranda pone de manifiesto que la afirmación paulina “dignos de muerte” es perfectamente coherente con una comprensión consecuente del cumplimiento presente del “Reino de Dios”. La inteligibilidad de aquella afirmación es posible si se comprende el carácter terreno del reino, en cuyo orden la “justicia de Dios” se despliega como “una nueva realidad de dimensión social en la historia humana” (*Ibid.*: p. 205).

Cuando Otto Michel constata que en Pablo la “justicia de Dios” es al mismo tiempo sentencia judicial y salvación escatológica, hace constar algo de importancia extrema, con tal que no se entienda yuxtapositivamente en el sentido de “tanto lo uno como lo otro”. La justicia de Dios que llega es sentencia judicial contra los injustos precisamente porque salva de ellos a la humanidad; es salvación porque es sentencia efectiva contra los injustos. Es “el acontecimiento escatológico que ya ahora se revela” (*Ibid.*: p. 205).

Como señaláramos previamente, la articulación entre esperanza vetero y neotestamentaria otorga al discurso bíblico de los teólogos de la liberación una plataforma desde la que operar un desvelamiento de los recursos con los que la exégesis académica más rigurosa ha contribuido a la oclusión del elemento mesiánico del texto bíblico. En esta línea deconstructiva la obra de Miranda es ciertamente descollante. Su intuición de la réplica del problema del doble registro del significado de justicia –*mispāt*- en el AT, entre el sentido vindicativo del término por un lado y la forma genérica de nombrar el dominio de Dios sobre el mundo, es notable. La articulación resultaba posible porque ambos registros se comprenden escatológicamente como un modo de hacer justicia que instaura definitivamente un orden de cosas justo. Es sintomático el idéntico desplazamiento en la exégesis paulina respecto de su concepto “justicia de Dios”. La solución es la misma. Debe asumirse que Pablo espera la “realización inminente de todo el contenido de la esperanza veterotestamentaria” (*Ibid.*: p. 208).

La interpretación ajustada al texto paulino sin las prevenciones ni el lastre de la dogmática tiende a reconocer que tanto en el texto propuesto por Miranda como clave de irrupción del elemento escatológico de la idea paulina de justicia –Rom. 1: 18-32, aunque éste forma parte de una estructura mayor-, como en

el célebre capítulo 7 de la carta, hay que despejar el enfoque subjetivista e individualista que Occidente le atribuyó a la "antropología paulina" (*Ibid.*: p. 208). Nuevamente aquí se trata de desplegar este enfoque en toda su radicalidad de tal modo de superar la recurrencia de la dinámica de repliegue de la exégesis académica toda vez que atisba la dimensión colectiva de un problema teológico central.

Pero ni Bultmann ni Kertelge extraen de esa certera observación [el rechazo de la lectura subjetivista del capítulo 7] las consecuencias revolucionarias que de ella necesariamente se siguen para la interpretación del mensaje paulino en su conjunto. Si el problema con el que Pablo se enfrenta es de la civilización humana y no el de los individuos en cuanto tales, si lo que angustia a Pablo es de dimensiones mucho más amplias que las del sujeto humano antropológico, la palabra "justicia" adquiere un sentido completamente distinto del que ha sido costumbre suponerle (*Ibid.*: pp. 208-209).

Es difícil no reconocer la dimensión colectiva de la muerte y la salvación si se toman en serio las sentencias de Pablo de Rom. 5: 12 y Rom. 5: 19b. Miranda concluye de estos asertos que "el problema de Pablo es la humanidad, la civilización humana entera; a ella quiere aportarle la salvación y la justicia" (*Ibid.*: p. 213).

Para Miranda, en la carta a los Romanos, Pablo sostiene que la injusticia interhumana es una cualidad del pecado y este posee un carácter supraindividual. De este modo se explica el desenganche del apóstol del concepto exódico de ley en beneficio de una comprensión de esta como instrumento del pecado, ahora encarnado en las estructuras sociales. La ley es, en tal sentido, la forma más explícita de la estructuración impugnada por el orden mesiánico.

El concepto paulino de "eón" se comprende en línea con su intento de caracterización en que el pecado atraviesa toda forma de estructuración socio-política, luego de consumado el olvido del sentido libertario original de la ley. En el orden del nuevo eón la ley es un episodio ya cerrado. Frente a esta tesis podría oponerse la idea esgrimida por Pablo en Rom. 13 sobre la obediencia a las autoridades estatales. Miranda coteja estos textos con Gal. 5: 23; 3: 19 y 1ª Cor 2: 6 en los que parece quedar clara la inminente extinción de toda forma de gobernabilidad asociada al eón pre-escatológico. Sobre este fondo, el biblista entiende el núcleo crítico-mesiánico del acontecimiento Jesús como una forma de salvación de la humanidad al precio de una destrucción de "toda la antigua estructuración civilizadora, axiológica y organizativa de la humanidad" (*Ibid.*, p. 220). O, dicho de otro modo: "sólo rompiendo con la civilización de la ley y con su fermentada justicia, podemos hacer que empiece en el mundo el eón definitivo de la justicia" (*Ibid.*, p. 226).

Referencias bibliográficas

- Boff, L. (1994). *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica*. Santander: Sal Terrae.
- Croatto, J. S. (1980). *Historia de la salvación*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Grillmaier, A. (1997). *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. P. (1972). *Marx y la Biblia*. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. P. (1973). *El ser y el mesías*. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. P. (1988). *El comunismo en la Biblia*. México: Siglo XXI.
- Miranda, J. P. (1989). *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. P. (1991). *La revolución de la razón. El mito de la ciencia empírica*. Salamanca: Sígueme.

- Miranda, J. P. (1996). *Racionalidad y democracia*. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, J. P. (1999). *Antropología e indigenismo*. México: UAM-Iztapalapa.
- Segundo, J. L. (1991). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal terrae.
- Sobrino, J. (1976). *Cristología desde América Latina*. Santander: Sal terrae.
- Tamayo, J. J. (2009). *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Von Rad, G. (1993 [1957]). *Teología del Antiguo Testamento. Vol. I. Las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme.
- Von Rad, G. (1976 [1971]). *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Von Rad, G. (1982 [1972]). *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme.



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 119-127
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Las antinomias de Francisco Delich: el intelectual orgánico y la sociología como ciencia en América Latina¹

The Antinomies of Francisco Delich: The Organic Intellectual and Sociology as Science in Latin America

Esteban TORRES²

esteban.tc@conicet.gov.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6040-562X>

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253461>

RESUMEN

En el marco del reconocimiento del legado de Francisco Delich, el presente artículo ofrece un encuadre sociológico e histórico de la práctica intelectual del cientista social argentino. Junto a ello analiza los rasgos centrales del método sociológico clásico que emplea el autor para explicar los procesos de mutación social en América Latina, así como el modo en que tales coordenadas metodológicas inspiran y van modificando su concepción de la democracia desde fines de los 70 hasta su partida en 2016. El texto permite observar como Delich, desafiando el escepticismo científico y político imperante, mantuvo viva hasta el final la creencia en el desarrollo de una razón sociológica que posibilite la reforma intelectual, moral y política de las sociedades latinoamericanas.

Palabras clave: teoría sociológica; democracia; desarrollo; América Latina; Francisco Delich.

ABSTRACT

In the context of the recognition of Francisco Delich's legacy, this article offers a sociological and historical framework of the intellectual practice of the Argentinian social scientist. It also analyzes the central features of the classical sociological method used by the author to explain the processes of social mutation in Latin America, as well as the way in which such methodological coordinates inspire and modify his conception of democracy from the late 1970s to his decease in 2016. Among other aspects, the text allows to observe how Delich, defying the prevailing scientific and political skepticism, kept alive until the end the belief in the development of a sociological reason that makes possible the intellectual, moral and political reform of Latin American societies.

Key words: Sociological Theory; Democracy; Development; Latin America; Francisco Delich.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información dirijase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

¹ Quisiera agradecerles a Fernando Calderón, Juan Pablo Gonnet, Oscar Pacheco Failache y Ramiro Nicolás Chalamán por la lectura atenta y los comentarios al presente texto.

² Investigador del CONICET. Profesor de sociología en la UNC. Director del Programa Teoría Social y Realidad Latinoamericana, CIECS-CONICET-UNC, y Coordinador del GT CLACSO "Teoría Social y Realidad Latinoamericana", junto con Edelberto Torres Rivas.

EL ENCUENTRO

A diferencia de sus amigos y compañeros de ruta, de los colegas de su propia generación, con Francisco Delich construimos una relación tardía. La marcada distancia generacional que nos separa, el carácter en gran medida azaroso de nuestro encuentro en los últimos años de su vida, y los motivos que consolidaron nuestra corta e intensa amistad, marcan el reconocimiento que estoy en condiciones de ofrecerle, pero sobre todo el tipo de reconocimiento que me interesa compartir con ustedes y con el mundo actual de las ciencias sociales. El hecho de no haber sido alumno ni discípulo de Francisco, de no haber estado bajo la órbita de sus ideas ni de sus quehaceres políticos en mi etapa formativa, incidieron también en la naturaleza del vínculo que establecí con él. Fue a partir de nuestras llamativas coincidencias intelectuales, de una experiencia de reconocimiento mutuo, que me sentí atraído por su figura y posteriormente motivado a leer sus textos³. Tal experiencia de lectura termina de conformar la idea que actualmente cobijo de Delich. Si bien atesoro múltiples y extensas conversaciones con Francisco, creo finalmente que la recreación y el dimensionamiento de su legado los establezco principalmente como lector.

