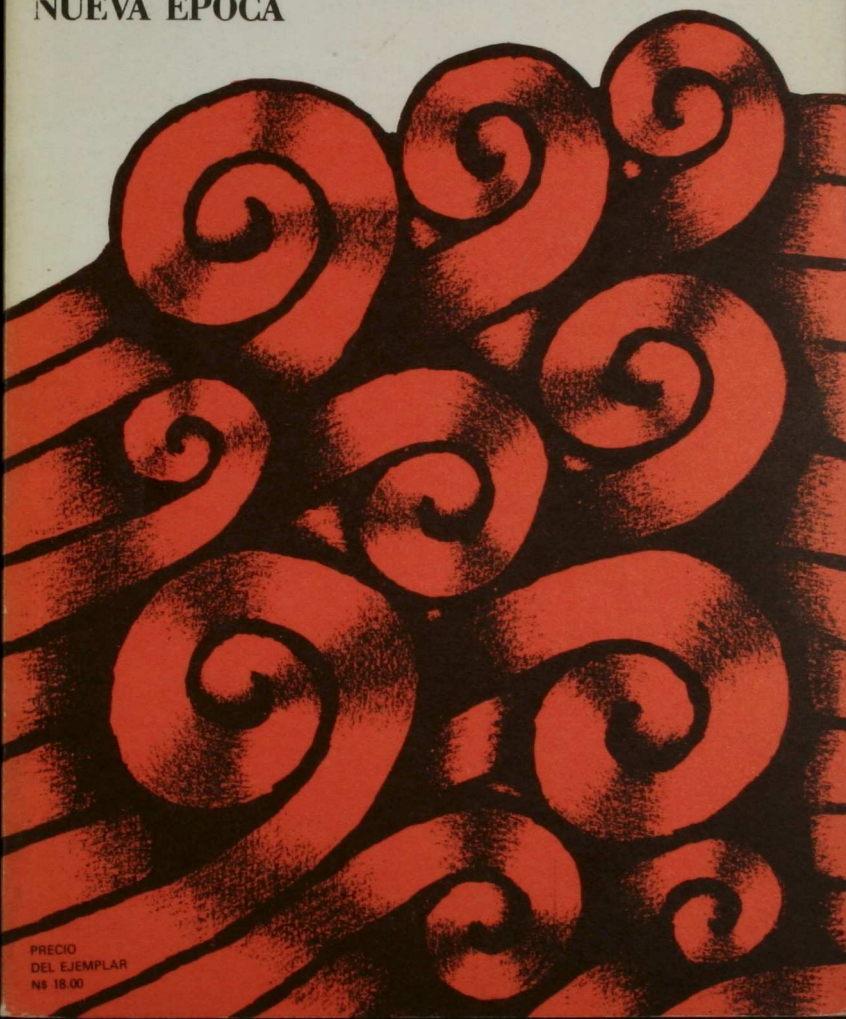


CUADERNOS AMERICANOS 44

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
Ns 18.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

EDITORA: LILIANA WEINBERG

COMITÉ TÉCNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Laura Furci, Video-concepto, Domingo Milián, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Grazyna Grudzinska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Jorge Alberto Manrique, Adalberto Santana, Valquiria Wey.

EQUIPOTÉCNICO: Hernán G.H. Taboada, Norma Villagómez Rosas, Raúl Arámbula Paz, Liliana Jiménez Ramírez y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: Juan Manuel de la Serna, Margarita Vera.

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez

Redacción y administración:
P.B. Torre I de Humanidades
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.
Apartado Postal 965
México 1, D.F. Tel. (Fax) 616-25-15

No nos hacemos responsables de los ejemplares de
la revista *Cuadernos Americanos* extraviados
en tránsito a su destino.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

***CUADERNOS
AMERICANOS***

NUEVA ÉPOCA

AÑO VIII

VOL. 2

44

MARZO-ABRIL 1994



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1994

NUEVA ÉPOCA
1994
AÑO VIII, NÚMERO 44, Marzo-Abril 1994

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.

Las ideas contenidas en los artículos son
responsabilidad de sus autores.

No se devuelven originales. No nos hacemos responsables
de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a
mantener correspondencia sobre los mismos.

Autorización de la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización de la Dirección Gral. de Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN 0185-156X

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 44

Marzo-Abril

Volumen 2

ÍNDICE

Pág.

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

JORGE CARPIZO. Palabras del doctor Jorge Carpizo	11
ALEJANDRO SERRANO CALDERA. Leopoldo Zea, maestro de América	19
LEOPOLDO ZEA. Problemas del ajuste democrático en América Latina	27

AMÉRICA LATINA HACIA EL SIGLO XXI

LEOPOLDO ZEA. El fin de siglo y el fantasma de los mar- ginados	35
SEDI HIRANO. América Latina en el nuevo contexto mun- dial	43
JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR. La filosofía latinoameri- cana hacia el año 2000	62
YAMANDÚ ACOSTA. Pensamiento crítico en América La- tina: la constitución de "sujeto" como alternativa en los noventa	66
EDUARDO ÁLAMOS A. Función y compromiso del pensa- dor latinoamericano	96
ENRIQUE ARRIAGADA-KEHL. Consideraciones generales en torno a la propuesta de una filosofía de la autenti- cidad y de la identidad social	101
SERGIO PÉREZ R. Latinoamérica y su defensa del hombre .	115
MANUEL VIDAL G. Tras un filosofar auténtico	119

SERGIO VÚSKOVIC R. Latinoamérica necesita su propia filosofía	126
GUSTAVO VARGAS. O inventamos o erramos	131
MARÍA ELENA RODRÍGUEZ OZÁN. América Latina en la década de los noventa	138
LUZ M. ALICEA ORTEGA. Más allá de la nación: un país con dos fronteras	143
BEATRIZ BRAGONI. Redes y práctica política en Mendoza: un estudio de caso	151
SILVIA A. CIRVINI. La configuración de la identidad nacional a través de la escuela argentina	167
ADALBERTO SANTANA. El fenómeno social del narcotráfico en América Latina	179
MARIO MIRANDA PACHECO. Consideraciones sobre el fin de la historia y la modernización de América Latina	188
ALEJANDRA CIRIZA. Sobre utopías y modernidad. Posiciones y perspectivas	202
LAURA MUES DE SCHRENK. Modernidad, posmodernidad y utopía	220
LILIANA WEINBERG. La presencia del futuro en los ensayos de Alfonso Reyes	234

*Desde el mirador
de*
Cuadernos Americanos

PALABRAS DEL DOCTOR JORGE CARPIZO*

DURANTE MI EXISTENCIA HE TENIDO la inmensa suerte de recibir satisfacciones espirituales y reconocimientos intelectuales, pero nunca como el que hoy se me obsequia, el cual conmueve mi ser y mi mente: con motivo de alcanzar la edad de cincuenta años, mi Instituto de mi Universidad ha organizado este espléndido Simposio Internacional, al cual asisten muy distinguidos juristas mexicanos y extranjeros, especializados en Derecho Constitucional, a quienes respeto por sus conocimientos y su calidad humana. Casi todos nos hemos tratado con gran frecuencia en el último cuarto de siglo y de su obra científica mucho me he beneficiado. Muchas gracias, señores ponentes; muchas gracias, señores catedráticos, por su contribución a este evento académico.

Muchas gracias también a mis maestros y amigos y al Señor Rector por sus amables y generosas palabras. Su amistad los ha obnubilado a grado tal que me es difícil reconocerme en los retratos que de mí han presentado.

Pero gracias muy profundas y especiales al doctor José Luis Soberanes, Director del Instituto de Investigaciones Jurídicas, y al grupo de distinguidos universitarios de quienes nació la idea de llevar a cabo este Simposio Internacional y quienes lo han organizado con cuidado especial. Gracias, muchas gracias, al Claustro Académico y al Consejo Interno del Instituto, que aprobaron su realización, que con gusto decidieron honrar a uno de sus pares; a uno de ellos que siempre se ha sentido muy orgulloso de pertenecer a una de las mejores comunidades académicas del país y a un Instituto de gran fama y renombre internacionales, alcanzados con trabajo y más trabajo; con siempre mucho más y mejor trabajo académico.

Amigos y compañeros universitarios: permítaseme en esta para mí memorable ocasión, que pueda yo agradecer públicamente a

* Discurso pronunciado por el ilustre jurista mexicano en la inauguración del Simposio Internacional "Jorge Carpizo" sobre Problemas Actuales del Derecho Constitucional, realizado en abril de 1994 por la UNAM como homenaje al cumplir cincuenta años de vida.

tantas personas que me han ayudado en mi existencia, y sin cuyo auxilio, muy diferentes hubieran sido mi vida y mi desarrollo profesional.

Gracias, muchas gracias, a mis padres que me han dado su ejemplo de honestidad y responsabilidad, y que siempre cuidaron de otorgarme una buena educación y una sólida preparación profesional.

Gracias, muchas gracias, a mis nueve hermanos y a mis sobrinos, por integrar la familia unida y solidaria que es el tronco de mi existencia. De mi familia recuerdo especialmente a mis tíos Aniceto y Lolita Orantes Suárez.

Gracias, muchas gracias, a mis maestras de primaria en mi querido Campeche; especialmente a Martha Medina del Río. Llevo a Campeche en la sangre. Todas mis raíces y ramas familiares son de Campeche.

Gracias, muchas gracias, a ese conjunto de grandes damas campechanas, quienes influyeron en mis primeros quince años de vida: María Palmira Lavalle, María Lavalle Urbina, Concepción Durán Lanz, Teresa García de Azar, Dolores Lanz de Echeverría, Ángeles Burgos de Buenfil y mi nana Juanita Pantoja.

Gracias, muchas gracias, a mis profesores de preparatoria: Mariano Ramírez, Fausto Rico, Samuel Vargas Montoya y Alfonso Torres Lemus.

Gracias, muchas gracias, a mi Facultad de Derecho. La Facultad de Derecho de México. En ella descubrí todo un universo. Ella me formó y canalizó mis inquietudes. Ella me imprimió su sello y me permitió conocer a algunos de los seres humanos que más me han impresionado. Mencionar nombres siempre es difícil, porque involuntariamente puede omitirse alguno. Realmente fui alumno cercano de todos mis profesores, pero con algunos de ellos conviví y continué conviviendo, son mis maestros y mis amigos, y se ha dado la agradable situación de que ellos y sus familias han cultivado una muy buena y cercana relación con la mía. Los menciono en el orden cronológico en que los conocí: Hugo Rangel Couto, Guillermo Floris Margadant, Ulises Schmill, César Sepúlveda, Jorge Sánchez Cordero, Alfredo Sánchez Alvarado, Modesto Seara Vázquez, Luis Recaséns Siches, Raúl Cervantes Ahumada, Fernando Flores García, Alfonso Noriega e Ignacio Burgoa. En razón de las materias por ellos impartidas, mi trato con don Alfonso Noriega y don Ignacio Burgoa ha sido extraordinariamente próximo. En momentos difíciles de mi existencia los he tenido muy cerca. Son amigos y maestros admirados a quienes mucho quiero.

Gracias, muchas gracias, a mis dos entrañables maestros con los cuales trabajé, con los cuales, por años, casi a diario intercambié ideas, quienes siempre me ayudaron, quienes siempre tuvieron confianza en mí: don Mario de la Cueva me invitó a ingresar a la Coordinación de Humanidades, de donde nace mi carrera universitaria y don Héctor Fix Zamudio me designó Secretario del Instituto de Investigaciones Jurídicas cuando cursaba yo el último año de los estudios profesionales. El primero de ellos dirigió mi tesis de licenciatura; el segundo, mi tesis de doctorado. A ambos los quiero profundamente y les guardo gran admiración y respeto profesionales. Ambos han dejado una huella profunda en mí. Don Mario de la Cueva fue mi padre espiritual y don Héctor Fix Zamudio es mi hermano mayor. Doña Cristina Fix es una amiga muy querida.

Gracias, muchas gracias, a mis compañeros de generación en la Facultad de Derecho. Fueron muchos y algunos de ellos magníficos abogados. Menciono a los integrantes del grupo en que todavía con frecuencia nos reunimos: Rafael Altamirano, Enrique Arizmendi, Jesús Bustamante, Margarita Climent, José Dávalos, Javier Patiño Camarena, Ana María Richter, Alejandro Sepúlveda y Antonio Tinajero.

Gracias, muchas gracias, al Consejo Británico que me otorgó una beca para estudios de posgrado en la London School of Economic and Political Science; a Anthony Jolowicz que tanto hizo para que esa beca se me concediera y a Stanley de Smith, quien revisó la investigación que entonces realicé.

Gracias, muchas gracias, a Rubén Bonifaz Nuño, mi hermano Rubén, quien me publicó mi primer libro.

Gracias, muchas gracias, a mis casas editoras: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Editorial Porrúa, Siglo XXI, Nuova Guaraldi, Eberhard Verlag y la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Gracias, muchas gracias, a los miles de estudiantes que he tenido. Con muchos de ellos guardo buena relación, y varios de ellos y yo hemos trabajado juntos. Me sería imposible mencionar a los más cercanos sin incurrir en lamentables omisiones, ya que son muchos; mi agradecimiento a todos ellos se los manifiesto al recordar, cronológicamente, a los tres que fueron mis profesores adjuntos en la cátedra de Derecho Constitucional: Alonso Gómez Robledo, Jorge Madrazo y Amador Rodríguez Lozano. Un alumno a quien considero un hermano menor es Jorge Sánchez Cordero Dávila, con cariño que abarca a Elsa y a sus hijos.

Gracias, muchas gracias, a los Rectores de esta venerable Universidad, con quienes colaboré y de quienes siempre estuve muy cerca: don Ignacio Chávez, don Javier Barros Sierra, don Pablo González Casanova y don Guillermo Soberón. Con don Salvador Zubirán no tuve el privilegio de colaborar, pero tengo el honor de ser su amigo y recuerdo especialmente su decidido apoyo durante mi Rectorado.

A don Ignacio Chávez lo admiro como a pocos mexicanos. En el conflicto universitario de 1966 estuve muy cerca de él; el mismo caso me ocurrió con don Javier Barros Sierra en 1968 y con don Pablo González Casanova en 1972. Los primeros puestos importantes en nuestra Universidad, con acuerdo directo con el Rector, los ocupé durante el rectorado de don Pablo.

Don Guillermo Soberón me designó Abogado General a los veintiocho años de edad, en enero de 1973, en medio de una crisis universitaria. Los años en que colaboré con él y en los cuales luchamos por los mismos principios universitarios, nos acercaron en forma tal que mi círculo familiar se amplió para dar cabida a Guillermo y Socorro Soberón, dos mexicanos de excepción.

Gracias, muchas gracias, a quienes conmigo lucharon en la Abogacía General: José Dávalos Morales, Felipe Rodríguez Pérez, Santiago Barajas, Manuel Barquín, Ignacio Carrillo Prieto y Diego Valadés, a quien le entregué, con inmenso gusto, ese cargo, y quien es una de las mentes más brillantes de mi generación. Diego, Patricia y los jóvenes Valadés son de los seres humanos más cercanos a mí.

Gracias, muchas gracias, a quienes me ayudaron a hacer de mi Coordinación de Humanidades una época de creación y renovación; especialmente recuerdo a Federico Silva, Sebastián y Hersúa.

Gracias, muchas gracias, al Instituto de Investigaciones Jurídicas y a quienes me ayudaron a hacer de esa dirección la aventura más hermosa de mi existencia.

Gracias, muchas gracias, al personal académico y administrativo del Instituto, quienes siempre estuvieron conmigo. Juntos trabajamos intensamente.

Quiero reiterar lo que ya en otra ocasión escribí:

En los últimos veinticinco años he estado, jurídica y emotivamente, muy ligado al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mi existencia transcurrió en la Universidad Nacional, primordialmente en el Instituto y en la Facultad de Derecho. Soy muy

afortunado al haber sido uno de los protagonistas en esas dos hermosas instituciones de la Universidad. He vivido en ellas y ellas se han destilado en mí. Sin ellas no entendería mi existencia o ésta hubiera sido por completo diferente. Mientras viva estaré en deuda con ellas, porque cuanto haya podido aportarles es menor que lo mucho que me han dado.

Gracias, muchas gracias, a quienes colaboraron conmigo en la dirección del Instituto: Jorge Madrazo, Luis Raúl González Pérez, José Luis Soberanes, Claude Belair, Sergio López Ayllón, Marta Morineau y María Elena Dubernard.

Gracias, muchas gracias, a los miembros del personal académico del Instituto en estos últimos veinticinco años, entre los cuales se encuentran buenos amigos; de ellos puedo señalar a Jorge Adame, Magdalena Aguilar Álvarez, Francisco de Andrea, Rosa María Álvarez, Beatriz Bernal, Álvaro Bunster, Elsa Bieler, Jorge Barrera Graf, Enrique Cáceres Nieto, Dolores Chapoy, José Ramón Cossío, Luis Díaz Müller, Urbano Farías, Héctor Fix Fierro, Sergio García Ramírez, Manuel González Oropeza, Joaquín González Casanova, María del Refugio González, Enrique Guadarrama, María del Pilar Hernández, Marcos Kaplan, Patricia Kurczyn, Leoncio Lara, Rodolfo Lara, Ricardo Méndez Silva, Víctor Martínez Bullé Goyri, María Elena Martínez Cantú, Jesús Orozco, José Ovalle, Alicia Pérez Duarte, Fanny Pineda, Braulio Ramírez, Jesús Rodríguez y Rodríguez, Gabriela Sánchez Luna, Arturo Schroeder y Rolando Tamayo.

Gracias, muchas gracias, al personal administrativo del Instituto, que tanto me apoyó. Les rindo homenaje al mencionar a María Cervantes, Vicenta Gallardo, Elena López, Cristina Valdés, Eugenio Hurtado y Ramón Troncoso.

Gracias, muchas gracias, a los miembros de la Junta de Gobierno de nuestra Universidad que dieron la batalla hasta lograr que se me designara Rector, y quienes siempre me apoyaron decisivamente: Jesús Aguirre Cárdenas, Clementina Díaz y de Ovando, Arturo Elizundia, Héctor Fix Zamudio, Miguel León-Portilla y Manuel Madrazo Garamendi. Posteriormente, este grupo de insignes mexicanos fue fortalecido con la presencia de otros también muy destacados: Rubén Bonifaz Nuño, Ignacio Chávez, Adolfo Martínez Palomo y Graciela Rodríguez.

Gracias, muchas gracias, al Patronato Universitario el cual siempre me apoyó: Ernesto Costemalle, Ernesto Fernández Hurtado y José Juan de Olloqui.

Gracias, muchas gracias, a mis principales colaboradores durante la crisis universitaria de 1987: José Narro, José Manuel Covarrubias, Jorge Madrazo y Mario Ruiz Massieu. A ellos les he quedado eternamente agradecido por su valentía y su lealtad universitarias.

Gracias, muchas gracias, a los universitarios que a nombre de la Universidad aceptaron intervenir en el diálogo que se celebró en el Auditorio Justo Sierra y a quienes representaron a la Rectoría en la Comisión Organizadora del Congreso Universitario.

Gracias, muchas gracias, a los Directores de Facultades, Escuelas, Institutos y Centros que me apoyaron en esa crisis universitaria y que fueron casi todos. Especialmente cerca de mí estuvieron: Alfredo Adam y Adam, Graciela Arroyo de Cordero, Fernando Cano Valle, José Dávalos Morales, Ismael Herrera, Arlette López Trujillo, José Miguel Yacamán, Ernesto Velasco León, Roberto Moreno de los Arcos, Juan Ramón de la Fuente, Juan José Sánchez Sosa y José Sarukhán.

Gracias, muchas gracias, a los consejeros universitarios de esos años. Les rindo homenaje recordando a Isabel Lorenzo, Máximo Carbajal, Jacobo Casillas, Alfonso Navarrete y Javier Villazón.

La Universidad también me ha dado muchos de mis mejores amigos; menciono a los más cercanos, a quienes aún no he recordado en otros párrafos.

Gracias, muchas gracias, a Miguel y Sara Eugenia de Angoitia, Felipe Bracho, Juan José Bremer, Beatriz Barros Horcasitas, Cristina Barros Valero, Raúl Cardiel Reyes, Ignacio Cabrera, Jaime Constantiner, Arturo Díaz Alonso, Héctor Dávalos, Ramón y Beatriz de la Fuente, Víctor Flores Olea, Ricardo Franco Guzmán, Elisa García Barragán, Ignacio Galindo Garfias, Gastón y Martha García Cantú, Eduardo García Máñez, Juan A. González Alpuche, Ángela Gurría, Gerardo Gil, Mauricio González de la Garza, Justino Fernández, Luis Llorente, Julio Labastida, Héctor Morales, Antonio Martínez Báez, Miguel de la Madrid, Marcos Maus, Mario Melgar, Esperanza Nacif, Danilo Ongay, Elizabeth Luna Trilla, Manuel R. Palacios, Carlos y Margarita Ponce, Arcelia Quintana, Bernardo y Margarita Sepúlveda, Manuel y Lourdes Suárez, Jorge y Luz María Montaña, Horacio Labastida, Manuel y Rogelio Rey, Jesús Reyes Heróles, José Luis Stein, Eduardo y Olga García Villegas, Felipe Tena Ramírez, Ernesto de la Torre Villar, Benjamín Trillo, Julio Torenberg, Alberto Trueba Urbina, Jorge y Lorenia Trueba Barrera, Jorge Velasco, Abelardo y Eugenia Villegas, Vldy, Javier Wimer y Leopoldo Zea.

Gracias, muchas gracias, a quienes escribieron los análisis más profundos y equilibrados sobre la reforma universitaria de 1986-1987: Héctor Aguilar Camín, Heberto Castillo, Arnaldo Córdova, Rolando Cordera, Gastón García Cantú, Gilberto Guevara Niebla, Pablo Pascual Moncayo, Rafael Moreno, Raúl Trejo Delarbre y José Woldenberg.

Al terminar mi Rectorado, consideré que era prudente y benéfico para la Universidad y su nuevo Rector que me alejara transitoriamente de esta Casa de Estudios que tanto amo. Por ello acepté el bondadoso ofrecimiento del Presidente de la República don Carlos Salinas de Gortari, para nominarme como Ministro Numerario de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. A fin de apoyar a la Universidad y a su Rector, durante más de cinco años no he realizado ningún pronunciamiento público sobre esta Casa de Estudios.

Soy un profesor e investigador universitario que ha tenido el privilegio de servir a su Universidad en diversos cargos. Nunca los busqué, pero al aceptarlos me comprometí a dar lo mejor de mí mismo en beneficio de nuestra Universidad. Pasados los años, los universitarios me han dado muestras de estima porque saben y les consta que en los cargos universitarios nunca me cuidé; eso sí, cuidé a la Universidad con valor y con amor.

Gracias, muchas gracias, al Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, que me ha honrado por diecinueve años con el cargo de Secretario General Ejecutivo y el cual nos ha unido entrañablemente a los constitucionalistas de América y Europa. Muchos de los ponentes en este Simposio son miembros distinguidos de él. Mucho me honran con su presencia y sus trabajos académicos; además son amigos entrañables: Pedro de Vega, Domingo García Belaunde, Luis Favoreu, Hans Rudolf Horn, Manuel Aragón, Laura Sturleze, Jorge Mario García Laguardia, Anthony Jolowicz, Jorge Reinaldo Vanossi y Carlos Restrepo Piedrahita. Hago recuerdos de Yoram Dinstein y Héctor Gros Espiell, quienes por motivos ajenos a su voluntad, no pudieron asistir a este Simposio.

Al recibir con humildad el precioso homenaje de este Simposio Internacional, quiero compartirlo con todas las personas que he mencionado y las cuales mucho me han ayudado a estar aquí, este día, en este esplendoroso Salón de Actos de nuestra gran Universidad, así como pedir excusas si involuntariamente omití a alguna o algunas personas que también me han ofrecido su mano generosa y su apoyo firme.

En el libro conmemorativo del cincuentenario de la fundación del Instituto de Investigaciones Jurídicas escribí:

Veinticinco años en la existencia cincuentaria del Instituto. Veinticinco años bellos para mí. Veinticinco años que son los mejores de mi vida. Una etapa, un ciclo, una carrera universitaria. Un existir dentro del Instituto. Un ser entre muchos que se siente orgulloso de él, y está seguro de que a éste le esperan grandes y nuevos triunfos. Un gran Instituto. Un Instituto de gran prestigio internacional y nacional.

Gracias, pero muchas gracias, un cúmulo de gracias, querido Instituto, por todo lo que me has dado, por todo lo que me has brindado. Gracias por haberme permitido estar cerca de ti, durante estos largos y hermosos veinticinco años.

Hoy reitero mi agradecimiento porque todo lo que soy se lo debo a mi Universidad, a mi Instituto, a mi Facultad. Gracias a todos ustedes que me están acompañando en esta hermosa mañana. No hay duda de que este Simposio Internacional tendrá alto nivel académico. Únicamente hay que contemplar quiénes son los ponentes.

De nueva cuenta, gracias, muchas gracias, mil gracias, un millón de gracias.

LEOPOLDO ZEA, MAESTRO DE AMÉRICA*

Por Alejandro Serrano Caldera

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE NICARAGUA Y PRESIDENTE DEL CSUCA

LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE NICARAGUA se honra al honrar al doctor Leopoldo Zea. Al conferirle la más alta distinción académica que una institución universitaria otorga, el título de Doctor *Honoris Causa*, la Universidad quiere reconocer, en uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo, la extraordinaria labor intelectual de un hombre y el peso de la ideas en la construcción del ser y quehacer de América Latina.

Igualmente, la Confederación Universitaria Centroamericana le confiere la Orden al Mérito del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), máxima distinción de la Confederación, creada en la más reciente sesión del Consejo realizada en San José de Costa Rica, en febrero de este año de 1994. Como presidente de la Confederación y del Consejo, me honro al entregar al doctor Leopoldo Zea la primera distinción que el CSUCA otorga bajo el amparo del reciente Acuerdo de San José.

En junio de 1992, México y los filósofos e intelectuales latinoamericanos y de otros continentes rindieron un homenaje al maestro Leopoldo Zea al cumplir sus ochenta años de vida; fue una ocasión para debatir la crisis de la civilización moderna y la situación de América Latina situada en la encrucijada de su historia.

Amigo del maestro desde hace muchos años y deudor suyo por lector y estudioso de su obra, me sentí particularmente satisfecho por encontrarlo nuevamente y de nuevo beneficiarme del diálogo

* Palabras pronunciadas en la entrega del Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y la Orden al Mérito del Consejo Superior Universitario Centroamericano al doctor Leopoldo Zea el 29 de abril de 1994 en el recinto de la misma Universidad, Managua, República de Nicaragua.

con él sobre temas que son de nuestro común interés. Pero sobre todo me sentí beneficiario de un triple privilegio: participar en esa cumbre del pensamiento latinoamericano, presentar mi exposición dentro del capítulo de filosofías de América, el propio 30 de junio, día del cumpleaños del filósofo mexicano, y decir el discurso de clausura a nombre y por designación de los participantes en el evento. Fue una oportunidad que siempre tendré presente.

El debate alrededor de la obra de Leopoldo Zea devino, como debía ser, un debate de filosofía de la historia. Y es que Zea, inevitablemente, se encuentra en el corazón del debate no sólo de América Latina sino también de nuestro tiempo. Hablar de Zea es hablar del compromiso radical del ser humano por un cuerpo de ideas y valores a cuya defensa y reafirmación se debe consagrar la vida misma.

"Hacer filosofía —dice Zea— implica elegir, jurar por este o aquel maestro, por este o aquel método, por este o aquel sistema político y social. Para hacerlo, tendría que ajustar mis preocupaciones a la realidad, cambiante y contradictoria como resultan mis reflexiones". Y prosigue:

Aprendí del papel que en la historia universal ha cumplido la filosofía, el papel que han cumplido quienes han sido considerados ahora como filósofos por excelencia, pese a que ellos no se llamaban a sí mismos filósofos. Los presocráticos, que hablan del ser en general, pero relacionándolo con la *polis* de la que eran originarios. Platón, que construye el mundo de las ideas en relación con el orden de la República y reclama a los reyes ser filósofos y a los filósofos reyes. Aristóteles, quien da lecciones de política a su imperial discípulo Alejandro. También aprendí, de las palabras de Platón en el *Teeteto*, que "el hombre es la medida de todas las cosas". El hombre y su historia, su mundo, y por lo mismo un filosofar contradictorio. La filosofía de los últimos tiempos, lejos de rechazar, ha afirmado esta preocupación. Siempre e ineludiblemente habrá que partir del hombre en sus múltiples y contradictorias expresiones, que no pueden ser sometidas a este o aquel sistema de pensar y modo de vida.

La filosofía no es sólo expresión del pensamiento humano, por excelso que éste sea, sino también actitud y conducta, y por ello, el filósofo o se aleja del mundo y la realidad refugiándose en la racionalidad pura, o se acerca a él para interpretarlo, pero, sobre todo, para transformarlo.

Buscar uno u otro camino es determinación del filósofo, es decisión del hombre. Pero la filosofía, independientemente de ella,

aun en los casos en que se le considera idea pura, sigue siendo historia, razón y pasión del ser humano.

La vida misma actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de la reflexión. La más estricta meditación ontológica sobre sujetos que podrían ser considerados metahistóricos, la reflexión sobre el ser, el ente o los valores, en cuanto acción de la inteligencia y la conciencia, se encarnan en la historia. Al relacionarse el ser con la conciencia y la razón humana, se temporaliza y entra en la historia.

El acto teórico considerado esencia de la filosofía y posibilidad única de percibir el ser de la racionalidad es también un supuesto histórico. En este sentido, en su libro sobre Husserl, Joaquín Xirau dice:

partiendo de la vida o de la existencia misma y reconociendo que ésta en su libre espontaneidad no es percepción de cosas ni contemplación desinteresada sino solicitud, angustia ante la realidad incógnita y el abismo de la nada, los problemas constitucionales adquieren nueva significación metafísica y la posibilidad y la necesidad de la teoría y de la contemplación se ofrecen como un problema de la vida misma.

Filosofía, expresa Jaspers, quiere decir "ir de camino" y su plenitud "no estriba en una certeza enunciable, no en proposiciones y confesiones, sino en una realización histórica del ser, del hombre, al que se abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar".

Ante la crisis de nuestro tiempo la filosofía enfrenta una encrucijada: o el compromiso o la indiferencia; o asume la acción precursora y profética que ayude a arrojar claridad sobre las sombras, o se aísla al mundo de las ideas sin historia, para contemplar imperturbable y ajena desde ese recinto ahistórico, el drama del hombre, eterno Hamlet, ante su ser o no ser.

El problema es pues la crisis histórica. Ésta conduce a un choque de valores, a un enfrentamiento entre las formas de dominación y la vocación por la libertad.

En 1986, en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Montreal, Canadá, se concluyó, recuerda Leopoldo Zea, que la universalidad de la filosofía dependía de la capacidad de los hombres para hacer de la razón un instrumento de comunicación, de diálogo, de intercambio de experiencias. Se dijo también que no existe una filosofía universal, sino filosofías concretas que

se universalizan en la medida en que son comprendidas por otros y que, gracias a ellas, es posible comprender a los demás.

Por lo tanto, si hablamos ahora de una filosofía auténticamente universal, no es porque la naturaleza de la filosofía haya cambiado, sino porque los problemas, por primera vez en la historia de la humanidad, se han tornado universales. En la medida en que hay problemas que afectan a todos los seres humanos por igual, más allá de las diferencias y de las propias experiencias, las respuestas filosóficas tienen una dimensión universal. Pero se trata siempre de una universalidad concreta: aquella que parte de las realidades para solucionar los problemas del hombre.

México y América Latina han sido los sujetos de la filosofía universal de Leopoldo Zea. Universal, precisamente porque ha partido de una realidad concreta. Dice Leopoldo Zea:

Si filosofar sobre nuestra realidad no es filosofía, peor para la filosofía. Peor para quienes se encasillan en modelos de un filosofar que sólo son expresión de soluciones relativas que los filósofos han dado a problemas igualmente relativos. La problemática de todo auténtico filosofar ha de ser expresión de los problemas que la realidad plantea al hombre y de cuya solución depende la propia existencia...

La historia de la filosofía es, precisamente, la historia de los esfuerzos hechos por los filósofos para conciliar lo uno con lo múltiple, el individuo con su mundo, con la naturaleza y la sociedad de la que es parte ineludible.

La filosofía es, me atrevería a decir, la máxima expresión conceptual de la unidad en la diversidad...

La auténtica filosofía ha sido siempre a lo largo de su historia filosofía comprometida con los problemas de los hombres en su obligada relación con el mundo y la sociedad de su tiempo. Para Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Hobbes, Kant, Hegel, Marx, y así hasta nuestros días, la preocupación por el mundo que ha de ser adaptado al hombre, al individuo, ha sido el tema central.

Alejarse de los problemas concretos de las mujeres y hombres de un lugar y de un tiempo determinados es renunciar a hacer auténtica filosofía, pero más que eso, es adular las posibilidades históricas de una sociedad y contribuir, voluntaria o involuntariamente, a su enajenación.

El siglo XIX, dice Leopoldo Zea en una parte de su vasta obra, fue un esfuerzo de adaptar América a Europa. Muchos olvidaron

el mensaje de Alberdi que Zea transcribe y comenta en su escrito *Filosofar desde la realidad americana*. Dice Alberdi en 1842:

No hay una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha dudado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano... Nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades... De aquí que nuestra filosofía americana deba ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus proceres, republicana en su espíritu y destino.

Es un deber de todo hombre de bien que por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país, de mezclarse en ellos... Pero no se puede llegar a esto sino por medio de lo que hemos indicado, es decir, averiguando donde está el país y adónde va; y examinando, para descubrirlo, adónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad.

Con no poca frecuencia los pensadores y los políticos han olvidado, desafortunadamente, la lección de Alberdi y de Leopoldo Zea. Olvidándose también del genio integrador de Bolívar y de su mensaje clarividente, los caudillos de pluma y espada descartaron las características propias de nuestros pueblos y se adscribieron sin una vocación crítica a la idea del progreso y la modernidad europea.

La visión de la historia de los gobernantes de las repúblicas americanas se resume en el mejor de los casos, y en no pocas ocasiones, en el optimismo de Sarmiento en *Civilización y barbarie*, versión criolla del diálogo entre Próspero y Calibán de Shakespeare que Zea analiza magistralmente en su obra. El pasado americano y precolombino es la barbarie; la industria europea, la civilización y el futuro de América.