Es a partir de las circunstancias mencionadas que mi texto adoptará una forma menos anecdótica, retrospectiva y personalísima, y más analítica, proyectiva y generalizable. De este modo, las preguntas centrales y duraderas que se me presentan en relación con Delich son las siguientes: ¿Por qué prestar atención a la trayectoria y a la obra de Francisco para un proyecto de desarrollo de las ciencias sociales en América Latina? ¿Cuál es el valor de Delich hoy para las ciencias sociales? Iniciare la respuesta a tales interrogantes a partir del esbozo de un encuadre sociológico e histórico de su práctica intelectual.

LA PRIMACÍA DEL SOCIÓLOGO

Creo que la trayectoria y la obra de Francisco exhiben la potencia que acarrea el encuentro directo de una práctica intelectual y una práctica política, así como las incomodidades, las contradicciones, los claroscuros y las limitaciones que suelen traer aparejados aquellas experiencias vitales que pretendieron llevar adelante ambas pasiones sin descuidar ninguna, con la antigua y noble ilusión de poder encarnar una síntesis en la figura del intelectual total o del político estadista. Pese al desarrollo vigoroso, en simultáneo y en diferido, de una trayectoria intelectual y de una carrera política, entiendo que la pulseada entre ambos espacios de experiencias, entre su proyecto político, su proyecto político-académico y su proyecto sociológico, la batalla entre el político y el científico, en gran medida la ganó este último. Ahora bien, la afirmación de esta primacía sociológica merece algunas precisiones para el caso de Francisco, dado que adopta una forma específica y bastante singular.

En tanto intelectual y sociólogo, me atrevo a definir a Delich a partir de dos rasgos que se combinan y relacionan con acentuadas contradicciones. En primer lugar, entiendo que Francisco encarnó la figura del intelectual heroico, o en los términos de Bauman, del intelectual legislador, dispuesto a marcar el rumbo de la Historia⁴. Tal heroísmo demanda comúnmente, como ustedes saben, una relación orgánica con la política. Ahora bien, junto con ello, Delich personificó la figura del científico-social, del sociólogo moderno,

³ De la alquimia acumulada de nuestros encuentros fue cobrando forma a principios de 2016 la ambiciosa idea de armar un Grupo de Trabajo en CLACSO destinado a una misión que ambos considerábamos urgente: la experimentación y la construcción de nuevas teorías sociales que nos permitan comprender en mejores términos los grandes cambios producidos en América Latina en las últimas décadas. Este proyecto, que se interrumpe drásticamente con la partida de Francisco, finalmente sale adelante con el apoyo de Edelberto Torres Rivas, quien acepta ocupar el lugar dejado por Delich como co-coordinador. Para llevar el proyecto a buen puerto también resultó de capital importancia la participación y el generoso involucramiento de Fernando Calderón, a quien Francisco invitó a participar del Grupo desde un primer momento.

⁴ La disposición heroica de Delich queda patente, por ejemplo, cuando recuerda en 1994 el momento de la creación de la Revista *Crítica y Utopía*. Allí Francisco afirma: "Habíamos desafiado a la dictadura de Onganía con *Jerónimo*, habíamos contribuido a derrotarla. Habíamos reunido la razón y la acción. El futuro no se nos escaparía. ¿No se nos escaparía?" (Delich: 1994, p. 11).

dispuesto a conocer objetivamente el mundo para descubrir los secretos de su movimiento. Para hacer posible esta segunda función Francisco hizo propia la necesidad de tomar distancia de los particularismos políticos de su propio espacio y tiempo, y muy en especial de las presiones que emanaban de los vaivenes y de las inclinaciones de su propio partido político⁵. Si el primer rasgo mencionado, el heroísmo intelectual, resultó ser un atributo común entre sus pares generacionales, constituyéndose en una marca de época, no sucedió lo mismo con el compromiso que asumió Francisco con una científicidad sociológica. Entiendo que esta última inclinación dejó a Francisco en una situación de profunda soledad local y nacional que nunca llegó a extinguirse. Experimentó la soledad en los 70, en tiempos de politización ascendente y de supeditación de la razón sociológica a un proyecto político revolucionario. Luego su soledad se actualizó en la década del 80, en tiempos de retracción política culturalista del campo intelectual progresista, movimiento que se apaga con la desilusión y la derrota del alfonsinismo. Finalmente una tercera fuente de soledad, posiblemente la más aguda y persistente, emana de la estigmatización de los propios políticos profesionales de su partido, para quien Francisco nunca dejó de ser "el sociólogo", "el intelectual" o "el profesor"⁶, caracterización que lo convertía en un Otro de menor cuantía. Como es de saber común, a partir de los 70 la encarnación de un proyecto racionalista y moderno en las ciencias sociales en la Argentina queda representada paradigmáticamente por la experiencia marxista. Luego de la dictadura militar, con el retorno de la democracia, las expectativas racionalistas no se recuperan en ninguna ciencia social, a no ser bajo la forma de un empirismo estrangulado por una nula autoconciencia teórica. En aquel entonces, la actualización del marxismo como ciencia tuvo su epicentro en la ciudad de Córdoba, en el espacio intelectual de *Pasado y Presente*, el proyecto editorial encabezado por Pancho Aricó. Para Francisco, a diferencia de Aricó, el rescate de las ciencias sociales y la política de masas pasaba menos por una revisita crítica del marxismo que por una apuesta reformista y modernizadora que encuentra una primera compañía moral en la obra de Durkheim⁷.

En cualquier caso, a lo largo de la encendida trayectoria de Delich, la pugna entre el heroísmo intelectual-político y el distanciamiento sociológico no se resuelven para cada momento en una misma dirección ni adoptan una intensidad constante. Observando su trayectoria de punta a punta me atrevería a afirmar que esta ecuación vital se resolvió a favor de un compromiso más sociológico que político-orgánico. Tal registro se opone a la percepción generalizada en el campo universitario nacional, y particularmente a la aguda representación que recrea el progresismo universitario cordobés, inspirada en cierto rechazo a las gestiones de Francisco como rector de la Universidad Nacional de Córdoba (1989-1995). El supuesto de la primacía del sociólogo ofrece a su vez un punto de observación privilegiado para dilucidar su modo de entender la política y la historia de América Latina, así como para observar el tipo de vínculos que construyó con el grupo de *Pasado y Presente*, con Gino Germani y su red académica inmediata, así como, en un plano regional e internacional, con la comunidad sociológica comandada por Alain Touraine.

De este modo, creo poder observar en la trayectoria de Delich la puesta en acto de una doble supeditación: supeditación del político al intelectual heroico y supeditación del intelectual heroico al sociólogo moderno. La figura que emerge de esta doble sujeción dista de ser típica. No se trata de la mezquina figura bourdieana y liberal que reclama para sí la autonomía de una sociología crítica liberada del supuesto patoterismo intrusivo del Partido Comunista y su ejército de intelectuales. Tampoco se ajusta

⁵ A modo de ejemplo, Delich sostuvo que "Si la buena medicina no identifica al médico con su paciente la buena sociología tampoco identifica al sociólogo con su objeto de análisis, ni con la acción ni con sus actores cualquiera sea su marco de valores" (Delich: 2011). Otra manifestación de su distanciamiento sociológico se puede observar, por ejemplo, cuando decide ponerse "más allá" de la derecha y de la izquierda, considerando en primera instancia toda cultura política como una tribu. En referencia a la cultura política de las izquierdas y de las derechas, de los autoritarios y de los anti-autoritarios, de los populistas y los antipopulistas, dirá: "Cada una de esas tribus tiene su propio estilo, sus propias reglas, a partir de las cuales interpreta las reglas explícitas. La acción política entonces es la resultante de la utilización de estos estilos en los límites de las reglas de juego explícitas del sistema" (Delich:1985, p. 6).

⁶ Conversación personal con Francisco Delich, mayo de 2016.

⁷ Parte de la discusión que mantuvo Delich con Aricó fue a propósito de Mariátegui. Mientras que Aricó era un gran admirador de éste último, Delich lo era principalmente de Haya de la Torre. Según nuestro autor, Haya de la Torre entendió mejor América Latina porque tenía una mejor respuesta al problema de la indianidad (ver Calderón: 2016).

a la figura del intelectual desarrollista, al estilo de Prebisch, familiarizado con la función del técnico, del experto o del asesor en políticas públicas. Se trata más bien de un tipo extraño de intelectual orgánico dispuesto a anteponer una sociología científica y universalista, de propensión reformista y latinoamericanista, al interior de un espacio político-partidario reacio en los hechos a las prácticas reformistas y una proyección política traccionada por un horizonte de expectativas autonómicas para la región. Si bien Delich se identificó en términos sociológicos e ideológicos con las empresas de Gino Germani y de Don José Medina Echavarría (este último particularmente en su momento cepalino), a diferencia de ambos Francisco fue militante y funcionario todo terreno de la Unión Cívica Radical (UCR) de la Provincia de Córdoba, espacio político potencialmente abierto por tradición a las ideas y las utopías reformistas, pero marcado en su devenir contemporáneo por una impronta adaptativa y mayoritariamente conservadora.

Ahora bien, a partir de los elementos contextuales expuestos, quisiera retomar a las preguntas con las cuales inicié este texto. ¿Por qué prestar atención a la obra de Francisco? ¿Cuál es su valor en función de los desafíos que actualmente tienen por delante las ciencias sociales en América Latina? Y la respuesta que tengo para ofrecer es sencilla: su valor principal reside en el compromiso con la construcción de una perspectiva sociológica general, atenta a los grandes interrogantes del pensamiento social clásico y consecuentemente apegada a un conjunto de parámetros metodológicos elementales de la misma teoría sociológica creada en la transición del siglo XIX al XX. Antes que una teoría social propia, innovadora y sistemática, incluso antes que una narrativa sociológica rigurosa, Delich nos deja como legado una serie de escritos en los cuales se exhibe con nitidez un tipo de compromiso sociológico racionalista, totalizante, historizador, que a mi modo de ver lo convierten en uno de los intelectuales y científicos sociales argentinos *metodológicamente mejor orientados*. Mi impresión es que su talento, la capacidad que lo diferenció positivamente de la mayoría de los colegas de su tiempo, se asoció fundamentalmente con una intuición analítica muy desarrollada para actualizar los interrogantes esenciales atendiendo a los elementos novedosos del presente nacional y regional, y con una creatividad sociológica y una fuerza prospectiva llamativa para esbozar respuestas provisionarias a tales preguntas. Se trata de un conjunto de atributos que emanan de una conciencia sociológica clásica, de un aparato de captura holístico, de lo que el propio Francisco llamó "una pasión completa". A ello habría que sumarle un tipo de rebeldía, de orgullo y de irreverencia que lo instaban a no aceptar como propias las ideas de otros, y en particular las ideas dominantes de sus propios espacios de pertenencia intelectual y político.

Situados ante la necesidad de hacer frente a las tendencias actuales de las ciencias sociales en América Latina y en el mundo, sostendré que Francisco no debería ser considerado en primera instancia por los servicios prestados como propulsor regional de los procesos democráticos en América Latina, o bien como un hacedor del giro democrático de la intelectualidad progresista en tiempos de dictadura y posdictadura. Creo más bien que debería ser apreciado como aquel intelectual y político que aun estando comprometido ideológicamente con la expansión de la democracia política, o dicho en sus términos, con la democracia como condición y como necesidad para el desarrollo económico y social, sometió la pregunta por la democracia a un principio de científicidad sociológico clásico. La idea de una imaginación política motorizada y regulada por una sociología de propensión científica aparece continuamente en sus trabajos. En una de sus formulaciones más vistosas, Francisco sostiene que "la más dramática y fascinante revelación de la Argentina por mi generación es que teníamos una *sociedad por descubrir*, una identidad y una política por construir, una identidad nacional por realizar" (Delich: 1986, p. 15. La cursiva es mía). Creo que la afirmación expresa con fuerza ese ansiado movimiento de retroalimentación entre el descubrimiento sociológico y la construcción político-identitaria. Al afirmar que el principio de descubrimiento en Delich se orienta por reglas clásicas quiero simplemente indicar que se ajusta a un conjunto de coordenadas metodológicas compartidas por autores ideológicamente tan dispares como Marx, Weber, Durkheim y Simmel. Si bien Francisco se inmiscuye directamente con esta literatura, su lectura se agudiza y se vuelve más penetrante a partir de la influencia que ejercen sobre él dos grandes

autores con los que entra en relación y admira profundamente: José Medina Echavarría y Barrington Moore. Si la salida ofrecida por Oscar del Barco y otros intelectuales ex marxistas duramente golpeados por la Dictadura Militar fue un rechazo virulento de toda pretensión científica del pensamiento social crítico -por considerarlo una manifestación totalitaria sujeta a la dominación del Sistema⁸-, Delich por su parte nunca renunció a la "sisífica tarea de comprender y explicar las acciones humanas y sus consecuencias" (Delich: 1999, p. 55). Contra el escepticismo político y científico imperante, Delich mantuvo viva hasta el final la creencia en la posibilidad de una razón científica puesta al servicio de la reconstrucción de una sociedad política y ética, actualizando con ello un horizonte de expectativas modernas desde la mejor tradición realista y antiprofética.

Ahora bien, el apego de Francisco Delich a una sociología con pretensión científica, identificada con la explicación del devenir socio-histórico de América Latina, o en los términos exactos de nuestro autor, con la explicación de la mutación social contemporánea (Cfr. Delich: 1986, p. 11; 1999, p. 56; 2002, pp.18-20), permite entender, entre otras cuestiones, los cambios que experimentó su visión de la democracia a lo largo de los años, desde aquellos primeros números de *Crítica y Utopía*, la emblemática revista de CLACSO que Francisco dirigió entre los años 1978 y 1989. El carácter preponderante que adquiere su compromiso con un método sociológico clásico ayuda a comprender el creciente desencanto que va experimentando respecto a la capacidad regeneradora y transformadora de la política democrática en el país y en la región, desencanto que llega a su máxima expresión en los últimos años de su vida, reviviendo y actualizando el pesimismo del último Germani.

MUTACIÓN SOCIAL, DEMOCRACIA Y MÉTODO SOCIOLÓGICO

El modo de aproximación de los intelectuales y los científicos sociales progresistas a la cuestión de la democracia en América Latina a partir de la década del 80 se puede resumir en dos posiciones prototípicas que suelen enfrentarse en el campo de las discusiones teóricas. La primera conlleva un rescate *a priori* del valor de la democracia, sea en los términos ya establecidos o apelando reformulaciones normativas, mientras que la segunda apunta a la consideración del valor de la democracia en función de una teoría sociológica del cambio social, y por lo tanto a partir del conocimiento emergente del análisis y la eventual explicación de los cambios socio-históricos acaecidos en América Latina desde fines de los 70. Si la primera posición supedita la investigación social al golpe normativo de un *ex ante* democrático, la segunda hace pivotear la democracia como valor en relación a un método de análisis sociológico que incluye la jerarquización de un principio contemporáneo de realidad. En este último caso la democracia como valor no es un elemento *ex ante* ni *ex post* sino un vector definido y calibrado a partir de un recorrido de mutua afectación entre ambos registros. Creo que esta segunda posición es la que asume Francisco Delich. La primera posición no acepta o es reacia a revisar los valores que orientan la investigación a partir de los resultados de la propia pesquisa, mientras que la segunda todo lo contrario. Francisco parte de un apego férreo a la democracia como valor, pero acepta cuestionar tal registro a partir del *output* de su análisis sociológico. Lo que el campo de las ciencias sociales en América Latina pone en juego en este punto es la disputa por el vector que domina el modo de compromiso del intelectual: si en la primera posición el vector dominante es el ideológico o el ético, en el segundo el vector que prevalece es el científico. De este modo, podríamos decir que la concepción de la democracia de Delich se define en primera instancia a partir de un compromiso sociológico. Si en la

⁸ El texto principal de la gran derrota de Oscar del Barco, que atestigua un escepticismo político y científico radical, es su libro *El otro Marx*, publicado en 1983, y cuya posición el autor actualiza sin grandes cambios en el post-scriptum y el nuevo epílogo que redacta a la edición de 2008 (ver Del Barco: 2008 [1983]). La impotencia, el escepticismo y la reclusión de Del Barco tuvo un impacto notable en la formación de toda una camada de filósofos políticos en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. A mi entender estos últimos no supieron o bien no estuvieron en condiciones de tomar la distancia suficiente para poder crear un nuevo proyecto de encantamiento generacional, vigoroso, expansivo y contemporáneo. Un proyecto que permitiese romper con una derrota y una posterior reclusión culturalista, comunitarista y reactiva que por una cuestión generacional nos les pertenecía directamente y que se trasladó a un modo de entender la filosofía y las ciencias sociales.

primera posición el valor de la democracia es un postulado normativo, inamovible y abstracto, en la segunda es una hipótesis a corroborar a partir de una investigación sociológica atenta a principios metodológicos clásicos.

Cuando la teoría de la democracia se supedita como en el caso de Francisco a una visión de la mutación social general, a una sociología del movimiento (Delich: 1988b, p. 2), la clásica y polémica relación entre desarrollo económico y democracia política asume para cada caso la forma de un nudo problemático y no puede resolverse por una dictaminación normativa inicial. Ahora bien, lo que Francisco parece no aceptar en ningún caso es la completa extinción de la democracia como valor. De este modo, la democracia política no solo es para Delich un hecho social y un valor, sino que es en primera instancia una energía y un impulso que anida en todo proceso social desde tiempos pretéritos. Entiendo que este horizonte de intelección ampliado, que integra un registro evolutivo de la civilización como un todo, convierte a nuestro autor en un gran observador de la modernidad. Si para Wallerstein y para Manuel Castells el flujo histórico de la modernidad se dirime en la lucha entre fuerzas de dominación y de autonomía, para Francisco esta se define en la pugna entre fuerzas democráticas y fuerzas autoritarias. Dicho, en otros términos, Delich fija una relación de inmanencia entre la democracia como hecho y la democracia como valor desde el momento que la fuerza democrática está sociológicamente presente de forma manifiesta y/o latente en todo proceso social. Ahora bien, el reconocimiento de este componente ontológico-social de la democracia no implica para Francisco el apego a una forma democrática específica, institucional y/o jurídica, ni su aceptación en cualquier circunstancia.

A diferencia de tantas mentes extraviadas que continúan haciendo de sus propias debilidades una epistemología y una postura intelectual, Francisco Delich tenía un método para observar la realidad social, para reflexionar sobre la democracia y eventualmente para imaginarla a futuro.

Entre los principios metodológicos clásicos a los que suscribía nuestro autor destacan el principio relacional, el principio multidimensional, el principio procesual y el principio holístico⁹. Respecto al primero, podemos constatar que para Delich la visión de la democracia se supedita en lo inmediato a una teoría relacional del Estado, al estilo poulantziano, y en términos más generales a una teoría socio-relacional del poder. De este modo, nuestro autor dirá que “la discusión inicial sobre las condiciones de la democracia, mirada desde la sociología, necesariamente es una discusión sobre el poder” (Delich: 2013, p. 147). En cuanto al principio multidimensional, podemos observar que su visión de la democracia se resuelve igualmente al interior de una lógica de articulación entre economía, política y cultura, y más en concreto asociado a lo que Delich llama “coeficiente de articulación”. Si bien dicho coeficiente no asume en sus textos una forma conceptual sistemática, es constatable que se trata de un dispositivo socio-causal que señala el grado de interpenetración y los niveles de autonomía y de supeditación entre los cuatro subsistemas o dimensiones que organizan su teoría de la sociedad: el Estado (lo político-nacional), la sociedad (lo social-nacional), el mercado (lo económico-global) y la nación (lo cultural-nacional) (Delich: 2002, p. 38). Este esquema se pone en movimiento, por ejemplo, cuando Delich identifica los fenómenos principales del fin de siglo XX: “la crisis de una forma de Estado (el Estado-nación de bienestar), la interpelación de la nación por la globalización, la expansión de los mercados y la mutación de los valores tradicionales en la sociedad civil” (*Ibid.*: p. 79). Antes que reclamar *a priori* más y mejor democracia para un procesamiento superador de tales fenómenos, Francisco sostiene que estos demandan en primera instancia un replanteo de la relación entre el Estado-nación, la sociedad civil y el mercado (*Ibidem*). En cualquier caso, el coeficiente de análisis multidimensional de Francisco termina priorizando una lógica de articulación entre economía y política, bajo la premisa no declarada de que la cultura es una variable en gran medida dependiente de la interacción entre el par mencionado.