Por ese camino renunciamos a lo que hemos sido y somos por lo que nunca seremos; hipotecamos nuestra realidad por un futuro que nunca llegará por esos senderos, porque no es nuestro y porque no hay futuros prestados. Los políticos han sido los portavoces del progreso, y, por supuesto, de las promesas incumplidas, mientras la política ha sido el reino del eterno futuro; eterno por inalcanzable, pues como los horizontes marinos es una raya imaginaria que se aleja de nosotros cuando creemos que estamos a punto de alcanzarla. Se nos dijo que entraríamos a la modernidad con el ferrocarril; ahora que el ferrocarril ha desaparecido en nuestro país, sabemos que en Nicaragua entraremos a pie al año 2000.

La idea de la universalidad eurocéntrica ha consistido siempre en asimilar todas las culturas en una sola cultura dominante; todas las esencias, en una sola esencia hegemónica; todas las expresiones particulares, en una sola expresión, en un solo rastro, en un solo gesto. Lo universal se nos ha presentado como un arquetipo homogéneo al cual debemos asimilarnos disolviendo en él nuestras particularidades. La política, de la cual dimana una determinada interpretación de la historia, ha sido el reino de este concepto y de esa práctica. Quiero mencionar de pasada los riesgos que hoy corremos debido al acontecer mundial. Por una parte, la posmodernidad se presenta como la devaluación del futuro, la caída de las utopías y la cancelación de la certeza; mientras por la otra, la realidad posmoderna nos arrastra a los procesos de globalización y transnacionalización, a través de los modelos financieros, económicos, políticos y culturales.

La reafirmación de nuestra identidad y de nuestra cultura y pensamiento filosófico como valores auténticamente universales ha provenido de Leopoldo Zea como de ningún otro pensador latinoamericano contemporáneo. En la fecundidad de su pensamiento encontramos los instrumentos conceptuales y las bases de una filosofía de la historia auténticamente universal. De ella podemos extraer elementos para la formación de un pensamiento alternativo de valor universal, fundamentado en el respeto a la diferencia cultural, en la interacción y diálogo de las culturas y en la solidaridad, nueva expresión que la historia contemporánea asigna al concepto original de fraternidad.

El diálogo de las culturas constituye la verdadera universalidad, pero también cada expresión cultural en su individualidad es universal. La cultura es siempre síntesis de múltiples afluentes. Todos somos herederos de lo propio y de lo ajeno, que deja de serlo desde el momento en que lo incorporamos a nuestro ser y quehacer. Cuentan que en Roma, y en ocasión de una muestra de la cultura mexicana, dijeron a Leopoldo Zea: "Maestro, debe sentirse orgulloso de ser heredero de una cultura tan brillante". La respuesta fue fulgurante: "Sí —dijo— y ustedes también".

Para nosotros, para los nicaragüenses, la Universidad y la Academia Centroamericana representada por el Consejo Superior Universitario Centroamericano, es motivo de honda satisfacción de tener entre nosotros al filósofo de la libertad. Creemos en la libertad, como lo enseña Benedetto Croce, como la más íntima sustancia de la vida, "como el ideal de una historia ética y política" y en la filosofía "como historia de la libertad".

La libertad, siguiendo a Hegel —dice Zea— ha sido el motor de la historia. Una larga y penosa historia en la que se van expresando los esfuerzos que ha hecho y hace el hombre por liberarse de la naturaleza, incluyendo en ella sus propios apetitos y ambiciones. Los apetitos y ambiciones que llevan al hombre a hacer de su semejanza un instrumento al servicio de los mismos.

Esa idea de la libertad que Zea, como ningún otro pensador, ha impregnado en la conciencia de América, de esta Nuestra América, nos obliga a luchar por ella, lo que significa luchar por el destino, la cultura y la identidad de nuestros pueblos, que significa reconocer al otro, a lo otro, a lo que difiere de nosotros, pero que significa también exigir nuestro propio reconocimiento en el concierto de las culturas y civilizaciones que han hecho, hacen y harán la historia.

El concepto de universalidad tiene por esencia el concepto de unidad en la diversidad. Y en esa diversidad de nuestras diferentes expresiones culturales, como pocos en la historia, hemos sido universales. Y esto no debemos olvidarlo nunca para seguir siendo lo que hemos sido y para ser lo que aún no somos. Como nos recuerda Carlos Fuentes,

el pacto de civilización consiste en reconocer que somos un área policultural, dueña de una enorme variedad de tradiciones de donde escoger elementos para un nuevo modelo de desarrollo y sin razones para estar casados con una sola solución. Nuestra cartelera no se limita a escoger entre los *Chicago Boys* y los *Marx Brothers*. Somos parte de las Américas que tienen viva una tradición indígena y una tradición medieval, agustiniana y tomista... La América española sí tuvo una civilización preeuropea y una cultura política medieval... El valor de la historia es su variedad concreta y no su uniformidad abstracta.

Querida María Elena: al hacer esta distinción de nuestra Universalidad, y de la Academia Centroamericana representada en el CSUCA, a don Leopoldo, lo hacemos reconociendo con gran alegría el papel principal que usted ha desempeñado a su lado como su esposa y compañera, como el testigo directo de sus esfuerzos y de sus sueños, que son los sueños de todos los latinoamericanos que desean ver a esta porción de la tierra y de la historia, en el lugar que por sus múltiples merecimientos le corresponde. Pero lo hacemos también reconociendo los méritos y cualidades de excelencia que usted misma posee. Permítanos pues, como latinoamericanos, sentirnos orgullosos, por lo que usted representa de la mujer como escritora, historiadora e investigadora, y como expresión de la mujer de Nuestra América.

Estimado Maestro: reciba el Doctorado *Honoris Causa* que le confiere esta Universidad y la Orden al Mérito del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) como un gesto de identificación con la idea de la libertad y de la grandeza de América Latina que usted tan brillante como tesoneramente ha expuesto y defendido a lo largo de su vida.

Recíbalo como una muestra de agradecimiento por su obra y de reconocimiento al autor de *El positivismo en México*, *Dialéctica de la conciencia americana*, *Filosofía y cultura latinoamericanas*, *Filosofía de la historia americana*, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, *Filosofar a la altura del hombre* y tantas otras decenas de títulos que han enriquecido el pensamiento y la perspectiva de América Latina.

Permítame concluir estas palabras con un pensamiento suyo:

Podríamos decir que se ha iniciado una segunda etapa de la historia universal, la de realización de la libertad como expresión propia del hombre sin rebajamientos que aplacen su posibilidad. No es así el fin de la historia, sino el auténtico inicio de la historia universal. No ya la historia universal como historia del mundo occidental afirmándose y expandiéndose. No ya la historia del mundo occidental en Asia, África, Oceanía y Latinoamérica, sino la historia que los hombres de estas regiones de la tierra, incluyendo al mismo occidental, han venido haciendo para universalizar la idea de la libertad.

PROBLEMAS DEL AJUSTE DEMOCRÁTICO EN AMÉRICA LATINA*

Por Leopoldo ZEA
CCYDEL, UNAM

ES PARA MÍ UN EXTRAORDINARIO Y DOBLE HONOR recibir el doctorado que ahora me otorga la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y la distinción del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA). Expreso mi agradecimiento a la Comunidad de esta Universidad, con su Consejo y su rector. Permítanme hacer especial mención del doctor Alejandro Serrano Caldera, rector de esta Universidad, con el que me liga una ya vieja amistad. La amistad que se inicia en los lejanos días en que fungí como embajador de su gobierno ante el gobierno de Francia y la UNESCO. Eran momentos muy difíciles para la historia de este gran país de nuestra América, Nicaragua. Allí, en su Embajada, conocí y vi por única vez a Julio Cortázar, quien estuvo con la marcha del proceso revolucionario de este país. Cortázar habla de Pulgarcito y sus botas de campaña para salvar los obstáculos que los pueblos como el de Nicaragua y otros de esta nuestra América tenían que salvar. Serrano Caldera me invitó a visitar su país en esa tan difícil etapa de su historia. Invitación que acepté con gusto pero que, por razones ajenas a mi voluntad, se aplazó hasta estos días en relación con el honor que recibo.

Me encuentro ahora en la Nicaragua que siguió a la revolución y resistencia armada. La Nicaragua que el mismo sandinismo hizo posible estimulando no sólo el difícil cambio, sino también la participación del pueblo para decidir un futuro, que no podía seguir siendo el de las armas. Se estimuló y respetó esta decisión y al hacerlo no se produjo la rendición incondicional que la reacción interna y externa buscaban. Las fuerzas que habían luchado con las

* Palabras pronunciadas al recibir el Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y la Orden al Mérito del Consejo Superior Universitario Centroamericano, el 29 de abril de 1994 en el recinto de la misma Universidad, Managua, República de Nicaragua.

armas, se incorporan ahora como fuerza cívica en la creación de esa democracia por la cual el pueblo había luchado acompañando al sandinismo. Fin a la lucha armada e inicio de la difícil concertación cívica para satisfacer los encontrados intereses de que está formada toda comunidad, sociedad, pueblo.

Hecho expreso este mi agradecimiento, quiero agregar el significado que tiene para mí esta Universidad como expresión de la historia y la cultura de este extraordinario pueblo que es el nicaragüense. El significado de su cultura, su historia, sus hombres. En la cultura está el verbo de Rubén Darío, que impone su huella a la misma Europa, origen de este verbo. La historia, una historia tan difícil como lo es la de todos y cada uno de los pueblos de esta nuestra América que entran a la historia universal bajo el signo de la conquista, la colonización y diversas formas de dependencia. En especial esta región, que por la estrechez de sus tierras ha sido codiciada por los imperios para unir los mares que facilitaban el tránsito de sus fuerzas colonizadoras sobre los pueblos que bañan estos mares. Pero frente a este ineludible destino están las fuerzas que han permitido que pueblos como el de Nicaragua derroten a filibusteros como William Walker. Y luego las mismas fuerzas que encabezó Augusto César Sandino contra nuevas agresiones imperiales y que fuera sólo vencido por la traición.

Quiero hablar de esta última etapa de la historia que es también de nuestra América, encarnada en este hombre Augusto César Sandino, "General de hombres libres", como un siglo antes, otro latinoamericano, Simón Bolívar, fue llamado Libertador. En tierras en que se había impuesto la conquista, los héroes hegelianos, como los Alejandro, César y Napoleón, carecen de sentido. Aquí sólo lo tienen libertadores y generales de hombres libres. "A los héroes de la conquista —decía Bolívar— quiero emular y superar en sus hazañas, pero no como conquistador, sino como libertador". Al finalizar el pasado siglo XIX otro héroe de la misma estirpe, José Martí, recordando a Bolívar, decía: "Allí está Bolívar, en el cielo de América, vigilante y ceñudo... calzadas aún las botas de campaña, porque lo que él no dejó hecho, sin hacer está hasta hoy; porque Bolívar tiene que hacer en América todavía". Fue por hacer lo que no estaba hecho que murió José Martí. Fue por hacer lo que Bolívar, Martí y otros no pudieron terminar que murió a su vez Augusto César Sandino, general de hombres libres.

En este empeño por hacer lo que aún no había sido hecho fue que Sandino convocó, desde El Chipotón, Las Segovias, un 20 de marzo de 1929, a los pueblos de América Latina. Sandino sabía,

como lo supo Bolívar, que esta lucha sólo podría alcanzar frutos si en ella participaban todos los pueblos de la región. Pueblos integrados por el coloniaje, deberían integrarse en la libertad. Sandino propone y discute *El Plan de realización del supremo sueño de Bolívar* y hace entre otras propuestas las siguientes: "La Conferencia de Representantes de los Estados integrantes de la Nacionalidad Latinoamericana proclama reconocer bajo la denominación de Bandera de la Nacionalidad Latinoamericana, la que en la misma conferencia tiene la honra de presentar el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua. Ella expresa en un armonioso conjunto de colores el símbolo de la fusión de cada una de las enseñas de los Estados Latinoamericanos hoy congregados en una sola, fuerte y gloriosa nacionalidad... La Conferencia adopta como lema oficial... aquel que interpretando el fecundo destino de la Nacionalidad que surge en la historia del mundo marcando nuevos derroteros, adoptado por la vibrante nueva generación mexicana, el lema de hondas inquietudes creadoras: *Por mi raza hablará el Espíritu*. El lema que otro bolivariano, José Vasconcelos, dio a la Universidad Nacional de México. Lema cuyo sentido integrador de diversidades interesa ahora a una Europa que tiene que conciliar la multiplicidad de sus expresiones.

De esta misma América donde han surgido libertadores y generales de hombres libres están surgiendo también filosofías y teologías de liberación, esto es a la altura del hombre. Filosofías en las que se expresa la dignidad del hombre y su capacidad para responsabilizarse de su ineludible destino. Teologías de un Dios hecho hombre, mostrando al mismo sus posibilidades como tal. Ya no filosofías que hacen del *logos* propio del hombre instrumento de dominación de otros hombres. Ni tampoco teologías que justifican la dominación como algo natural al orden divino. Teologías de dominación como la de Juan Ginés de Sepúlveda, que justificaban el dominio colonial de España sobre las tierras descubiertas y conquistadas por Colón y los que le siguieron. Sobre "las causas justas de la guerra contra los indios" habla en este sentido Sepúlveda, no sólo contra los primeros nativos, sino "contra todo hombre nacido en estas tierras bajo coloniaje". Natural es, decía, que los hombres prudentes, probos y humanos dominen a los que no lo son. Estos deben ser sometidos para su propio bien. "Los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos a oír el Evangelio".

Tal es lo que vienen sosteniendo otros imperialismos en nuestros días, pero ahora en nombre de la democracia, anulando en

otros pueblos lo que hace de la democracia, democracia: la voluntad de esos pueblos para imponer sus propios intereses. "Todos los hombres —dice la Carta de Nacimiento de los Estados Unidos—, nacen y son iguales y tienen derechos inalienables como la conservación de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" y "para garantizar este derecho, los hombres instituyen gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados". ¿Cómo es entonces que este mismo pueblo se convierte en juez y verdugo de las decisiones de otros pueblos?

Por ello es preocupante y doloroso que aquí, en Nicaragua, salga una voz que recuerda más a la de Juan Ginés de Sepúlveda que a lo que debe ser una teología de la liberación. Me refiero a un gran poeta y revolucionario nicaragüense que en este sentido merece todo mi respeto: Ernesto Cardenal. "Para la Iglesia —ha dicho— hay guerras justas y en Chiapas se lucha contra la dictadura más prolongada del mundo, la del PRI". "Sólo hay dos casos —agrega— en que es justa la guerra de un pueblo: cuando defiende el suelo patrio invadido por un ejército extranjero, y cuando aspira a libertarse del tirano que lo oprime. La lucha del EZLN es justa y legítima: combate la dictadura del PRI y los cristianos de México deberán solidarizarse con los indios de su país". De aquí deduce "una Segunda Revolución Mexicana que podría unir a los pueblos de América".

Lo que enfrenta México no es una tiranía o dictadura como las que han azotado esta región y otros muchos pueblos de esta nuestra América. Lo que enfrenta México es el problema que ahora enfrentan ustedes los nicaragüenses, los salvadoreños, los chilenos, los argentinos, los brasileños y otros más: el problema de la democracia, de su posibilidad, una vez vencidas las tiranías que lo impedían. La democracia en México había sido una democracia en armas. Primero contra el dominio colonial, después contra la mentalidad colonial que impedía a este pueblo entrar en la modernidad, tal fue la Reforma de Benito Juárez. Después contra la "dictadura honrada" de Porfirio Díaz, que hizo de la delegación política de este pueblo para entrar en la modernidad un instrumento para crear una oligarquía sumisa a nuevas formas de dependencia externa. Democracia en armas la de 1910 contra este fraude que, a lo largo de diecinueve años de guerra civil se convierte en guerra entre los mismos revolucionarios por el poder.

Para poner fin a esta guerra el hombre más fuerte entre ellos, Plutarco Elías Calles, creó no un partido, sino un instrumento de conciliación para que los encontrados intereses depusiesen las armas. Allí, dijo, se "lograrán encauzar las ambiciones de nues-

tros políticos y se evitarán los desórdenes que provocan en cada elección, y poco a poco, con el ejercicio democrático, nuestras instituciones se irán fortaleciendo hasta llegar a la implantación de la democracia". PNR, PRM y PRI han sido los diversos nombres de esta instancia conciliadora, la cual fácilmente se transformó en un instrumento de poder de los timoneles en turno. El mismo poder que permitió a Lázaro Cárdenas realizar los extraordinarios cambios que permitieron hacer de México una nación moderna. Por ello es importante que cada seis años el timonel sea cambiado y con ello los esfuerzos o complacencias en el obligado mantenimiento de la difícil conciliación de los grupos de intereses en pugna.

A cambio de este obligado orden para alcanzar el desarrollo, el pueblo mexicano, nuevamente cansado de una larga guerra civil, volvió a delegar su voluntad política en beneficio de soluciones económicas y sociales. Delegación que el tiempo fue mostrando innecesaria. Ya hubo presidentes como Adolfo López Mateos que captaron este cambio e intentaron alcanzar la meta para la que había sido creado el Partido, la democracia. No ha sido fácil, no lo será; eso está sucediendo en toda esta nuestra América. La concentración de poder origina absolutismos y con ellos corrupciones. En los últimos años el último timonel ha luchado fuertemente contra esta situación, posibilitando la presencia del pueblo en la política; un pueblo que ya había hecho clara su decisión de recuperar el poder político para ser él mismo el directo responsable de su destino.

El difícil cambio de la lucha armada a la democracia en México y otros países lo han comprendido gentes como ese otro ilustre escritor y revolucionario nicaragüense, Tomás Borge. Los obstáculos para impedir este cambio han venido tanto de dentro como de fuera. Rebeliones como la de Chiapas al principio de este año y el asesinato del joven político candidato del PRI, Luis Donaldo Colosio, son una prueba. No se asesinó al vástago de una tiranía, sino al hombre que consideraba había llegado el momento de la plena democratización del país, convirtiendo el instrumento de concertación en un Partido Político que, como otros, fuese opción para que el pueblo en ejercicio de sus derechos políticos expresase su voluntad. Este joven político selló con su sangre lo que dijo un 6 de marzo a los sesenta y cinco años de la creación del instrumento concertador: "Los tiempos de la competencia política en nuestro país —dijo— han acabado con toda presunción de la existencia de un partido de Estado. Los tiempos de la competencia política son la gran oportunidad que tenemos como partido para convertir nuestra gran fuerza

en independencia con respecto al gobierno''. Habló también de Chiapas diciendo: "Chiapas es un llamado a la conciencia de los mexicanos. Pero nuestra propuesta de Asamblea no se limita a responderle solamente a Chiapas, les queremos responder a todos los mexicanos''. El enojo y la rabia por la impotencia con que el pueblo de México recibió y condenó este crimen no son los de un pueblo que enfrenta la muerte del vástago de una tiranía.

Por ello me niego a aceptar que de crímenes como éste y de alzamientos como el de Chiapas pueda surgir una revolución capaz de unir a los pueblos de la América Latina. Los Bolívar, Martí, Zapata, Sandino, Farabundo Martí, Che Guevara y otros que lucharon por su pueblo, lo hicieron cara al aire, sin ocultar sus rostros; tampoco ofrecieron sangre que no era la propia sangre ni armaron a su gente con fusiles de madera. No declararon la guerra y cuando recibieron la respuesta reclamaron reconocimientos como el que les ofreció, de inmediato, la misma gente que en Washington ha congelado la ayuda a Nicaragua, la que ha acrecentado el bloqueo a otros revolucionarios como es el caso de Cuba y está contra un Tratado que, en su opinión, no debe hacerse con un pueblo bárbaro como el mexicano. Estados Unidos nunca ha reconocido revolución alguna, ni levantamiento de ninguna forma que no sea la de grupos que sirvan a sus intereses, como en el pasado siglo a William Walker. En México, a partir del levantamiento en Chiapas y el asesinato del candidato Colosio, lo que se ha venido buscando es la desestabilización económica del país, haciendo así depender la democracia mexicana de la sujeción de México a los intereses de otra nación que se niega a reconocer en otros pueblos los derechos que reclama para sí.

Todo esto no es sino expresión de lo difícil que es hacer por nuestros pueblos lo que nuestros mayores no alcanzaron a hacer. Por ello es importante que lo comprendamos y al comprenderlo respetemos las múltiples formas por las que nuestros diversos pueblos tratan de alcanzar la misma meta, la democracia. Pero no una democracia sin más, que se convierta en juez de otras democracias, sino la que reconozca en sí misma intereses del pueblo que la enarbola y los de los otros.

Me pareció honesto hablar ante ustedes de todo esto como parte de mi agradecimiento por el honor que me otorga este Consejo Superior Universitario Centroamericano, expresión que es de la cultura de este gran pueblo que es Nicaragua y toda Centroamérica.

América Latina hacia el siglo XXI

Entre los días 17 y 20 de noviembre de 1993 se realizó en la ciudad de Mendoza, República Argentina, el IV Congreso Internacional de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR). A continuación se publican algunas de las ponencias presentadas en dicho Congreso.

EL FIN DE SIGLO Y EL FANTASMA DE LOS MARGINADOS*

Por Leopoldo ZEA
CCYDEL, UNAM

EN 1976, al conmemorarse el Bicentenario de la Independencia de Estados Unidos, el sociólogo estadounidense Zbigniew Brzezinski reflexionaba sobre la Declaración que dio inicio a la Revolución de Independencia de ese país y que inspiró movimientos de independencia a lo largo de la tierra. Fue, decía Arnold Toynbee, la primera descarga libertadora de una explosión en cadena a lo largo de la tierra. Brzezinski lamentaba que esta descarga de libertad se detendría en el siglo XX con la demanda de otro valor, el igualitario. La bandera libertaria fue vista inclusive con hostilidad, contrapuesta a la de justicia social.

¿Qué sucedió? Algo simple, los pueblos que hicieron suyas las banderas libertarias de la Revolución Estadounidense de 1776, y las de la Revolución Francesa de 1789, tomaron pronto conciencia de que éstas carecían de posibilidad en pueblos que habían entrado a la historia bajo el signo del coloniaje. Estados Unidos había sido el primer pueblo que había anulado el coloniaje, pero también en nombre de la libertad y para su beneficio impuso nuevas formas de dependencia. La libertad no estaba al alcance de pueblos en la situación de desigualdad que les imponía el coloniaje. La desigualdad hacía imposible la libertad enarbolada. La libertad resultaba exclusiva para pueblos con mejores medios para hacerla respetar e imponían nuevas dependencias. La justicia social era condición indispensable de la libertad.

Ante metas que deberían ser comunes, los pueblos enarbolaron, unos, la bandera de la libertad, otros, la de la justicia social. En un caso, la libertad sin justicia al alcance de los supuestamente más

* Palabras leídas al recibir el Doctorado *Honoris Causa* otorgado por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

aptos, en otro la justicia pero sin libertad. Así se enfrentarán a lo largo del siglo xx dos sistemas, que amputaban y enfrentaban lo que en conjunto es esencial al hombre. Había que elegir una parte con menoscabo de la otra. Enfrentamiento expreso en la guerra fría que siguió a la Segunda Guerra mundial.

La incompatibilidad entre libertad y justicia se hizo expresa como lucha de clases: patrón y trabajador. El proletariado como clase explotada toma conciencia de su situación y empieza a reaccionar con violencia, en el mismo inicio de la Revolución Industrial de la que se originó el capitalismo. Los proletarios se hacen presentes como sombra siniestra. A ellos se dirige el *Manifiesto del Partido Comunista* de Carlos Marx y Federico Engels: "Un fantasma recorre Europa —dice el *Manifiesto*—: el fantasma del comunismo". Se pone en marcha la lucha de clases que culminará con el logro de la justicia social en un sistema en que puede ser garantizada.

Es la respuesta a la injusticia de que hace gala el liberalismo sólo al alcance de los más aptos, expresa en el darwinismo. Respuesta a la libertad como un dejar hacer, dejar pasar, para que sin obstáculos los grupos supuestamente motores de la sociedad se desarrollen. Pero fuera de la concepción marxista, o en forma lateral, hay otros grupos sociales también explotados y no contemplados dentro del esquema europeizante del marxismo. A ellos no hace referencia el fantasma que recorre a Europa. Fuera de Europa, en otros lugares de la tierra, junto a la explotación de los trabajadores se da la explotación de los pueblos bajo colonización. Son los marginados de la tierra en una relación horizontal de dependencia a los que se suma la explotación vertical de clases.

La Revolución Estadounidense de 1776 fue la primera respuesta a la explotación colonial. En la Revolución comunista de 1917 en Rusia, se hace patente la doble explotación, la propia de la lucha de clases marxista y la colonial de la que hablará Lenin completando a Marx. Para garantizar el triunfo del comunismo a nivel mundial se sostiene la dictadura del proletariado, imponiendo la justicia social y a partir de ella la libertad. Totalitarismo de clase que implicará, aunque sea circunstancialmente, la absoluta falta de libertad en un equilibrado reparto de justicia.

Dos guerras mundiales, una, la de 1914, originada en el liberalismo al alcance de los más aptos, disputando materias primas, servidumbres y mercados. Otra, en 1939, desatada por el totalitarismo fascista creado en Europa para frenar el comunismo y que se vuelve contra sus creadores. Dos revoluciones, la de 1917 originada

por la explotación del liberalismo darwiniano, y la revolución anti-colonial de los pueblos llamados del Tercer Mundo. Pueblos que no pueden ser parte del sistema capitalista sino en calidad de instrumentos, pero que se niegan a ser parte del sistema comunista que constriñe libertades. Revoluciones que quedaron a su vez incorporadas a la guerra fría que siguió a la Segunda Guerra mundial. A partir de esta incorporación, las viejas demandas de libertad y autodeterminación iniciadas por la Revolución Estadounidense de 1776 serán enfrentadas por el sistema encabezado por Estados Unidos como expresión del comunismo a combatir. En este sentido las demandas expresas en la Declaración de Independencia de Estados Unidos y sus líderes, los Washington y los Jefferson serían ahora vistos como comunistas. Así, en nombre de la libertad serán combatidas las nuevas demandas de libertad y en nombre de la justicia las demandas de justicia social.

Llegamos así a los tiempos en que dan inicio cambios no imaginados: el año de 1989, bicentenario de la Revolución Francesa. Participa en la conmemoración de esta revolución Mijail Gorbachov, de la Unión Soviética, quien ha puesto en marcha lo que él llama un socialismo de rostro humano, que haga posible la justicia social con libertad. Gorbachov expone la relación de la Revolución de 1789 con la de 1917. Ambas como expresión de una sola y gran revolución encaminada a dar a los individuos y a los pueblos la libertad sin menoscabo de la justicia, y la justicia sin menoscabo de la libertad. "La Revolución Francesa —dijo Gorbachov— proclamó la libertad del hombre y del ciudadano, la libertad del individuo. La Revolución de Octubre dio otro paso importante en el desarrollo de la historia universal: proclamó la libertad y los derechos de los trabajadores y las masas explotadas". Amplió, universalizó, lo que se inició en un grupo de individuos y una nación, a todos los individuos y naciones de la tierra. La Revolución Estadounidense de 1776 también dio inicio a las demandas de autodeterminación de los pueblos y la libertad de sus individuos a nivel global. Una sola y gran revolución del hombre y para el hombre que la mezquindad de los primeros privilegios limitó a sus intereses.

El socialismo de rostro humano, propuesto por Gorbachov, podría encontrar su complementación con un capitalismo al servicio del hombre, sin discriminación alguna, liberalismo social, o capitalismo de rostro humano. Fue esto lo que puso en marcha, en 1989, las demandas que en la Europa bajo hegemonía soviética y en la misma Unión Soviética, harían saltar los muros que separaban a un

mundo del otro. Libertad sin justicia y justicia sin libertad. Frente a estas demandas no salieron ya para reprimir los tanques y las tropas soviéticas. Los pueblos podrán exigir libremente su derecho de autodeterminación. Era el fin de la guerra fría, que hacía inútiles los costosos armamentos y la ocupación militar en una y otra región en la Europa en el Este y el Oeste.

No ha sido así; el fin de la guerra fría, la caída de los muros, no han dado lugar a la conciliación de valores que no tienen que estar enfrentados. En ese mismo 1989 se proclamó el fin de la historia como antes se proclamó el fin de las ideologías. Fin de la historia como expresión del absoluto triunfo de un sistema, el que hizo posible el capitalismo. Fuera de este fin quedaban los pueblos que no habían mostrado capacidad para acceder a tal sistema, salvo como instrumentos. Tanto los países del Tercer Mundo como los que se habían formado bajo el socialismo real. Una vez más unas tres cuartas partes de la humanidad eran enviadas al vacío de la historia, a la marginación.

Termina la guerra fría y la historia también tenía que terminar con las demandas de justicia social de los pueblos marginados. Involucrada como estaba la lucha de clases con la lucha anticolonial, las demandas de autodeterminación eran enviadas al canasto de la historia. Un solo y gran sistema se alzaba sobre la tierra, el sistema liberal, democrático, de libre empresa y economía de mercado. Fuera los incapacitados para formar parte activa del sistema triunfante. Fuera también la Unión Soviética que se desgajaba a sí misma una vez terminada la fuerza totalitaria que la unificaba. Las demandas del mundo libre para hacer realidad el socialismo de rostro humano, fueron desoídas. Era el momento para poner fin, en forma definitiva, a la amenaza del comunismo y de cualquier otra demanda que afectase los intereses del sistema triunfante. El presidente de los Estados Unidos, George Bush reclamó el derecho de su nación a ser el conductor y guardián del orden del mundo triunfante, contaba con la fuerza moral y material. Todo el siglo xx, con sus experiencias, pasaba al olvido.

La desestabilización de la Unión Soviética y de otros países comunistas dio a su vez origen a demandas que parecían serle extrañas, expresas globalmente en la peste nacionalista. Sin embargo eran las mismas demandas nacionalistas y antiimperialistas iniciadas por la Revolución Estadounidense del 4 de julio de 1776. Se agregaron otras demandas, que lejos de integrar nuevas naciones irán imposibilitando las mismas por lo encontrado de ellas. Demandas de identidad personal, exigencias del reconocimiento del modo

concreto de ser de cada uno de los demandantes. Exigencias para que se ponga fin a las discriminaciones por raza, religión, cultura, origen, etcétera. Fundamentalismos y nacionalismos llevados a la atomización, y con ello el regreso al tribalismo del que habla Jacques Attali.

Demandas ahora también de los marginados por haber pertenecido al mundo socialista, y que, rotas las barreras que les impedían salir, quieren participar en los logros de la otra Europa, el Mundo Occidental, exigiendo compartir el desarrollo. A estos pueblos no les basta con la libertad alcanzada frente a un sistema ideológico; quieren, también, participar en un mundo que se les había mostrado como algo que debían lograr si rompían con la ideología que les había sido impuesta. Pero esto es algo que el Primer Mundo no está dispuesto a compartir. "Esa búsqueda por un mejor bienestar global, había escrito Brzezinski, parece significar para muchos un reclamo de sus recursos y un presagio de la confiscación de los frutos de su labor". Así, el Primer Mundo que ayer hablaba de la caída de muros para no dejar salir, piensa ahora en muros para no dejar entrar.

Sin embargo es difícil levantar muros donde ya todo está mezclado. Gorbachov se refirió a esta situación en la Unión Soviética y el mundo socialista. Todo está tan confundido que es difícil, si no imposible, deslindar territorios de acuerdo con los demandantes, sólo queda la guerra civil de todos contra todos. El Mundo Occidental, Europa Occidental y Estados Unidos, no escapan ya a esta situación expresa en el mundo socialista. También dentro del mundo capitalista crecen las demandas de los marginados por diversas razones. Demandas no sólo de los pueblos que al ser rotas sus fronteras exigen un lugar en una sociedad en la que la libertad y la justicia han de ser globales. Juntas están también las demandas de gente que el Primer Mundo lleva dentro de sus propias entrañas, para hacer el trabajo sucio. Gente que quiere también participar en los frutos de su propio trabajo. Gente que no se conforma con ser parte pasiva del mundo libre, sino que también quiere participar de su prosperidad. El capitalismo como ideología y también el comunismo están mostrando lo endeble de estas ideologías en gente que quiere no sólo ser libre sino también alcanzar la prosperidad de que hace alarde otra gente de la sociedad. Salvo que a esta gente no se le puede reprimir como se han reprimido las demandas externas de los pueblos marginados. Se puede bombardear Panamá, Irak o cualquier otra región de la tierra, pero no Los Ángeles o Nueva York

en Estados Unidos, ni París, Berlín, Roma en Europa, o cualquier lugar de este mundo en donde se han mezclado razas y culturas que reclaman ahora el reconocimiento a su humanidad. Es frente a esta situación que se plantean problemas de identidad al Primer Mundo que antes parecían exclusivos de pueblos bajo coloniajes.

Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, habían escrito: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo". Hoy, en vísperas del siglo XXI, otro fantasma recorre no sólo Europa sino el mundo entero: el fantasma de los marginados. Marginados por su clase, su piel, su religión, cultura, nacionalidad y origen social, también por su sexo, sus inclinaciones sexuales, etcétera. Marginados que se están haciendo masivamente patentes a lo largo de la tierra, que ponen en crisis no sólo el sistema socialista, sino también el capitalista. Marginados que están poniendo en crisis viejos poderes que daban sentido al orden liberal, como el ejecutivo, el legislativo y el judicial en el sistema democrático; ponen en crisis a los partidos clásicos, como sucede en Perú; pusieron en peligro el sistema partidista en Estados Unidos y amenazan extenderse a otros lugares de la tierra. Marginados como los que dieron el triunfo al presidente Bill Clinton en Estados Unidos y que lo saben y por ello están dispuestos a contar en una sociedad que ha de ser para todos los estadounidenses sin discriminación alguna. Esta gente está ya buscando su integración, para lo cual valdrán las palabras del mismo *Manifiesto Comunista*, pero ahora como *Manifiesto de los Marginados*. Los marginados "no tienen nada que perder más que sus cadenas; tienen en cambio mucho que ganar".

Es dentro de este contexto que se deben responder los interrogantes sobre el Estado y su relación con la justicia social sin infringir libertades. El mundo donde ha de actuar el Estado ha cambiado extraordinariamente en los últimos tiempos. Son otros los retos frente a los cuales no cabe el Estado que es distribuidor y que para serlo se hace autoritario y corrupto. Tampoco un Estado gendarme y por ello represor y también corrupto. Los sistemas que se disputaban la hegemonía sobre el mundo han entrado en crisis porque las ideologías sobre las que se sustentaban, la libertad con detrimento de la justicia y la justicia con detrimento de la libertad han mostrado su superficialidad. Fue suficiente que se alojaran las mismas y terminase la confrontación para que salieran a flote reclamos que dan a la libertad y a la justicia social otro sentido. Los múltiples sentidos que se hacen ahora expresos en diversas demandas. Los analistas de nuestro tiempo se encuentran perplejos por esta multiplicidad de demandas, muchas de origen secular, que salen a flote.