La apuesta de Delich por definir y por redimensionar la democracia como hecho y como valor a partir del apego a una lógica de articulación entre economía y política lo distanció de la perspectiva de Touraine,

⁹ Para un desarrollo de estos principios ver Torres (2017).

con quien mantuvo una rica polémica en torno a este punto (Touraine, Delich, Mora & Araujo: 2004, pp.189-217). Contra toda aproximación estática, y contra toda comodidad normativista e institucionalista, Delich concebía la democracia supeditada a un principio socio-procesual que incluía el registro de una larga duración, desplegando un modo de historización ambicioso que deja entrever la influencia de Barrington Moore. De este modo, Francisco incubó desde siempre la idea de que la democracia y el autoritarismo, las fuerzas que propulsan la historia, “no son ni modelos ni circunstancias históricas sino procesos sociales que cristalizan en instituciones, que solemos designar, conforme a la mayor o menor preponderancia de uno u otro elemento (o conjunto de elementos) autoritario o democrático” (Delich: 1979, p. 1). Para Francisco ambos procesos, el autoritario y el democrático, son formas de orden y de cambio social (*ibidem*). Es muy interesante observar como su idea de democracia como proceso se define a su vez al interior de una historia social que entrelaza el conjunto de las escalas espaciales, ya que su historia es simultáneamente local, nacional, latinoamericana y global, y a su vez que atiende y desborda una historia de la modernidad.

Entre los principios metodológicos a los que Delich recurre para reflexionar sobre la democracia y su perfeccionamiento, posiblemente el principio holístico sea el más determinante. El recurso a un principio de totalidad social lo inscribe de lleno en las coordenadas pre-disciplinares del pensamiento social clásico (y no solo del marxismo). Francisco solía decir que solo cuando miramos el conjunto somos capaces de advertir el cuándo y el cómo del movimiento, y por tanto el cuándo y el cómo de la democracia como proceso (Delich. 1988b, p. 2). El heroísmo intelectual de Francisco se deja ver particularmente en relación con este principio. Al igual que para Aricó, para Francisco no se podía pensar la democracia sin pensar como un todo el *fin de siglo* latinoamericano, lo cual a su vez implicaba una forma de repensar el globo, ya que para nuestro autor “no hay rincones en el planeta ajenos a la historia común de los hombres” (Delich: 2007, p. 22).

DELICH Y LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XXI

Al permanecer constante en la obra de Delich el modo de aproximación analítica a la cuestión democrática, así como la propia definición de esta última, no es de extrañar que la consideración misma de la democracia experimente modificaciones sustantivas. Una teoría de la mutación social atiende a los cambios concretos producidos en la relación entre economía y política, y a partir de ello intenta percibir las mutaciones de la democracia. De este modo, la democracia como proceso, tal como Delich la define en abstracto, se conforma en su sociología nacional y latinoamericana más contemporánea atendiendo a un hecho estructural clave: la tendencia general a la creciente supeditación de la política a la economía y más en concreto a la creciente supeditación de la política estatal a la economía globalizada. Para Francisco esta tendencia se afirma principalmente en América Latina en la década del 80 a partir del impactante crecimiento de la deuda externa. Ya por esos años Delich va a reconocer que la deuda externa no corresponde a una coyuntura, aunque tengan como origen una coyuntura, sino que forma parte de la estructura económica y social de la región, y por lo tanto no está bajo control real del Estado. Para Francisco, se trata de un condicionamiento de tal magnitud que se convierte en la base del orden social y de la definición de sus tensiones principales. Nuestro autor dirá que el orden político-democrático no puede escapar al impacto del cambio estructural contenido en esta nueva dependencia económica (Delich: 1985, p. 1). Aquí Delich expresa con todo dramatismo la creciente impotencia del programa reformista del alfonsinismo, al mismo tiempo que deja en evidencia el error de aquella fracción de la intelectualidad progresista que creyó ver su principal desafío en el intento de democratizar la cultura política nacional desentendiéndose de la reforma de la economía. En cualquier caso, el reconocimiento del fracaso económico de la democracia se registra en los años 80 –y Delich no es una excepción a ello– bajo el temor del posible retorno a un gobierno dictatorial más exitoso económicamente, haciendo con ello realidad las peores elucubraciones de Medina Echavarría.

La mayoría de las veces que Delich se refiere a la tendencia a la creciente supeditación de lo político a lo económico, opta por desagregarla en dos procesos, uno político y otro económico. En concreto se refiere a la tendencia al colapso del Estado-benefactor y a la tendencia a la creciente globalización y financiarización del mercado económico capitalista. Las inclinaciones durkheimianas de Delich lo llevarán a insistir principalmente en la primera tendencia. Su idea del colapso del Estado-benefactor se ajusta sin inconvenientes a la tesis del declive tendencial e irreversible del poder soberano de los Estados-nación, del modo en que circula por el *mainstream* de la teoría social contemporánea global. A medida que se van profundizando las reformas neoliberales en Argentina y en América Latina compruebo que Delich se va desplazando del reconocimiento de la primacía de lo político-democrático a la primacía de lo económico-global, en sintonía con el diagnóstico de Giddens y con las hipótesis causales del materialismo histórico contemporáneo. A medida que se acentúa en la obra de Delich el reconocimiento de la creciente supeditación de lo político-estatal a lo económico-global, y a medida que nuestro autor observa cómo las desigualdades sociales estructurales se profundizan bajo los propios regímenes democráticos de la región, se va debilitando también su apuesta normativa por la democracia. Con el cambio de la realidad social en América Latina cambiará para Delich el sentido y el valor de la democracia. La esperanzada discusión respecto a la democracia como necesidad y condición de fines de los 80¹⁰ va mutando hasta convertirse, en las reflexiones finales de Francisco, en una puesta en cuestión de la deseabilidad misma de la democracia como forma política del capitalismo de principios del siglo XXI.

Con el ingreso en el siglo XXI el problema número uno de la sociología de Delich pasó a ser el incremento de las desigualdades sociales bajo el capitalismo neoliberal, desplazando del podio al autoritarismo, que ocupaba el centro de sus preocupaciones normativas y sociológicas desde fines de los 70. El desencanto con la democracia política realmente existente, junto con el férreo sostenimiento de la creencia en la razón sociológica, parecen reprimir de algún modo sus fantasías democráticas. Si a partir del apego a su método sociológico nuestro autor llega a la amarga conclusión que la democracia como principio de organización general de la sociedad es estructuralmente imposible en la actualidad, no queda claro hasta qué punto está dispuesto a sostener la democracia como una utopía. Para Francisco la imaginación utópica debe regularse por el principio de realidad que provee la sociología. Desde el momento que la utopía democrática deja de ser una utopía fundada sociológicamente, la democracia como valor corre el riesgo de desvanecerse. En cualquier caso, la gran pregunta de Delich, que hereda de Raúl Prebisch, continúa más vigente que nunca: “¿Es posible la acumulación de capital dentro del orden democrático para países de condición periférica?” (Delich: 1988b, p. 6). En sus últimos años, hundido en cierto pesimismo, nuestro sociólogo cordobés comparte la visión de Wolfgang Streeck: si el reloj ya está corriendo para la democracia, tal como la hemos conocido, nada nos invita a pensar que también esté corriendo para el capitalismo (Streeck: 2013, p. 9). La vida de Francisco se extingue en un momento de plena incertidumbre, en el cual este parece no poder imaginar cuáles serán las utopías que encenderán a América Latina en el futuro. La única certeza que nos deja nuestro amigo es que no habrá un futuro promisorio sin la apuesta por el desarrollo de una sociología científica, de inspiración clásica, comprometida con el destino de nuestras sociedades.

¹⁰ El hilo rojo de la discusión de los primeros números de *Crítica y Utopía* pasaba por dilucidar en qué medida la apuesta por la democracia se ceñía a un proyecto de recomposición ideológica y ética colectiva que había que sostener aún a costa de la retracción del crecimiento económico, o bien la propalación de la democracia era a su vez una condición social necesaria u optimizadora de la expansión económica. Las discusiones de aquel entonces incluían análisis comparativos entre gobiernos democráticos y autoritarios respecto a su salud económica (ver Delich: 1986, p.16; 1988a, pp. 1-8; 1988b, p. 7).

Referencias bibliográficas

- Calderón, F. (2016). Conversaciones con Francisco Delich (Inédito).
- Del Barco, O. (2008 [1983]). *El Otro Marx*. Córdoba: Milena Caserola.
- Delich, F. (1979). Las condiciones sociales de la democracia. *Crítica y Utopía*, n° 1.
- Delich, F. (1985). De la democracia como necesidad a la democracia como condición. *Crítica y Utopía*, n° 13.
- Delich, F. (1986). *Mega-universidad. Discursos plurales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Delich, F. (1988a). La democracia como orden posible. *Crítica y Utopía*, n° 16.
- Delich, F. (1988b). Nuevas críticas y otras utopías. *Crítica y Utopía*, n° 17.
- Delich, F. (1994). *Crisis y protesta social*. Córdoba: Fundación de la Universidad Nacional de Córdoba-CEA.
- Delich, F. (1999). *Señales*. Córdoba: Nueva Comunicación.
- Delich, F. (2002). *La crisis en la crisis. Estado, nación, sociedad y mercados en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires: Eudeba.
- Delich, F. (2007). *Sociedades invisibles. La cultura de la ingobernabilidad en América Latina*. México: Gedisa.
- Delich, F. (2011). Dos x uno: Diciembre 2001. *Carta política*, 21 de diciembre de 2011, s/n. Disponible en: <http://www.cartapolitica.org/opinion/diez-de-diciembre>.
- Delich, F. (2013). *Memoria de la Sociología Argentina*. Buenos Aires: Alción.
- Streeck, W. (2013). *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Katz.
- Torres, E. (2017). El proyecto intelectual: hacia la reconstrucción de un programa teórico para las ciencias sociales en América Latina. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Segunda época. Buenos Aires, CLACSO, n° 48.
- Touraine, A.; Delich, F.; Mora & Araujo, M. (2004). Democracia y desigualdades sociales. *Estudios*, n° 15.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 129-135

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Globalización, internet y transculturación. Reflexiones desde el pensamiento de Fernando Ortiz

Globalization, Internet and Transculturation. Reflections from Fernando Ortiz's Thought

Jimena AGUIRRE

jaguirre@mendoza-conicet.gov.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8681-247X>

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253482>

RESUMEN

La globalización ha implicado, en gran medida, el fortalecimiento de una cultura del mercado que violenta el ámbito de otras culturas. En este abordaje proponemos volcarnos a la mirada propia, aquella que permite adentrarnos en tradiciones del pensamiento latinoamericano con vigencia en torno al problema de lo humano. Fernando Ortiz, específicamente, desde categorías como desculturación, inculturación, transculturación y neoculturación echa luz para repensar la cultura y las culturas. La transculturación como un proceso de intercambio entre culturas se vuelve una posibilidad necesaria en el marco de una circulación "global" –con claras hegemonías– promovida fundamentalmente por las tecnologías de la comunicación.

Palabras clave: Humanismo latinoamericano; globalización; transculturación; tecnologías.

ABSTRACT

Globalization has involved, largely, the strengthening of a market culture that violates the scope of other cultures. In this study, we propose to analyse the current Latin American thought traditions about the human problem. Fernando Ortiz, specifically, from categories such as deculturation, inculturation, transculturation and neoculturation allows reflection on culture and cultures. We are interested in speculating about the possibilities of transculturation as a process of exchange between cultures that is necessary within the framework of the circulation of information and communication technologies. Transculturation as a process of exchange between cultures becomes a necessary possibility in the framework of a "global" circulation –therefore, with clear hegemonies– promoted fundamentally by communication technologies

Key words: Latin American Humanism; Globalization; Transculturation; Technologies.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



“CONCIENCIA DE MUNDO” Y TRANSCULTURIZACIÓN

En este recorrido intentamos recuperar conceptos como “conciencia de mundo” y transculturación, desarrollados por Rűsen y Kozlarek (2009), pensando en la globalización y el humanismo. Asimismo, desde una perspectiva latinoamericanista –en especial– aludimos a nociones filosóficas, sociológicas y políticas trabajadas por Fernando Ortiz en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), que facilitan repensar las posibilidades de lo transcultural, entendiendo –hoy en día, más que nunca– la complejidad como inherente a la vida.

Para ello abordamos tres ejes relacionados entre sí, que viabilizan la reflexión en torno a la cuestión que nos ocupa. El primer eje involucra lo espacio-temporal y la tensión globalización-localización. A continuación, nos enfocamos en la transculturación, entendida por Ortiz como categoría que permite analizar el cambio cultural. El tercer eje, profundiza en las tecnologías de la información y de la comunicación como parte de nuevas condiciones culturales, que de hecho aportan a cierta inculturación – en términos del pensador cubano– y al desenvolvimiento de ciertas dinámicas de dominación cultural invisibilizadas.

El trabajo pretende problematizar –en varios sentidos– lo humano, con categorías particulares de Ortiz, en el contexto actual. Ello constituye un interesante desafío. Pues, se tratan de categorías transpolíticas a la contemporaneidad que entretejen diferentes dimensiones (las cuales aluden a lo económico, cultural y social) y permiten penetrar, analizar y criticar realidades que aparecen dadas, cuasi-verdades que ocultan y obturan otras realidades y a “otros”.

GLOBALIZACIÓN-LOCALIZACIÓN

En relación a la ubicación espacio-temporal, esta reflexión se desarrolla en el marco de inquietudes investigativas de un grupo de trabajo interdisciplinario que se dedica a la Filosofía Práctica, la Filosofía Argentina y Americana y la Historia de las Ideas Latinoamericanas en Mendoza. En este caso, nos enfocamos en la categoría de transculturación, teniendo en cuenta el propósito de contribuir a la caracterización de un humanismo crítico de *Nuestra América*. Algunos de los interrogantes que nos orientan pueden ser formulados de la siguiente manera: ¿cuál es la especificidad y originalidad de la perspectiva de Fernando Ortiz en relación a al concepto de transculturalidad de acuerdo al contexto de pensamiento filosófico europeo y estadounidense?; ¿qué significación aporta el traspasar esta categoría de una tradición latinoamericana de pensamiento filosófico y sociológico, al contexto de lo que se conoce como globalización?; ¿qué problemáticas subyacen en las manifestaciones discursivas del humanismo en América Latina durante el siglo XX?

Intentamos desarrollar una reflexión con coordenadas espacio-temporales localizadas, teniendo en cuenta, siempre, el contexto de la globalización. Respecto al concepto mencionado, nos despojamos de la *lógica de la monocultura del tiempo lineal* (Santos: 2010) que sostiene un sentido y una dirección única de la historia, desconociendo a lo distinto, a lo particular, a lo que está afuera de lo dominante, lo “desconocido”, lo latinoamericano, el “Sur”. Es decir, reconocemos lo que es diferente y diverso, fuera del “canon”, lo subalterno, lo contrahegemónico gestado en sociedades de la periferia de la globalización hegemónica –enarbolada desde los países centrales como un sistema mundo moderno. Hablamos, entonces, de *globalizaciones*, en plural.

Nuestro afán de penetrar en lo singular, nos lleva a recuperar la idea de Edgar Montiel (2000) acerca de que las producciones intelectuales/culturales involucran tensiones, luchas que pueden y deben liberarse antes que las estructuras políticas y económicas. En otras palabras, es posible pensar y poner en práctica iniciativas contrahegemónicas, que reflejen lo local/identitario y el diálogo con lo global desde una cultura y una intelectualidad propias.

El hombre se ha vuelto un *logófago* o devorador compulsivo de símbolos (Montiel, 2002) en el marco de procesos complejos (globalizaciones) en el que las tecnologías de la información y la comunicación

(TICs) asumen un papel muy importante. Se potencian nuevas y otras experiencias humanas a través de las industrias de las telecomunicaciones, lo audiovisual y la denominada revolución digital. Ello significa un cambio de época donde se desdibujan fronteras (territoriales), nos inundan símbolos principalmente asociados al consumo y al mercado. Las culturas de diferentes países experimentan (y/o sufren) procesos de hibridación entre la cultura de masas/masificación simbólica (globales) y la cultura comunitaria (local).

La masificación simbólica alude a la necesidad de las industrias culturales de colocar sus productos de un modo global, generando para ello un mercado que tiende a constituir un lenguaje homólogo y modelos de comunicación direccionados. En torno a esta compra-venta cultural se puede plantear si surgen, realmente, procesos de transculturación, pues, en la base de esta masificación existen desigualdades y una tendencia a promover una sociedad acrítica, cerrada y arbitraria, más bien una sociedad aturdida e *infoxicada*.

La cultura es relato, creatividad para producir nuevas formas en permanente construcción. La cultura renace en el lenguaje, que expresa nuestra forma de comprender el mundo. Tal como sostiene Galeano (2002), lo mejor que el mundo tiene consiste en la cantidad de mundos que contiene. La diversidad cultural se constituye en patrimonio de la humanidad. Por supuesto, existe la tendencia global a la uniformidad asociada a intereses provenientes de la concentración de poder, promovida por los medios de comunicación dominantes.

Por lo dicho, queremos subrayar con el concepto de mundo nos referimos a “modos de regular la vida” que involucran valores y diferencias y, como refieren Bauman y Donskis (2015), mundo/mundos que diluyen, pierden, destruyen sentidos de comunidad y se vuelven cada vez más individualistas.

TRANSCULTURIZACIÓN

Según Ortiz (1978), la misma historia de Cuba –y en cierta medida, de Latinoamérica– está atravesada por intrincadísimas transculturaciones. Es decir, procesos que dan cuenta de desarraigos y sincretismos culturales provocados –en el pasado– por las inmigraciones (españolas y de africanos de razas y culturas diferentes) con los nativos de la isla (y del subcontinente). En ese marco, el autor piensa el vocablo *transculturación* como síntesis del doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturación. Tras las mutaciones de culturas se transita un amestizamiento de razas y culturas en el devenir histórico.

Las condiciones que reflejan desarraigo y amputación social, sobre todo, de quienes fueron sometidos (indios y esclavos negros) a la cultura colonizante son claramente descriptas en torno a dos fenómenos económicos (y sociales) como la producción del tabaco y el azúcar. Estos productos permiten dilucidar diferencias o contrastes: por una parte, el “cultivo de tabaco” involucra la inmigración de blancos, lo artesanal, la “cubanidad”, la libertad, “una tarea en la que participan pocos”; mientras que el “cultivo del azúcar” supone la trata de negros, “un trabajo de muchos”, la extranjería, el coloniaje, la esclavitud.