Es fácil pasar del autoritarismo a la anarquía y de la anarquía al autoritarismo. Ejemplo brutal lo están dando los sucesos en los que fuera la tranquila Yugoslavia, donde viejos y nuevos odios inimaginados brotan originando otros más, dividiendo y subdividiendo la sociedad a la que parecía haber unificado el socialismo del mariscal Tito. Jacques Attali ha descrito esta situación diciendo:

Todos los ingredientes están en su lugar: el derrumbe de una fuerte autoridad central, el trastorno económico, quejas históricas, injusticias de todo tipo, tanto antiguas como modernas, brote de rivalidades étnicas, desacuerdo sobre los derechos de las minorías, disputas fronterizas, experiencias limitadas en el ordenamiento democrático de las cuestiones políticas.

Cuando Gorbachov se propuso dar a su pueblo la libertad que éste ansiaba y el mundo le reclamaba, sabía que esto sólo sería realidad si el pueblo mismo, libremente, se hacía cargo de su propio futuro y dejaba de depender de un Estado donador de lo que necesita; al poner esto en marcha surgió un nuevo reclamo: "Tenemos mucha libertad pero cada vez menos comida". George Bush presentó la caída del comunismo como triunfo del pueblo estadounidense en una lucha en que había demostrado ser el más apto. Pronto el mismo pueblo se dio cuenta de que los instrumentos que permitían vencer, como el sofisticado armamento, tenían un alto costo cuyo pago le había casi marginado del mismo mundo capitalista. La misma desaparición del enemigo originó un gran desinfe. ¿Dónde está ahora el mal? El mundo libre, lejos de sentirse satisfecho, se siente cada vez más amenazado por demandas que no son tan simples como las del comunismo. Ahora toda la gente quiere disfrutar de la libertad y quiere también ser parte de la opulencia alcanzada y con ello limita la una y la otra. Así, frente a los fundamentalismos, surge la xenofobia.

Poder satisfacer esta multiplicidad de demandas es precisamente la función del Estado en el futuro. No pueden ser satisfechas, aunque fuese limitadamente, como lo intentaron los socialistas, pero tampoco mediante el simple juego libre de intereses para que triunfen los mejores. Ahora el Estado debe cuidar de que no se originen nuevos totalitarismos, pero también que no se desaten anarquías. Deberán atender las demandas en su totalidad y orientar sin violentar a los demandantes, buscando soluciones que no impliquen contrademandas. En otras palabras, deberían cuidar de que la sociedad en su marcha mantenga un equilibrado reparto de los

sacrificios y los beneficios originados en ellos. En lugar de imponer relaciones de dependencia, relaciones de solidaridad que hagan de los éxitos de unos, alientos y posibilidad para el éxito de los otros. Pugnar por el obligado equilibrio de una relación, que al ser rota sólo ha originado brutales totalitarismos o anarquías. Pugnar por un liberalismo social o un socialismo liberal, según sea el enfoque. La solidaridad como conciliación de libertades que de esta forma origina la justicia sin menoscabo de la ineludible diversidad de lo humano. Es la doble cara de la misma moneda. No homologar lo que es diverso, sino dar a cada uno lo que merece pero dentro de un sistema solidario en el que todos, sin menoscabo de sus peculiares identidades, impidan desequilibrios que se volverían contra sí mismos. Reconocer en el otro a un semejante por lo que tiene de distinto y, a partir de este reconocimiento, pugnar por el logro de lo común sin menoscabar lo distinto, como lo es, ineludiblemente, cada individuo. ¿Una utopía más?, posiblemente, pero sin la realización de esta utopía volveremos a los oscuros tiempos de la historia que deben ser ya superados. De no ser así, el fantasma de los marginados que recorre la tierra será la nueva amenaza.

AMÉRICA LATINA EN EL NUEVO CONTEXTO MUNDIAL

Por Sedi Hirano
SOCIÓLOGO BRASILEÑO

DENTRO DEL NUEVO orden económico internacional que se inicia con el fin del sistema de poder bipolarizado entre Este y Oeste se observa, en el umbral de la década de los noventa, la formación de megabloques geoeconómicos que concretan, en la actualidad, tres modalidades de capitalismo: 1) el de la *Pax americana*; 2) el de la *Pax europea*, y 3) el de la *Pax pacífica*. El mundo actual no se divide ya en dos gigantescos bloques político-ideológicos, el de la *Pax capitalista* y el de la *Pax socialista*, en conflicto y confrontación irreconciliables. Por el contrario, con el nuevo orden mundial, la cuestión central es el fenómeno de la globalización y de la regionalización de la economía, de la política y de la sociedad. El Mercosur se inserta dentro de este contexto económico internacional, marcando el alineamiento político, económico y cultural de América Latina, especialmente Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay en relación con el capitalismo de la *Pax americana*. Al mismo tiempo, en lo que se refiere a innovación científica y tecnológica, el Mercosur se alinea con el capitalismo de la *Pax pacífica*.

Dos conceptos fundamentales destacan en este nuevo orden económico mundial, que es al mismo tiempo social, político y cultural: los conceptos de *mercado* y *democracia*. Ambos tienen como sustrato común la idea de la *libertad*. En el mercado, la *libertad* fundamenta el estatuto de la *racionalidad*. Ésta depende de aquélla y viceversa. En la democracia la *libertad* fecunda el estatuto de la *igualdad* y de la *justicia* en las relaciones sociales, políticas y económicas entre los hombres. Y es por medio de la *igualdad* de acceso a las reglas y a los valores sociales, económicos y políticos que se construyen sociedades justas y plurales. Se puede decir, *mutatis mutandis*, que hace quinientos años, en nombre de algunos de estos principios, los europeos llegaron a América, encontrándose con

los amerindios, portadores de culturas autóctonas. La cultura europea occidental, basada y alimentada en los valores y en las reglas del cristianismo, en los cuales se destacaban la cuestión de la *fidelidad, moralidad, civilidad y racionalidad*, entró en conflicto con la cultura amerindia, portadora de una modalidad diferente de comportamiento, basada en otra concepción de libertad, moralidad, fidelidad, civilidad y racionalidad. Esto es, hubo una confrontación entre el modo de vida europeo y el modo de vida amerindio. Los indígenas de América fueron evaluados, analizados, juzgados, subyugados y resocializados por medio de los patrones de la cultura europea, que privilegiaban una determinada concepción del orden social. No es casual pues, que hubieran sido considerados *infieles, inmorales, primitivos y salvajes, bárbaros e indómitos*, a causa de su religión, de su vestimenta, de sus hábitos alimenticios y de su acción ante la necesidad de la defensa comunitaria.

José de Anchieta nos informaba en 1554 que "los indios son *indómitos y feroces, y no se contienen por la razón...*, está fuera de duda que no querrán acercarse al culto de la fe cristiana, pues son de tal forma *bárbaros e indómitos que más parecen acercarse a la naturaleza de las fieras que a la de los hombres*". Unos años después (1563), el mismo Anchieta justificaba el uso de la violencia contra los indios: "Para este género de gente no hay mejor prédica que *espada y vara de hierro*, en la cual más que en ninguna otra es necesario que se cumpla el *compelle eos intrare*". Nóbrega compartía esta misma imagen que el vencedor se forjaba sobre los vencidos: eran vistos como fieras bravas, animales, bestias que necesitarían ser domesticadas, o sea, socializadas: "*Fui entendiendo por la experiencia lo poco que se podía hacer en esta tierra en la conversión de los gentiles por no ser sujetos y ser una manera de gentes de condición más de fieras bravas que de gente racional*". En consecuencia, en nombre de una racionalidad adherida a la cultura cristiana occidental, la libertad de los amerindios debería ser limitada y sujeta para que fuesen resocializados según los patrones de conducta de la cultura europea: "La ley que les han de dar es prohibirles *comer carne humana y guerrear* sin licencia de gobernador; hacerlos *tener una sola mujer*, vestirse, pues tienen mucho algodón... sacarles sus *hechiceros*, mantenerlos *en justicia entre sí y para los cristianos*, hacerlos vivir quietos y *sin mudarse a otra parte, si no es entre los cristianos* y con estos Padres de la Compañía para adoctrinarlos...". En la concepción de Anchieta y Nóbrega, los indígenas deberían ser

adoctrinados, convertidos, evangelizados, o sea, socializados (es decir, sometidos) después de ser vencidos, apresados en guerra justa.¹

Es decir, hace quinientos años, cuando los conquistadores llegaron a América trayendo el espíritu de las Cruzadas y en nombre de la cruz y la espada, centrados en los valores de la civilización cristiana occidental europea, iniciaron una guerra considerada justa por la doctrina católica para someter y subyugar a los pueblos autóctonos de las Américas. Se inaugura de esa forma, basada en la cultura cristiana occidental, la división de la humanidad en actores sociales fieles e infieles, racionales e irracionales, civilizados y primitivos, cristianos y ateos-paganos, y se establece de este modo una desigualdad estructural, cultural, socialmente construida y jurídicamente refrendada por los prelados católicos de la época. El encuentro de dos mundos y dos culturas es también la "institucionalización" de la desigualdad cultural, social, política y económica que, de un modo u otro, persiste hasta la actualidad. Esa exclusión y la desigualdad sociocultural que le corresponde son características esenciales de esta cultura de la modernidad que se inicia en el Nuevo Mundo en nombre de la racionalidad, libertad, igualdad y justicia, elementos éstos que adquieren una resonancia casi sin límites con el advenimiento del capitalismo moderno. Hace quinientos años, en nombre de una determinada modalidad de modernidad y del avance del conocimiento humano, los europeos revitalizaron el concepto antiguo y medieval de la guerra justa, para someter y esclavizar a los amerindios, reduciéndolos así de la condición de hombres libres a la de hombres incapaces de vivir en libertad debido a su ferocidad indómita, por faltarles la razón, la moralidad, la fidelidad y el sentido de la justicia de la cultura europea. La libertad se articulaba con la racionalidad, y ésta precedía a aquella. Al existir en el hombre la racionalidad, la libertad se establecía adherida a un orden social orientado por las reglas de la moralidad, de la fidelidad y de la justicia. Esta última sería alcanzada por la adopción de los valores de la cultura cristiana, que conduciría al estado de derecho y al derecho consuetudinario. En otras palabras, para la evangelización y socialización, los pueblos autóctonos de América alcanzarían, una vez cristianizados, el patrón de la cultura europea, saldrían del estado de "fieras bravas" al estado de razón

¹ José Sebastião da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Presença, 1982, pp. 172-173 y 179-180 ss.; hay traducción española, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, FCE, 1986, pp. 246-248.

y perderían de esta manera la sustancia de la cultura amerindia, adquiriendo *ipso facto* una identificación y por lo tanto una identificación europea. La exclusión y la desigualdad social, económica y política tienen raíces culturales y, por lo tanto, no fueron producidas sólo por la relación económica mediada por la relación política: ambas profundizaron las raíces de la desigualdad culturalmente producida.

En la actualidad, con un nuevo orden mundial, los fenómenos de la globalización y de la regionalización parecen centrarse más en la idea de *interdependencia de mercados* (en el sentido *económico* más que en el *cultural*), pero en realidad ésta también es parte de la cultura occidental en el sentido social y político. La globalización de la economía mundial no es sólo la universalización del concepto de libre mercado, de la libertad de los actores en el mercado, sino también de la ampliación del concepto mismo de mercado, que no es sólo un concepto económico, sino también político y social, que incluye lo cultural. Si la idea de libertad y racionalidad fundamentaba al principio la idea misma de mercado en el sentido económico, modernamente hace parte del concepto mismo de democracia. Tanto el mercado como la democracia necesitan de reglas de juego estables (por lo tanto durables); se basan en la idea de *paz* y fundan, tanto en la concepción marxista como en la weberiana, el concepto mismo de capitalismo. El capitalismo moderno, para poder establecerse y realizarse, necesita formalmente de la existencia de trabajadores asalariados y libres, así como de capitalistas propietarios de los medios de producción y de la libertad de interacción entre ellos. La libertad, la estabilidad y la institucionalización de la empresa capitalista y la formalización de la existencia de trabajadores asalariados dependen, pues, de la construcción de una cultura y de una sociabilidad capitalistas centradas en el trabajo y en la forma como se dispone del tiempo, con lo que deriva de la articulación entre ellas una determinada forma de racionalidad. Para que la racionalidad, basada en la productividad del trabajo y del capital, se realice competitivamente, es necesario que haya estabilidad en el ordenamiento social, cultural, político y económico, o sea, que haya *paz*. La acumulación capitalista moderna es, por excelencia, la que se hace por intermedio de la empresa estable, con uso de trabajadores asalariados, a través de medios pacíficos. En la época de la guerra fría, tanto el capitalismo occidental como el socialismo soviético tenían como prioridad de la guerra ideológica la cuestión de la *paz en el socialismo* y de la *paz en el capitalismo*. Con el derrocamiento

del socialismo real emergen por lo menos tres modalidades de capitalismo: el de la *Pax americana*, el de la *Pax europea* y el de la *Pax pacífica*.

El capitalismo de la *Pax europea* fue precedido por el capitalismo de la *Pax británica*. Es con el capitalismo de la *Pax británica* que se inicia el advenimiento de la internacionalización de la economía, al contrario de lo que ocurría en los siglos xv, xvi y xvii, que marcaron el proceso de universalización de la cultura cristiana-occidental en el Nuevo Mundo. El capitalismo basado en el modelo británico se consolidaba a partir de la circulación internacional de mercancías. Inglaterra era llamada la Fábrica del Mundo. El capitalismo de la *Pax británica* sintetiza la importancia decisiva de los mercados externos en la producción industrial, en el marco de la división internacional del trabajo, revelando en el escenario de la teoría económica y social la división del Nuevo Mundo entre "centro" y "periferia". La política de inversiones de capitales hasta los años veinte de este siglo revelaba la supremacía indiscutible de Inglaterra, supremacía mantenida hasta los años treinta o cuarenta. En esa política de inversiones de capitales internacionales ocupaban un lugar decisivo América Latina y el Caribe. Argentina y Brasil fueron consideradas los graneros del mundo en cuanto al abastecimiento de materias primas en forma de alimentos y de insumos básicos para la industria de transformación. De ahí la importancia de las regiones en desarrollo en cuanto abastecedoras de recursos naturales, materias primas, productos agrícolas, etc., en la acumulación y producción capitalista de los países centrales. Toda la producción de los países del Tercer Mundo, incluyendo América Latina, se destinaba a abastecer la industria de productos manufacturados británicos. Esta forma de capitalismo de la *Pax británica* favoreció la formación de grupos oligárquicos patrimonial-estamentarios que se transformaron en los grupos económicos monopólicos latinoamericanos de ganado, café, oro, de minas de cobre, estaño, hierro, del azúcar, los cereales, etc., produciendo en el interior de los países del Tercer Mundo desigualdades estructurales abismales, de acuerdo a las cuales la mano de obra utilizada en las minas, haciendas de ganado y de café, en los ingenios y en las demás actividades productivas fue reducida a la condición de semiservidumbre. Allí no prevalecían, en lo que se refiere a la mano de obra, las condiciones reales de libre salariado, que es una característica del capitalismo moderno. Como es sabido, los trabajadores estaban sometidos a condiciones infrahumanas de trabajo

y de superexplotación del trabajo, tanto por la extensión de la jornada de trabajo como por su baja remuneración. Lo que de hecho ocurrió con la emergencia del capitalismo de la *Pax britannica* en los países periféricos fue el fenómeno de la inmigración masiva de europeos hacia América. La población de la provincia de Buenos Aires al finalizar el siglo XIX llegó a estar integrada por más de un 50% de inmigrantes italianos. El mismo fenómeno prácticamente se repite en la provincia de São Paulo. Puede decirse que el desarrollo del capitalismo periférico en los países de América Latina se da básicamente con la importación de mano de obra europea, hecho que marginó a las poblaciones indígenas, negras, mulatas, mestizas, etc., del proceso de desarrollo económico. Hubo, en esta modalidad de capitalismo, la internacionalización del factor trabajo por el traslado masivo de europeos a América. El desarrollo se hizo así por medio de la importación de mano de obra europea y la exclusión de las poblaciones rurales, *caipiras*, negras, mestizas e indígenas.

El capitalismo de la *Pax americana*, que floreció y se desarrolló después de la Primera Guerra mundial y se hizo hegemónico después de la Segunda, inaugura con el fordismo el proceso de producción en masa dirigido al mercado consumidor interno, iniciando un periodo excepcional de la historia económica mundial. Al consolidar la producción dirigida al mercado interno, replantea el problema del mercado como un cuestión endógena, revolucionando la naturaleza de la relación del capital con el exterior. Los imperios coloniales capitalistas perdieron su importancia estratégica ante el nuevo patrón de acumulación establecido por el capitalismo mundial: éste, en su acumulación ampliada de capital, casi no depende del mercado externo, impuesto por la división internacional del trabajo y el mercado de materias primas, como ocurría en el capitalismo de la *Pax britannica*, sino de la fuerte articulación interna entre los factores básicos de la producción de manufacturas, con lo que este capitalismo se perfilaba como relativamente autónomo. Esta autonomía estaba asegurada por la significativa demanda interna, en comparación con la demanda internacional, que hizo posible una posición de independencia en la generación de precios y en la captación de la renta interna en relación con los competidores frente al peso decisivo del dólar. Esa forma de acumulación y apropiación de los factores de producción es potenciada por la existencia en abundancia de recursos naturales, por el elevado grado de integración del sistema social y cultural y por la existencia de megaempresas en fase de consolidación y expansión extraterritorial, que formaban

grandes conglomerados económicos. Ese capitalismo de regulación monopólica, al contrario del capitalismo de regulación competitiva, privilegia el equilibrio interno en la producción y en la realización del valor, centrando su fuerza motora en la creación de una fuerte demanda interna efectiva, pautándose por la política de flexibilización del precio y del control monetario y abandonando deliberadamente el patrón oro y el intervencionismo keynesiano, con lo que hizo posible subordinar el equilibrio interno a las necesidades de ajuste interno de la producción, generando así empleo e ingresos. Esta internacionalización de la demanda resultante de la política económica de la *Pax americana* introduce en el escenario económico mundial una regulación monopólica que disloca completamente el panorama mundial de la circulación de los capitales entre Norte y Sur y provoca un aumento centrípeta del comercio y de las inversiones de capitales entre Norte y Sur, todo lo cual resulta en un proceso de exclusión relativa del Tercer Mundo.²

Con el desarrollo del fordismo en los países centrales del Norte, el patrón de consumo cambia de perfil, al privilegiarse la demanda de manufacturas potenciada por la inversión intrasectorial de base interindustrial más que la acumulación intersectorial basada en la verticalización de la división internacional del trabajo (como ocurría en la jerarquización de las inversiones entre Norte y Sur). En el capitalismo de la *Pax americana* se desarrolló la "horizontalización vertical" de la división internacional del trabajo, en la que la inversión de capitales y la expansión de la base productiva industrial se centró más entre Norte y Norte que entre Norte y Sur, permitiendo la incorporación selectiva de algunos países periféricos. Sin embargo, ese proceso seguía siendo una integración vertical más que horizontal, porque la gran mayoría de los países del Sur, con exclusión de algunos pocos países del Sudeste Asiático, se integraban a las economías mundiales del Norte. Esa asimetría, resultante de la integración "vertical" entre Norte y Sur, provocó la pérdida de dinamismo en el intercambio entre ellos y problemas profundos en los intercambios Sur-Sur. Los indicadores económicos demostraron que entre los años cincuenta y setenta la participación del Tercer Mundo en las exportaciones mundiales se redujo drásticamente, pasando de 30% a menos de 20%, y la participación

² Véase Dae Won Choi, *O pensamento econômico latino-americano na época da globalização*. Tesis de Doctorado, Universidad de São Paulo, agosto de 1992; Carlos Ominami, *El Tercer Mundo en la crisis*, Buenos Aires, GEI, 1987, p. 213.

latinoamericana en las exportaciones sufrió en ese mismo periodo una caída abismal: de 12% pasó a 5%. Por otro lado, el intercambio entre los países desarrollados asciende de un tercio en 1950 a más de la mitad de las exportaciones mundiales en 1970. Como consecuencia, el capitalismo de la *Pax americana*, centrado en la lógica de la acumulación intensiva de capital y en la división interindustrial del trabajo, provocó una enorme concentración de inversiones extranjeras directas en los países más desarrollados, y con ello una brutal concentración de capitales y rentas. En comparación con el capitalismo de la *Pax británica*, el de la *Pax americana* sustituye y transfiere las inversiones de los países en desarrollo hacia los países desarrollados en proceso de transnacionalización de la economía capitalista. En la etapa del capitalismo de la *Pax británica*, los países en desarrollo recibían aproximadamente dos tercios de las inversiones extranjeras directas, y el tercio restante iba a los países de capitalismo avanzado. En el capitalismo de la *Pax americana*, la relación de las inversiones extranjeras directas se invierte. Aquí el capital busca aquellos mercados donde la probabilidad de potenciar las ganancias y la productividad del capital es lógica y matemáticamente mayor, calibrando su racionalidad y disminuyendo los riesgos que podrían derivar del mercado sujeto a las interferencias políticas de países cuyos regímenes políticos son extremadamente inestables e irracionales por la fuerte presencia del patrimonialismo burocrático. Esta modalidad del capitalismo, de hecho, provocó una acentuada desigualdad económica, social y política, excluyendo extensas capas populares del mercado y de la ciudadanía política, a los que volvió cada vez más vulnerables.

En el curso de la década de los setenta, esa tendencia se mantuvo con la fuerte acumulación de capital concentrada en las inversiones industriales dirigidas al mercado interno. En ese periodo, el capitalismo de la *Pax americana* en América Latina, en su proceso de transnacionalización, produjo una serie de efectos perversos, ya analizados por economistas y científicos sociales de la talla de Osvaldo Sunkel, Fernando Fajnzylber y Celso Furtado, que destacan tres puntos centrales:

1. La acentuación de la fase de expansión territorial de las grandes empresas norteamericanas, que inaugura en América Latina y el Caribe una política de incentivo y de facilidad al capital extranjero, apuntando a la interiorización de las actividades productivas, particularmente en la rama manufacturera, resultando de ello la industrialización de América Latina ligada al mercado interno. Esa

interiorización del mercado interno latinoamericano, articulada a los sectores internacionales, provocó el adelgazamiento de los centros de decisión nacionales, ocasionó la desarticulación de las decisiones económicas, limitó la estructuración integrada entre el sector industrial y el sector dirigido a la expansión de las actividades exportadoras, y puso en el escenario mundial un proceso de integración multinacional donde las grandes empresas mantenían el control de las decisiones.

2. El planteo de la cuestión de la reestructuración del Estado nacional como centro de decisión. El Estado desempeñaría cada vez más un papel fundamental en la intermediación entre los sectores económicos dirigidos externamente por los grandes grupos económicos internacionales y las necesidades de desarrollo nacional autosostenido. Sería decisivo el papel del Estado en la articulación entre las empresas multinacionales y los intereses del desarrollo nacional. Todas las tentativas de desarrollo dirigido a la integración económica de América Latina necesitaban en realidad la recuperación del control de decisiones en la política económica, desarticuladas por la excesiva interferencia externa.

3. La transformación de la estructura del comercio exterior de América Latina, donde países como Brasil y Argentina, que habían alcanzado un grado relativamente elevado de industrialización, necesitaban transformar urgentemente la composición de sus exportaciones. Esa transformación sólo podía ser hecha por la modernización de las pautas de exportación, modificando el excesivo énfasis en la exportación de materias primas para dar prioridad a la exportación de productos manufacturados. Por lo tanto, la estructura de las exportaciones centradas en las materias primas revelaba la presencia de viejas estructuras exportadoras, demostrando que la industrialización de esos países era una simple adaptación a la nueva forma de dependencia controlada por los países desarrollados.³

El resultado perverso del capitalismo de la *Pax americana*, acompañado por la ruptura del acuerdo de Bretton Woods y por la flexibilización del cambio, fue el endeudamiento de los países de América Latina que sostenían la política de valorización del capital, en escala mundial, de los países centrales.

A partir de los años setenta, la cuestión básica de las economías internacionales no se centra en la problemática de la dependencia mutua de las economías industriales. La temática central gira ahora

³ Celso Furtado, *Transformação e crise mundial*, pp. 40-43.

en torno a la reorganización espacial de la producción industrial. Industrias enteras se trasladarán de un lugar a otro, "retirándose sectores enteros del lugar de origen para instalarlos en otras economías desarrolladas, o en regiones periféricas".⁴ Esa transformación de la economía internacional a una escala transnacional tuvo tres consecuencias básicas:

1. La superposición del movimiento de internacionalización de la producción con el intercambio demostró que los procesos económicos nacionales no coinciden ya con los territorios políticos. La influencia de la dimensión mundial incidía cada vez de manera más poderosa, estableciendo en cada país los sectores expuestos y protegidos, generando con eso a beneficiarios y perjudicados en términos de competitividad en el mercado local.

2. El nuevo orden económico internacional del capitalismo de la *Pax britannica* fue subvertido por la nueva modalidad de acumulación capitalista de la *Pax americana* que establecía el nuevo orden mundial de los años setenta. A partir de los ochenta se forma el Nuevo Orden Económico Mundial; la noción de economía mundial englobaba simultáneamente los fenómenos relativos a la producción y a la circulación. En el capitalismo mundial se daba, según Michalet,⁵ la preeminencia de la economía de los Estados Unidos, el papel de las empresas multinacionales y la profundización de la internacionalización del capital.

3. Como consecuencia, la especificidad de la etapa del capitalismo mundial fue aprehendida a través de la dislocación de la producción como transferencia del lugar de formación de plusvalía. La realización del valor se completa con el intercambio internacional, en el que las empresas transnacionales son el soporte principal del proceso concreto de transferencia de valores. En síntesis, el proceso de transnacionalización es consecuencia de la reproducción ampliada del capital y está relacionado con la transnacionalización de la economía mundial.⁶

Es ese proceso de transnacionalización de los grupos económicos en la fase del capitalismo mundial que desnudó la realidad de los países en desarrollo, especialmente en América Latina. En el documento de CEPAL-Naciones Unidas denominado *Transformación productiva con equidad*, se observa que hubo en la década de los

ochenta un retroceso económico y social, y no se dio en América Latina y el Caribe ni modernización ni desarrollo industrial, ni siquiera desarrollo tecnológico racionalmente renovado que resultase en producción de mercancías de elevada calificación técnica y altamente competitivas. En el balance del documento, se demuestra que los retrocesos habidos comprometen profundamente la economía y la sociedad. El producto real por habitante retrocedió, a fines de 1989, no sólo respecto al registrado diez años antes, sino que alcanzó el nivel de trece años atrás, o inclusive menos en algunas economías.

El documento revela que no hubo en la década de los ochenta ni transformación productiva dinámica ni desarrollo económico ni equidad social. Por el contrario, hubo un proceso de desindustrialización y, por lo tanto, de obsoletización del parque industrial latinoamericano. Este proceso de entropía económica, o sea de transformación irreversible, condujo a casi toda América Latina a un proceso de "desmodernización", al profundizar las desigualdades regionales, nacionales e internacionales, y alejar y marginar la región respecto de los países situados al norte del ecuador, especialmente las naciones de Europa, Japón y los Estados Unidos, incluidos aquí también los nuevos Tigres Asiáticos (Corea, Taiwan, Singapur y Hong Kong). Este proceso profundizó las desigualdades ya existentes entre los países latinoamericanos y, dentro de cada uno de ellos, se crearon nuevas desigualdades.

El fenómeno de *entropía económica*, eufemísticamente identificado con la imagen de "pérdida de dinamismo", colocó a América Latina en la condición de un continente sin futuro, donde todos los indicadores económicos revelan la pérdida gradual de posición relativa de la región en el comercio mundial. El documento de la CEPAL muestra que en 1960, el valor de las exportaciones totales de América Latina y el Caribe giraban en torno al 8% de las exportaciones mundiales; veinte años después se redujo al 5,5% y en 1988 cayó al 4%. Hoy se cree que esa cifra oscila entre 2,5 y 3%, y las exportaciones bajaron de 7,6% en 1980 a 3,3% en 1988. Los números demuestran claramente recesión y deterioro de la actividad económica, con evidente pérdida de la capacidad negociadora de los países latinoamericanos. La falta de dinamismo de la actividad económica contribuyó, de una u otra forma, al aumento de la pobreza extrema. La CEPAL estima que en 1980 cerca de 112 millones de latinoamericanos y caribeños (35%) vivían debajo de la línea de la pobreza; en 1986 ese número aumentó a 38%, o sea, 164 millones, y actualmente se estima que aproximadamente un 42 a un 45%,

⁴ Dae Won Choi, p. 16.

⁵ Charles-Albert Michalet, *Le capitalisme mondial*, París, PUF, 1976.

⁶ Dae Won Choi, pp. 16 y 17.

o sea de 180 a 200 millones, están prácticamente excluidos del mercado. Brasil, que era considerado la octava economía del mundo hace diez años, hoy no llega a ser la décima o la undécima, con una población en la franja de la pobreza absoluta que supera al 45%. Esto quiere decir que aproximadamente setenta millones de un total de ciento cincuenta millones de brasileños no logran satisfacer sus necesidades básicas. En Chile, el porcentaje de pobreza indigna, desde el punto de vista de los valores humanitarios, se acerca al de Brasil: cerca de cinco millones de chilenos viven en una situación de pobreza absoluta y actualmente, por medio de políticas públicas de salud y educación, el gobierno democrático intenta sacarlos de la miseria y llevarlos a una "pobreza digna". En Argentina, el creciente deterioro y estancamiento de la economía transformó basura y desperdicios en fuentes de nutrición de una parte de la población que era ínfima hace veinte años y que no llegaba al 4%; hoy cerca de un 25% de los argentinos se alimentan precariamente y viven en una situación de extrema pobreza, alcanzando una cifra de ocho millones de personas. Solamente estos tres países latinoamericanos representan actualmente 83 millones de personas que viven en una situación de miseria y pobreza absolutas, con un total de doscientos millones de habitantes en estos países del Cono Sur, sin incluir Uruguay y Paraguay.

Lo que se observa es que el primado de la libertad que rige la economía política, que tiene al mercado como su núcleo activo, no generó flujos de racionalidad civilizadora capaces de adiestrar y calificar a los actores sociales para la vida productiva. Esta condición de agente sagaz e inteligente, luchador y vencedor, en cuanto actor económico en el mercado, es un privilegio de una minoría que se transforma en actora y autora de los hechos económicos. Esa minoría, adiestrada y preparada con los valores prevalecientes de la cultura occidental moderna, consume con pasión los valores de la modernidad: el mercado y la libertad. Para esa minoría, que es socializada desde los bancos de la escuela para la lógica del cálculo, del lucro y de la pérdida, de la productividad y de la competitividad, el mercado es su corolario y en él el trabajo aparece como un valor. Todo gira y se centra en torno al trabajo y la necesidad del mismo para la realización personal y por lo tanto para la realización económica. Sin embargo, existen los que provienen de la población indígena, criolla, mulata, negra, *caipira*, mestiza, los olvidados que vagan por el mundo rural y urbano y que no siempre se orientan por la centralidad dada al trabajo. Para este grupo de población

latinoamericana, el trabajo no aparece como un valor a ser privilegiado: por el contrario, la cultura del mínimo vital y del mínimo necesario produce la cultura de la innecesidad del trabajo. Esta población a la deriva de la economía de subsistencia y marginada de la economía de mercado fue desplazada hacia el espacio de la economía de supervivencia, donde la lucha salvaje por la vida y la supervivencia cotidiana torna innecesaria la aceptación de los valores capitalistas centrados en los hábitos rigurosos de la disciplina y el trabajo metódico.

Esta cultura basada en los mínimos vitales y en los mínimos culturales para la supervivencia contrasta con la cultura de la modernidad y con la sociabilidad capitalista. La cultura y la racionalidad capitalistas transnacionales de la *Pax americana* encuentran suelo fértil para su pleno desarrollo entre los inmigrantes europeos y orientales que, por razones diversas, valoran la necesidad del trabajo riguroso y continuo, disciplinado e intenso, cuya racionalidad se centra contemporáneamente en el mercado. La cultura burguesa y capitalista excluye a los que no son idénticos, y rechaza o expulsa la cultura basada en la innecesidad del trabajo, estigmatizando a los trabajadores de esos segmentos como indolentes, prejuiciados y presuntuosos, y por lo tanto, no socializables para el trabajo racional moderno. Entre los excluidos se encuentran exactamente estas clases de poblaciones vulnerables que, en vez de disminuir, aumentaron en el curso de la década de los ochenta e inicio de los noventa, cuando el capitalismo se consolida mediante la tercera revolución industrial, entrando en su etapa superior en relación con el capitalismo de la *Pax americana*, o sea, consolidando una modalidad de capitalismo distinta de la *Pax pacífica*.

Es entre los años ochenta y el inicio de los noventa que comienza a emerger el capitalismo de la *Pax pacífica*, con el fenómeno de la globalización de la economía mundial. A partir de los años noventa esa globalización de la economía pasa a provocar debates fecundos y radicales en materia de economía política. Este nuevo orden capitalista se caracteriza por la doble tracción del proceso de reproducción ampliada de capital: 1. la globalización y 2. la regionalización. Ese capitalismo renovado y revitalizado tanto en relación con su amplitud como en relación con su escala de actuación representa los siguientes elementos fundamentales: 1. Posición central del comercio exterior en el mercado internacional, fenómeno que ocurre también con la inversión extranjera directa y la relación de simbiosis entre ambos. 2. Articulación entre los

países que aspiran a la integración por medio de la regionalización económica, como movimiento de defensa de estos países contra la competitividad global, orientándose por la formación de megabloques económicos: la Comunidad Económica Europea (CEE) de 1992, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC), la Iniciativa para las Américas (Iniciativa Bush) y en menor grado el Mercosur. Como contrapartida, se inicia desde la década de los ochenta la "Regionalización Abierta" del Asia pacífica, en torno a la Asociación de Cooperación Económica (APEC). 3. La importancia decisiva de la tercera Revolución Industrial, que tiene como insumo básico al semiconductor. 4. El traslado del eje geoeconómico del centro dinámico del Atlántico al Pacífico, en el marco de la nueva división global del trabajo; y finalmente 5. El cambio de la modalidad de acumulación ampliada de la transnacionalización a la globalización.⁷

Se observa, en ese periodo, que los países centrales se desvincularon cada vez más de la periferia. Las materias primas exportadas de la periferia hacia el centro dinámico del capitalismo de la *Pax británica* y de la *Pax americana*, que articulaban la relación de dependencia entre Norte y Sur pierden, en la década de los ochenta, su valor económico, distanciando la producción cada vez más del trabajo productivo y generando nuevas formas de trabajo. La hegemonía del capitalismo de la *Pax americana* entra lentamente en declinación a partir de la segunda mitad de los años ochenta, y emerge en el horizonte occidental el capitalismo de la *Pax pacífica*, liderado por Japón y acompañado por los NIC (Corea del Sur, Taiwan, Singapur y Hong Kong) y los nuevos NIC (Tailandia, Malasia, Indonesia y Filipinas), que crecieron rápidamente en la década de los ochenta, sobrepasando a la mayoría de los países latinoamericanos. Esta situación condujo a los países de América Latina y del Caribe a abrir el mercado a las inversiones extranjeras directas, permitiendo una internacionalización de la economía y una mayor apertura en el funcionamiento del mercado.⁸ Del traslado del eje económico de la economía mundial del Atlántico al Pacífico resulta, en el ámbito de América Latina, la presencia, en el modelo de desarrollo económico, de elementos típicos del capitalismo de la

⁷ Dae Won Choi, p. 18.

⁸ CEPAL, *Desarrollo de América Latina y el Caribe: escollos, requisitos y opciones*, Santiago de Chile, 1987, p. 184 (*Cuadernos CEPAL*, núm. 55); véase también Dae Won Choi, p. 84.

Pax pacífica: a) La transformación productiva centrada en la innovación científica y tecnológica; b) La articulación entre Estado y sector privado, especialmente en la producción de la exportación, con lo que se valoriza el mercado externo como centro de las exportaciones de productos manufacturados y se combina la extracción de recursos naturales con la formación adecuada de recursos humanos, que constituye la prioridad. De ello deriva la importancia de la educación y del conocimiento en la transformación del sistema productivo capitalista. Se desea con esta transformación productiva, alcanzar la equidad social.⁹ Lo que se observa en el panorama del capitalismo mundial de la *Pax pacífica* se daba igualmente en los capitalismos de la *Pax británica* y de la *Pax americana*: es la producción de la desigualdad y de la exclusión estructural, especialmente en los países de la periferia. Los datos estadísticos ya mencionados revelan la veracidad de la afirmación. Lo que diferencia esas dos modalidades del capitalismo es que el de la *Pax pacífica* es menos productor de desigualdad interna que el de la *Pax americana*. En esta última, se estima que en la actualidad aproximadamente 15% de la población norteamericana, o sea, cerca de treinta millones de personas, vive en la línea de la pobreza. Lo que se diagnostica actualmente es que el capitalismo de la *Pax americana* está volviéndose cada vez menos competitivo en términos de innovación tecnológica, desnudando la falencia relativa del sistema escolar norteamericano en cuanto a producción del conocimiento y de nuevas tecnologías. El grado de endeudamiento de la economía del capitalismo de la *Pax americana* es de más de un trillón de dólares, o sea, más de dos veces superior a la deuda externa de los países latinoamericanos.

El efecto de la crisis económica norteamericana sobre los países en desarrollo es dramático. El ajuste recesivo requerido para equilibrar las cuentas externas de las periferias endeudadas resultó, como vimos, no sólo en la caída brusca de los niveles de empleo y de vida, sino también en la interrupción misma del desarrollo en la década pasada, que fue denominada "década perdida". Los países latinoamericanos se transformaron en exportadores netos de capitales en forma de servicios de la deuda externa. Los precios de los productos básicos sufrieron una caída abismal, hasta alcanzar en la actual-

⁹ CEPAL-UNESCO, *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*, Naciones Unidas, marzo de 1992; CEPAL, *Transformación productiva con equidad*, Naciones Unidas, marzo de 1990; CEPAL-ONU, *Equidad y transformación productiva. Un enfoque integrado*, febrero de 1992.

lidad su precio más bajo. Es dentro de este contexto que se produjo un proceso de exclusión mayor y la integración selectiva de algunos pocos países semiindustrializados. Los países centrales se desvinculan cada vez más de la periferia; las materias primas que actuaban como correas de transmisión entre el Norte y el Sur pierden su valor económico con rapidez; la producción, con la introducción de *robots*, se desconecta de su relación con el empleo, generando nuevas formas de trabajo. Con el ascenso del capitalismo japonés, la hegemonía de la *Pax americana* entra en declinación, y surge en el Asia pacífico una nueva articulación de la economía mundial rumbo a la globalización, que requiere de una nueva articulación regional. El Mercosur se inserta dentro de este cuadro económico internacional rumbo a la globalización, la cual, en última instancia, impulsa las economías latinoamericanas a la ideología neoliberal, que tiene como eje central la prioridad del libre mercado, haciéndolas tolerantes a las inversiones extranjeras directas con la adopción de la política que formaliza la libertad de mercado, y se avanza a grandes pasos hacia la internacionalización de las economías por medio de la apertura del mercado. Esa política se asemeja, por el énfasis que se da a la variable tecnológica, a la productividad y a la competitividad, al modelo de desarrollo económico adoptado por algunos países del Sudeste Asiático, donde la producción está casi exclusivamente dirigida al mercado externo: de ahí el énfasis en la innovación tecnológica, en la productividad y en la competitividad. El Mercosur, de una forma u otra, aspira, en su formulación a retomar el crecimiento sustentable (y ambientalmente sustentable) en el marco de la consolidación de las sociedades plurales y democráticas, orientándose hacia una nueva forma de articulación entre el Estado y el sector privado, sustituyendo las importaciones por las exportaciones, articulando el mercado externo con el mercado interno y combinando la transformación de los recursos naturales con la capacitación y formación de los recursos humanos.

El tratado para la constitución de un Mercado Común entre la República Argentina, la República Federativa de Brasil, la República del Paraguay y la República Oriental del Uruguay, denominados Estados Partes, aspira a "la ampliación de las actuales dimensiones de sus mercados nacionales, a través de la integración", procurando "acelerar sus procesos de *desarrollo económico con justicia social*". Afirmar más adelante el Tratado: "Entendiendo que esa meta debe ser alcanzada mediante el *más eficaz aprovechamiento de los recursos disponibles, la preservación del medio ambiente, la coordinación de las políticas macroeconómicas y la complementación*

de los diferentes sectores de la economía, con base en los principios de gradualidad, flexibilidad y equilibrio". El Tratado tiene en cuenta también la evolución de los acontecimientos internacionales, en especial "la consolidación de grandes espacios económicos y la importancia de lograr una adecuada inserción internacional para sus países". Conscientes de que el Tratado debe ser considerado como un nuevo avance en el esfuerzo tendiente al desarrollo en forma progresiva de la integración de América Latina, conforme al objetivo del Tratado de Montevideo de 1980, y por estar los Estados Partes "convencidos de la necesidad de promover el desarrollo científico y tecnológico y de modernizar sus economías para *ampliar la oferta y la calidad de los bienes y servicios disponibles* a fin de mejorar las condiciones de vida de sus habitantes", etc., acuerdan:

Artículo 1. Los Estados Partes deciden constituir un Mercado Común, que deberá estar conformado al 31 de diciembre de 1994, al que se denominará "Mercado Común del Sur" (Mercosur).

Este Mercado Común implica: *La libre circulación de bienes, servicios y factores productivos entre los países, a través, entre otros, de la eliminación de los derechos aduaneros y restricciones no arancelarias a la circulación de mercaderías y de cualquier otra medida equivalente.*

El establecimiento de un arancel externo común y la adopción de una política comercial común en relación a terceros Estados o agrupaciones de Estados y la coordinación de posiciones en foros económico-comerciales regionales e internacionales.

La coordinación de políticas macroeconómicas y sectoriales entre los Estados Partes: de comercio exterior, agrícola, industrial, fiscal, monetaria, cambiaria y de capitales, de servicios, aduanera, de transportes y comunicaciones y otras que se acuerden, a fin de asegurar condiciones adecuadas de competencia entre los Estados Partes.

El compromiso de los Estados Partes de armonizar sus legislaciones en las áreas pertinentes, para lograr el fortalecimiento del proceso de integración.

En el artículo 5, inciso C, se establece como uno de los principales instrumentos para la constitución del Mercado Común la fijación de un "arancel común", aspirando a incentivar "la competitividad externa de los Estados Partes".

El sumario del Tratado de Asunción muestra la centralidad del mercado, su amplitud supranacional, interregional e internacional. La libertad de circulación de bienes, servicios y factores productivos privilegia un programa de desgravación progresiva, lineal y automática. O sea

un Programa de Liberación Comercial, que consistirá en rebajas arancelarias progresivas, lineales y automáticas, acompañadas de la eliminación de restricciones no arancelarias o medidas de efectos equivalentes, así como de otras restricciones al comercio entre los Estados Partes, para llegar el 31 de diciembre de 1994 con arancel cero, sin restricciones no arancelarias sobre la totalidad del universo arancelario (Artículo 1, inciso A).

Con este programa, que se propone establecer un arancel externo común, sin barreras aduaneras, los Estados Partes del Mercosur aspiran a construir espacios de innovación tecnológica para aumentar la *competitividad* de los países miembros en el mercado regional, y a dar así una nueva racionalidad aliada a la producción de conocimiento con la institucionalización de un sistema escolar con nivel de excelencia. El Mercosur está totalmente dirigido al mercado externo y no al mercado interno de cada Estado nación. En ese sentido, entre las modalidades de capitalismos, en el Mercosur está presente el *capitalismo de la Pax pacífica*, no el de la *Pax americana*, que está centrado en el mercado interno y en la política de sustitución de importaciones anclada en el neoproteccionismo, en que el Estado desempeña un papel clave. El capitalismo de la *Pax pacífica* se presenta en América Latina y el Caribe a través de los teóricos de la CEPAL, que ven al Estado como corresponsable para la política de fortalecimiento de la competitividad basada en la incorporación del progreso técnico y en la promoción de la igualdad social en un nivel razonable. En América Latina el Estado debería actuar para aumentar el efecto positivo sobre la producción de la eficiencia y de la eficacia del sistema productivo como un todo. Este Estado es, para la CEPAL, como ya vimos, un Estado democrático, que afirmaría, a través de los actores sociales, la construcción de la *libertad* de los individuos como actores políticos, sociales y culturales, constituyendo la libertad y la racionalidad del mercado del orden político, social y cultural. Esta libertad y racionalidad no producirán, en América Latina y el Caribe, justicia social e igualdad económica, social y política. Por el contrario, las desigualdades estructurales provocadas por el proceso de regionalización del mercado económico y político profundizarán la desigualdad y la exclusión social. En nuestros días, las poblaciones vulnerables de América Latina y del Caribe que viven en la línea de la miseria y la pobreza indigna alcanzan el 45%, o sea, casi doscientos millones de latinoamericanos. Se puede decir que el capitalismo de la *Pax pacífica* produce una nueva modalidad de pobres, o sea,

los nuevos pobres de la época de la globalización y de la regionalización, que están socializados para vivir sumergidos en la cultura de la pobreza. Esos actores crecen demográficamente más que los que fueron socializados para la cultura de la racionalidad y de la libertad, productos de una política que, en última instancia, implanta el neoproteccionismo social y cultural que privilegia a una parcela minoritaria, la cual monopoliza todas las oportunidades en el mercado económico, social, cultural y político. Esa situación necesita ser revertida para la construcción de una política social, cultural y económica que cree de una forma radical la libertad, la igualdad y la racionalidad, desde el nacimiento, para todos y con la participación de todos. La construcción de un sistema educativo común (como los aranceles comunes) es uno de los fundamentos para preparar a cada actor para el ejercicio de su ciudadanía. O sea, todos los actores sociales deben tener asegurado el acceso a los derechos sociales: educación, habitación, salud, alimentación, derecho, economía, ocio, etcétera.

El Mercosur revela, por medio del sumario del Tratado que lo establece, ser más un instrumento que produce un neoproteccionismo —el derecho de una minoría privilegiada a monopolizar la racionalidad y la libertad en el mercado político y en el mercado económico, manteniendo a la mayoría de los ‘nuevos pobres’ más pobres. Son los pobres de la sociedad global, de la era de la globalización, de la regionalización y de la formación de los megabloques regionales y económicos. Sin la adecuada participación del Estado en la formulación de las políticas públicas y sociales, económicas, culturales y educativas, la desigualdad producida por el neoproteccionismo social y cultural seguirá su curso normal. Cabe al Estado social, construido con la participación de todos los segmentos de la sociedad civil, elaborar una nueva modalidad de producción en la cual la equidad sea el verdadero punto de partida.

Traducción de Hernán G. H. Taboada

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA HACIA EL AÑO 2000

Por Joaquín SÁNCHEZ MACGRÉGOR
CCYDEL, UNAM

ESTAS ALTURAS, a fines del siglo XX, a nadie se le ocurriría discutir si hay o no hay filosofía latinoamericana. El movimiento se demuestra andando. A partir de las polémicas fundamentales —y fundamentadoras— protagonizadas por Leopoldo Zea, Luis Villoro, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, entre otros, ha quedado establecida su identidad —y su entidad— en el pasado, en el presente, en el futuro. Nada más y nada menos. Esto quiere decir que la filosofía latinoamericana es identificable en la historia y para la historia, en las tres dimensiones del tiempo histórico.

¿Qué significa que sea identificable en y para la historia? Significa que posee una identidad propia, comparable y paralela a la de nuestros pueblos y que esta identidad, si hemos interpretado bien el esclarecedor trabajo de Luis Villoro (en el volumen segundo del triple libro de homenaje a Leopoldo Zea por sus 80 años), es una “agonía”, ante todo, en la acepción unamunesca, etimológica, del vocablo.

Esta “agonía”, si se entiende bien, es una *trascendencia*, un ir hacia atrás (pasado), al mismo tiempo que hacia la eferescencia del presente y hacia adelante (futuro) como dinámica (la *dynamis* de Aristóteles) inherente al *discurso* de nuestro filosofar, discurso insertado, como no podía ser menos, en el *curso* de la historia (nuestra y ajena: ¿habrá una historia ajena?).

Vale la pena percatarse de cómo luchan (agonía es lucha) y cómo se trascienden en la identidad tales “discurso” y “curso”, que no por latinoamericanos dejan de ser universales, ya que el texto resulta incomprensible sin el contexto.

Se alude a la triple dirección del *trascenderse* en lucha que, conforme a su etimología, es un ir más allá de límites circunstanciales impuestos a veces por la realidad obstinada.

La *trascendencia* como meollo del complicado *proceso* de identidad es fundamental y fundamentadora en las dialécticas más diversas, de Platón al marxismo, pasando por Kant, Hegel, García Bacca y, claro, el cristianismo. Recuérdesse el final de la *Esencia del fundamento*, de Heidegger: “el hombre es un ser de lejanías”.

La insistencia de Leopoldo Zea en recuperar el pasado, asimilándolo, puede vincularse, casi directamente, a dicha trascendencia cuando remite, sobre todo, al término hegeliano de *Aufhebung*.

Esta dirección necesaria para fundar y fundamentar, así como para reforzar, la lucha cotidiana por la identidad, se ve favorecida grandemente por las investigaciones más recientes del pasado prehispánico y de nuestras etnias indígenas, a lo cual alude Darcy Ribeiro con el afortunado concepto de *indianidades*.

Hay pues una *actualidad* en esta búsqueda teórico-práctica de la identidad como proyecto fundamental de los pueblos. La *actualidad* se concibe aquí como *presentificación*, que es plenitud de lo presente, lejos de reducirlo a un acontecer irrelevante, politiquero, generalmente sobrestimado.

Ni conviene ni se puede *reducir* “lo actual y presente” a una sola dimensión temporal. Heidegger ha insistido en la unidad de los tres *ék-stasis* de la temporalidad. De modo que se comprimen, valga la palabra, lo pasado y lo futuro, en la “constancia”, más o menos efímera (no tengo la culpa de la contradicción), de un presente preñado de porvenir (de ahí la importancia de “anticiparlo” en utopías, prospectivas o “escenarios ideales”, como se dice en teoría de sistemas) y de pasado (aquí entraría el mito cargado de enseñanzas, gracias a los trabajos ejemplares de Miguel León-Portilla, Rubén Bonifaz Nuño, Alfredo López Austin, sobre lo que se ha llamado “indianidades”, que abarca, desde luego, la situación actual de las etnias indígenas, su realidad presente y conflictiva). Tal es la “plenitud” de lo presente a que hacíamos referencia.

Nunca se insistirá lo suficiente en esta plenitud como uno de los contravenenos que nos ayudarán a evitar la tentación predilecta de los “comunistas”: sacrificar el presente en aras de la construcción de un mundo nuevo con el hombre nuevo, “novedades” maravillosas que se quedaron en el papel, lamentablemente.

Esta búsqueda de la identidad a que nos lanza el fin de siglo empalma con las búsquedas histórico-espirituales de la humanidad, en las cuales se insertan las estructuras filosóficas, tales como se dieron a partir de épocas remotas en el Oriente, Egipto, Grecia.

Se trata del proyecto fundamental de los pueblos, según Luis Villoro, quien, al revivir el término por sus connotaciones filosóficas (mejor dicho: al darnos pie para revivirlo, porque él no lo hace expresamente), impele a todo un entramado de referencias: Heidegger y Sartre lo usan en sus idiomas respectivos y, además, está el famoso "programa de vida" orteguiano con el emblema del arquero apuntando al infinito con el arco estirado hacia arriba.

La globalización tan comentada se da en todos los aspectos de la existencia posmoderna que nos ha tocado en suerte. En los años sesenta, completamente cruciales, empezaron a florecer muchos "profetas" que supieron leer el porvenir inmediato. Uno de ellos, hoy un poco olvidado, habló por vez primera de la "aldea global". Tenía razón. El desplome del mal llamado comunismo acabó con las barreras que se interponían y hoy puede plantearse ecuménicamente el tránsito de la potencia al acto, la actualización o puesta en obra (*ergon*) de esa *dýnamis* que no tiene ya que sofocarse.

El momento actual del mundo es también el de Latinoamérica, como no podía ser menos. Y claro que, como cualquier *crisis* profunda, puede hacer que nuestros pueblos inicien mal o bien el ya inminente siglo XXI. Depende de nosotros y de nuestros gobernantes, de la clase de filosofía que sepamos elegir en beneficio mutuo y para el logro de los anhelos más caros de la humanidad.

Se están removiendo obstáculos que se consideraban insalvables en todos y cada uno de los países de nuestra América. Cuando hace falta se rectifica sin entreguismos, como en Cuba, la entrañable, y para esto se requiere mucho valor y fe en el hombre; se ve también que estamos aprendiendo a agarrar el toro de los nacionalismos por los cuernos para que propine las cornadas en la dirección correcta.

Tal es el contexto, el curso que siguen los acontecimientos que se desarrollan con velocidad vertiginosa. En dicho contexto hay un texto o programa filosófico, un discurso filosófico encargado de funciones mayéuticas, provechosas.

El filosofar latinoamericano de los padres fundadores, proclamado sin descanso por Leopoldo Zea, se vio diversificado en corrientes de importancia: historicismos, marxismos, existencialismos, filosofías analíticas, filosofías de la liberación, personismos de varias clases. La diversificación abarcó también diferentes ramas filosóficas.

Sin embargo, hay una unidad de la diversidad que se perfila para la centuria venidera como una visión programática y pragmática que

unifica ciencia y sabiduría como en las mejores épocas del pasado: la *eidénai* de los griegos, la voluntad de trascendencia en la identidad, dentro de las tradiciones no-dualistas de pensamiento avizoradas repetidamente por científicos y prohombres alejados de la filosofía, en apariencia.

Léase, si no, esta declaración de Bolívar en el *Discurso de Angostura*: "Esta ciencia se adquiere insensiblemente por la práctica y por el estudio. El progreso de las luces es el que ensancha el progreso de la práctica, y la rectitud del espíritu es la que ensancha el progreso de las luces".

Dürftiger Zeit, cantaba Hölderlin y repetía Heidegger. ¿No consistirá esa "penuria" de los tiempos que corren en la *doblez* del espíritu que, claro, no ensancha las luces ni tampoco la práctica? Lo opuesto de la bolivariana "rectitud del espíritu". Es la falla de recursos humanos, falla de los gobernantes, en especial.

No sólo no ha caducado el mensaje ilustrado de Bolívar. Antes bien, los proyectos nacionales o fundamentales, es decir, los programas de vida en nuestros países, al nutrirse de él, se fortalecerían con los principios genuinamente formativos capaces de llevarnos hasta la realización del ser auténtico y desenajenado, libre de los "americanismos" teratológicos contra los cuales han prevenido muchos grandes espíritus, desde Thoreau y Emerson hasta Heidegger (*Holzwege*) y Gramsci.

Ya es otro problema el punto de partida de dichos proyectos, sea que deban incorporar sus *indianidades*, en el caso de que las tengan, o sus orígenes particulares.

Al procurarse así el paso decisivo a nuestra problemática concreta se tendrá la evidencia de una modernidad devorada por el agotamiento de modelos consumistas, nefastos ídolos de la cantidad que acaban, también, no sólo con el reinado del espíritu, sino con el medio y la naturaleza.

Si y sólo si se internaliza y generaliza esta experiencia vendrá la salvación demasiado escatimada por pura irresponsabilidad. No tiene por qué sucumbir Latinoamérica a los imperialismos transnacionales en sus aspectos contaminantes. Los contenidos principales del filosofar latinoamericano nos conducen de modo natural y espontáneo a las nobles empresas cualitativas, a la trascendencia en la identidad para la conquista de la calidad de vida. Imperativo categórico y desiderátum en armonía con las peculiaridades de cada pueblo, con su vida política. Éste es el mito de la raza cósmica alimentado por los ideales de los próceres.

PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA: LA CONSTITUCIÓN DE "SUJETO" COMO ALTERNATIVA EN LOS NOVENTA. OBSERVACIONES A UN PARADIGMA EN CONSTRUCCIÓN*

Por Yamandú ACOSTA
FILÓSOFO URUGUAYO

1. Pensamiento crítico y teoría crítica

NINGÚN LECTOR SE LE ESCAPARÁ que las expresiones "pensamiento crítico" y "teoría crítica" tienen un significado muy amplio. En los sistemas educativos de las democracias latinoamericanas, por ejemplo, se ha reivindicado tradicionalmente el principio de desarrollar en los educandos un "espíritu crítico" o un "pensamiento crítico", como meta irrenunciable que conviene a la autonomía de las personas y al ejercicio de la democracia.¹

* Nos proponemos discutir aquí los trabajos de Franz J. Hinkelammert, alemán, economista, teólogo, radicado en América Latina a cuyo análisis en perspectiva de liberación ha dedicado ya más de veinticinco años, y de Helio Gallardo, quien se ocupa de las condiciones de producción del movimiento popular en Latinoamérica. Nuestro interés es trabajar la articulación de ambas obras en función de la constitución de un paradigma de análisis-explicación. En este estudio nos ocuparemos, fundamentalmente, de su producción como investigadores en el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), por lo que nuestro análisis se restringirá a la obra publicada (libros y artículos) por la editorial de esta institución, y a algunos artículos inéditos producidos en ese marco de investigación.

¹ Este principio, característico de las democracias liberales, no dejó de ser proclamado en algunas de las dictaduras de Seguridad Nacional (aunque las nóminas de autores prohibidos, docentes destituidos y estudiantes marginados del proceso educativo, proclamaran en los hechos lo contrario). Algunas democracias de Seguridad Nacional también lo reivindican.

En el estudio que aquí iniciamos entendemos esas expresiones más estrictamente y de acuerdo con las precisiones que efectuamos a continuación.

Al hablar de "pensamiento crítico", "teoría crítica", "comportamiento crítico", lo haremos desde la perspectiva abierta por el filósofo alemán Max Horkheimer en un célebre artículo de 1937 titulado "Teoría crítica y teoría tradicional", en donde por primera vez la expresión "teoría crítica" sustituye a la palabra "materialismo".

Cuando hacemos referencia al "pensamiento crítico" o a la "teoría crítica", estamos en consecuencia hablando en alguna forma de "pensamiento materialista" o "teoría materialista". "Materialismo" fue la palabra que eligieron Marx y Engels para designar la posición teórica desde la que se confrontaban con el "idealismo" vigente y dominante en la Alemania de su tiempo.

¿Qué entendieron Marx y Engels por "materialismo"? En una carta dirigida a Bloch, el 21 de septiembre de 1890, Engels escribe: "De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en *última instancia* es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más".

Esto no significa que la vida real se reduzca a la economía, con lo cual el "materialismo" se transformaría, por reducción, en "economicismo". Esta lectura "economicista", dominante en el marxismo ortodoxo en la construcción del socialismo histórico en la hoy ex Unión Soviética, fue seguramente un factor determinante de la sustitución efectuada por Horkheimer. El "materialismo" en su versión "economicista", había perdido el perfil crítico que resultaba de la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real, desde la que Marx y Engels habían interpelado a la economía política clásica y al capitalismo. La expresión "teoría crítica" de Horkheimer quiere rescatar y desarrollar ese perfil.

La "teoría crítica", en el sentido de Horkheimer, identifica de modo central a un grupo de filósofos y científicos cuyo nucleamiento configuró la denominada Escuela de Frankfurt. Los aspectos que singularizan a la "teoría crítica" y la oponen a la "teoría tradicional" son fundamentalmente la unidad teoría-práctica y el punto de vista de la totalidad. Veámoslo en las palabras de Horkheimer: "El comportamiento crítico, a diferencia del tradicional, no ve al mundo histórico-social como un puro objeto exterior a analizar y no escinde

la dimensión teórica de la práctica. La única exterioridad es la naturaleza".²

Señala más adelante que el pensamiento crítico y su teoría

...no son la función de un individuo aislado ni la de una generalidad individual. Tienen en cambio, conscientemente, por sujeto a un individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y por último, en su trabazón, así mediada con la totalidad social y la naturaleza.³

A partir de estos dos fragmentos podemos anotar: la totalidad (social) no es una objetividad dada enfrente y afuera del sujeto del pensamiento y la conducta crítica, sino que la totalidad se sostiene en la relación-tensión sujeto-objeto, que es relación múltiple (sujeto-individuos, sujeto-grupos, sujeto-clase social), que deja más allá de su frontera a la Naturaleza como lo absolutamente otro respecto de lo social. El sujeto del pensamiento-comportamiento crítico no es entonces una individualidad incomunicada, ni una generalidad indeterminada, sino la determinada articulación anteriormente señalada. En ella, la totalidad aparece como una determinación de tal sujeto, que no por ello deja de ser objetiva. En cuanto a la señalada exterioridad y alteridad de la naturaleza, tal vez más hegeliana que marxista, marca algunas limitaciones que deben ser tomadas en cuenta a la hora de considerar problemas de crisis ambiental, de tanta resonancia en nuestro tiempo.

El teórico se articula críticamente con la masa social en lugar de intentar representarla y expresar sus intereses. De la misma articulación resultan la configuración del sujeto (del pensamiento, la teoría y el comportamiento críticos) y de la totalidad.

El pensamiento crítico es, además, pensamiento *negativo*. Efectúa la crítica destructiva de lo aparente que se presenta como real o de lo irracional que se presenta como racional. Es pues un pensamiento de denuncia.

Esa crítica destructiva a la irracionalidad que toma apariencia de racionalidad y que constructivamente torna necesaria la racionalidad técnicamente posible, incluye como referencia central un contenido utópico:

² Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 242.

³ *Ibid.*, p. 243.

La idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios. En cuanto es la comprensión del modo en que el desmembramiento y la irracionalidad pueden ser eliminados ahora, esa idea se reproduce de continuo en la situación imperante.⁴

Se trata de la utopía marxista de la "comunidad de hombres libres", estimada por Horkheimer como humanamente (es decir, técnicamente) factible,⁵ la que se presenta como modelo de racionalidad en las sucesivas instancias de lucha contra la irracionalidad constitutiva del sistema capitalista.

En el cierre de su artículo, Horkheimer termina de marcar la significación del pensamiento crítico en su confrontación con la teoría tradicional, con las siguientes palabras:

El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. Bajo la vocinglería del "espíritu social" y de la "comunidad nacional" se acrecienta cada día la oposición entre individuo y sociedad. La autodeterminación de la ciencia se vuelve cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que éste es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.⁶

Estas palabras, escritas hace más de cincuenta años en Europa, siguen teniendo sentido hoy, para nosotros, en América Latina. Del

⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵ Conviene tener presente, desde ahora, que Hinkelammert considera a la utopía como lo no factible, que al interior del proceso histórico cumple la función de permitir estimar la realidad vigente y elucidar las factibilidades que efectivamente signifiquen la superación de su irracionalidad. En su argumentación, el fracaso de las utopías se debe al supuesto de su factibilidad, en función del cual las sociedades humanas han sacrificado los sucesivos presentes, alimentados por la ilusión de la plenitud de su realización.

⁶ *Ibid.*, pp. 270-271.

comportamiento crítico —aunque no solamente de él— depende actualmente, más que nunca, el futuro de la humanidad. Léase bien: del comportamiento crítico, no solamente del pensamiento o la teoría.

Cuando la crítica es radical, es inevitablemente también auto-crítica. En América Latina tenemos necesidad de pensamiento, de teoría y de comportamiento de tal condición radical, expresiones todas que se pueden resumir bajo la forma de un *humanismo radical*.

Conforme a este humanismo radical los seres humanos no son para la ciencia, sino que la ciencia es para los seres humanos. La legitimación de la investigación científica y el pensamiento teórico remite necesariamente a la *última instancia* de la producción y reproducción de la vida real. En el discernimiento teórico y en la investigación científica, también se decide (y de un modo determinante) sobre la vida o la muerte. La teoría crítica no ha abdicado del rigor; por el contrario, seguramente tiene motivos más fuertes para exigírselo a sí misma que la teoría tradicional. Por ello es conveniente tomar en cuenta las observaciones que ha merecido el pensamiento crítico en su formulación original a los efectos de tener un mejor control de las posibles limitaciones o inconsecuencias en las nuevas expresiones de pensamiento crítico, hoy en construcción en América Latina.

2. Crítica de la "teoría crítica"

PARA el objeto de este trabajo, resulta útil considerar las observaciones efectuadas por Göran Therborn a los iniciadores del pensamiento crítico en su libro *La Escuela de Frankfurt*. Señala allí una serie de cuestiones que, a su juicio, configuran serias limitaciones a la teoría crítica en su versión frankfurtiana: a) la concepción del hombre como sujeto de la historia; b) la concepción historicista de la categoría de totalidad; c) la reducción de la ciencia y la política a la filosofía; d) la inconveniencia de la tesis del "fascismo como verdad del capitalismo". Consideremos estas observaciones con algún detenimiento.

a) La idea del ser humano como sujeto de la historia presenta profundas diferencias en el pensamiento de Hegel y en el de Marx. Mientras Marx pensaba que los seres humanos actúan en determinadas condiciones y veía tendencias no-intencionales más allá de la intención puesta en las conductas por los agentes individuales,

Hegel pensaba en términos de un sujeto absoluto cuyo desenvolvimiento implicaba un sentido puesto por tal sujeto en el proceso histórico. Por ello, en Marx asistimos al desarrollo de una teoría de la historia, es decir, una construcción conceptual que trata de explicar los procesos objetivos, mientras con Hegel estamos en presencia de una filosofía de la historia, una construcción categorial que trata de interpretar el sentido (subjetivo) de la historia. Los teóricos de Frankfurt, caracterizados como hegeliano-marxistas, se adscriben aquí a la orientación de Hegel. La observación podría resumirse diciendo que en cuanto se aspira a encontrar un sentido (subjetivo) a la historia del siglo xx, se está renunciando a una explicación (objetiva) de ésta.

b) En la medida en que se pretende comprender la totalidad social desde la perspectiva del sujeto absoluto creador de la historia, propia del historicismo hegeliano, se renuncia a la posibilidad de explicar esa totalidad desde las condiciones estructurales específicas que la hacen posible. Al mismo tiempo, ese sujeto, en cuanto es creador, está fuera de toda estructura, no es un sujeto específico producto de condiciones específicas, es un sujeto esencial que sobrevuela todas las estructuras y que, además, constituye a la totalidad desde su punto de vista y en función de su proyecto.

c) El pensamiento crítico, dice Therborn, es radical, pero como la radicalidad de la crítica se ejerce en un nivel exclusivamente filosófico, no conmueve en ningún sentido al discurso científico en su especificidad. En lo que se refiere a la reducción de la política a la filosofía, al no tener el discurso filosófico un arraigo en el campo de lo político, tiene el efecto negativo de la total ineficacia. La ineficacia científica y la ineficacia política son los efectos de esta reducción, más el agravante de poder creer que se está haciendo algo con valor científico o político por la ocupación de terrenos específicos con un discurso filosófico. Aportar al conocimiento y transformación de la realidad no pasa entonces de ser una ilusión.

d) La observación a la tesis frankfurtiana del "fascismo como verdad del capitalismo", reside en que, de acuerdo con ella, el capitalismo sería lo fenoménico, lo apariencial, mientras que el fascismo sería lo esencial oculto. En esta forma, la idea de una verdad oculta desde siempre en el sistema excluye la posibilidad de explicación por el análisis concreto de la situación concreta y sus articulaciones entre lo estructural y lo coyuntural. Es más difícil saber cómo proceder para superar (políticamente) lo que no se ha explicado adecuadamente (científicamente). Nuevamente, la filosofía hegeliana ha desplazado a la ciencia y la política marxistas.

Hemos partido de la referencia a la Escuela de Frankfurt porque en su documento conceptualmente fundacional, el de Horkheimer de 1937, la "teoría crítica" se constituye en la expresión que rescata la *última instancia* materialista de la producción y reproducción de la vida real como criterio de racionalidad, criterio que sigue vigente hoy para nosotros en el enfrentamiento con un sistema que produce muerte, con una alternativa de vida pensada desde la configuración utópica de la "comunidad de hombres libres".

Si esta referencia es central para toda nueva expresión de pensamiento crítico, ello no debe dar lugar a ninguna ortodoxia frankfurtiana. Es necesario considerar sus limitaciones para evitar su reedición.

Por eso, cuando pretendemos asistir al desarrollo de nuevas formas de pensamiento crítico en nuestros días en América Latina, pensamos que, salvando su eurocentrismo, consideraciones como las que Therborn efectúa al terminar su libro deben ser para nosotros objeto de rigurosa reflexión:

Es esencial lograr pasar del descubrimiento de los horrores del capitalismo a un intento por comprenderlo científicamente y para unirse a las masas con el fin de derrocarlo. Si esto no se consigue, la Escuela de Frankfurt o cualquier nueva rama de ella, ya sea anglosajona, italiana, francesa o escandinava, puede tener otros cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante.⁷

Tal vez el "pensamiento crítico", como pensamiento de emancipación, se limite a ser un pensamiento negativo, de denuncia, que al no centrarse en la explicación no proporciona elementos para la transformación de lo real. Quizás su único resultado sea la emancipación del pensamiento.