El tabaco y el azúcar se entran con las razas. Para el tabaco, históricamente, se enlazan indios y negros y el blanco que obtiene rédito mientras que, para el azúcar, fundamentalmente, el blanco explota al negro. La lógica de la caña de azúcar y el tabaco devela la historia del pueblo cubano desde la misma formación étnica hasta su contextura social, sus dinámicas políticas y relaciones internacionales.

La transculturación, por lo mencionado, hace visibles relaciones de poder que acompañan procesos que el antropólogo cubano desentramaba acabadamente y –además– analiza el papel activo y creativo que a menudo le es negado o se ha omitido de la cultura más débil.

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del este proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que podría decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de

nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación (Ortiz: 1978, p. 96).

Y agrega más adelante:

La historia del tabaco ofrece uno de los más extraordinarios procesos de transculturación. Por la rapidez y extensión con los que se propagaron los usos de aquella planta apenas fue conocida por los descubridores de América, por las grandes oposiciones que se presentaron y vencieron y por el radicalísimo cambio que el tabaco experimentó en toda la significación social al pasar de las culturas del Nuevo Mundo a las del Mundo Viejo. "El tabaco "se regó por el mundo como la pólvora, dice un historiador. (*Ibid.*: p. 204).

El concepto de transculturación atraviesa uno de los acontecimientos de la historia global del siglo XX que señala Chakrabarty (2009) a partir de Du Bois: el problema de la línea de color. Es decir, la relación entre las razas más oscuras con las más claras en América, en Asia y África marcada por la explotación, la esclavitud, el asesinato, el exterminio y libertinaje de la civilización europea sobre los pueblos menos desarrollados/subdesarrollados.

Las cañas han de molerse apenas cortadas, porque si no su jugo merma, se fermenta y se echa a perder. Esta condición de la caña es de enormes consecuencias sociales e históricas. [...] No fue, pues, el latifundio el que causó la gran población negra de Cuba, como erróneamente ha sido dicho, sino la carencia de brazos indígenas, de indios y de blancos y la dificultad de traerlos de otra parte del globo que no fuese África, en igualdad de condiciones de baratura, permanencia y sumisión (*Ibid.*: p. 38).

Fernando Ortiz sostiene que en la Cuba del siglo XX se entrelazan el tabaco y el azúcar con las razas. El tabaco se constituye en un legado por el indio, cuidado y estimado por el negro; luego, explotado por el blanco. Para el ingenio azucarero fue el trabajador exclusivamente negro.

El azúcar y el tabaco son todo contraste [...]. Cuidado mimoso en el tabaco y abandono confiante en el azúcar; faena continua en uno y labor intermitente en la otra; cultivo de intensidad y cultivo de extensión; trabajo de pocos y tarea de muchos; inmigración de blancos y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje, [...]. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Altiva corona y humilde saco (*Ibid.*: pp. 13-14).

El pensador uruguayo Ángel Rama (2007) pone en juego en su narrativa la resistencia a considerar a la cultura propia —en este caso, la cubanidad— como pasiva o inferior al impacto externo de otra cultura que habrá de modificarla. Ello es un aporte original en el que se recoge el potencial creador de la cultura cubana/latinoamericana. En otras palabras, la transculturación resignifica el lugar de la cultura (aparentemente) débil, habilita la resistencia y la mirada sobre las raíces; la necesidad y urgencia de repensar lo propio.

Ortiz, desde una perspectiva histórica muy atenta, recupera hechos de una sociedad y una cultura que "mira" desde dentro (Cossío Woodward: 2008). Retoma dificultades y conflictos económicos y de la técnica de ese momento, formas del trabajo, la esclavitud, las implicancias políticas y sociales de las industrias del tabaco y del azúcar que se plasmaron en las relaciones entretejidas de lo cubano y lo extranjero.

“CONCIENCIA DE MUNDO” E INTERNET

En la actualidad, desde otros espacios y lugares se renueva el interés, la preocupación en el carácter político del cambio cultural y de la diversidad cultural. Como hemos dicho, cuestionamos sobre las posibilidades de lo transcultural refiere a “mirar” y analizar las complejidades de los cambios culturales. Las tecnologías como parte de nuevas condiciones culturales desarrollan dinámicas de dominación invisibilizadas. En otros términos, la tecnología, surge de ciertas condiciones culturales particulares y de forma concomitante ayuda a generar, producir otras nuevas (Escobar, 2005). Los antropólogos, en especial, pueden comprender muy bien estos procesos si están abiertos a la idea de que la ciencia y la tecnología son campos cruciales para la creación cultural en el mundo contemporáneo.

La incorporación de las denominadas TICs (Tecnologías de la Información y la Comunicación) ha implicado repensar la vida cultural, social, política y económica del hombre. Ello conlleva –aunque queda aún mucho por recorrer– a generar espacios de reflexión en diferentes campos en torno al concepto de tecnología, tales como: la sociología, la psicología, la filosofía, la educación, entre otros. Sin embargo, según Díaz (1995), se requiere fortalecer la antropología social de la tecnología, debido a la necesidad de elaborar un marco conceptual integral y renovado para los cambios. Se observan de manera cada vez más significativa la preocupación sobre la articulación tecnología, sociedad y cultura (Escobar: 2005; 2009). La red de redes involucra una trama de relaciones; en ciertos casos, formas de organización del trabajo, procesos políticos e incluso rituales en torno a internet.

De acuerdo a Arturo Escobar, el lenguaje de la complejidad presente –tal vez– esté señalando que es posible para la(s) tecnociencia(s) y, en específico, para la cibercultura contribuir al diseño de otras formas de vida y de mecanismos de estructuración de la vida y del mundo. Se trata de posibilidades de repensar lo que circula en la red, muy marcado y condicionado por intereses económicos de lógica neoliberal; donde el mercado, rige y reina en lo que subyace y predomina en las redes. Se trata de hegemonías invisibles que circulan y formatean modos de hacer, de interactuar y de pensar.

Si nos enfocamos en lo económico, a partir de fines de los '70, el financiamiento y las corporaciones transnacionales se han vuelto el núcleo del capitalismo de los países centrales del Atlántico Norte (Ferrer, 2013). Estos procesos se potencian en el marco de las tecnologías que facilitan la proyección y el alcance mundial de las reglas del mercado. La globalización se ha acrecentado y profundizado respecto de la primera mitad del siglo XX, la acumulación y la distribución de la riqueza y el ingreso se asocian a las cadenas transnacionales de valor y a la especulación financiera.

Las TICs tejen nuevos escenarios. Es decir, las tecnologías poseen una gravitación clave al interior de las sociedades y la política de las antes denominadas economías industriales (actualmente, empresas transnacionales) para el afianzamiento del paradigma neoliberal. Las redes permiten la circulación no solo de ideas de globalización/globalizaciones sino que también de intereses transnacionales que desdibujan a los Estados nacionales y sus mercados. El poder decisorio y real sigue siendo y se encuentra en el mercado.

El neoliberalismo supone un ejercicio del poder dentro del cual las potencias dominantes construyen formas de articular el sistema global. Para ello se plantean teorías que circulan, se mediatizan y se expanden con criterios de validez universal pero que, claramente, implican a los intereses de países centrales. En lo concreto tanto los recursos, la producción, la inversión y el empleo, el espacio interno son decisivos mientras que en el plano virtual las corrientes financieras y de la información, contribuyen con el imaginario de que se habita en una aldea global.

REFLEXIONES FINALES

¿Cuál es el tabaco o la caña de azúcar actuales? ¿Dónde se comercian? ¿Quién/quienes comercian? ¿Quiénes explotan o son explotados? ¿Qué formas de relación de dominación y sumisión circulan a través de internet? ¿Cuáles nuevos procesos de aculturación se generan en torno a un mercado que

olvidó y olvida o no le importa la memoria de lo propio? Las tecnologías son fundamentales para las maneras de intercambio del neoliberalismo, la sociedad del consumo y de los vínculos efímeros; urgen los tamices críticos porque se diluye o invisibiliza a lo cultural más singular, más propio, lo diferente, lo distinto, lo (aparentemente) débil, lo marginal.

Como hemos sostenido a lo largo de este ensayo, se configuran rupturas/intersticios para construir otras visiones. Develar lo transcultural hace necesario mirarnos y valorarnos. Retomando ideas de fundadores del pensamiento de América Latina, volver al "nosotros".

Si hablamos de "nosotros" y de lo "nuestro" (cfr. Roig: 1981) queremos decir simplemente "nosotros los latinoamericanos"; "los cubanos", "los argentinos", "los peruanos", "los venezolanos"; se trata de desenvolver posibilidades reales de reflexión acerca de "valer sencillamente para nosotros". Ello habilita procesos de transculturalidad y neoculturalidad, volviendo a Ortiz.

Juan Francisco Martínez Peria (2012) resalta aportes de Roig en torno a su teoría del pensamiento latinoamericano que permiten nutrir esta categoría de lo transcultural. Menciona que no podemos desentramar la historicidad de la existencia humana porque es radical; somos sujetos colectivos, concretos y empíricos, que desenvuelven su existencia en un constante gestarse y hacerse a sí mismos. En otras palabras, lo humano deviene en un permanente proceso de ascensión y ruptura con el pasado hacia la construcción de un nuevo futuro. Por otra parte, la valoración del conocimiento de uno mismo supone un avance de la autoconciencia de ese sujeto colectivo, que pasa del en-sí al para-sí. La transculturalidad y la neoculturalidad solo pueden desarrollarse en la autoafirmación del conocimiento del nosotros.