Si ésta es su especificidad y éstos son sus alcances, debe asumírselos críticamente para evitar alimentar procesos y estructuras de dominación, con la ilusión de estar trabajando por la emancipación.

⁷ Göran Therborn, *La Escuela de Frankfurt*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 77. Dejando de lado todo inmediatismo pragmático, "cuarenta años de virtuosismo paralizado por delante" es un lujo que el pensamiento de emancipación en América Latina, en la coyuntura de los noventa, no se puede permitir: se trata de la situación límite de los excluidos del sistema que exige perentoriamente soluciones. Frente a ese sentido de virtuosismo, en el que la mayor integridad moral parece corresponderse con la mayor ineficacia política, cabe rescatar el sentido clásico de *virtù* como capacidad de realización. Un pensamiento virtuoso, en este segundo sentido, sin renunciar a la integridad moral y sin estrecharse en los límites de calculabilidad de un realismo pragmático. Como realismo crítico, exhibe capacidad de producción en el campo de lo político.

En cuanto las observaciones de Therborn sean adecuadas, y en tanto el nuevo pensamiento crítico pueda discernirlas y superarlas en su propio discurso, posiblemente nuestro pensamiento de emancipación pueda propiciar, con la emancipación del pensamiento, la transformación de la realidad.

3. Sujeto, totalidad y alternativa: pertinencia conceptual y política

HAY un concepto, una categoría de análisis, a nuestro juicio central en la elucidación y construcción de una alternativa para nuestro aquí y ahora latinoamericanos: la categoría de "sujeto".

El pensamiento burgués⁸ (en sus variantes estructuralista, neoliberal y posmoderna)⁹ ha declarado a la categoría de *sujeto* "fuera de moda". Ahora bien, "moda", observaba uno de mis interlocutores, es un concepto burgués. Esta observación habilita el siguiente argumento: si el concepto "sujeto" está fuera de moda, y "moda" es un concepto burgués, en cuanto que el burgués (un ser que se pretende de "preferencias", pero es básicamente un ser de "intereses") lo descalifica, es porque ese concepto no se corresponde con los intereses del burgués en cuanto tal.

La categoría de "sujeto", conjuntamente con su contracara tensional, la categoría de "totalidad", configuraron los ejes del andamiaje conceptual que contribuyó a colocar a la burguesía del Primer Mundo como el sujeto hegemónico de la totalidad universal: así lo consagra el espíritu absoluto de la filosofía hegeliana.

Conando un pensamiento de emancipación enfrenta a la burguesía y a las estructuras capitalistas de opresión, reformula esos conceptos y los pone al servicio del proyecto y la práctica de la emancipación, transfigurando la identidad sujeto-totalidad hegeliana en la unidad sujeto-totalidad marxista; entonces el pensamiento burgués procede, en defensa de su propio interés, a la fragmentación de la totalidad y a la disolución de los sujetos en el mundo de los individuos.

⁸ Entendemos por pensamiento "burgués" al que se produce desde la perspectiva de la burguesía y en correspondencia con sus intereses de clase. Esto no supone en principio ningún automatismo ni conspiración.

⁹ El estructuralismo elimina el sujeto al afirmar las estructuras; el neoliberalismo lo niega por su identificación con la estructura del mercado total; el posmodernismo, en su desencantamiento con la modernidad, lo fragmenta en las individualidades sin esperanza.

Por las mismas razones que el pensamiento burgués pone fuera de su moda la categoría de sujeto, lo hace con la de totalidad. La totalidad ya no tiene su identidad en el sujeto burgués e imperial de la dominación; la perspectiva burguesa queda así relativizada como la que se ha identificado con la totalidad porque la ha puesto a su servicio. Esa relatividad es puesta de manifiesto, desde la perspectiva de los oprimidos, por la sociedad burguesa en el primer, segundo, tercer y cuarto mundos, desde que experimentan, se representan y pueden expresar su ajenidad respecto de esa totalidad.

En cuanto la totalidad pierde su condición de autosatisfacción de un sujeto absoluto (identidad sujeto-totalidad hegeliana), en tanto esa significación es fuertemente interpelada por otra perspectiva de sujeto que se construye en radical tensión con esa totalidad (unidad sujeto-totalidad marxista), entonces el pensamiento de la dominación comienza a proscribir "sujeto" y "totalidad" del vocabulario de la filosofía y de las ciencias.

Al consagrarse hoy la máxima totalización históricamente conocida (la totalización del mercado total) y, conjuntamente con ella, el mayor grado de marginación (por decir lo menos) de lo humano, humanamente concebible, el poder de la dominación y sus aduaneros académicos proscriben dos herramientas conceptuales prioritarias para cualquier alternativa de emancipación: *sujeto y totalidad*.

Hasta aquí hemos querido poner de relieve tanto la vigencia como la pertinencia de la cuestión del sujeto, las que quedan afirmadas por la negación que de ellas efectúa actualmente el pensamiento dominante, que es inequívocamente pensamiento de dominación.

4. La cuestión del sujeto en el pensamiento de emancipación en América Latina

VEAMOS qué pasa con esta cuestión en dos vertientes del pensamiento de emancipación en América Latina. Ella figura con marcado protagonismo tanto en la agenda de los científicos sociales de orientación "crítica",¹⁰ como en la de los filósofos que trabajan en

¹⁰ En su artículo "El fin de la historia y el futuro del mundo periférico", presentado en el seminario internacional "Diálogo Interregional sobre Desarrollo, Democracia y Pensamiento Crítico" (10. al 5 de octubre de 1990, Aragua, Venezuela), Edgardo Lander, al referirse a los problemas de fundamentación y retos actuales del pensamiento crítico, se pregunta: "¿Desde qué sujetos y qué identidades colectivas es posible hoy el pensamiento crítico?", cf. *Modernidad y universalismo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1991, p. 10.

perspectiva de liberación.¹¹ Estas dos tradiciones de pensamiento latinoamericano de emancipación se han desarrollado con escaso reconocimiento recíproco. El pensamiento de emancipación debe superar su fragmentación y aislamiento que, en última instancia, favorece los intereses de la dominación.

En lo que sigue vamos a exponer críticamente los aportes de dos filósofos latinoamericanos que han contribuido especialmente en relación a la cuestión del sujeto. Ellos, pensamos, son interlocutores válidos, en ésta y en otras cuestiones, para una articulación constructiva con los exponentes del pensamiento crítico que constituyen el centro de nuestra presente propuesta de análisis.

El uruguayo Arturo Ardao y el argentino Arturo Andrés Roig se inscriben —en un sentido amplio— en el marco de una concepción historicista.¹² Ambos han hecho obra de filósofos y de historiadores de las ideas en América Latina.¹³ Esos campos de trabajo no han estado escindidos, tampoco se han interpenetrado de un modo no querido, sino que han sido integralmente articulados desde la convicción manifiesta de que hacer historia de las ideas es inevita-

¹¹ Horacio Cerutti Guldberg, en "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", señala los siguientes temas en curso de elaboración: la cuestión popular, la cuestión del sujeto, la cuestión de la utopía, la cuestión de la democracia, la cuestión de la historia, la cuestión del sentido, la cuestión historiográfica y la cuestión de la filosofía. Respecto del tema del sujeto, escribe: "esta cuestión está muy relacionada con la anterior (la cuestión popular) y pone sobre la mesa de reflexión la necesidad de concebir nítidamente las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación, a lo largo de la historia, con los sujetos de los testimonios discursivos. Se debate la imposibilidad de incorporar en nuestra reflexión propuestas pre y postestructuralistas sobre la muerte del sujeto, las cuales responden a otros contextos y tradiciones teóricas (Ardao, 1979; Roig, 1981)", *Concordia*, núm. 15, p. 77.

¹² "Historicismo" entendido latamente en el sentido de que el ser humano es productor y producto de su propia historia.

¹³ De Arturo Ardao (nacido en 1912) se pueden recordar, entre otros libros: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*; *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*; *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*; *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*; *Filosofía de lengua española*; *La idea y el nombre de América Latina*; *Espacio e inteligencia*; *La inteligencia latinoamericana*. De Arturo Andrés Roig (nacido en 1922): *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*; *Los krausistas argentinos*; *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*; *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*; *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*; *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*; *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, entre otros.

blemente hacer un ejercicio filosófico, y de que no se puede hacer filosofía en América sin recapitular críticamente la historia del propio pensamiento.

En el caso de Ardao, la tematización de la cuestión del sujeto se ha referido fundamentalmente a la del sujeto del filosofar. Al filosofar éste desde sí mismo, desde la americanidad de su ser y de sus circunstancias en uso de su autonomía racional, ha hecho de su producción, filosofía americana. El sujeto americano del filosofar es quien determina a la filosofía americana, mientras que América, como objeto del filosofar, es lo que determina la filosofía de lo americano. La constitución de la filosofía americana (que puede ser también "de lo americano") ha implicado una emancipación mental o "cultural",¹⁴ considerada por Ardao como una segunda emancipación en relación a la emancipación política del ciclo independiente iberoamericano del siglo XIX.

A juicio de Ardao, el pensamiento filosófico proporciona el andamiaje conceptual del pensamiento y la práctica política y educativa, las que han protagonizado la fundación de las "naciones"¹⁵ latinoamericanas. Las ideas filosóficas tienen para Ardao un carácter rector, por lo que no solamente las ideas políticas y educativas, sino todos los otros niveles que se puedan distinguir en una supuesta trama estructural de las ideas, quedarán determinados por las ideas filosóficas, concebidas como jerárquicamente superiores por su generalidad y abstracción. El discurso filosófico determina y expresa a una totalidad cultural. El discernimiento de la "totalidad" cultural se produce desde "arriba", en el nivel jerárquicamente superior de ésta ocupado por el "sujeto" del filosofar. En su texto

¹⁴ Por "cultural" entiende Ardao, en este contexto, casi exclusivamente lo que podemos identificar como cultura letrada.

¹⁵ Parece importante precisar que, en rigor, el proceso fundacional que tuvo lugar en Iberoamérica como resultado de las guerras de independencia desarrolladas desde 1810, fue de "Estados" y no de "naciones". La delimitación territorial de esos nacientes Estados iberoamericanos, separó artificialmente naciones aborígenes con una identidad cultural milenaria. Por otra parte, el sentido "nacional" observable en las burguesías europeas que hicieron su revolución en Europa, no tuvo sus correspondencias en las burguesías iberoamericanas. Tal vez lo "nacional" como proyecto revolucionario, entronque en Iberoamérica más con el movimiento popular que con las burguesías dependientes, tal vez además lo "nacional" implique un perfil que no se corresponde con los límites políticos de los actuales Estados "nacionales".

Función actual de la filosofía en América Latina,¹⁶ Ardao vincula el concepto de función con el de estructura y concluye que, por cuanto en América Latina las estructuras vigentes son estructuras de opresión, la función de la filosofía (entendida ésta como un pensar autónomo, y en consecuencia emancipado) no puede ser otra que la función de liberación. Ello permite pensar en una tercera independencia como horizonte de emancipación para América Latina.

Frente a este pensamiento que hemos presentado aquí sumariamente, podemos realizar indicativamente las siguientes observaciones: es discutible que las ideas filosóficas sean jerárquicamente superiores y rectoras de una totalidad cultural. Considerando que el ejercicio de la filosofía tiene lugar en los sectores "cultos" de la sociedad, que son los sectores dominantes o, al menos como señala Bourdieu respecto de los intelectuales, "...son un sector dominado de la clase dominante",¹⁷ no parece muy probable que los sentidos de la emancipación desde ellos puedan ir más allá de la independencia mental respecto de los centros europeos de producción cultural. En cuanto la independencia política frente a España, si bien incluyó alguna filosofía, estuvo alimentada básicamente por intereses y tuvo como responsables a actores sociales que no eran, en lo fundamental, hombres de pensamiento. En el mejor de los casos, si el discurso filosófico de emancipación rebasara los límites del espacio de dominación en el cual generalmente se formula, no es muy sencillo pensar en qué forma podría ser recogido como alimento conceptual por los sujetos de las prácticas de transformación.

En lo que se refiere a Roig, ha privilegiado en sus investigaciones el problema de la articulación de los sujetos de las prácticas transformadoras con los sujetos del discurso en América Latina. En esa dirección, levanta una de las observaciones que legítimamente se le pueden efectuar al planteamiento de Ardao. En su artículo "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", expresa que en el curso de sus investigaciones experimentó las insuficiencias y limitaciones del método generacional aplicado al pensamiento académico. El mismo generaba una historia elitista y puramente intelectual, para cuya superación hubo de proceder a lo que califica como una "ampliación metodológica". Esta última consiste en

¹⁶ Ardao presentó este texto como ponencia a un coloquio en Morelia, México, realizado en la década de los setenta. Véase Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 147.

integrar en el análisis las prácticas discursivas políticas e ideológicas, redimensionando consecuentemente la noción de "sujeto del discurso". Ha privilegiado esta última noción, constituyéndola en objeto central de su interés, llegando a señalar que la *historia de las ideas puede constituirse en teoría del sujeto del discurso*.

"Sujeto del discurso" en Roig quiere significar tal vez algo más que sujeto de la enunciación. Mientras que el sujeto de la enunciación es tan individualizable como su enunciado, en la medida en que éste queda materializado, el sujeto del discurso parece ser una suerte de tejido de relaciones simbólicas entre el sujeto individual de la enunciación y los sujetos de las prácticas transformadoras. El sujeto del discurso, que es sujeto de la praxis liberadora, resultaría de ese tejido de relaciones e intermediaciones simbólicas.

En esta interpretación se podría aparentemente evitar la dualidad sujeto del discurso-sujeto de la praxis, y dar una explicación aceptable de su articulación. Pero dado el carácter individual tanto del sujeto de la enunciación como de su enunciado, en relación a la condición colectiva del sujeto del discurso, entendido como la cara simbólica del sujeto de la praxis, y considerando que el discurso que se analiza efectivamente es el del sujeto de la enunciación, se termina por no poder escapar a esta dualidad.

El discurso de dominación imperial que se presenta como universal encuentra el lugar de su "decodificación", que revela su particularidad, así como su carácter opresor, en las clases oprimidas de los pueblos que, como los latinoamericanos, sufren esa dominación.

La constitución del discurso de emancipación —que es también constitución de un sujeto y un proyecto— como contradiscurso de la dominación se procesa a través de sucesivos "recomienzos" de carácter emergente, los cuales pueden ser recuperados y rearticulados por la historia de las ideas. Por esta forja y acumulación de la tradición emancipadora se potencian discurso, sujeto y proyecto de la emancipación. En esta rearticulación de la tradición desde un presente donde las determinaciones estructurales y situacionales son nuevas, como nuevos son también los actores sociales que proceden a esa rearticulación, debe equilibrarse la continuidad (historicista) con la discontinuidad (estructural). Se podrá evitar así que ese proceso acumulativo sobrevuele la especificidad del presente y torne inútiles las necesidades de la emancipación, el esfuerzo de esa apropiación y rearticulación del pasado.

Hasta aquí la cuestión del sujeto en la filosofía latinoamericana que trabaja en perspectiva de liberación.

Recapitemos: por dos vías hemos intentado poner en relieve la vigencia y pertinencia de la cuestión del sujeto hoy en América Latina.

La primera línea de argumentación ha destacado las significaciones histórico-sociales de la cuestión, y ha depositado la posibilidad de su discernimiento en el juego de las fuerzas sociales que se expresan en el terreno de la lucha ideológica y de las polémicas teóricas y científicas, que a su vez no pueden reivindicar neutralidad respecto de la totalidad que las produce y en la que encuentran su propio espacio de desarrollo.

La segunda vía ha consistido en la presentación y análisis crítico del tema en consideración, dentro del discurso filosófico de la filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación, en dos de sus representantes más significativos.¹⁸

5. Sujeto y alternativa: una cuestión teórico-práctica

EN este apartado nos ocuparemos de fundamentar la siguiente tesis: el sujeto es la última instancia de toda alternativa. Para ello nos valdremos del artículo de Juan Fló, "Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)", que proporciona un instrumental argumental particularmente adecuado para darle un sentido fuerte a la conjunción "sujeto" y "alternativa".

Cuando en América Latina pensamos en una alternativa, esto no significa solamente alternativas dentro de las estructuras del capitalismo dominante. Desde la ruptura con el modelo de desarrollo y su sustitución para la región por modelos de crecimiento con horizonte de desarrollo, sabemos definitivamente que no hay desarrollo posible para América Latina en el marco del sistema capitalista. La alternativa, en un sentido fuerte, sólo puede ser pensada como alternativa al sistema mismo, lo que supone la transformación y el rebasamiento de sus estructuras. La alternativa en el sentido fuerte tiene un sentido directamente opuesto a los actuales procesos de ajuste estructural. La alternativa implica una novedad que no

¹⁸ Coetáneo de Ardao, no olvidamos la figura de Leopoldo Zea y su obra paradigmática en esta línea de análisis, aunque en ella no se ha privilegiado el tratamiento de la cuestión del "sujeto", sino indirectamente a través de la noción de "proyecto". En este aspecto es central su libro *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987.

puede ser explicada meramente desde las estructuras del sistema en vigor.¹⁹

La novedad *entrópica*, o novedad en sentido débil, es en principio teóricamente explicable por el cumplimiento del principio de la *entropía*.²⁰ Como no queremos pensar que cuanto peor estemos, estaremos mejor, no es éste el tipo de novedad que nos interesa, excepto para evitarla. Es la novedad *antientrópica*, o novedad en sentido fuerte, en cuya producción tenemos expectativas, la que justamente plantea el problema explicativo de las condiciones (necesarias y suficientes) de su producción, desde que la ciencia excluye tanto "la creación programada" como "la pura emergencia milagrosa".

Al no haber "creación programada", "emergencia milagrosa" ni derivación desde la estructura en consideración (o de aquella que pueda contenerla), subsiste solamente una posibilidad teórica, sobre la cual hay consenso, formulada por la teoría neodarwiniana de la evolución²¹ que podemos resumir así: de modo totalmente aleatorio se producen novedades entrópicas (errores, mutaciones) sobre las que opera un dispositivo de selección que al generar organización (por la conservación y articulación de algunas mutaciones y la eliminación de otras) da lugar a la novedad en sentido fuerte.

En su pequeño pero sugerente estudio, Fló muestra que tanto el constructivismo psicogenético piagetiano, en lo que hace al desa-

¹⁹ Propone Fló la siguiente convención: "...hay novedad en sentido fuerte toda vez que surge una estructura sin que la información necesaria para establecer el conjunto de las relaciones que constituyen esa estructura, esté incluida en los antecedentes que la determinan. O de otro modo: sólo hay novedad cuando la producción de una estructura no está controlada por una instancia previa de la misma estructura o de una estructura más compleja de la cual aquélla es parte", "Sin novedad acerca de lo nuevo (y algunas pequeñas novedades sobre Piaget y sobre Marx)", *Papeles de filosofía*, p. 1.

²⁰ El principio de la *entropía* es originario de la termodinámica, en donde designa la tendencia al desorden molecular. En cuanto ese desorden o desagregación implica degradación o empobrecimiento, el concepto de *antientropía* quiere expresar la posibilidad de nuevos estados de organización a partir de la aleatoriedad entrópica y por oposición a la misma. Por extensión, el principio de *entropía* y su contrario pueden ser utilizados, como en el texto a que hacemos referencia, para analizar problemas psicolingüísticos o sociales.

²¹ El pensamiento evolucionista, desde el siglo XIX, pone en el centro de la discusión filosófica y científica la cuestión de la explicación de la novedad de lo nuevo, que es obviamente central a su viabilidad teórica.

rrollo de la inteligencia; como el materialismo histórico, en lo que se refiere al cambio social, encuentran en esta fórmula del neodarwinismo el espacio teórico en que justificarse.

Considerando la argumentación en apoyo del constructivismo piagetiano²² en la perspectiva de la relación entre sujeto y alternativa, es posible comprender que la novedad no surge del sujeto individual en cuanto tal ni de su capacidad de efectuar coordinaciones. Ella se produce como efecto no programado de la acción desplegada por el sujeto en un espacio de encuentros aleatorios, respecto del cual la estructura englobante determina sus límites y también sus posibilidades. Esa interacción se desarrolla con un carácter exponencial que configura una novedad en sentido fuerte (y, en este sentido, una alternativa). Lo nuevo (o la alternativa) no es el producto de una "creación programada" o de una "emergencia milagrosa", sino de una construcción en la cual juegan la aleatoriedad del encuentro mismo y el control efectuado por el sujeto, quien opera como dispositivo de elección.

Respecto del materialismo histórico, "...la cuestión es cómo la contradicción interna puede ser la fuente de la novedad".²³ En las dos maneras en que básicamente esto puede ser entendido, argumenta Fló, se derivaría o en la negación de posibilidad de la novedad en sentido fuerte, o en un materialismo que renunciaría a su especificidad.²⁴

²² La posibilidad teórica de la teoría piagetiana, aunque no suficientemente aprovechada en la defensa del constructivismo, según Fló, está determinada por "...la coordinación de acciones que ocurre en el espacio exterior al sujeto. En el espacio en el que ocurren las acciones se puede producir un montaje que no requiere estar programado; alcanza con que esté programada cierta capacidad general de realizar coordinaciones. Si consideramos que el sujeto cognitivo requiere ser parcialmente 'armado' o 'montado' en la acción, el programa sólo debe proporcionar las piezas y ciertos mecanismos de montaje. La acción introduce un factor productor de novedad al ocurrir en un escenario que permite encuentros no programados entre acciones. De este modo la acción es un agente productivo específico, que actúa junto con las maduraciones programadas pero cuyos resultados éstas no incluyen. Aunque la probabilidad de esos encuentros sea máxima, es de todos modos aleatoria y es posible considerar que las 'coordinaciones' de las que habla Piaget son casos de un tipo general, el del encuentro aleatorio de dos estructuras que pueden ensamblarse y crecer entonces en complejidad y poder, no sólo por suma sino de modo exponencial", Fló, p. 4.

²³ *Ibid.*

²⁴ Explica Fló: "A primera vista esto sólo puede ser entendido de dos maneras, ninguna de las cuales es compatible con una concepción materialista que aspire a

La contradicción, que por sí sola puede explicar las novedades débiles, es insuficiente para explicar las novedades antientrópicas (y en consecuencia la alternativa), a menos que sea posible mostrar en el nivel de análisis de la teoría materialista de la historia, la concurrencia de encuentros aleatorios de estructuras y dispositivos de elección.

En la perspectiva de análisis del materialismo histórico se definen dos tipos de contradicciones (entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entre clases sociales), que no corren por carriles separados sino que se articulan y sobredeterminan dando lugar a una combinatoria de amplias posibilidades. Encontramos allí la fuente de aleatoriedad en relación a la cual el dispositivo de selección que al determinar control produce la novedad, es el ser humano en su dimensión social concreta.²⁵

Al comprender que la *última instancia* en la producción de toda alternativa es el sujeto, en cuanto sujeto vivo o "sujeto neurológico", se comprende también que la posibilidad de su discernimiento escapa a los límites de la ciencia social de inspiración materialista. No obstante lo cual, concluye Fló:

...se infiere que la integración del materialismo histórico en una filosofía, vocación constante del pensamiento marxista, comporta necesariamente la elaboración de una teoría del sujeto que no puede ignorar la irreductible identidad del sujeto neurológico como fuente inicial de novedades. Sin este anclaje sólo caben interpretaciones hegelianas para las cuales las contradicciones son capaces —porque en ellas ya anida el futuro— de crear novedades;

ser científica. Si contradicción es la expansión o el despliegue de una racionalidad que constituye el devenir de lo real, parece necesario suponer que esa racionalidad, o preexiste a ese despliegue de alguna manera —y entonces la novedad en el sentido fuerte que estipulamos al comienzo no existe verdaderamente—, o esa racionalidad no preexiste en concepto para luego volverse real, sino que ella misma no es otra cosa que ese proceso de radical emergencia y entonces no parece posible diferenciarla de una pura emergencia milagrosa ni comprender por qué aspira a llamarse racionalidad ni mucho menos cómo puede tener la pretensión de ser admitida por una concepción materialista", *ibid.*

²⁵ Escribe Fló: "A las clases... (o, podría decirse al hombre en su dimensión social concreta) le compete aportar la capacidad antientrópica de la novedad en sentido fuerte", *ibid.*, p. 5. La dimensión social concreta de los seres humanos en el discurso marxista, se identifica con las clases sociales.

Sin desconocer la pertinencia de esa determinación de clase como matriz en el seno de un modo de producción, deben anotarse otras determinaciones (género, etnia, edad, por ejemplo) que también hacen al *ser social concreto o determinado*, al interactuar en la matriz de la sociedad de clases, generando una mayor especificidad.

o genealogías a la manera de Foucault, que afirman que el mero azar alcanza para explicar el surgimiento de nuevas estructuras, sin percatarse de que eso implica un universo en estado de perpetuo milagro. No olvidemos que, mientras en muchos lugares se canta la muerte del sujeto, este sujeto neurológico garantiza un último sustrato de materialidad.²⁶

De esta forma queda fundada, dentro de los límites teóricos disponibles, la conjunción "sujeto y alternativa" como algo más que una asociación aleatoria o caprichosa; se configura como una relación que es al mismo tiempo posible y necesaria.

En conclusión, no podemos esperar la producción de la alternativa de la estructura de dominación vigente, ni de la lógica de sus contradicciones, ni de emergencias puramente milagrosas. Los seres humanos sociales concretos tenemos hoy en América Latina la necesidad de interactuar en el espacio político para generar la posibilidad de la alternativa. Si no lo hacemos, no habrá alternativa.

6. Consideraciones en torno a un paradigma en construcción

En lo que sigue, efectuaremos algunas consideraciones sobre dos discursos que, en la reciprocidad de sus articulaciones, apuntan objetivamente a la configuración, dicho esto sin ninguna grandilocuencia, de un paradigma del pensamiento crítico en América Latina.

En la investigación de este paradigma en construcción, partimos de las siguientes hipótesis:

- 1) La categoría de "sujeto" es su concepto-llave.
- 2) Esa categoría tiene anclaje en el concepto empírico de "sujeto vivo".
- 3) Ese sujeto vivo es la última instancia de la producción de alternativa.
- 4) La producción de alternativa se torna necesaria —objetiva y subjetivamente— cuando el sujeto vivo padece y experimenta la negación de su determinación específica.
- 5) El sujeto vivo no produce alternativa sino en cuanto ser social determinado que selecciona, somete a control y hace ganar en organización a las estructuras que se encuentran de un modo aleatorio.
- 6) La alternativa es posible y necesaria. Posible por la factibilidad de su imaginación-conceptualización-realización (la realización es, en principio, técnicamente factible). Necesaria en

²⁶ *Ibid.*, p. 6.

cuanto el ser humano social determinado se juega en la imaginación-conceptualización-realización de la alternativa (y la consecuente superación de la entropía).

7) Desde los fundamentos del sujeto vivo y el ser social determinado, a través del control y organización de lo aleatorio en los espacios de encuentro, se genera una nueva dimensión de Sujeto.²⁷

La confirmación de las hipótesis enumeradas, indicativa de la solidez de sus fundamentos teóricos, permitirá concluir que asistimos a la construcción de un paradigma de pensamiento crítico conveniente a los intereses de la emancipación.

Un primer centro de interés, tanto a los efectos de la investigación como de la exposición de sus resultados, es tener a la vista la matriz teórica en su aspecto formal, es decir, la disciplina teórica desde la cual los autores producen sus conceptos teóricos y empíricos.

El perfil teórico de Hinkelammert es particularmente llamativo.²⁸ Se articula entre la economía y la teología en proceso de investigación-argumentación-reflexión que mantienen en forma dominante una doble dirección (de la economía a la teología, y de la teología a la economía), sin desvirtuar la especificidad de ninguno de los campos de análisis, y sin reducirse a ellos. Elementos de argumentación correspondientes a la sociología, la teoría política, la teoría de las ideologías, el psicoanálisis, la epistemología y la filosofía, tienen presencia en su discurso. Hinkelammert integra las disciplinas de forma tal que su interdisciplinariedad es intradisciplinaria (en cuanto no se articulan externamente) y se resuelve finalmente como transdisciplina.²⁹

²⁷ En Hinkelammert es fundamentalmente el "sujeto trascendental" (el punto de vista subjetivo que al trascender todas las determinaciones objetivas puede elaborar conceptos trascendentales y, con ellos, iluminar el pensamiento y la acción). En Gallardo es el "sujeto político" —cuya trascendentalidad identifica como "Nuevo Sujeto Histórico"—, nueva dimensión de sujeto en la que el "actor" y el "movimiento social" han ganado en organización y capacidad de acción transformadora.

²⁸ Especialmente para nosotros los uruguayos, desde nuestra pequeña tradición fuertemente secularizada.

²⁹ Para quienes evalúan la ciencia por su envoltorio formal (léase: metodología y marco teórico), la transdisciplinariedad puede ser algo así como un escándalo (metodológico y epistemológico). Si se evalúa la ciencia por sus resultados, tal vez la transdisciplinariedad que supera el constreñimiento (de métodos, marcos y niveles, formalística y, a veces, interesadamente acotados), genera mejores condiciones para superar el estreñimiento de los resultados fragmentarios, o la falta

El pensamiento transdisciplinario de Hinkelammert viene produciendo muchos resultados interesantes, entre los cuales los correspondientes a algunas de sus líneas de análisis, han tenido expreso reconocimiento en la comunidad científica latinoamericana.³⁰

Por su parte, Gallardo, con formación en filosofía, desarrolla un discurso que se sustenta fundamentalmente sobre la teoría política y el análisis político, configurando una obra de investigación en la que los resultados teóricos y empíricos se van articulando constructivamente. Teórica y empíricamente viene trabajando con análisis estructural, situacional y de coyuntura, en los que el campo de lo político funge como aquel cuyas fuerzas contrapuestas deciden los movimientos de la totalidad histórico-social. IncurSIONA de un modo fuerte en el campo del análisis ideológico del discurso, en el que toma preferentemente por objeto al discurso ideológico.

Detengámonos en los sentidos de economía, teología y política para Hinkelammert y Gallardo, respectivamente.

En un breve pasaje de *Las armas ideológicas de la muerte*, Hinkelammert aclara dos sentidos clásicos de "economía" entre los cuales toma partido: "En Marx —como en los clásicos de la economía política burguesa— la economía es el ámbito de la reproducción de la vida real. En Weber, la economía es el ámbito de la calculabilidad".³¹

absoluta de los mismos. Hinkelammert articula distintas "ciencias" en la construcción de una "teoría" que permite la crítica de la "espiritualidad" de la dominación, y hace ganar en fundamentos a la "espiritualidad" de la emancipación. En síntesis, "espiritualidad", "teoría" y "ciencia" están presentes en el discurso de Hinkelammert, por lo que podríamos decir que involucra *ciencia con conciencia*.

³⁰ En su ponencia "Crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América Latina", presentada al seminario internacional Diálogo Interregional sobre Desarrollo, Democracia y Pensamiento Crítico (10. al 5 de octubre de 1990, Aragua, Venezuela), Jorge Vergara, refiriéndose a Hinkelammert, escribe: "Este autor fue uno de los primeros, en nuestro continente, en ligar la discusión sobre el marxismo y la dialéctica con los temas del liberalismo y el positivismo. Su análisis dialéctico de la metodología positivista apareció al mismo tiempo que se publicó, en 1969, el debate sobre el positivismo en la sociología alemana donde participaron Adorno, Horkheimer, Popper y Habermas", p. 112. Lo menciona además en más de una docena de ocasiones con sus aportes al debate del neoliberalismo, en *Modernidad y universalismo*, pp. 101-123.

³¹ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, pp. 69-70. En el primer capítulo de *Democracia y totalitarismo*, San José, Costa Rica, DEI, 1987, titulado "Problemas actuales de la economía política", Hinkelammert analiza el problema de la reproducción de los factores de producción, en particular de la

El vocablo "economía" está usado aquí no para designar a la disciplina teórica ("Economía"), sino a la realidad (mundo de las relaciones y procesos económicos) en relación a la cual aquella disciplina constituye su objeto (teórico). En el contexto del pensamiento de Hinkelammert, este texto significa que hay dos orientaciones paradigmáticas de la Economía (con mayúscula, como disciplina teórica). Una —como en Marx y en los clásicos de la Economía Política— que se ocupa de la economía (con minúscula, como objeto teórico), teniendo como finalidad la economía (con minúscula, como mundo real de relaciones y procesos económicos) cuyo eje fundamental es la reproducción de la vida real. Mientras para los clásicos de la Economía Política burguesa esa reproducción de la vida es registrada desde una perspectiva fuertemente clasista que deja fuera del horizonte de reproducción de la vida a la no-burguesía, en Marx la diferencia resulta de adoptar el mismo criterio desde un punto de vista opuesto al de la burguesía. El punto de vista del proletariado es necesariamente crítico del punto de vista burgués y superador del particularismo que éste presenta como universalismo. La orientación representada por Weber estrecha los límites del mundo económico, el que queda reducido al ámbito de una racionalidad que se resuelve en la calculabilidad instrumental de las relaciones entre medios y fines. Presupone la disposición universal de los medios, por lo que su análisis es insensible frente a aquellos que por carecer de medios no se pueden orientar hacia fines. La economía produce y reproduce exclusivamente a los sujetos que necesita, la universalidad de la vida queda relegada por el cálculo más funcional y la mejor instrumentalización de las relaciones económicas a que apunta la Economía (con mayúscula, como disciplina teórica).

Hinkelammert se adscribe al sentido que la disciplina tenía en Marx y, por lo tanto, cobra también para él, la forma de una Crítica de la Economía Política. Esta adscripción no implica ni una reiteración, ni una ortodoxia. Su Crítica de la Economía Política del "capitalismo salvaje" en sus fundamentos neoliberales en América Latina a partir de la década de los setenta, necesariamente tuvo que elaborar respuestas que no pudo encontrar confeccionadas en

fuerza de trabajo, en el pensamiento económico. Muestra que solamente la economía política —burguesa o marxista— trata el problema económico como un problema de reproducción, mientras que la teoría económica neoclásica rechaza tal problema, haciendo imposible concebir derechos humanos económicos (pp. 3-12).

la crítica de Marx, quien enfrentaba otra etapa del capitalismo y la sociedad burguesa, propia de otro contexto tempo-espacial.