Por último, nos permitimos sostener que, como la filosofía, lo humano debe comprenderse situado (históricamente), enmarcado por comienzos y recomienzos en diversos momentos, lugares geográficos y "a priori antropológicos" de la pluralidad de comunidades humanas (Roig, 1981). Lo humano es susceptible a volver a preguntarse en un contexto contemporáneo que se caracteriza por los cambios continuos, la incertidumbre, la velocidad, las redes digitales y, sobre todo, el fuerte mercantilismo global. "Pensarnos" se plantea como desafío y oportunidad de crear otros humanismos que resignifiquen la pregunta por el hombre, pero sobre raíces que refieran a "lo propio" en tiempos de aturdimiento.

Referencias bibliográficas

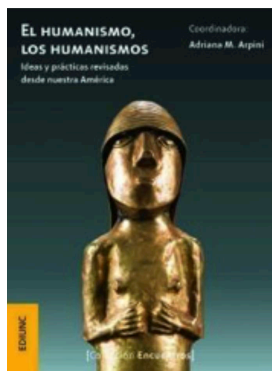
- Bauman, Z. & Donskis, L. (2015). *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Paidós.
- Chakrabarty, D. (2009). *El humanismo en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Cossio Woodward, M. (2008). *Transculturación y Literatura en el Caribe. Tesis Doctoral*. México: Universidad Iberoamericana.
- Díaz, R. (1995). Ritos mágicos, carabelas, computadoras personales: antropología y tecnología. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, n° 47.
- Escobar, A. (2005). Bienvenidos a Cyberia. Notas para una Antropología de la Cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*, n° 22, pp. 15-35.
- Escobar, A. (2009). Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias Deleuzianas. *Tabula Rasa*, n° 10.
- Ferrer, A. (2013). La importancia de las ideas propias sobre el desarrollo y la globalización. *Revista Problemas del desarrollo*, 173: p. 44.
- Galeano, E. (2002). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.

- Kozlarek, O. (2011). Un viraje decisivo, en: El Humanismo, una nueva idea. *El Correo de la UNESCO*, n° 4.
- Martínez Peria, J. F. (2012). Reseña de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Roig. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 17, n° 59, octubre-diciembre, pp. 131-132.
- Montiel, E. (2000). *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Lima: Fondo de Cultura Económica. Edición autorizada para Proyecto Ensayo Hispánico.
- Montiel, E. (coord.) (2002). *Hacia una mundialización humanista*. Madrid: UNESCO.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rama, A. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Ritzer, G. (2000). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw Hill.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rüsen, J. & Kozlarek, O. (coord.) (2009). *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*. Buenos
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 137-142
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2253507>

Arpini, Adriana M. (coord.) (2015). *El humanismo, los humanismos: Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*. Mendoza: EDIUNC, 374 pp. ISBN: 978-950-39-0319-3

Noelia Gatica. INCIHUSA – CONICET,
Mendoza, Argentina. Correo:
noelializgatica@gmail.com. ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-8777-461X>

¿En qué medida los debates teóricos acerca del humanismo siguen vigentes en las investigaciones de Ciencias Humanas? ¿Desde qué categorías es asumida la pregunta por el hombre en el pensamiento contemporáneo? ¿De qué manera los supuestos teóricos del humanismo atraviesan todavía nuestras prácticas científicas y socio-culturales? Quizás la fecundidad del libro *El humanismo, los humanismos: Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América* radique en que por un lado, propone desde una perspectiva crítica

latinoamericana, el debate acerca de la actualidad de los supuestos teóricos coyunturales a las principales discusiones sobre el humanismo; por el otro, en la indagación sobre los alcances de las reflexiones de numerosos pensadores latinoamericanos, ambos aspectos con el objeto de reconocer criterios que nos permitan advertir la posibilidad de otras expresiones del humanismo.

Resultado del trabajo colectivo en el ámbito transdisciplinar que conforma la Historia de las ideas latinoamericanas, los capítulos que componen el libro reflejan la reflexión epistemológica de los criterios que guían la investigación. Ya en la introducción, Adriana Arpini adelanta desde Cornelius Castoriadis, que los escritos aquí compilados procuran explorar alternativas teóricas en el espacio que constituye “lo imaginario” como condición de posibilidad y potencia creadora de lo humano. En segundo lugar, señala la necesidad de apreciar el tiempo desde un enfoque espacial que permita advertir la diversidad que peligra continuamente en el paradigma ilustrado de la historiografía lineal. Y por último, desde el filósofo salvadoreño Ignacio Ellacuría, advierte la importancia de optar por un criterio intrahistórico que posibilite el abordaje crítico de la realidad más allá de las pretensiones de cientificidad propias de la abstracta relación moderna entre sujeto y objeto. Desde estos supuestos, se desplaza la indagación acerca del humanismo a la reflexión sobre cómo son asumidos en diferentes contextos y situaciones



las múltiples respuestas que caben a la pregunta por el hombre.

Compuesto por un total de veintiséis artículos divididos en tres secciones, la primera parte, “Debates sobre el humanismo” brinda un panorama sobre las principales caracterizaciones del humanismo en el pensamiento europeo desde el Renacimiento hasta el siglo XX. Aquí, se atiende especialmente a cómo las categorías con pretensión de universalidad que emergen del giro antropológico son interpeladas desde la situación de Conquista en América Latina. También, frente a la definición clásica de hombre como animal racional, se recurre a los pensadores de la sospecha, Nietzsche, Marx y Freud, con los que es posible ampliar las fronteras del paradigma moderno de racionalidad y explorar el terreno de lo animal, la naturaleza y los instintos. Otro punto al que se presta especial importancia es a los acontecimientos provocados por las dos guerras mundiales que marcaron el siglo XX. Así, se aborda la crítica al progreso y la civilización procedentes de los ideales ilustrados por estructurar las formas políticas que legitimaron y legitiman la exclusión y el exterminio de seres humanos.

De acuerdo con esto y debido a la extensión que amerita una reseña, podemos hacer mención de sólo de algunos de sus artículos¹. Por ejemplo, el capítulo que da inicio a esta sección, escrito por Adriana Arpini aborda el humanismo en el

Renacimiento. Desde Pico della Mirándola y Fray Bartolomé de las Casas, la autora explora en los albores de la modernidad los alcances de una novedosa comprensión del hombre en Europa y analiza las categorías de diversidad y reconocimiento en ambos pensadores advirtiendo la contraparte de la modernidad europea: el humanismo en territorios coloniales.

Esta tensión que da comienzo al libro, es analizada en el terreno teórico en función de denunciar las limitaciones ético-políticas del humanismo europeo. Por ello, los capítulos que siguen atienden al debate humanismo-antihumanismo anticipado a fines del siglo XIX. Leticia Molina explora el concepto de «diferencia interna de las fuerzas» en Nietzsche desde el cual desentraña la posibilidad de pensar un nuevo humanismo que -crítico del esencialismo metafísico y del racionalismo moderno- acentúa en el hombre la característica de «animal artístico no fijado» en tanto voluntad de poder y posibilidad de creación. Así, frente al humanismo nihilista europeo que suprime la tensión de las fuerzas creadoras a favor del orden, encuentra en el anti-humanismo de Nietzsche la potencia política de una transvaloración de los valores, crítica de los esencialismos y la racionalidad de dominio moderna, reivindicadora de la animalidad artística no fijada del hombre en su relación con la naturaleza.

Esto no implica una vuelta romántica a la naturaleza, sino que instala la sospecha en la pretensión de racionalidad moderna que legitima los discursos dualistas. De esta forma, se

¹ El índice completo de este libro puede consultarse en la página de Ediunc digital, disponible en el siguiente link: <http://www.ediunc.uncu.edu.ar/catalogo/ficha/619/EI-humanismo-los-humanismos>.

propone mostrar la tensión entre conservación y crecimiento de la vida como una conflictividad caótica y azarosa crítica de las nociones metafísicas tales como sujeto, objeto, razón y origen. Dicho tema, también es desarrollado por Natalia Fischetti, quien a partir del psicoanálisis de Freud y el abordaje político de Marcuse, realiza una crítica de los exterminios humanos que signaron el siglo XX. La lucha entre *Eros* y *Tánatos* signa la pugna entre dos concepciones de progreso: una técnica y otra humanista. Estas permiten dar cuenta de la tensión entre el yo civilizado y el inconciente que se expresa en una relación de dominio interior del ello y de la naturaleza en función del capital. La lucha entre dos ideas de progreso supone finalmente el dominio del “animal hombre” por el “ser humano civilizado” como una interpretación política del fenómeno de la masificación.

Si bien en todos los capítulos se trabaja de manera transversal la cuestión de la «alteridad», cabe hacer mención especialmente de uno de ellos. Se trata del escrito de María Eugenia Aguirre sobre los conceptos nodales del humanismo existencialista que estructuran el escrito de ontología fenomenológica conocido como *El Ser y la Nada* (1943) de Jean Paul Sartre. En el desarrollo de su artículo, analiza las críticas que el filósofo francés hace al humanismo a lo largo de su obra y finalmente se detiene en las reelaboraciones teóricas fruto del encuentro con las obras de Fanon y Senghor. Temporalidad y libertad abordadas desde la lectura de Sartre denuncian las limitaciones del humanismo europeo frente al

reconocimiento del otro, donde se exploran las limitaciones de Hegel, Husserl y Heidegger, y las posibilidades de un nuevo humanismo.

Otro aspecto abordado es el de la problematización del contexto de entreguerras que provoca nuevamente una interpelación de las claves del humanismo clásico y renacentista. A partir de los textos de Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía* y de Walter Benjamin, *El narrador*, Paula Ripamonti advierte en la experiencia narrativa las claves epistemológicas críticas de la pretensión de universalidad de la historiografía lineal. Mariela Ávila, también desde Hannah Arendt pero en el cruce con Giorgio Agamben analiza ciertos acontecimientos políticos del siglo XX, particularmente la *Shoah*, y pone en tela de juicio las categorías centrales del humanismo por haber quedado sobrepasadas en el campo de concentración. Así, muestra cómo los gobiernos totalitarios, en cuanto paradigmas políticos, producen una destrucción de la humanidad de los hombres a partir de la reducción de las diferencias en la forma de la excepción

Ya en la segunda sección, “Dimensiones del humanismo en el pensamiento latinoamericano del siglo XX. Estudios de/sobre autores”, el libro se aboca a la investigación rigurosa de diferentes elaboraciones teóricas correspondientes a expresiones del humanismo latinoamericano. Aquí son abordados pensadores que desarrollan su labor teórica entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, tales como José Ingenieros (1877-1925) y sus

estudios de psicopatología, las crónicas sobre el Penal de Sierra Chica de Alberto Ghirardo (1875-1946) y el proyecto de la Escuela Normal Mixta de Mercedes desde las ideas de Carlos Norberto Vergara (1859-1929). Pero también aquellos que realizan gran parte de su producción avanzado el siglo XX, entre los que cabe nombrar, a Arturo Roig (1922-2012), Enrique Dussel (1936-), Arturo Ardao (1912-2003), Ignacio Ellacuría (1930-1989), Darcy Ribeiro (1922-1997), Fernando Ortiz (1881-1969), Mauricio López (1919-1977) e Ignacio Martín-Baró (1942-1989).

Este prolífico trabajo sobre el humanismo latinoamericano reúne diversas metodologías, autores y temáticas, hecho que también es posible advertir en esta segunda sección. En primer lugar, desde los aportes de la Historia de las ideas latinoamericanas en el cruce con la Filosofía práctica, se abordan problemas teóricos vertebrales al humanismo que involucran el empleo de las categorías de «reconocimiento», «alteridad», «realidad histórica», «libertad-liberación». Estas también han sido abordadas desde movimientos y corrientes filosófico-políticas tales como el positivismo, el krausismo y la filosofía de la liberación.

El trabajo de Dante Ramaglia por ejemplo, propone la reflexión sobre las teorías del reconocimiento, principalmente desde el cruce de Axel Honneth con las reelaboraciones que Enrique Dussel y Arturo Roig realizan de las tesis de Kant y Hegel. En este sentido, se presta principalmente

atención a las formas de resistencia de los sujetos latinoamericanos en la lucha por el reconocimiento y la liberación ante las formas de dominio iniciadas y sostenidas por la modernidad capitalista.

En relación con los criterios epistemológicos que componen este libro, específicamente el de la problematización de la temporalidad desde la espacialidad y el de explorar las posibilidades de una crítica intrahistórica de la realidad, cabe hacer mención de dos trabajos. El primero, redactado por Clara Alicia Jalif de Bertranou, explica cómo el desplazamiento del concepto de temporalidad hacia el de espacialidad en el pensador uruguayo Arturo Ardao permite advertir el momento de afirmación de la dignidad humana como elemento articulador de su concepción de historia de las ideas latinoamericanas. El segundo, escrito por Adriana Arpini, muestra la relevancia teórica del concepto «realidad histórica» dinámico y abierto a la novedad en la obra de Ignacio Ellacuría.

En cuanto a la interpelación crítica del humanismo clásico, dos artículos analizan los aportes de los filósofos latinoamericanos Arturo Roig y Enrique Dussel. Aldana Contardi se ocupa del libro de Roig *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* donde analiza la lectura que el pensador mendocino hace de los conceptos de «filosofar como acto de libertad», la «experiencia como expectativa», el «asombro» y del dilema ontológico de «ente y ser». Por su parte, Flavio Teruel analiza el «pensamiento temprano» de Enrique

Dussel, etapa de producción que abarca los escritos de finales de la década del '60, dedicados al humanismo helénico, semita y cristiano. Aquí, ofrece una interpretación de cómo las tesis que estructuran el estudio sobre el humanismo están encaminadas a pensar el "ser latinoamericano" y en confluencia con las teorías de la dependencia preparan el terreno teórico-político en el que tendrá lugar su filosofía de la liberación.

Sobre este último tema, el escrito de Alejandro Paredes aborda de manera original el humanismo cristiano en las expresiones del Ecumenismo, la Teología de la Liberación y la Psicología de la Liberación. La metodología proporcionada por el rastreo de redes y los conceptos provenientes de la Sociología de la ciencia, le permiten analizar los «colegios invisibles» en publicaciones colectivas desde tres autores a los que denomina «definidos»: Mauricio López, Ignacio Ellacuría e Ignacio Martín-Baró.

Otro aspecto analizado del que cabe hacer mención, lo constituye la crítica al mito humanista de la modernidad. En este sentido, Eduardo Andreani realiza una lectura de los conceptos de «Edad moderna», «modernidad» y «discurso moderno» a partir de la producción discursiva de Enrique Dussel desde la que busca dar cuenta del sustento ideológico del eurocentrismo y señalar las limitaciones del humanismo renacentista. El trabajo se extiende a desentrañar una propuesta de liberación «trans-moderna» que permita recatar la fecundidad del

humanismo sin subsumir o anular la diversidad.

En cuanto a la relación teoría-práctica, Mariana Alvarado realiza una lectura de la pedagogía krausohumanista en el Instituto de Libre Enseñanza en España y la Escuela Normal Mixta de Mercedes. Centrada en los aportes de Carlos Vergara en relación con Francisco Giner de los Ríos, nos acerca un estudio comparativo de las prácticas pedagógicas de fines del siglo XIX en España y Argentina.

Por último, en la tercera sección, "Las prácticas. Implicancias socioculturales y académicas", se propone la discusión sobre cómo se juegan los supuestos teóricos en las prácticas científicas y sociales actuales. Este apartado, comienza con el escrito de Nicolás Lobos sobre la crítica a las limitaciones del debate humanismo-antihumanismo donde presenta doce obstáculos en clave materialista con el objeto de orientar la deconstrucción de los sentidos que atraviesan nuestras prácticas. También el trabajo de Pilar Rodríguez va encaminado en esta dirección. A partir de las reelaboraciones que Saül Karsz realiza de Althusser, analiza cómo las relaciones entre ideología y ciencia se traducen en el humanismo que estructura la propuesta de «toma a cargo» para el trabajo social. En sintonía, el trabajo de Germán Darío Fernández sitúa la reflexión en la experiencia que produjo la implementación del programa de becas de la Universidad Nacional de Cuyo destinadas a jóvenes de pueblos originarios (2003-2011). Aquí, advierte las limitaciones del concepto

de identidad en el abordaje de las políticas de discriminación positiva.

Finalmente, el texto de Mercedes Barischetti rescata los aportes de Cornelius Castoriadis para la crítica de la versión racionalista del humanismo clásico. El espacio que abre el concepto de «lo imaginario» le permite esbozar una serie de problemas que considera necesario atender en un proyecto de investigación sobre nuestra América.

Sin incurrir ingenuamente en la escisión moderna de teoría y práctica, en cada sección es posible advertir la tensión dialéctica en la que el enfoque nuestroamericano pone en tela de juicio las parcialidades ideológicas de la modernidad. La rigurosa reflexión teórica, tanto de los debates europeos como de las apropiaciones y elaboraciones conceptuales latinoamericanas, están encaminadas a responder con el objetivo general que articula este trabajo. Las críticas a las pretensiones de universalidad del humanismo, el dualismo antropológico, las limitaciones de los conceptos de racionalidad, individuo, persona, sujeto, civilización y progreso permiten una resignificación de las categorías de diversidad,

reconocimiento, conflictividad, resistencia, alteridad, historicidad, emergencia y novedad. Las mismas permiten problematizar el abordaje discursivo del concepto de «naturaleza humana común», sus alcances y relaciones con lo histórico, atienden a las fronteras de la identidad y conducen a explorar en la fecundidad, pero también en las limitaciones de ciertas categorías que siguen operando en las ciencias humanas. Con lo cual, podemos decir que el abordaje del humanismo en este libro cumple con el objetivo de revisar las ideas y prácticas desde nuestra América al tiempo que nos acerca una reflexión crítica e integral de las alternativas para pensar otros humanismos en la clave de la expectativa y del hombre nuevo.



DIRECTORIO DE AUTORES

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, p. 144
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Adriana María Arpini

Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA –
CONICET, Mendoza, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>
Correo-e: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET,
Mendoza, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>
Correo-e: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Esteban Torres

Universidad de Córdoba, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6040-562X>
Correo-e: esteban.tc@conicet.gov.ar

Jimena Aguirre

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET,
Mendoza, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8681-247X>
Correo-e: jaguirre@mendoza-conicet.gob.ar

Laura Aldana Contardi

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza,
Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0691-639X>
ID-Scopus:0000-0002-0691-639X
Correo-e: aldanacntrd@yahoo.com.ar

Marcos Olalla

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET,
Mendoza, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1111-1067>
Correo-e: marcosolalla@gmail.com

María Eugenia Aguirre

INCIHUSA, CONICET, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4238-815X>
Correo-e: euge_az@hotmail.com

Mariana Alvarado

INCIHUSA-CCT-CONICET- Mendoza,
Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5562-1697>
Correo-e: unodeloscuartos@gmail.com

Noelia Gatica

NCIHUSA – CONICET, Mendoza, Argentina.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8777-461X>
Correo-e: noelializgatica@gmail.com

Pablo Guadarrama González

Universidad Nacional de Colombia, Universidad
Católica de Colombia, Università degli Studi di
Salerno, Italia.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>
Correo-e: pabloguadarramag@gmail.com

Yamandú Acosta

Universidad de la República, Uruguay.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8345-8786>
Correo-e: yamacoro49@gmail.com

Utopía y Praxis Latinoamericana



AÑO 23, n°81

Abril - Junio

2 0 1 8