En cuanto a la teología, Hinkelammert mismo se hace cargo de la aparentemente infundada asociación con la economía, cuando escribe:

A primera vista, la vinculación estrecha entre economía y teología parece ser algo extraño, y muchas veces ha sorprendido. Parece algo así como deporte y teología, fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda que alguna vinculación existirá. Pero, ¿por qué elaborarla?³²

La elaboración de la relación entre economía y teología es hoy un imperativo, por cuanto la economía del cálculo integra en su sistema de justificaciones los elementos de una teología conservadora que legitima el actual orden económico excluyente. Una economía de la reproducción de la vida real debe entonces, desde su articulación constructiva con una teología emancipadora, hacer la crítica de aquellas justificaciones, invalidar la pretendida legitimación del orden económico vigente, trabajando por un orden económico incluyente que transforme la muerte de las mayorías en la vida para todos. En el espacio de las relaciones sociales históricamente vigentes que implican economía y teología como ejes integrados (e integradores), domina la orientación que instrumentaliza la vida en función del cálculo frente a la que sostiene a la producción y reproducción de la vida como *última instancia* en todas las manifestaciones de lo social. En su teología, al igual que en su economía, Hinkelammert adopta la perspectiva de los excluidos del horizonte de la reproducción de la vida, en una Teología de la Vida que él identifica y determina como Teología de la Liberación.

Gallardo se maneja en el terreno de la teoría política y el análisis político, con dos acepciones de "política" que configuran conceptos centrales de discernimiento: política en su relación con el poder (Teoría Política como teoría del poder), y política como "construcción de comunidad" (Teoría Política como teoría de la producción de la *polis*,³³ en el sentido original del término tal como

³² Franz Hinkelammert, "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", *Pasos*, núm. 23, p. 3. La relación entre economía y teología en la clave del pensamiento de Hinkelammert, hace relación con la crítica marxista del fetichismo y la religión.

³³ *Polis*, del griego, ciudad, Estado, comunidad. De allí "político" como lo relativo a la comunidad. Para Gallardo, como "producción" de "comunidad".

éste resulta trasladable a las actuales comunidades humanas). El primer sentido, dominante en la teoría política moderna y contemporánea, en el pensamiento de Gallardo es subsidiario del segundo: la dimensión instrumental de lo político queda subordinada a su dimensión ética. El poder político no es un fin en sí mismo, no son los seres humanos para el poder político sino éste para aquéllos; el significado del poder se evalúa según el grado de universalidad en la producción de comunidad con que este mismo opera en el espacio social de su producción y reproducción. En tal sentido escribe Gallardo:

En la doble connotación inicial de la noción de política hemos privilegiado, pues, su articulación valorativa (creación de comunidad) sobre aquella que podría ser entendida como puramente analítica (teoría del poder). En política, discernir con justeza los mecanismos del poder, para apoyarse en ellos, construirlos y reforzarlos o menfrazarlos y destruirlos, es fundamental, pero el proyecto de sociabilidad, de comunidad, de realización humana que dan sentido a esas acciones es lo que determina su valor de vida, o sea su capacidad para ser o devenir acción propiamente humana.³⁴

La "construcción de comunidad" es el criterio que permite legitimar el ejercicio del poder, así como su orientación en el sentido de la conservación o en el de la transformación de la sociedad. Es la de Gallardo una teoría política en la que el poder está al servicio de la comunidad. La comunidad es lo que determina el "valor de vida" del ejercicio del poder, no como un valor absoluto que constituya una meta a ser alcanzada en algún futuro previsible, sino como un criterio que acompaña al ejercicio del poder en su cotidianidad, posibilitando el discernimiento de su racionalidad.

No resulta difícil identificar la "vida" como referencia fundamental en estas concepciones de la economía, la teología y la política. La vida real (biológica, material, corporal), como *última instancia*. La vida real de los seres humanos es vida social, ella genera en el límite de sus posibilidades de factibilidad técnica las mejores condiciones de producción y reproducción de la vida real (la vida de todos y de cada uno de los seres humanos, y la vida de la naturaleza en su conjunto) cuando se configura como "vida corpórea

³⁴ Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina*, San José, Costa Rica, DEI, 1986, p. 56.

en comunidad",³⁵ y cuando en el nivel político el uso del poder se orienta por la producción de "comunidad".

En estas concepciones de la economía, la teología y la política, que ponen como *última instancia* y por lo tanto como *a priori* la vida real, tal criterio de discernimiento es un criterio de racionalidad (económica, teológica y política) de la cual no se puede decir fundadamente, en un intento de descalificación científica, que sea una "racionalidad con arreglo a valores" y, en tal sentido, débil comparativamente a una "racionalidad con arreglo a fines". Hinkelammert explica la diferencia objetiva entre los criterios paradigmáticos de racionalidad de Marx y de Weber. La racionalidad weberiana, es decir, la racionalidad legitimadora del orden económico burgués, supone a los seres humanos como sujetos de "preferencias" y no como sujetos de "necesidades". A quien no tiene necesidades y solamente tiene preferencias, le alcanza una racionalidad ajustada por el cálculo de la adecuación entre el fin elegido y los medios disponibles. Al no padecer escasez de medios, el sujeto de preferencias experimenta la coincidencia entre su querer y su poder; ése es el sentimiento de la libertad burguesa como libertad de elección en el mercado. En cambio, en una racionalidad construida desde la experiencia de necesidades, el cálculo pierde sentido, pues en cuanto no hay disponibilidad de medios no puede haber elección de fines; la contrapartida del sentimiento de libertad burguesa es el sentimiento de opresión de los excluidos del trabajo y el consumo en el mercado. Las necesidades humanas, que son en principio necesidades de vida, no son cuantificables, escapan a la lógica del cálculo porque constituyen su condición, aunque ésta lo ignore. Esta racionalidad de las necesidades se pone al servicio de la vida, no mediante un proceso de absolutización de esta misma por el cual ella se constituya en meta axiológica orientadora (para la economía, la teología y la política) de una acción que por realizar la vida como finalidad última absoluta, sacrifique la vida (o las vidas) concretas de hoy y de mañana. La racionalidad desde las necesidades se pone al servicio de la vida real, sin cuya producción y reproducción con universalidad, se pierde la racionalidad y en consecuencia la legitimidad del sistema. Es también una "racionalidad con arreglo a fines" que por su fundamento en la producción y reproducción de la vida, su criterio se objetiva en la satisfacción uni-

³⁵ Hinkelammert desarrolla este concepto fundamentalmente en *Las armas ideológicas de la muerte*.

versal de necesidades, condición de racionalidad y legitimación de las preferencias.

De esta línea de argumentación resulta que fenómenos como la pauperización, que en la perspectiva de la racionalidad weberiana son disfuncionalidades de la racionalidad del sistema que siempre pueden ser resueltas por un ajuste de este mismo, en la perspectiva teórica abierta por Marx configuran una tendencia objetiva del sistema, reveladora de su propia irracionalidad y que solamente puede superarse por su transformación.

Una racionalidad que instrumentaliza la vida, al socavar sus propios fundamentos (la vida humana y la naturaleza), se revela como irracional porque tendencialmente se destruye a sí misma. Una racionalidad que se fundamenta en la producción y reproducción de la vida, se confirma tendencialmente como efectiva racionalidad.

Al considerar estos dos criterios en la perspectiva de una consecuente racionalidad con arreglo a fines, se pone de manifiesto la superioridad de lo planteado por Marx. En la perspectiva de esta efectiva racionalidad se ubican los planteamientos de Hinkelammert y Gallardo.

La racionalidad dominante, es la racionalidad irracional del cálculo. Ella se sedimenta en y fundamenta a la matriz estructural más totalizante que haya tenido lugar en la historia, la matriz del "mercado total" y el "imperio totalitario",³⁶ o del "sistema imperial de dominación".³⁷ Esta matriz articula de un modo específico la "antisacrificialidad sacrificial",³⁸ que en la vertiente de dominación del cristianismo recorre toda la historia occidental, pero que ahora, en función de la capacidad tecnológica y los desbordes observables de la mística de la muerte, exhibe tal poder de destrucción, que más que nunca antes torna necesario el imperativo de la "no sacrificialidad" del cristianismo de emancipación.

Hinkelammert argumenta para probar cómo el pensamiento antisacrificial esconde una sacrificialidad más peligrosa que la que

³⁶ Franz Hinkelammert, "Del mercado total al imperio totalitario", en *Democracia y totalitarismo*, pp. 187-209.

³⁷ Helio Gallardo, *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, San José, Costa Rica, DEI, 1989, p. 11.

³⁸ El tema de la sacrificialidad lo desarrolla Hinkelammert fundamentalmente en sus libros *La fe de Abraham y el Edipo occidental*; *Sacrificios humanos y sociedad occidental*; *Lucifer y la bestia*, San José, Costa Rica, DEI, 1989, y en el artículo "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en *Sobre ídolos y sacrificios*, pp. 157-179.

presentan sociedades conscientemente sacrificiales. Ese grado de peligrosidad deriva justamente de representarse la antisacrificialidad como no sacrificialidad, y entonces tornar invisibles los sacrificios. En un mismo esfuerzo de argumentación dialéctica prueba en qué forma el pensamiento antiutópico consiste en la utopía de la concepción de la sociedad sin utopías. La *Crítica a la razón utópica*³⁹ es una herramienta central a la hora de estimar las utopías contemporáneas, explicar el fracaso de los procesos históricos orientados por las mismas, valorar la imposibilidad de un mundo sin utopías, ajustar a éstas su adecuado nivel de significación en forma tal que los seres humanos puedan recobrar confianza en su relativa y hoy aparentemente perdida identidad como sujetos de la historia. En esta línea de problemas, Gallardo efectúa el análisis ideológico de Fukuyama y la utopía antiutópica del final de la historia.⁴⁰

En el pensamiento de Hinkelammert, la contradicción fundante de las polarizaciones que se dan en la historia de Occidente es la que tiene lugar entre "estructura" y "sujeto" (también "Institución" o "Ley" y "sujeto"). En el mundo contemporáneo, la estructura-institución mercado despliega tal potencial de totalización que niega al sujeto humano en su determinación última como "sujeto vivo". En esta totalización, el "siempre más de lo mismo" de que habla Fukuyama solamente puede ser una pronunciada entropía que, ni teórica ni empíricamente, puede demostrarse que constituya una tendencia al equilibrio. Dentro de esa matriz estructural totalizante, la posibilidad de la novedad antientrópica adquiere el carácter de necesidad. Ella tiene su base referencial en la naturaleza y en el "sujeto vivo", que es básicamente un "sujeto de necesidades", y que por lo tanto depende en el mundo de las relaciones económicas de la disponibilidad de valores de uso.

En el mundo de las relaciones capitalistas se produce una radical "inversión" por la que los valores de uso, bajo las formas de abstracción creciente de mercancía, dinero y capital, adquieren vida propia al tiempo que niegan la vida al sujeto de las necesi-

³⁹ Esta obra, publicada en su primera edición en 1984, presenta un interés central en la obra de Hinkelammert y en el debate contemporáneo sobre la cuestión de la utopía.

⁴⁰ Helio Gallardo, "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", *Pasos*, núm. 27, pp. 7-17, y "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", *Pasos*, núm. 28, pp. 1-9.

dades. La teoría del fetichismo,⁴¹ desarrollada por Hinkelammert con originalidad, se constituye conjuntamente con su *Crítica a la razón utópica* en una de sus herramientas teóricas fundamentales. Desde esa posibilidad-imposibilidad de vida corpórea (material), que es posibilidad-imposibilidad de proyecto de vida, se hacen posibles-imposibles las otras determinaciones del sujeto, explicables por sus interrelaciones en la matriz estructural. Desde la determinación del "sujeto actuante", pasando por una serie de determinaciones intermedias, llegamos a la categoría de "sujeto trascendental". El orden de esas determinaciones es lógico-ontológico, antes que histórico. El "sujeto trascendental", determinación de mayor grado de abstracción, está presente al menos en el "sujeto actuante", en la medida en que esta determinación hace necesario un proyecto que se define por su articulación con una construcción utópica que es producto de una imaginación y conceptualización "trascendentales". La utopía, como novedad antientrópica⁴² en el

⁴¹ Escribe Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*: "El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales", p. 7. Continúa más adelante: "Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales —colegios, empresas, etc.— ni de instituciones totales —sistemas de propiedad, Estados— sino a las formas de organización y coordinación de división social del trabajo, en la cual estas organizaciones se insertan", p. 9.

⁴² Estrictamente, en el planteamiento de Hinkelammert, la novedad en sentido fuerte, o al menos el proceso de su producción, más que como *antientrópico*, debe entenderse como *no entrópico*. En efecto, en función de una sentida y proclamada antisacraficialidad en el pensamiento dominante en Occidente, se realizan con "invisibilidad" los más terribles sacrificios humanos. La única forma de ruptura con el circuito sacrificial por el que la antisacraficialidad sacrifica permanentemente a los supuestos sacrificadores con la pretensión de que no haya más sacrificios, está en la construcción de la *no sacrificialidad*. Si cambiamos de código, podemos pensar que en nombre de la *antientropía* se puede combatir la entropía generando efectos objetivos que profundizan los procesos en el sentido de esta última. La ruptura del circuito *entrópico*, en la perspectiva de Hinkelammert, se daría desde el *pensamiento y la acción no entrópicos*. Aquí hay un aporte conceptual de Hinkelammert al tema de la novedad de lo nuevo y a la construcción de alternativa, que entiendo original e interesante. Hinkelammert desarrolla este problema en la actualidad. El pensar en las posibilidades de la *no entropía* como concepto más pertinente que *antientropía* es una deuda que tengo particularmente con Claudio Duarte, participante en el IV Seminario-Taller de Investigadores In-

plano de la imaginación o la conceptualización trascendentales, es producto de las individualidades corporales en cuanto interactúan solidariamente configurándose como "vida corpórea en comunidad". En la *Crítica* de Hinkelammert, la "utopía", entendida como lo "imposible", es caracterizada como un "concepto trascendental"; deja de ser la meta a alcanzar por el proyecto histórico, dada la imposibilidad de su realización en términos de factibilidad humana, para configurarse como la representación conceptual que lo acompaña, con lo que el punto de vista de lo imposible permite evaluar lo real y discernir lo posible. En función de la fe, la utopía se redimensiona. Lo que para los hombres resulta humanamente imposible, por Dios puede ser realizado. En la perspectiva de la teología de la liberación en que Hinkelammert piensa a Dios,

...es exactamente lo mismo decir que el reino de Dios es obra de Dios o es obra de los hombres, aunque el Dios-sujeto sea considerado como aquél que lo puede realizar en su plenitud. Lo puede, porque los hombres se humanizan a través del amor.⁴³

En cuanto al concepto de "vida corpórea en comunidad", presenta proximidades y diferencias con el concepto marxista de "hombre en su dimensión social concreta". La proximidad reside en la condición material del individuo humano que está en la base de ambas determinaciones conceptuales. La diferencia radica en que mientras "ser social" implica relaciones sociales y, entre ellas, relaciones de producción, "ser en comunidad" implica que esas relaciones se configuren de forma tal que todos los seres humanos participen según sus capacidades en la producción de los valores de uso y, fundamentalmente, que ellas posibiliten el acceso común (o en común) a los valores de uso producidos, base material de la vida corpórea, según las necesidades. La vida corpórea en comunidad (que implica "reconocimiento"), en cuanto es experiencia de carencia o ausencia de valores de uso, desarrolla una oposición y "resistencia" que se expresa ya como novedad *no entrópica* en el simple compartir comunitario de la escasez de valores de uso disponibles, operando así el "milagro" de la multiplicación de los panes.

vitados del DEI, marzo-junio de 1992. Efectivamente, él me señaló esta posibilidad en la lectura de la primera redacción de este texto.

⁴³ Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984, p. 273.

El sujeto oprimido, marginado, excluido (en un sentido más fuerte: la "víctima"), se constituye como sujeto de "resistencia" a través del "reconocimiento" (en el que las mediaciones entre el sí mismo y los otros resulta en la configuración de un "nosotros") de su identidad comunitaria, que es al mismo tiempo identificación de la totalidad como ausencia y, por ello, necesidad y posibilidad de su discernimiento.

Que la "resistencia" devenga algo más que compartir comunitariamente la pobreza o la miseria, que se encamine hacia la cancelación de la misma, requiere un proyecto histórico definible a la luz de un proyecto utópico, y de su instrumentalización en el campo de lo político.

El nivel de la "organización" de la resistencia como lucha política del "pueblo político" que lucha por el "poder" para que su ejercicio se oriente según la "construcción de comunidad" en busca de la cancelación de las "asimetrías" que el "antipueblo" ejerce sobre el "pueblo social", es asunto que examina analíticamente Gallardo. Piensa matricialmente la organización de esa "resistencia" en el marco del "sistema imperial de dominación" en su última fase de globalización. Frente a la "internalización de la moral del Amo" que, de la mano de las "utopías antiutópicas del fin de la historia", genera en las sociedades latinoamericanas efectos desagregantes últimos, hipotetiza sobre la constitución de un "Nuevo Sujeto Histórico" en América Latina. La reconfiguración del "movimiento popular", a través de la articulación constructiva de los "actores sociales" al generar "tejido social" sobre la base de un proceso de "historización" que implica "relacionamiento horizontal" y "crecimiento en profundidad", genera nuevos "actores políticos" que son la expresión histórica que tiene a la categoría de "Nuevo Sujeto Histórico" como su referente utópico. La categoría de "sujeto histórico" en el discurso de Gallardo, está vaciada de la sustantividad, ella "remite a la noción de 'sistema de dominación'",⁴⁴ fuera de la relación con el cual se convierte en un pseudo-concepto. El "Nuevo Sujeto Histórico es una categoría de análisis y también una utopía en el sentido de concepto trascendental",⁴⁵ es la idea reguladora inmanente al movimiento popular en el proceso de su configuración.

⁴⁴ Helio Gallardo, *Actores y procesos políticos latinoamericanos*, p. 21.

⁴⁵ Helio Gallardo, "Observaciones básicas respecto de: actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de la década de los noventa" (Inédito).

Aquí, la novedad de lo nuevo, la novedad del Nuevo Sujeto Histórico y su misma no sustantividad, es efecto del encuentro aleatorio de estructuras en el terreno de la acción. Los actores sociales, constituidos como actores políticos, operan la función de dispositivo de control, ganando en organización y con ella una identidad hasta entonces negada o desplazada, como condición de la novedad *no entrópica* de su proyecto histórico, discernido a la luz de su proyecto utópico.

La constitución de Nuevo Sujeto Histórico, en el sentido anticipatorio o tendencial y particularizado en que tal cosa puede tener lugar, es ya la configuración de un proceso alternativo, es ya, aunque siempre como tentativa, la construcción de la alternativa posible y necesaria frente a "la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella".⁴⁶

Es desde estos conceptos básicos, que aquí sólo hemos anunciado, que encuentra sentido fructífero la discusión sobre un sujeto o sujetos alternativos en América Latina durante la década del final de siglo.

⁴⁶ Franz Hinkelammert, "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", *Pasos*, núm. 37, pp. 11-24.

FUNCIÓN Y COMPROMISO DEL PENSADOR LATINOAMERICANO

Por Eduardo ÁLAMOS A.
UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA, CHILE

ANTES DE ENUNCIAR CUÁL ES, o más bien, cuál debiera ser la función del pensador latinoamericano, es menester efectuar algunas apreciaciones de carácter general y otras más específicas.

No es el propósito de este ensayo hacer un análisis de si hay o no un pensador puro, por ello, se tomarán en consideración dos amplios supuestos: primero, no hay un pensador puro en términos absolutos y, a la vez —el segundo supuesto—, hay una variedad más o menos extensa de personas que trabajan principalmente con su intelecto, es decir, que “reflexionan”. Entre quienes realizan esta función podemos considerar a filósofos, investigadores, educadores, escritores, poetas, en fin, todos aquéllos a los cuales me referiré como pensadores o intelectuales, indistintamente.

Ahora bien, sin ingresar aún dentro de la problemática latinoamericana, es necesario establecer la función específica de todo pensador y los métodos posibles a utilizar en tal función.

Todo pensador o intelectual debe recurrir al estudio de las ideas o a la observación de fenómenos para, con posterioridad, hacer lo suyo, esto es, reflexionar. Mientras que las ideas provienen de otras ideas o de la realidad, los fenómenos provienen sólo de la realidad. De esto podemos deducir que la función general de un pensador será reflexionar sobre las ideas de ideas, sobre las ideas de la realidad y sobre la realidad. Doy por supuesto que un pensador podrá recurrir a cualesquiera de estos tipos de reflexión, sea en forma alternada, mezclada o específica, de acuerdo al objeto que le preocupe.

Con lo dicho, sin embargo, apenas tenemos un aspecto de la función del pensador, pues la reflexión necesita de un método que —a discreción del intelectual— lo conduzca hacia su objeto.

La reflexión sobre la observación de un fenómeno, o sobre el estudio de las ideas de ideas, o sobre el estudio de ideas obtenidas de la realidad es, a la vez que la función del pensador, el propósito de su quehacer. Los siguientes pasos para llegar a su objeto deberán ser el análisis, la interpretación y la crítica —si es necesario— de tal objeto, pasos todos incompletos si no se terminan en la adecuada información, la que puede ser detallada o sintética, según convenga. Un pensador podrá detenerse en la información sobre la reflexión de su objeto, y ya estará contribuyendo a la comunidad, o a la sociedad, con un trabajo bien estructurado que puede significar un aporte considerable dentro del área a la que pertenece tal pensador. Sin embargo, si este pensador recurre a su “creatividad” podrá dar el último paso —el más comprometedor— que es la proyección de la reflexión de su objeto, proyección a través de la predicción de problemas o fenómenos, y proyección a través de propuestas para la solución de problemas.

Hasta aquí tenemos, a grandes rasgos, la función del pensador, esto es, reflexionar; los métodos que debe utilizar, es decir, análisis e interpretación, y, finalmente, lo que podríamos llamar “creatividad del pensador”: la proyección de la reflexión a través de la predicción y la solución.

Lo dicho hasta ahora es en torno al pensador en general, el hombre que reflexiona sobre uno o varios objetos en cualquier lugar y en cualquier época. Al hablar sobre el pensador latinoamericano ya no estamos hablando del pensador en general, sino de una clase de pensador que tiene un cierto grado de especificidad: su condición de ser latinoamericano; pero ¿qué es aquello que especifica a un pensador? Es cierto que la localización espacial del pensador le da cierta especificidad —o más bien, su origen— pero a mi entender no lo especifica completamente. ¿Qué especifica entonces completamente a un pensador?

Un pensador piensa, reflexiona, ésa es su función. Pero siempre piensa sobre *algo*, sobre un objeto de pensamiento; a este objeto dedica su reflexión, su método y su creatividad. Entonces a un pensador no lo especifica solamente su origen, sino también “su objeto”. Un pensador latinoamericano puede ser argentino, mexicano o chileno, mas, si su objeto de reflexión es, por ejemplo, *la voluntad de poder en Nietzsche*, es un pensador latinoamericano cuyo objeto de reflexión no es una idea o una realidad latinoamericana; entonces no existe aquí un pensador comprometido con su realidad. Si la condición de especificidad la hace también el objeto de reflexión, un

pensador latinoamericano será aquel que, aparte de ser latinoamericano por su origen, lo sea —a la vez— por su objeto de reflexión, esto es, la realidad latinoamericana, “lo latinoamericano”, sea esto una idea o un fenómeno determinado.

Si tomamos en cuenta la diferencia aclarada podemos decir que en América Latina hay —en líneas gruesas— dos tipos de pensadores: los pensadores de América Latina y los pensadores en América Latina, diferenciados por su localización y objeto, respectivamente. Los pensadores en América Latina caben dentro de lo que entendemos por pensadores en general y dentro de los pensadores que tienen por objeto de reflexión cualquier objeto no latinoamericano, por universal que éste sea. Los pensadores de Latinoamérica, en cambio, son aquellos que, tengan o no tengan algún objeto de reflexión universal, tienen o deben tener como objeto de reflexión “lo latinoamericano”.

A partir de ahora, cuando hablemos del pensador latinoamericano, lo haremos de aquél de América Latina, es decir, de aquel que dedica su reflexión “para y sobre lo latinoamericano”; sin embargo, ahora nos es necesario dilucidar, nos es necesario, el tipo de objeto que especifica a nuestro pensador; en otras palabras, aclarar qué entenderemos como *lo latinoamericano* que sea digno de reflexión y que contribuya al logro de un proyecto propio para América Latina.

La filosofía latinoamericana tiene tres puntos de partida conectados entre sí y que constituyen supuestos ya establecidos por varios pensadores, entre ellos, Arturo Ardao, Risieri Frondizi y Leopoldo Zea, por nombrar algunos; estos puntos de partida son *el hombre, la historia y la cultura*. Al respecto, Arturo Ardao afirma que estos particulares objetos, que son propios de la realidad latinoamericana, se imponen a la responsabilidad intelectual del pensador, por momentos, con apremio histórico.¹

No obstante, a lo largo de nuestra historia, los pensadores en Latinoamérica, por el hecho de ser su objeto un objeto ajeno a su realidad —realidad latinoamericana— han caído en lo que he denominado como “academicismo occidental”, concepto que significa aquella reflexión que sólo involucra un objeto puramente occidental —mal llamado universal en incontables casos. El academicismo occidental ha contado y cuenta en la actualidad con una nu-

¹ Cf. Arturo Ardao, “El concepto de filosofía latinoamericana”, en *Anthropos* (Venezuela), 2 (1981), p. 15.

merosa legión de intelectuales, admiradores de Occidente, pensadores que reflexionan sobre la filosofía occidental y sus diversas corrientes; ellos analizan, por ejemplo, ideologías —muchas de ellas fracasadas— intentando desarrollarlas en Latinoamérica y *tratando de cambiar nuestra realidad sin pensar en ella*, con una actitud imitativa a la vez que desconocedora, llegando a un estado desconcertante o *bovarista*, sobre el cual Antonio Caso nos dice: “Tenemos el bovarismo constitucional más claro y patente: la facultad de concebirnos políticamente diversos de como somos en realidad”,² es decir, tratando de ser lo que no se es, del mismo modo que Emma Bovary, el personaje de Gustave Flaubert.

Ahora bien, teniendo clara la función de un pensador y algunos de los supuestos de la filosofía latinoamericana, cabe preguntarnos: ¿cuál es la función específica del pensador latinoamericano? Ya lo habíamos anunciado antes y se relaciona con cualquier función que alguien cumpla: *el compromiso formal y material con su objeto*. Pero el compromiso del pensador latinoamericano debe ser de tal modo que sea capaz de llegar al nivel de proyección anteriormente explicado; esto es, que el pensador latinoamericano sea capaz de predecir problemas y fenómenos y que sea capaz de plantear soluciones a la realidad latinoamericana, su objeto de reflexión; en otras palabras, que asuma un compromiso que rebase lo específico, o sea, que asuma un *compromiso moral* con la sociedad latinoamericana.

Este compromiso social ya se ha manifestado en un grupo de hombres —tal como nos lo enseña la historia—, creadores todos, que han mostrado o están mostrando aspectos de la identidad latinoamericana, la que es *una actitud de preocupación por lo latinoamericano, siendo con y por ello*. En el escritor, en el artista y en algunos pensadores, el sentimiento, el intelecto y su creatividad están afectados, quieran o no, por la realidad telúrica y cósmica de nuestra Latinoamérica, y aun cuando sufran influencias teóricas y prácticas extrañas, no pueden escapar a esa su realidad. Es la razón de la identidad del arte latinoamericano.

El hombre, la historia y la cultura pasan por un momento social que es producto del pasado, momento social que tiene un futuro, futuro que se debe proyectar. Es aquí donde el pensador latinoamericano debe hincar el diente de su reflexión. Este intelectual, sin enajenarse del mundo y de su diversidad cultural, debe convertirse

² Antonio Caso, *El bovarismo nacional. Discursos a la nación mexicana*, México, Librería Porrúa, 1922, pp. 77-82.

en un pensador del panorama social que lo envuelve, panorama —las más de las veces— de autoengaño, de dependencia y servilismo, de miseria e indignidad humana, que sólo podrá cambiar cuando el pensador (nuestro intelectual) comience a dar cuenta de esta realidad y busque —comprometido— soluciones aplicables con el objetivo honesto de mejorar, de superar, la realidad latinoamericana, pues, detrás de éste y otros conceptos hay, concretamente, “hombres”.

CONSIDERACIONES GENERALES EN TORNO A LA PROPUESTA DE UNA FILOSOFÍA DE LA AUTENTICIDAD Y DE LA IDENTIDAD SOCIAL

Por *Enrique ARRIAGADA-KEHL*
SANTIAGO DE CHILE

LA IDEA ES MOSTRAR RUTAS para filosofar latinoamericanamente, basándose principalmente en que la filosofía occidental ha sido pensada para circunstancias distintas y los problemas específicos nuestros requieren de una revisión de ese pensamiento universal. O mejor, ¿qué pensamientos universales pueden servir para categorizar esta realidad y circunstancias?

Entonces esta ruta es un reanálisis de las categorías que nos interpretan y si ese pensamiento no las tiene, inventarlas, pero que sean categorías que representen nuestra historia, visión del mundo y ser latinoamericano, de lo contrario esa filosofía no es sino historia para nosotros, una historia que no contiene nuestra mismidad, no es nuestra percepción.

¿Qué tiene que hacer el filósofo europeo o cualquiera de tendencia eurocentrista, de una u otra parte del mundo? Si su esfuerzo es filosofar por sí mismo, sin hacer historia de la filosofía y sin hacer investigación del pensamiento de otro, tiene que superar la historia del pensamiento.

¿Cuál sería la posición desde Latinoamérica? Ésta es más sencilla o más difícil, ya que pensamos que debe ser la de adoptar con adaptación (Octavio Paz), rechazando aquel pensamiento que no interprete nuestra realidad. Es un paso para hacer de la filosofía, nuestra filosofía, meditando nuestros propios problemas para llegar a su expresión auténtica.

Esta posición no significa que se desprecie, se reste valor e importancia a otras actividades filosóficas, como lo es la enseñanza de la historia de la filosofía, o de las distintas escuelas y técnicas fi-

losóficas, o lo mismo con la investigación de las fuentes de un pensador. No se trata de inventar de nuevo la rueda, sino de usar las que nos sirvan en esta huella, que algún día será camino.

Esta filosofía se anida tanto en un lado psicológico como sociológico; así el llamado de esta propuesta es que la autenticidad y la identidad son básicas en la persona y en la sociedad; que su búsqueda, cuidado y protección es un valor; que el olvido de ambas produce muchos extravíos, cualquier proyecto que ha tenido éxito, las ha considerado en forma consciente o inconsciente.

En consecuencia, cualquier mirada hacia el futuro: filosófica, política, axiológica, social, religiosa, científico-técnica, etc., debe tener como base estas perspectivas, si no quiere estar condenada al fracaso o a producir mucho daño en muchas personas; basta ver las naciones ficticias, que fueron construidas a base de poder y que hoy se desintegran, o las ideologías que no tuvieron en cuenta la naturaleza humana, que hicieron una ingeniería social sin la base estructural adecuada, construyendo sueños que fueron pesadillas, una mala utopía, porque las hay buenas, como aquéllas que están construidas en la mismidad del hombre y de la sociedad y que pueden tener un buen destino. El hombre siempre soñará, tendrá en la mira una utopía, una posibilidad.

Daremos a continuación algunas líneas de reflexión para luego fundamentar. Esta apuesta tiene consecuencias éticas y epistemológicas. Éticas, porque al hacer de la autenticidad y la identidad los objetivos básicos y primordiales en la vida adviene de suyo la felicidad, la libertad y la dignidad. Consecuencias epistemológicas, porque al partir desde aquí su pensar será genuino y siempre tendrá una directriz. Es decir, que la autenticidad y la identidad son fuente de un recto pensar.

Todas las técnicas y disciplinas filosóficas pueden prestar ayuda, por lo tanto la ética y la epistemología que hemos mencionado, pero, además, es aconsejable partir desde una fenomenología, recorrer la hermenéutica para obtener las interpretaciones precisas, el estructuralismo, la filosofía de las ciencias (para, entre otras cosas, confirmar que es una condición necesaria y suficiente), la antropología filosófica, la filosofía de la cultura, la filosofía social y política, pero además no hay que olvidar cómo entronca todo con la tradición y la historia.

El tema que nos ocupa no lo hemos considerado como una esencia astral, ni un *a priori*: es algo contingente en constante mutación,

un *a posteriori*, sobre el cual se puede influir de buena o mala fe y hacer predicción, que es aconsejable ir corrigiendo por medio del juicio y el error.

Pero antes de adentrarnos en lo que puede denominarse una Filosofía de la Identidad, no quiero dejar de echar un breve vistazo a lo que fue el origen de todo este meditar: lo personal, lo individual, que hemos codificado como Filosofía de la Autenticidad. Una y otra se han nutrido de sus hallazgos.

Las definiciones sobre el concepto de autenticidad fueron insuficientes, por lo que hubo que implementar una que reflejara toda su riqueza. La autenticidad en el hombre es aquella concordancia de la subjetividad humana con su objetividad, es decir, aquello que siente y piensa en lo subjetivo, con las expresiones o actos de habla y los actos en general en lo objetivo; según la concordancia son los grados que obtenemos de ella en la vida. Es sin duda difícil de realizar, poco frecuente, fugaz; no obstante, es la mejor dirección para la vida, para el buen pensar y la ética personal, por ello planteamos una filosofía encaminada al análisis, extraversion y conservación de la autenticidad. No se la puede aprehender sino en forma interdisciplinaria, con reconocimiento de los impedimentos de una sociedad de masas altamente tecnificada, civilizada, donde predomina la razón instrumental y la fragmentación del hombre.

Lo que vuelve la vida humana o deshumanizada es el encuentro o pérdida de la virtud del hombre, de su naturaleza. Como miembro de una sociedad, debe realizar el acto filosófico de vivir consistentemente, lo que significa descubrir, obtener y conservar la autenticidad en acto, inmerso en los otros, en una constante dialéctica de "simismidad" e intereses propios y ajenos.¹

Con el fin de la filosofía solipsista y el enorme desarrollo contemporáneo de la filosofía de la comunicación hay un reencantamiento con un nuevo *dictum*: pienso, me comunico auténticamente y luego soy-mí-mismo. Es posible, que se pueda ayudar a desenrañar qué es el hombre contemporáneo, de entre su ocultamiento e invertibración. Es una filosofía del auto ser o ser-sí-mismo.

Uno de los problemas de siempre ha sido no ser lo que es; y lo explica su ser transado en la cotidianidad, es una constante dialéctica entre ésta y la vocación de su mismidad, de su verdad y su ser; es una ontología.

¹ "Mismidad" es la propiedad humana, y "simismidad" es un neologismo que hemos acuñado para significar lo mejor de la mismidad.

Hay conceptos que están entrelazados con la autenticidad; mencionaremos algunos como la vocación, propiedad, verdad, justicia, realidad, mismidad, legitimidad, fidelidad, etcétera.

Si el hombre logra en la vida su vocación, es porque desarrolla sus auténticas condiciones humanas, es decir su propiedad, mismidad, ha logrado su verdad, mostrándose justo consigo mismo y ésa es su realidad.

De la obtención de la autenticidad se derivan varios bienes; como la felicidad, armonía, libertad, dignidad. Aquí se produce una segunda torsión con la tradición, en este caso aristotélica, ya que ésta preconiza como máximo bien la obtención de la felicidad y esta propuesta es que no hay que preocuparse de ella sino de la autenticidad y que todos los bienes mencionados vienen de suyo con la obtención de ella, según los grados de autenticidad serán los grados de los bienes que se obtengan. Otra consecuencia es la fuerza y lucidez, capacidad para vivir, la voluntad de poder que se energiza por y para la libertad, enrostrando cualquier situación límite, como la presencia de la muerte, del fracaso, del absurdo.

¿Qué es el mal en consecuencia? Es el extravío de la autenticidad, la negación de sí mismo; recordando en parte la manera platónica de concebir el origen de todo mal.

La misión del filósofo, dentro de esta concepción, es la revisión de los universales en nuestra realidad específica; el universal, no es sino una hipótesis que se debe convalidar; hay que ver y revisar las categorías generales en nuestras circunstancias; si éstas fallan, como hemos dicho, hay que inventar, buscar las que nos permitirán filosofar desde nuestra categorización. Se requiere, como se ve, implementar una técnica, que nosotros hemos denominado identología, un *logos* de la identidad que apoya a una ciencia o disciplina de la identidad, que contendría todo el saber teórico, cuyos objetivos hemos expuesto

La identidad tiene una triple virtud: es una categoría que, entre otras, nos permite detectar cómo se conforma lo latinoamericano: es un cedazo-lupa, porque su cohesión nos permite ayudar a filtrar lo extranjero que no tenga empatía. La identidad estará siempre mutando, pero el punto es no perder la armonía, que se adecue rápida y fácilmente lo exterior a la mismidad, de tal manera que lo extranjero no sea un quiste; ante ello, la identidad es una lupa que lo detecta; y es un fundamento-origen, en el sentido de ser el basamento constituyente, que se tiene como referencia histórica de raigambre y estirpe.

Diferentes percepciones de cómo filosofar latinoamericanamente

LA primera, es la de hacer historia de las ideas, buscando a lo largo de los siglos los aspectos originales y específicos que nuestros pensadores han emitido. El problema que tienen estos pensadores, hasta hace unos cuarenta años, es que no eran filósofos sistemáticos y, por otro lado, fácilmente se encuentran con las influencias extranjeras.

Hay filósofos contemporáneos que han dado fuerza y originalidad al sistema de entroncarse en la historia de las ideas, con una temática particular y, desde ella, en un diálogo de acuerdos y desacuerdos, finalmente elaboran planteamientos propios; en general el granero que han escogido es el ensayo (Arturo Roig, Horacio Cerutti, la Utopía). Creo que es la opción de entroncamiento filosófico más auténtico y legítimo que se puede dar para nuestro filosofar.

El consejo de sumergirse en la historia para pensar hoy me parece muy relevante, ya que así como se ha formulado un lema en que la identidad es fuente de recto pensar, este consejo puede llevarse al de que el análisis de la historia de las ideas es fuente de recto pensar.

También es una interesante opción la del pensar poético, que es hacer filosofía desde los poetas y literatos o filosofar poéticamente, que es lo anunciado como futuro para la filosofía por Heidegger; Manuel Velásquez es representante de esta tendencia.

Otra corriente es la Filosofía de la Liberación, que quedará como historia de uno de los pasos más originales que se han dado en Latinoamérica y crepitará por muchos años como una conciencia de los problemas que nos aquejan y sólo saldrá del cajón de la historia en la medida que sepa renovarse de un pertinaz acercamiento al marxismo terminado. Busca revitalizarse con el pensamiento europeo contemporáneo, en especial con el de Karl Otto Apel.

También está la veta de la filosofía de la liberación de filósofos jesuitas, centrada sobre el pobre y la "lógica de la gratuidad" como racionalidad abierta al diálogo con otras posiciones.

Creo que es legítima la opción —que hemos planteado en este trabajo—, en la que doy paso al espíritu crítico, lamentando no tener toda la dimensión y anclaje histórico.

Este filosofar toma la rueda inventada en la historia de la filosofía y en las distintas disciplinas y técnicas, para ponerla a prueba en la interpretación de nuestra realidad. Todo este aparato que no calce con nuestra realidad, que no la interprete, debe quedar fuera de nuestra preocupación; universalizó problemas que no son

los nuestros, como lo hemos asentado en repetidas ocasiones; sería como un posmodernismo inconsistente con nuestra realidad, al cual parece que tenemos que saltar desde el premodernismo, y con la modernidad emergente latinoamericana, por decreto filosófico de la dictadura de la moda.

En este esfuerzo por hacer calzar historia, técnicas y escuelas con nuestra propiedad, sólo parte se puede usar, porque ésta nos desbordará; las categorías tradicionales no la reflejan o son insuficientes y debemos apelar a toda nuestra imaginación. La falta de antecedentes y de guía en el proceso, hace que las ideas, a veces un poco ríspidas y con un lenguaje torvo, no se revelen con toda la fluidez necesaria.

Epistemología de la identidad

QUIERO fundamentar sucintamente ahora, el que la identidad sea una herramienta de recto pensar.

Lo más importante para nosotros, somos nosotros mismos; lo más importante para una sociedad, es ella misma. Este par de obviedades nos permite fijar la dirección del pensamiento, de tal manera que el mayor logro en el proceso de autoconocimiento es una epistemología que nos ameritará siempre, una directriz. En este mundo contemporáneo, de pérdida de fe, de entusiasmo, es fácil caer en los males de la modernidad, como son el hedonismo, un consumismo desatado, narcisismo; se forma una nebulosa que no nos permite ver bien cómo dirigir nuestra voluntad y dirección; dentro de ella, el encontrar lo mejor de nosotros mismos y dilucidar en una comunidad, quiénes son y por qué tenemos identidad por participación con mis congéneres, hace que tengamos a las puertas un proceso genuino de conocimiento que, al valorar la acción, nos entrega el paradigma de llevar a acto lo mejor de nosotros mismos, como hombres y como componentes de una sociedad, que tiene la misma tradición, historia, lenguaje, etnia, creencias religiosas, políticas, etc. Nos sentiremos cohesionados en la medida en que estemos integrados, con la mayor cantidad de las coordenadas que hemos mencionado.

Es un pensar genuino, en el sentido que lo extranjero, que no tenga empatía con nuestra mismidad, pueda ser dejado de lado, es decir, que lo que esté fuera de las coordenadas anteriormente mencionadas, no se transforme en un quiste inconsistente.

Supongamos una idea pensada en Europa y que nosotros queremos aplicarla sin más en Latinoamérica, esa idea tuvo como origen

una realidad distinta y los objetivos que persigue son seguramente distintos a los que se pretenden acá. Nos encontramos con dos inconsistencias, la del origen y la del objetivo.

¿Cuál es el propósito de esta epistemología? Que las ideas que se piensen, sean propias o ajenas, se avengan con la realidad y, por otro lado, que sean consistentes con los objetivos. Por ejemplo la idea del posmodernismo, como moda, me parece inconsistente y con objetivos nebulosos para pensarla en Latinoamérica; no es el caso de resumir acá esta propuesta, pero nuestra América tiene proyecto, la historia todavía tiene varias versiones que entregar, el sujeto está activo en busca de un futuro, en el continente hay esperanza, que no puede aceptar el nihilismo fantasmal. Desde luego que tenemos problemas, pero son otros y para ello clamamos las ideas coherentes a pensar, recto pensar al identificarnos con la miseria, los derechos humanos conculcados, una modernidad con mucho que entregar, dimensión del Estado y de la operatividad consensual para la solución de lo planteado, etcétera.

Pero hay que dilucidar todavía otra expresión y fundamentar por qué le doy tal importancia; me refiero a la empatía, que es el anclaje de la tesis de que la identidad proporciona una guía para un recto pensar.

El centro, el tronco, es la identidad, y lo extranjero que lo inunda o lo irrumpe tiene que tener empatía con esta mismidad para llegar a buen destino, de tal manera que haya fluidez en la adaptación.

La empatía es un lazo de unión de elementos afines, es un principio de organización espontáneo. Se está expresando la unidad vital de cada cual con la realidad entera (Schopenhauer), es el medio por el cual se participa de los sentimientos y de las inclinaciones de otros, ella da la uniformidad de la forma de pensar y sentir de una comunidad determinada, lo que resulta indispensable en el momento de formular juicios morales (Hume). Además de la espontaneidad, en la empatía está la intencionalidad, la importante participación de la conciencia (Scheler). La empatía es un modo de organizar o de ver organizadas las realidades, la empatía es un ejemplo de lo mismo, transformada en la dirección de lo idéntico (Foucault). Este apretado resumen, lo hemos fundamentado detenidamente en el libro que dedicamos al tema.

Con la conjunción de todos estos aspectos es como podemos llegar a la conclusión de que la empatía identitaria es una regla de buen pensar, ya que permite una expresión coordinada de realidad y pensamiento.

En lo planteado, hay un poco la figura de fijar la identidad, como quien lo hace con un sistema métrico, pero más que eso es la búsqueda de un paradigma consistente, una directriz, que no fosilice la riqueza humana, ante el constante cambio, en que lo propio, la mismidad, lo identificable es la mejor guía, desbrozando el campo a meditar, quitando la maleza que trae injerta la manipulación y el dominio por intereses; por todo esto se puede llegar a la conclusión de que las ideas que no tienen que ver con la mismidad, son dañinas y por ello la bondad de esta epistemología.

La ética de la identidad

DE una u otra manera hemos adelantado antecedentes éticos, al tratar la autenticidad y valorar que ésta es lo mejor que le puede suceder al hombre; en la epistemología de la identidad, el autoconocimiento personal y social también nos deja con las opciones claras para la valoración.

Lo básico de esta problemática está en la división de aspectos específicos y generales. En lo específico, está la pregunta que ha vertebrado estas páginas, que es la especificidad de un pensar latinoamericano y en este momento de un *ethos* nuestro, que se diferencia de uno eurocentrista-absoluto-universalista. Los de esta posición plantearán que no existe un *ethos* latinoamericano; si las pruebas de la especificidad a lo largo de lo planteado han tenido éxito, éstas también pueden tenerlo en la ética. Luego plantearemos también algunos aspectos que apuntan a la ética en general.

Pensamos que hay un *ethos* latinoamericano, ya que la dimensión de la pobreza y la problemática que surge de ella es inédita en los países del Primer Mundo. Con mucha preocupación de no caer en un relativismo ético, la propuesta para esta conjunción de pobreza-ética e identificación es una ética de la identidad, discursiva, consensual, comunicativa, libre de dominio. Ética discursiva, porque la razón fundamenta los paradigmas éticos, a los cuales se llega por el acuerdo consensual en la comunidad de comunicación, o sea en un nosotros, libre de dominación. Hoy, en filosofía, ha operado el giro lingüístico, la interlocución con el otro configura el pensamiento; la epistemología tiene un curso comunitario y comunicativo y todo ello nosotros lo hemos fundamentado en la identidad y la mismidad, como lo hemos adelantado.

En esta perspectiva, todo planteamiento universalista y absoluto no puede ser sino una hipótesis para nuestro mundo a confir-

mar si es apta para esta realidad y convalidada en ella. Éste ha sido otro de los ejes de esta argumentación.

También pensamos que esta ética tiene alcances generales, pero proponemos una torsión a la propuesta aristotélica: para ésta, lo más importante y el objetivo, es la búsqueda de la felicidad (la *eudaimonía*). En cambio, acá pensamos que lo más importante es el ser-sí-mismo y la identidad social y que adviene de suyo la felicidad, la libertad, la dignidad, la solidaridad. Para ello, uso un argumento del mismo Aristóteles, el hombre se siente feliz con lo mejor de sí mismo, es decir, primero hay que conseguir lo mejor de sí mismo (*Ética a Nicómaco*, libro X) y después preguntarse por la felicidad. Ser latinoamericano y no norteamericano u oriental, por ejemplo. Por ello la felicidad es una consecuencia, no un objetivo.

Enunciada ya la libertad como una consecuencia, volvamos de nuevo a lo específico para un *ethos* latinoamericano.

El Estado latinoamericano, junto con respetar el derecho a la libertad, tiene la obligación de ofrecer capacitación y oportunidad para ser libres, es decir, debe velar por que opere la libertad positiva. Y todo esto pensando en el pobre que está en una libertad negativa, como la de un hombre que ha caído a un abismo y está quebrado; quiere salir de él, pero no puede.

Entonces, el Estado no minimizado, por acuerdos consensuales, provee para que este hombre se recupere de lo quebrado (la pobreza de no estar capacitado) y le otorgue la oportunidad. En estas condiciones podrá ejercer su libertad positiva; ante el porcentaje tan alto de esta situación, es un problema ético que nos obliga a identificarnos con él y operar la solidaridad del consenso, permitiendo al Estado, por medio del impuesto, otorgar capacitación y oportunidad.

Otra diferencia importante de esta ética de la identidad, es con la ética utilitarista, no se trata del precio de un hombre sino de su dignidad.

Y para que esto ocurra, deben operar pasos similares al anterior: el acuerdo consensual de una comunidad, leyes que permitan la creación presupuestaria, un Estado no minimizado que imponga el acuerdo consensual, para compensar la máxima utilidad con la solidaridad, acogiendo la idea kantiana de que el hombre es fin en sí mismo, absolutamente valioso, insustituible; por ello tiene dignidad y no precio. Se trata de trocar el egoísmo de quien domina, para que así tenga sentido la existencia de mandatos morales.

Una técnica de la identidad

SE ha hecho también el esfuerzo de plantear una técnica, un proceso racional que deje a la vista cómo una idea se infiltra en una identidad, fluida o forzadamente, con un proceso natural, o escuchando intereses, a este *logos* de la identidad lo hemos llamado Identología.

Cuando un taladro penetra y erosiona una tabla, se ve. Cuando una idea extranjera penetra y erosiona, no se ve. Bajo estas ideas nos hemos planteado el objetivo de lograr identificar la idea que está erosionando y determinar si es aceptable o no esa erosión.

Por ello, muchos de los reclamos y consideraciones que venimos señalando me llevan a la propuesta de la búsqueda de una técnica para que la racionalidad americana pueda extraer y después usar lo extranjero, greco-europeo, en propiedad con su identidad en filosofías no tradicionales.

A su vez, me esfuerzo por investigar cómo un pensar pueda expurgar lo que no le es propio, aquello que viene teñido de una invasión y colonización de ideas.

La pregunta es cómo hacer un *logos* de la identidad en continentes nuevos que nos permita distinguir, confrontar, hacer el cierre o la apertura entre lo extranjero y lo propio, evitando la intromisión en bloque de ideas, paradigmas o modas.

Una vez aprehendido un universal aséptico, que tenga empatía, cómo nutrirlo dialécticamente con nuestra mismidad americana para que así resurja un universal pleno de eco y significado.

Para encontrar algunas respuestas, propongo un método, a la manera de una fenomenología (sin dirección a las esencias), donde se suspenda el juicio; se avance en el recorrido de nuestro propio proceso epistemológico, que revela la dialéctica que ocurre, armado de una liberación y reconocimiento de lo auténtico, en nuestro propio eje de relevancia, y subsumiendo el concepto universal en nuestra historia y disciplinas específicas. Para el caso de la filosofía americana, herramientas filosóficas como la fenomenología, la filosofía de la cultura, la hermenéutica, la antropología filosófica y la filosofía de las ciencias, dando de esta manera contenido y sentido a conceptos vacíos.

Se podría resumir este empeño, que en definitiva trata de dirimir qué es relevante, y para quiénes, y poder establecer una metodología y técnica para la relevancia y adjudicación de propiedad e intromisión.

La filosofía del dominador es sustantiva universal, la que una vez pasada por el cedazo de la *ipseidad* recibe el carácter de adjetiva, para entrar en la órbita de la aplicación. Luego, en América estamos hablando de filosofía-sustantiva-adjetiva-aplicada. Hemos pasado de un universal abstracto a un particular-determinado-concreto, para reaparecer con nuestra "simismidad" a través de un paso dialéctico y catárquico.

En este proceso liberador descrito, brevemente por razones obvias, la historia y la ascendencia harán vibrar y rearmar el concepto. Es decir, el eco de la identidad proporcionará la dimensión de la relevancia.

Nuestro problema consiste en saber instalarnos en nuestro eje-fundante. No se puede hablar de una liberación, si se filosofa desde el eje-del-otro; es incurrir en una falacia. Es un problema de plantearse en sí mismo y no trasplantarse de sí mismo. Una cultura dominada es aquella donde la ideología del dominador, sin revisión ni cedazo, ha sido adoptada por el dominado. Es aceptar que se colonialice nuestro pensamiento sin más.

No creo que una sociedad no se pueda inducir en absoluto, que ella será siempre espontánea. Como tampoco creo en la ingeniería social conductista, que planteó que todo lo podría conducir en una sociedad racionalmente, y no creo porque siempre habrá elementos no manejables que obstaculizarán este proceso (por ejemplo querer creer que el hombre producirá igual, sin elementos que muevan su ambición). El hombre pareciera insondable en su autoconocimiento, a pesar del enorme esfuerzo que se está haciendo, para sí mismo y para desarrollar la inteligencia artificial, que paradójamente le está trayendo la mayor distancia consigo mismo.

Alrededor de esta problemática es que hemos querido implementar esta ciencia y técnica de la identidad.

Explicaremos muy sucintamente esta última, en la que nos hemos tenido que proveer de unos neologismos. Este *logos* de la identidad, identidad, como lo hemos adelantado, es la pretensión de lograr amalgamar las tendencias actuales de la filosofía contemporánea y la expresión de la identidad americana.

Las etapas que se proponen en este proceso son: inmersión, nutrición dialéctica y exergación, realizadas en un concepto o fenómeno.

I. Entiendo por *inmersión*, el paso de un concepto o fenómeno, que viene provisto de un contexto y de una realidad no americana, a través de un cedazo de identidad expurgatoria, que deja

pasar sólo lo que tenga relación con nuestra identidad. El concepto o fenómeno queda así aséptico por el cedazo, que es el reflejo de nuestra realidad.

Desde los universales hacia el cedazo de identidad expurgatoria, se acercará un sinnúmero de conceptos y herramientas filosóficas que podemos clasificar como sigue: conceptos o fenómenos propios, impropios, mixtos y ajenos.

El primero de ellos es el que tiene una plena compatibilidad con la nueva realidad. Hay una empatía natural y todo lo que hace el cedazo es ratificar, testificar, a la manera de una ecuación química, que los componentes que vienen de otra realidad, tendrán la misma reacción y empatía con la nueva.

El concepto o fenómeno impropio sencillamente rebotará contra tal cedazo, es la parte más delicada, para no dejar pasar lo espurio y obtener la higiene mental que se pretende.

El fenómeno o concepto mixto, es aquél que sufre netamente la expurgación, teniendo que desvestirse de todo lo impropio, pasando por el cedazo sólo lo que sea neto y claro, de modo que permita sin concesiones ni dudas, la identificación con nuestra realidad.

■ Será ajeno aquél que ni siquiera se intenta acercar al cedazo, porque de suyo y en forma evidente es irrelevante.

Ante el problema de cómo se elige un universal, y hacer de él filosofía, hemos de poner en juego las coordenadas de sintonía, empatía, emergencia y actualidad. Además de ello, el universal es elegido en la medida en que es emancipado, liberado, traído y adaptado al eje fundante, para luego subsumirlo en la antropología filosófica y la filosofía de la cultura.

II. La verdadera identidad del concepto o fenómeno se obtiene en el proceso de *nutrición dialéctica*. Éste es el proceso paulatino y constante que sufre el concepto inmerso en esta nueva realidad. Es aquí donde se confronta y comienza la amalgamación entre ese concepto o fenómeno puro y el fenómeno americano, con su idioma-lenguaje, religión, mitos, espíritu de un pueblo y en general con toda la cultura.

III. Será *exurgación* esta nueva síntesis que aflora al universal (enriquecido, nutrido y con el eco de esta nueva realidad), será capaz de pararse con propiedad ante el antiguo universal enriqueciéndolo.

Tomemos un ejemplo de un concepto o fenómeno como la miseria, para ver la ocurrencia del método.

El miserable de Europa Central es el que no puede ir de vacaciones a Italia, el que no cambia el auto con frecuencia, o no tiene

acceso a las últimas novedades electrónicas. La seguridad social le entrega, al desempleado, entre 250 y 400 dólares, de acuerdo con el país. Se argumentará que allá también hay pobreza extrema, pero hay que contraargumentar que nunca tendrá las características y permanencia de los países tercermundistas. Por ejemplo, muebles y artefactos, es cuestión de recorrer las calles antes que pase el basurero, de tal manera que nadie deje de tenerlos, por raídos y viejos que estén, todos duermen en sus propias camas y hay baños.

Hagamos la inmersión, que es pasar este concepto por el imaginario cedazo expurgatorio. De la clasificación de fenómenos que hemos hecho, éste es uno mixto, porque tiene aspectos propios de nuestra miseria y el concepto global le calza; pero el cedazo expurgatorio tiene que desvestirlo de todo lo impropio, pasando sólo lo neto y claro. Podríamos tomar como definición genérica del miserable, el que no tiene acceso a cierto nivel de vida; no hemos mensurado niveles, porque justamente aquí empieza la impropiedad. El nivel de vida del miserable europeo es como el de la clase media baja latinoamericana; es decir la clase media baja nuestra es el miserable europeo.

Ha pasado por el cedazo sólo lo neto y claro, estamos permitiendo que se identifique con nuestra realidad, sin concesiones ni dudas.

Hemos tomado un universal y comenzado a hacer con él nuestra filosofía, hemos puesto en juego las coordenadas de sintonía o empatía, emergencia y actualidad: sintonía porque el concepto se aviene a esta realidad, pero no tiene la actualidad de nuestra situación, por ello lo hemos emancipado, liberado, traído a nuestra circunstancia y empezado a adaptar a nuestro eje fundante. Es el momento de entrar en el próximo paso.

La verdadera identidad del concepto, para nosotros, se obtiene en el proceso de *nutrición dialéctica*. Se ha inmerso la pobreza en nuestra realidad con una triste trilogía, los pobres duermen hacina-dos de dos a cuatro por cama, no hay artefactos ni muebles y no hay eliminación de excretas (permanentemente).

Ha empezado la amalgamación de ese concepto genérico del miserable, que hemos definido como el que no tiene acceso a ciertos niveles y ahora estamos especificando desde qué niveles no se tiene acceso. Esta amalgamación es con la *nutrición dialéctica* de la tradición e historia, la deformación del lenguaje por la ninguna o poca educación, la religión toma tareas distintas, entre ellas la de procurar esperanza y se confronta el espíritu de un pueblo para

superar el fenómeno, y en general hay que analizar cómo se distorsiona toda una cultura.

Nutrida de esta manera aflorará una nueva síntesis, mostrando nuestra propiedad, ampliando y enriqueciendo el concepto europeo que se tenía por universal.

El caso de la miseria está colocado a manera de ejemplo. Merece una fundamentación más profunda, tanto como categoría social, como la tesis que proponemos, que sea tratada como categoría filosófica, ya que condiciona la visión del mundo de todos los que vivimos en este subcontinente. Por otro lado, hay que hacer un estudio de las categorías, para explicar por qué la pobreza puede ser una de ellas, como a su vez destacar las consideraciones históricas, a veces mesiánicas que ha tenido, por obra de Marx, Simmel, Levinas, Dussel etc. Pero no es nuestro propósito por ahora.²

Enjuiciamiento

EN cuanto al enjuiciamiento del pensar americano, pensamos que sus poetas, literatos y artistas han creado obras de características universales, con toda la mismidad, al modo como lo hicieron los poetas filósofos presocráticos. Mientras el filósofo americano no siga esta ruta, tendrá siempre un pensar prestado, una vez usado debe devolverlo a sus dueños, Europa y la antigua Grecia, sin haberlo asentado en su propiedad, vacío, sin identidad. Se ha pensado europeo en América; salvo honrosas excepciones, ha habido una copia anodina, sin decantación, purificación y sintonía de lo extranjero en lo propio, hay que salir de la aporía de echarse en las espaldas una cultura sin cernir.

² En conversación con Enrique Dussel y Frank Cunningham, en Rusia, agosto de 1993, ellos me insistieron en que las categorías de *autenticidad e identidad social* eran irrelevantes y cuando más secundarias. No se dijo explícitamente, pero ello es a raíz de que en las minorías que apoyan la filosofía de la liberación (políticas, raciales, tercer sexistas, etc.) se anida la diferencia. Pero yo no estoy hablando de una identidad de las mayorías, yo estoy hablando de la identidad de cualquier grupo. En discusiones posteriores el profesor Cunningham me dio razón en cuanto la *autenticidad e identidad social* es el primer paso aunque esté en el subconsciente; a ningún francés se le ocurriría tener este cuestionamiento, pero si escarbamos está subentendido en cuanto a la identidad con su historia y el devenir de su pensamiento.

LATINOAMÉRICA Y SU DEFENSA DEL HOMBRE

Por Sergio PÉREZ R.

UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA, CHILE

UNIDAD Y DIVERSIDAD son dos conceptos que ya están interiorizados en los planteamientos de aquellos pensadores que, en Latinoamérica, tratan de explicar su realidad desde la perspectiva de lo que se podría llamar Filosofía Latinoamericana.

Dentro de la problemática de esta particular filosofía, continuamente se hace referencia a la *posible* metodología que debe tener el pensador. Tal personaje, si desea dar cuenta de su propia realidad tiene que, necesariamente, partir de lo que tiene a la mano, es decir, aquel objeto que alimenta nuestro pensar y que, en forma rigurosa, determina toda posible abstracción. Me refiero a la *realidad* tal cual es, como es, con sus defectos y virtudes. Defectos y virtudes que son captados por aquel "embudo" que es el entendimiento que, adherido al *compromiso*, se transforma en conciencia. Ambos conforman lo subjetivo propiamente tal, o sea, el hombre, el pensador.

Pero ¿qué es unidad y qué es diversidad? En términos generales, ambos conceptos se pueden referir a cualquier realidad, pues es ella la que se presenta en forma conjuntiva y divergente a la vez. América Latina puede ser una por razones históricas, económicas, culturales y otras, pero —a la vez— también puede ser *divergente* en relación con los prismas anteriores. Entonces podemos decir que Latinoamérica siempre, y a los ojos del mundo, se presenta como una sola, pero con una serie de matices que, mirados particularmente, son excluyentes.

Así, la *unidad* de esta región se encuentra no sólo por razones históricas, culturales y económicas, sino además por razones de orden ontológico.

Por otro lado, también —como ya he señalado— esta realidad posee manifestaciones que son encontradas y que, en forma inequívoca, caen dentro de la *diversidad*. Tal distinción es formal y

es determinada por la historia y el derecho. Me refiero al concepto de Estado, concepto que, en lo sustancial, busca la distribución de los territorios permitiendo el surgimiento de la división por medio de la sobrevaloración de lo nacional, es decir, el nacionalismo. Tal doctrina se rige por la división dada entre hombres superiores y hombres inferiores.¹

Pero, ¿qué pretende Latinoamérica?, ¿cuáles son sus proyecciones?, ¿qué busca la filosofía latinoamericana?

Desde hace mucho tiempo los latinoamericanos deseamos que la historia cuente con nosotros. Nuestro proyecto no necesita —y nunca lo ha necesitado— de la verticalidad histórica impuesta por la cultura occidental, en la cual prime lo superior sobre lo inferior. Nuestra historia —y también la occidental— debe considerar el aspecto horizontal en la relación humana y entre los pueblos. Tal aspecto considera al “otro” como lo opuesto, pero no como lo opuesto inferior, sino simplemente como “lo otro”, como aquello que está fuera de nosotros. De este modo, lo “otro” cobra valor por ser sencillamente lo “otro” con todos sus aspectos constitutivos, y no como aquello que se deba menospreciar o sobrevalorar.

Sin embargo, a pesar de ello, la añorada humanidad choca, nuevamente, con mezquinos intereses que en nada contribuyen a la añorada igualdad. ¿Quiénes defienden esos intereses? ¿Cuáles son?

América Latina, desde que fue descubierta, conquistada y colonizada, ha sido un territorio donde se plantan y se cosechan aspiraciones y proyectos que nunca han sido nuestros. Así, actualmente, el mundo está regido —por imposición y asentimiento— por las ideas de Occidente, ideas que en el presente están dadas por el neoliberalismo, en el que prevalecen las leyes del mercado. De esta manera, aquellos valores que forman parte del hombre son transformados, y sólo prima su cuantificación. Una vez más, lo esencial, lo humano, es confundido con lo accidental, con aquello que no determina lo humano propiamente tal. De este modo, la negación de la humanidad viene a ser la *cosificación* del “otro”, cosificación que, inexorablemente, traerá consigo secuelas para quien ha pretendido negar tal humanidad. Es aquí donde se encuentran los elementos que implican el desgaste de una cultura. Por este motivo es que una cultura que niega a otra, a la larga, terminará por negarse a sí misma. Quizás sea éste uno de los motivos de la pérdida de va-

lores y de perspectivas que acontece, ahora, en la llamada cultura occidental.

De acuerdo a esta forma de ver y analizar —la forma occidental—, lo humano sólo es cosa secundaria. La posible humanidad sólo queda en los discursos y en las campañas electorales, es decir, sólo que da en los intereses de aquellos que siempre están mirando allende el Atlántico. Así, únicamente podemos rescatar las ideas de la filosofía latinoamericana aquellos que pensamos desde ella y confiamos en ella.

La sola forma de superación pasa por la consideración de la pregunta y la respuesta por lo *propio*. Lo nuestro es aquello en lo cual estamos y que, por consiguiente, determina y determinará nuestra *forma de ser*.

Somos chilenos, somos latinoamericanos. Nuestro grito de humanidad no ha dejado de escucharse. Son los sordos de siempre los que no desean escuchar. Somos y queremos seguir siendo hombres y tal humanidad no necesita del “otro” para ser afianzada. Somos nosotros mismos los llamados a despertar a los demás.

Es en este momento cuando el pensamiento choca con la realidad, es aquí donde las ideas deben coincidir con lo que se presenta; la teoría no basta, es necesario conocer lo propio para pensar sobre ello y presentar a los demás las posibles soluciones. La teoría es teoría cuando va acompañada de la práctica, no la una sin la otra, sino que ambas deben marchar juntas. Ambas y juntas para hacer la historia, la historia del hombre, del pueblo, esa historia que se sigue escondiendo en las oscuras callejuelas de nuestras naciones, aquella que necesita y debe ser atrapada.

Sí, la historia es sólo *hacer*. Hacer que es vivir. Vivir es vivir con conciencia de ello. El vivir consciente es vivir del hombre. Así, la historia es vivir conscientemente. De este modo, la historia es mía, tuya, nuestra, no la historia para los demás, sino la *historia para nosotros*. Cuando la historia es para nosotros se transforma en verdadera historia. Por lo tanto, la historia nace cuando el hombre toma conciencia de quién es, donde está y hacia dónde quiere ir.

La historia es, al fin, *proyección*. ¿De quién? Proyección de aquellos que quieren ser hombres, de aquellos que lo son y siempre lo han sido. Y estos hombres son los que pregonan y afirman su humanidad y, a la vez, rescatan lo humano propiamente tal. De esta forma la *unidad* viene a ser lo humano, y lo diverso corresponde a las distintas maneras de como se es hombre. Por lo tanto, el latinoamericano es hombre, es humanidad. Pero lo humano —y esto es vital—

¹ Cf. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987.

no es exclusivo del latinoamericano, sino del hombre, esté donde esté y en cualquiera de sus manifestaciones.

La tarea ya está planteada. La filosofía es —ahora— la filosofía del Hombre, no de aquél abstracto y metafísico, sino de aquél que sufre y que canta, es decir, del hombre de carne y hueso, sea cual fuere su manifestación y su circunstancia.

TRAS UN FILOSOFAR AUTÉNTICO

Por Manuel VIDAL G.

UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA, CHILE

PARA HABLAR de una posible filosofía latinoamericana debemos tener en cuenta en primer lugar qué se entiende por filosofía. Es sabido que la filosofía es una creación griega y, por lo tanto, cabe preguntarse si es posible que se dé filosofía en otro lugar, o si es posible que otros pueblos creen filosofía.

Si la filosofía fuera sólo un privilegio de los griegos, entonces otros pueblos no habrían creado filosofía. Al mirar la historia, nos damos cuenta de que se habla de filosofía alemana, filosofía francesa, filosofía española, etc. Pero antes de continuar, es necesario precisar qué es lo que los griegos llamaron *filosofía*. Aquella explicación, que a veces resulta hasta pintoresca, según la cual se entiende la filosofía como *amor a la sabiduría*, no es suficiente para entender lo que los griegos denominaron *filosofía*. Los griegos al hacer filosofía pensaron la realidad, su propia realidad.

Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por parecerse a alguien, sino simplemente ante una realidad cuyos problemas le han obligado a reflexionar, a pensar, a filosofar. Para Platón filosofar era producto de la admiración, entendiendo ésta como extrañeza, ante algo que resultaba fuera de lo que era cotidiano al hombre. Por ello el filósofo no descansaba hasta poder resolver el problema que le planteaba dicha extrañeza, hasta que lo cotidianizaba; o bien, transformaba lo cotidiano buscando cambiar situaciones que ya le eran extrañas por anacrónicas, y que sólo podrían dejar de serlo si las comprendía, esto es, si las asimilaba a las nuevas circunstancias.¹

Si entendemos la filosofía como un pensar la realidad, como una admiración, entendida como extrañeza, es decir, como un *dar*

¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1986, p. 28.

cuenta de aquella realidad que nos resulta extraña, podemos decir con cierta certeza que la filosofía no es sólo un asunto de los griegos, ya que todos los hombres tienen la facultad de pensar, de admirarse. Así es que cuando el alemán, el español, el francés, pensaban su realidad, se admiraban, estaban haciendo lo mismo que el griego: filosofía; claro está que en una realidad distinta.

Cada vez que el hombre piensa su realidad, es decir, da cuenta de ella, está haciendo filosofía. "Los problemas de la filosofía no son, a fin de cuenta, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros. Una relación que es común a todos los hombres, al origen de todo posible reflexionar, de todo filosofar".²

Ahora bien, todo filosofar ha sido siempre un dar cuenta de una realidad física o metafísica. Por lo tanto, el pensador que se encuentra inmerso en una realidad y que pretenda hablar de ella y sobre ella debe partir considerando su realidad como un *primum cognitum*, desde donde surgirá todo análisis e interpretación.³

Así entendido el filosofar, es posible ya responder a la pregunta que nos inquieta. En estos momentos estamos en condiciones de decir que sí existe una filosofía latinoamericana, porque ella pretende dar cuenta de su propia realidad.

Pero debemos saber cómo es ésta, qué características tiene, cuál es su origen.

El pensamiento occidental⁴ ha crecido hasta tener su propios sistemas filosóficos. "Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por parecerse a alguien..."⁵ Algunos de los sistemas que más se destacan son el platonismo y el aristotelismo surgidos en Grecia; el tomismo, en la Edad Media; el racionalismo y el positivismo, el idealismo en la modernidad; el existencialismo y otras formas de pensar contemporáneos. Todos ellos surgidos en Occidente.

Cuando los occidentales pensaron su realidad fueron conformando a lo largo de su historia una historia de las ideas en Occidente, la cual corresponde a la forma propia de sus pensamientos.

² *Ibid.*, p. 27.

³ Eduardo Álamos y Sergio Pérez, Seminario de tesis "Reflexión sobre la filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea", Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, Chile, 1991.

⁴ Entiéndase por pensamiento occidental todo aquél que surge en Europa.

⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 28.

La interpretación de estas ideas y la relación que tiene con los hechos conforman la filosofía de la historia, que en este caso sería filosofía de la historia de Occidente.

Ya vimos que es posible hablar de una filosofía latinoamericana; ahora veamos lo siguiente: ¿la historia de las ideas en Latinoamérica es igual a la historia de las ideas en Occidente? o, lo que es lo mismo, ¿la filosofía de la historia en Latinoamérica es igual a la de Occidente? No, porque la historia de las ideas, es historia de las ideas *propias* de Occidente y no del pensamiento latinoamericano, ya que estas mismas ideas se han divulgado en América Latina y no son propias, no han surgido de la realidad latinoamericana. Por lo tanto, sólo será historia de las ideas de Occidente *en* Latinoamérica y no una filosofía de la historia latinoamericana. Así, el platonismo, el aristotelismo, el tomismo, el racionalismo, el positivismo, el idealismo, el existencialismo y otros pensamientos nacidos en Occidente, serán platonismo *en* Latinoamérica, aristotelismo *en* Latinoamérica, tomismo *en* Latinoamérica, racionalismo *en* Latinoamérica, positivismo *en* Latinoamérica, etc. Siempre será algo otro implantado *en* Latinoamérica. A fin de cuentas este *en* se diferencia de un *de*. Esto nos manifiesta claramente una *adaptación* de ideas occidentales a la realidad latinoamericana.⁶ En consecuencia, la diferencia radical entre el *en* y el *de* se refiere a una relación intrínseca con lo propio, en tanto que el *en* está referido a una adaptación, imitación de las ideas de Occidente a la realidad latinoamericana.⁷

Ahora bien, ¿cómo es posible, entonces, hablar de una filosofía latinoamericana, si Latinoamérica ha tomado prestadas las ideas occidentales para aplicarlas a su realidad? Esto es verdad en un primer momento, ya que el latinoamericano toma prestados distintos modelos, los cuales no han surgido de su propia realidad. Leopoldo Zea, en su libro *Filosofía de la historia americana* habla de los distintos modelos que se intentaron aplicar en Latinoamérica —él los llama proyectos— entre los que se cuentan: el ibero, el libertario, el conservador, el occidental, el civilizador; de éstos el único que tiene en algunos aspectos ese *de* que antes mencionábamos, es el libertario.

El latinoamericano, al ver que los distintos modelos que ha tomado prestados —es decir, las ideas occidentales— fracasan al

⁶ La explicación está tomada del seminario de tesis de Eduardo Álamos y Sergio Pérez.

⁷ Eduardo Álamos y Sergio Pérez hablan de *lo original*; a mi parecer es más justo hablar de *lo propio*.

aplicarlos a la realidad latinoamericana, y al ver que muchas veces no tienen ninguna relación con su realidad, se siente confundido, "lo que surge, debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que las ha originado".⁸ Y es por esta confusión que intenta ya no sólo tomar en cuenta la historia de las ideas *en* Latinoamérica, sino que además considera el *de*, y es en este momento que intenta realizar su propia filosofía de la historia. "Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial, del hecho que utiliza filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden, de su política",⁹ tomando para ello su propia realidad, es decir, ya no quiere *adoptar*, sino crear *su* propia filosofía de la historia. Zea plantea que el hombre latinoamericano ya no quiere tomar prestados modelos o ideas occidentales, por eso existe un grupo de hombres conscientes de esta situación que reaccionan, que se dan cuenta de la dependencia de Latinoamérica en cuanto a las ideas y proponen lo que denominan proyecto asuntivo: "El proyecto que tiene como punto de partida la propia realidad, por negativa que ella puede parecer, para tratar de construir sobre ella y con ella el mundo que se anhela, negación que es afirmación. Esto es absorción, asunción de la propia realidad".¹⁰

¿Cómo debemos entender el paso del *en* al *de*? Si bien es cierto que en América Latina, en un primer momento, se aplican distintas ideas de Occidente, se llega a un tiempo en el que estas ideas son cuestionadas, porque al aplicarlas a la realidad latinoamericana no dan el mismo resultado que en Occidente. El europeo ve en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica "malas copias", "como infames y absurdas imitaciones".¹¹ Esto estaba dicho, pero es necesario señalarlo nuevamente, para poder seguir adelante y así entender el momento en que surge el *de*.

El hombre latinoamericano, al darse cuenta de esta situación de dependencia de las ideas occidentales, dependencia que lo deja en un rango de inferioridad respecto del occidental, lo que hace, en definitiva, es tomar conciencia de su condición. El latinoamericano cuando toma conciencia de su situación se da cuenta de que es distinto, se siente distinto. Es en este momento de toma de conciencia cuando ocurre el paso del *en* al *de*.

⁸ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 34.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Leopoldo Zea, *La filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1986, pp. 270-271.

¹¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 34.

Ahora bien, cabe preguntarse *¿cómo es este de* que asume el hombre latinoamericano? Este *de* del hombre de América Latina viene a ser una conjugación del *en* con el *de*, es decir, se comienza a dar un *en-de*, en el cual no hay una negación absoluta de las ideas occidentales, sino más bien una recreación de las ideas occidentales. "Si no se puede dejar de imitar, al menos inventar un poco, asimilar. Asimilar es hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que se es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que le es extraño",¹² es decir, debe existir una apropiación de estas ideas occidentales, apropiación que debe ser entendida como una asimilación, la cual debe hacerse desde la propia realidad latinoamericana y no copiar o calcar ideas extrañas a nuestra realidad. "Lo que no se puede hacer es imitar sin crear, sin asimilar".¹³

En definitiva, en este momento del *de*, la filosofía en Latinoamérica ha de ser un momento en el cual no habrá una negación del pasado, no será un partir de nada, sino que será el inicio del pensar, filosofar, reflexionar su realidad, desde su propia realidad. "De allí, la necesidad de conocer y asumir la propia historia, de conocer y asumir la propia realidad. Saber de las propias fuerzas y utilizarlas ha de ser la más segura forma de regeneración de la realidad de esta América. Españoles, indios, mestizos y negros son parte de esta realidad, parte de la historia de esta América. Para superarla habrá de partir de ella misma".¹⁴

A modo de conclusión me gustaría decir que es posible hablar de una filosofía latinoamericana, la cual, a mi parecer, tiene dos aspectos que la caracterizan: el primero, no ser una filosofía original de Latinoamérica, si entendemos como original algo que es producido por primera vez. Para mí, es más justo hablar de una filosofía propiamente latinoamericana, en la que ésta debe entenderse como una asimilación de aquello que por herencia nos llega de Occidente. La filosofía latinoamericana es una apropiación de aquello que nos llega de afuera y lo hacemos nuestro, pero siempre desde nosotros mismos; un apropiarnos de aquello que nos sirve y recrearlo de acuerdo a nuestra propia realidad. Cuando somos capaces de recrear, lo que hacemos es algo nuevo, algo propiamente latinoamericano. En fin, lo que hacemos es lo mismo que hicieron los occidentales con su filosofía: tomaron lo que recibieron de los

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ Leopoldo Zea, *La filosofía de la historia americana*, p. 275.

¹⁴ *Ibid.*, p. 289.

griegos, de los romanos, y con los demás pensamientos fueron forjando la filosofía occidental.

Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia, no implica renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa. La filosofía cristiana no deja de ser cristiana, esto es, adecuada para enfrentarse a los problemas de la fe y la religión porque Agustín de Hipona haya encontrado apoyo en la filosofía de Platón o porque un Tomás de Aquino haya creado la escolástica apoyándose en la filosofía aristotélica.¹⁵

El segundo aspecto de la filosofía latinoamericana es muy importante, pues, además de ser propio es casi exclusivo de ésta. La filosofía de América Latina no será una filosofía en la cual estén presentes los problemas metafísicos o problemas de las sensaciones, sino más bien será una filosofía de las distintas relaciones que se han dado entre los hombres de esta América, y no sólo entre ellos, sino también de su relación con el extraño, con aquél que los conquista, los somete y muchas veces trata de eliminarlos por completo (militar, económica y culturalmente); a fin de cuentas, será una filosofía apolítica, la cual se debe entender como un filosofar de la situación concreta en que vive el hombre latinoamericano. Zea, citando a Alberdi, señala:

Vamos a estudiar la filosofía evidentemente; pero a fin de que este estudio, por lo común estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediatos para nosotros; en una palabra, filosofía política, la filosofía de nuestra industria, riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia. Toda filosofía ha 'emanado de las necesidades imperiosas de cada periodo y de cada país'. Así habrá de emanar la filosofía de nuestra América.¹⁶

Nuestra filosofía será una filosofía de nuestra propia realidad, para lo cual se necesita a todos los hombres latinoamericanos en esta tarea, trabajo que no hay que iniciarlo ahora, sino continuarlo, ya que han existido hombres de nuestra América que emprendieron esta misión; entre ellos, Alberdi, Martí, Vasconcelos, Rodó, Bilbao, Mariátegui, Boff, Zea y otros tantos más. Nuestro compromiso

¹⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 30.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

como hombres de Latinoamérica es darle continuidad a nuestra filosofía en América Latina, que es una posibilidad de todos los hombres, no importando el lugar donde se encuentre.

LATINOAMÉRICA NECESITA SU PROPIA FILOSOFÍA

Por Sergio VÚSKOVIC R.
UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA, CHILE

CONFESABA ORTEGA Y GASSET que "para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio". ¿Y por qué no lo sería Latinoamérica para el nacido entre el Río Grande y el Cabo de Hornos si la filosofía es la conciencia propia de un mundo (y del hombre) en movimiento, si es la aprehensión del tiempo presente por el pensamiento propio?

El hombre nuestro que dices no ser filósofo (latinoamericano) es, simplemente, un mal filósofo (latinoamericano). Para que nuestro pensar adquiera validez universal, parece que necesariamente debe pasar por el estadio de lo latinoamericano. Tal como lo intuyó José Martí: "La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia... Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".

Siempre es más sencillo resumir libros extranjeros que abrir la mente y el corazón a la realidad circundante, observar con ojos propios y excogitar nuevos pensamientos. Don Miguel de Unamuno pudo llegar a pensar si esta mentalidad "simiesca" no sería una de las características fatales "del criollo o mestizo". Más bien creo que es el criterio eurocéntrico el que inconscientemente domina nuestras ideas, también nuestras ideas filosóficas.

Nosotros hablamos de filosofía, así en singular; otros dicen que el *Logos* (con mayúscula) sólo habló en griego en el pasado y que ahora sólo lo hace en alemán. ¿Y qué nos muestra la realidad filosófica? Pues que la filosofía occidental no es la única que existe, que en el pasado lograron también esta dignidad la filosofía hindú, china, judía y árabe —por nombrar sólo las más conocidas—, que se prolongan hasta nuestros días, en que se agrega a ellas, también, la

filosofía latinoamericana. De ahí que no corresponda decir *la* filosofía, sino *las* filosofías; no la historia de *la* filosofía, sino la historia de *las* filosofías.

Ciertamente nosotros estamos insertos culturalmente en la gran corriente de la tradición filosófica occidental, y creo que a nadie le pasa por la cabeza negarla o ignorarla; de lo que se trata es de no negar o ignorar las demás y menos aún la que hemos desarrollado nosotros, nuestra filosofía latinoamericana.

Mi proposición relativa al pasado, presente y futuro de la filosofía latinoamericana dice así: en ésta coexisten dos grandes vertientes: a) el pensamiento autóctono (precolombino, para entendernos) y el colonial, tal como se desarrolló en la historia y lo hace actualmente, y b) el pensamiento que se desarrolló en la época republicana y se sigue desarrollando.

El pensamiento de nuestros pueblos autóctonos, especialmente de las altas civilizaciones de los mayas, toltecas-aztecas y quechuaymaráes, así como nuestra filosofía de los períodos colonial y republicano, hacen un aporte al conocimiento mundial al reflexionar sobre nuestra realidad y nuestras propias raíces. Nuestra tarea más urgente es despojarnos de cierta "universalidad" falsa, aquella que es instrumentalizada por quienes continúan insertos en el código de la colonización o bajo el estatuto de la ideología de dominio. Pienso que hoy día éste es nuestro problema primario, plenario y perentorio.

La labor de rescate ya está señalada en la obra paradigmática de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, la *Toltecáyotl*; en el excelente ensayo de Jorge Llosa, *La imagen del mundo en el antiguo Perú*; en el libro de Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América* y, en el caso de Chile, la obra de Yosuka Kuramochi (profesor de literatura de la Universidad Austral de Valdivia), *Me contó la gente de la tierra*, todos ellos alumbrados por la luz, el dolor y la claridad de las antiguas historias del Quiché, el *Popol Vuh*, que debiera transformarse en nuestro libro de cabecera. Pienso que de mucho de esto es consciente Claude Lévi-Strauss cuando declara que

lo que importa es que el espíritu humano manifieste una estructura cada vez más inteligible, a medida que progresa el trámite doblemente reflexivo de dos pensamientos, el de los indígenas de América del Sur y el de Europa, que

actúan el uno sobre el otro. Ambos pueden ser la mecha o la chispa de cuya aproximación brotará su común iluminación.¹

¿Por qué no reflexionar nosotros, los chilenos, sobre el hecho que en la lengua mapuche se da la ausencia de negación, que ni siquiera en el nivel del lenguaje se contempla o se concibe la negación de algo? Tal vez porque "todo puede ser posible".

¿Cómo no aprender a ver la hora en el reloj mapuche? Cuando funciona con tiempo para todo, para trabajar, meditar, observar y conversar; y *ñitram*, conversar, dialogar, es fundamental para seguir vivos.

¿Por qué no construir un pensamiento nuevo sobre su concepto de amor, *ayünm*? Palabra universo-palabra, poder que connota que el amor es una forma de iluminación solar, una suerte de amanecida o madrugada para el espíritu, una especie de recuperación de la aurora interna, una condición de reconocimiento esperanzador donde la claridad de las certezas atraviesa la realidad y hace transparente la opacidad de las cosas. Idioma en el cual la negación del amor se construye como *ñelay ayünm*, "murieron mis ojos para la visión de tu luz", que en castellano sería simplemente "no te amo".

Nosotros los chilenos tenemos la obligación de soñar en castellano y aceptar que el pueblo mapuche sueñe en *mapudungun*.

En relación al período colonial está a nuestra disposición el tesoro de las narraciones de los cronistas, del que deseo destacar a Felipe Guamán Poma de Ayala y su *Nueva crónica y buen gobierno*, en que se hace transparente el pensamiento quechua-aymará, como también en los *Comentarios Reales* del inca Garcilaso de la Vega. En referencia a la cultura de los mexicanos tenemos la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún y también, entre otros, a Hernando Alvarado Tezozómoc y su *Crónica Mexicáyotl*, en español y náhuatl. La *Relación de las cosas de Yucatán*, de Diego de Landa, nos introduce, en cambio, a la desarrollada cultura maya.

A nosotros los chilenos, el filósofo uruguayo Arturo Ardao nos señala la importancia del pensamiento de fray Alonso Briceño en el siglo xvii, que se podría llegar a parangonar con los más conocidos frailes Ignacio Molina y Manuel Lacunza.

La filosofía del período republicano se enmarca en el ya clásico *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica* (1956) de

Leopoldo Zea, o en el *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963) de Abelardo Villegas o en los trabajos de historia de la filosofía latinoamericana de Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, además de las investigaciones sobre el pensamiento de diversas naciones: João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía en Argentina*, Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo xx*, Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en Perú*, etcétera.

Nos parece justo destacar el conjunto de la obra de don Leopoldo Zea, quien desarrollando la intuición de José Vasconcelos en su *Raza cósmica*, ha logrado situar a la filosofía latinoamericana en el concierto teórico internacional como una filosofía sin más; esto es, con el mismo rango de las demás, dando por superado el complejo de inferioridad —la nostalgia de no ser rubios y de ojos azules— que por tantos años impidió el desarrollo de nuestro pensamiento propio, no tanto por efecto de una fuerza extranjera, sino más bien por nuestro propio *apequeñamiento* o achicamiento de perspectivas y, en cambio, reivindicando con fuerza y declarándolo explícitamente, que somos producto del mestizaje y que éste es el punto de partida de nuestra propia realidad, de nuestra propia alteridad y que puede servir de iluminación a nuestros procesos en marcha de identificación cultural, siendo conscientes de nuestra dificultad de ser.

Creo que una labor parecida ha cumplido en Brasil Álvaro Vieira Pinto, con su monumental obra *Conciencia y realidad nacional*.

En lo tocante al desenvolvimiento de la filosofía en Chile en este siglo podemos empezar con Enrique Molina, *De lo espiritual en la vida humana*, seguir con Félix Schwartzman, quien en *El sentimiento de lo humano en América*, ya en 1952, intuía que una filosofía típicamente latinoamericana se daba en nuestra poesía y novelística, y siguiendo con el *Diario* de Luis Oyarzún y las obras de Jorge Millas, Armando Roa y Humberto Giannini, entre otros. Néstor Porcell, Juan Rivano, Osvaldo Fernández, Luis Vitale y yo mismo nos esforzamos por desarrollar la filosofía marxista con libertad y sin dogmas, tal como decía José Carlos Mariátegui.

El pensamiento latinoamericano ha desarrollado en la contemporaneidad dos creaciones teóricas originales: la Teología de la Liberación, que se inicia con la obra homónima del padre Gustavo Gutiérrez en Perú y la tentativa de abrir camino a un socialismo

¹ *Magazine Littéraire*, 5 de junio de 1993.

democrático, dentro del concepto de Estado de derecho y del pluralismo económico, político e ideológico propio del gobierno del presidente Salvador Allende y de la experiencia sandinista en Nicaragua.

¿Cuál puede ser una respuesta de la filosofía latinoamericana a los requerimientos de la contemporaneidad?

Octavio Paz nos interpela: "Creo que las raíces del liberalismo y del socialismo están en la modernidad y que ahí podríamos encontrar una fórmula en la que, a partir de estos principios, encontráramos un nuevo pensamiento político. Esto es lo que me parece urgente. El signo de esta época es una gran interrogación".²

¿Por qué no podríamos dar una contribución latinoamericana para comenzar a estructurar el comienzo de la respuesta? Sí si entendemos por liberalismo político a la regla jurídica que reconoce ciertos derechos y libertades individuales autónomos del control gubernamental y por socialismo a la aspiración a la igualdad de oportunidades para todos, teniendo como fundamento la concepción democrática, que supone que todos los ciudadanos gozan del derecho a elegir su propio gobierno, que dura un plazo fijo, mediante elecciones periódicas, en votación secreta, con multiplicidad de partidos, con sufragio universal e informado.

Pienso que en nuestra contemporaneidad, en nuestra modernidad o posmodernidad, se nos da la oportunidad de demostrar la mayoría de edad filosófica, dejando de lado los modelos extranjeros y esforzándonos por crear un pensamiento original que se funde en nuestro presente y pasado y nos proyecte a un futuro nuestro.

² "El relativismo social es un nuevo absolutismo", en *El Mercurio* (Santiago de Chile), 30 de agosto de 1992.

O INVENTAMOS O ERRAMOS

Por Gustavo VARGAS
ENAH, MÉXICO

Al estilo de Simón Rodríguez, y por supuesto, en su homenaje.

A PUNTO DE INICIARSE UN NUEVO SIGLO, y después de un prolífico decenio dedicado a la conmemoración colombina, parece oportuno repensar la historia de esta América y la de su incapacidad para la integración. Estoy consciente, empero, que hablar de integración americana en los tiempos del narcotráfico delirante, del desempleo inagotable, de la marginación insoportable, del endeudamiento infinito, parece un ejercicio de masoquismo letal. Pero a los hombres de universidad nos toca hacerlo por mal que lo hagamos. Y todo porque tenemos un derecho aún no consagrado en tratados internacionales, que es el derecho a soñar despiertos. Seguimos el ejemplo del primero de los americanistas, que absorto ante la magnitud de su obra fundacional, parecía vacilar ante su propia duda: "¿Es ésta una vana especulación, estoy resucitando inoportunamente los sueños de Moro y Fénelon?"¹

Urgida de espacio filosófico, la América nuestra busca la definición de su identidad a manera de adquirir así un lenguaje universal que la ubique en el mundo del pensamiento. Ni siquiera del pensamiento histórico, sino del pensamiento posmoderno. Porque la rápida sucesión de acontecimientos que la humanidad ha vivido desde 1989 —parteaguas que propicia la reflexión— ha influido también en América Latina: no sólo se desplomó el sistema socialista en Europa oriental, sino que en nuestro occidente socialista, China, se llevaron a cabo las reformas suficientes para sobre llevar un socialismo *ad hoc*, tanto más atractivo puesto que se practica en un país superpoblado, que hace sólo tres décadas era de los

¹ Simón Bolívar en Kingston, 16 de diciembre de 1815, cit. en *Escritos del Libertador*, Caracas, 1972, vol. VIII, p. 284.

más pobres del mundo; no sólo se aclamó el triunfo del neoliberalismo como panacea universal, sino que en nuestro continente se invadió, otra vez, un país pequeño por la más grande potencia universal.

Estos cambios recientes nos invitan a la reflexión sobre la América en que vivimos. Ya no es sólo el problema de la deuda subyugante, ahora solapada; ahora el pretexto es la lucha contra el narcotráfico. Colombia ha visto amenazada su soberanía por barcos de guerra y cotidianas violaciones a su espacio aéreo; Panamá ya fue invadido; la inspección sofisticada de la Amazonia internacional es cosa de todos los días. Si añadimos que el contubernio de hombres armados con narcotraficantes cada vez es más descarado y se da en operaciones cada vez más inmorales, quiere decir que la coyuntura propicia a la intervención se hace más cercana. Ni las valientes acusaciones de los mayores intelectuales de esta América los amedrentan.² Por eso es preciso levantar una cortina de denuncias que separe a los productores *sudacas* de los consumidores primermundistas.

La circunstancia de que los narco-productores estén en América Latina y los narco-consumidores en los Estados Unidos, principalmente, nos lleva a otra reflexión: ¿puede América Latina y con ella, su intelectualidad, en medio de tal situación, adelantarse a los pretextos represivos de los Estados Unidos con algo más que la denuncia? Permítaseme ser optimista. Estados Unidos nos necesita como mercado y como zona de inversión. Nosotros tenemos aliados y fuerza en la propia comunidad latina de dentro y fuera de los Estados Unidos. Por eso, trabajar por la integración latinoamericana es el mejor freno ante el intervencionismo, y por lo mismo, la más eficiente manera de evitar las amenazas a nuestra soberanía política y cultural.

América Latina necesita una estrategia para la preservación de su patrimonio cultural. Tal vez se requiera trabajar en mil frentes, pero no me resisto a señalar sólo dos. Primero: educar en la unidad, formar conciencia latinoamericanista, fundir en una sola la historia propia. Ésta es la historia que no se ha importado de Europa, que se escribe desde América para nuestro consumo. Segundo: elegir símbolos ecuménicos de identificación, que recuperen para nuestros pueblos el sentido de la Patria Grande. Si el colonialismo ha

² "Su guerra, señores, perdió su vigencia histórica", *El Tiempo* (Bogotá), 22 de noviembre de 1992, primera plana.

inventado, antaño y hogaño, mil símbolos para perpetuarse, ¿por qué no entronizar los nuestros —ideas, figuras, rituales, personas—, que enseñen la idea de la nueva integración de la vieja patria?

Una rápida revisión de la historia de nuestra cultura nos puede ayudar a comprender esas dos metas:

1. Cuando existía en potencia la India Oriental Americana, nos unió la mitología. El europeo codicioso nos buscaba por senderos inciertos. Su errático camino lo llevó a las islas de la especiería, pero también sede de canefalles, acéfalos, cíclopes y patones. Cuando descubrió hombres en esa India extraviada, les negó racionalidad. Les negó, hasta Trento, humanidad. Se requirió del testimonio de Montesinos y Las Casas, de Quiroga y de Garcés, para refutar a los Solórzanos, los Ortices y los Oviedos. Fueron aquellos apóstoles erasmistas los que conquistaron de veras al americano. Hombres cabales y no mitos, parte de la naturaleza y no del Medievo fantástico o del Renacimiento arrogante, miembros del reino natural y de la zoología feliz, y no de la evasión espiritual, pecaminosa y coercitiva. Europa fue culpable de haber interrumpido la unión americana de hombre y naturaleza, y de forzarlo a ser más estoico que epicúreo, para invertir el atinado veredicto de Vespucci.

2. Nos interrumpió Europa, ciertamente, pero no contó con que trayendo negros esclavizados de África nos devolvía parte de la magia y parte del color que nos había quitado y prohibido.

3. La historia que entonces se inicia nos sacó de la prehistoria asiática incluida en el poblador originario de América, el mongol melancólico y taciturno que nos hermana con los pueblos occidentales, de ese nuestro Occidente asiático. La cultura precolombina nos remite a una indianidad auténtica en el sentido del siglo xv.

4. La síntesis, absurda para Europa, se hizo en estos pueblos mulatos, que a futuro regirán y dominarán esta inmensidad una vez superadas, sucesivamente, las dominaciones blanca, criolla y mestiza, y seamos, más que una raza cósmica, una raza acaobada, acanelada. Étnicamente nos hallamos en tránsito entre la síntesis criolla y la mestiza, sin que todavía se haya dado una definición histórica. Los siglos xxi y xxii serán poblados y gobernados por esa gente acanelada, especialmente en Sudamérica, cuando Mesoamérica entre apenas a la mutación del último mestizaje.

Nos aproximamos, entonces, a la liquidación de la utopía americana por vía de conjunción. Sólo así superaremos el traumatismo de la dominación del blanco, al menos en la América equinoccial.

Veamos entonces qué nos puede dar esa especie de antropología filosófica americana a la que tiende nuestra inquietud.

Si en algo difieren Europa y América es en su sentido del pasado y en las perspectivas ante el futuro. Europa se ha preocupado por su racionalidad, por su ordenamiento, por hacer de su dispersión en lenguas y religiones, un pretexto para la mancomunidad. Se podría decir, a la inversa, que esa teleología se desmiente a diario con siglos y siglos de guerra continua. Pero nunca se podrá confrontar su pasado y el nuestro, su futuro y el nuestro, con la espontaneidad, creatividad e imaginación, desordenada y colorida, de que hacemos gala los neo-mundistas.

Por otra parte, si en algo difieren Estados Unidos de América y los Estados Desunidos de Latinoamérica, es que aquí no se calcó ni lo mejor de la tradición hispánica, mientras los angloamericanos calcaban el pragmatismo inglés, el expansionismo inglés y su corolario, el "destino manifiesto". El imperialismo es europeo en esencia y forma. Estados Unidos es Europa cuando es imperialista.³

De ahí que en Europa el racionalismo y su positivismo, el determinismo y su marxismo, hayan insistido en la búsqueda de la igualdad y fraternidad para frenar la dispersión. Nuestra América ha buscado su identidad, su integración, su conciencia, tres temas ejemplares que difícilmente podrían caber en un manual de filosofía europea.

Pues bien, tenemos que formularnos tres preguntas conclusivas: ¿Qué nos une? La conquista, esto es, la violencia. ¿Qué nos separa? La liberación. ¿Qué nos es paralelo? La historia propia.

Aunque América ha nutrido su historia de retazos de historia europea, porque sus invasiones han interrumpido nuestra historia, debemos aceptar que, sin embargo, aún se cumple la sentencia hegeliana de dejarnos como pueblos sin historia. Está bien. Somos supernumerarios para su historiar, innecesarios para su filosofar. Pero esta América tiene en sus raíces savia suficiente para hacer de su solaz epicúreo no sólo una forma de ser —lo que rebasa los límites de un caracterología social e invade terrenos de una verdadera ontología—, sino una forma de discurrir y pensar y mirar su esencia desde el fenómeno. Y eso es hacer antropología filosófica americana. ¿Acaso es así la filosofía traumática de importación, o la diligentemente traducida para "hablar el mismo lenguaje" que tanto pregonan los críticos de la filosofía americana?

³ Cf. Gustavo Vargas, "Bolivarismo y Monroísmo, cien años después", *Cuadernos Americanos*, 23 (1990), pp. 116-137.

No vale la pena seguir hablando de síntesis, en el contexto americano, entre lo propio y lo bien o mal asimilado. Seguimos separados en pensamiento y mentalidad, y eso explica la vacuidad de tantos estudios erráticos.

Cansados de copiar, algún día filósofos de lo americano e historiadores del porvenir reordenarán lo propio y separarán lo ajeno. Wankar, pensador incásico, lo acuñó así: "Tatarabuelos inquisidores, bisabuelos enciclopedistas, abuelos positivistas, padres liberales y capitalistas, hijos socialistas y nietos marxistas... ¿cuál ideología europea copiarán los bisnietos?"⁴

Lo indígena, lo negro, lo asiático, sobreviven en el peculiar modo de ser americano, y lo latino no es más que un lenguaje, un vehículo para universalizarnos. En cierta forma, el ser americano es todavía esencia, y las lenguas europeas ropaje, fenómeno.

Los dramáticos cambios que vivió el mundo entre diciembre de 1989 y diciembre de 1991, entre la unificación alemana y la disolución soviética, repercutieron en América Latina, y su cauda se sentirá todavía por cierto tiempo. El latinoamericano se ha enfrentado, confuso y sorprendido, al fin de un proyecto libertario. Ahora sabe que el capitalismo, que tuvo la oportunidad, no pudo salvarlo, a pesar de trescientos años de práctica colonial y doscientos de empresa republicana; y que los proyectos socialistas para la revolución con democracia, ensayados en Cuba, en Chile, en Nicaragua, ni las revoluciones inconclusas que hubo en casi todos nuestros países, podrán repetirse. Para unos, el desconcierto se ha traducido en desilusión. Para otros, en emigración al Primer Mundo. Desilusión y fuga han creado la necesidad de revitalizar valores, raíces, calidad de vida, esperanzas, otra manera de vivir alejada del sueño americano, donde, al decir de García Márquez, tenga el hombre una nueva oportunidad sobre la tierra.

La fuga al Norte, física y cultural, la vigencia de una nueva *norma* no puede ser objetivo último sino una nueva y peligrosa utopía para el americano del Sur.

No. Para nuestra América no ha llegado el fin de la historia. Es, apenas, el fin de la utopía.

Parecida reflexión hacía, trece años antes de Francis Fukuyama, el maestro de la latinoamericanidad, Leopoldo Zea. Y hace poco, en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (México, UNAM, 1993), afirmaba:

⁴ Wankar, *Tawantinsuyu*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 311.

La posguerra apenas ha terminado hace unos meses con los cambios extraordinarios que se han operado en Europa. A partir de ahora entramos en un periodo de intensa reflexión, en el cual no sólo Europa se está rehaciendo y buscándose en el marco de nuevas estructuras, sino en el cual regiones como América Latina, Asia y África tienen que plantearse formas renovadas de relación e integración con el resto del mundo. La filosofía, más que nunca, tiene que ayudar a pensar este mundo único que surge de un mundo dividido.

El objetivo último de la integración latinoamericana no puede ser otro que el mejoramiento de la calidad de la vida. Las dos "cumbres" podrían correr la misma suerte de tantísimos otros tratados y convenios suscritos desde hace un siglo, cuando el bueno del señor Blaine organizó su Unión Panamericana: meros papeles, nada más.

Pero hay, a pesar de todo, varios atajos:

1. Una vía regia de excepción utilizable *ad infinitum* es la promoción de la cultura como asidero para la integración. Somos afortunados poseedores de una plástica, una música y una literatura (todo es color), universalmente reconocidas, porque expresan la proverbial ligazón entre hombre y naturaleza de estas tierras. Carlos Fuentes, excavador de espejos enterrados, lo dijo hace poco así:

Pocas culturas en el mundo poseen una riqueza y continuidad comparables. En ella, los hispanoamericanos podemos identificarnos e identificar a nuestros hermanos y hermanas de este continente. Por ello resulta tan dramática nuestra incapacidad para establecer una identidad política y económica comparable. Sospecho que esto ha sido así porque con demasiada frecuencia hemos buscado o impuesto modelos de desarrollo sin mucha relación con nuestra realidad cultural.⁵

2. Otro camino, andado ya pero sin término, es el de revivir proyectos viejos, aunque no obsoletos, de confederación, que hogaño se antojaban más fáciles para frenar las muchas delincuencias de las que hablábamos al comienzo de esta ponencia. ¿Es acaso absurda una política de integración perpetua entre Colombia y Venezuela y tal vez Guyana, cuando la Orinoquia y la costa compartida son perpetuas? ¿No es la cuenca amazónica el camino fluvial obvio que la naturaleza regaló a Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Suriname y Venezuela, para que con su riqueza se salven y se integren? ¿No existe un sistema fluvial integrador de Sudamérica,

⁵ Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.

que permite viajar y comerciar a Caracas con Quito y a Bogotá con Buenos Aires?⁶ ¿Es de veras muy difícil magnificar la unión centroamericana después de la noche que ha vivido? ¿No precipitará, en fin, una recomposición de América, de esta América que es cada vez más nuestra, la primera de las repúblicas mal hechas que se atreva a romper con cien años de soledad?

⁶ Georgescu Pipera, *Del Orinoco al Río de la Plata. 40 000 kilómetros de navegación fluvial*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 161.

AMÉRICA LATINA EN LA DÉCADA DE LOS NOVENTA

Por *María Elena* RODRÍGUEZ OZÁN
CCYDEL, UNAM

EL AÑO 1989 es un parteaguas fundamental en la historia del siglo XX. Termina la bipolaridad que había movido toda la dinámica desde la Segunda Guerra mundial. A partir de esa fecha y de la caída del socialismo real (como se llamó) la situación mundial va a tener características muy distintas. El fin del comunismo supone también el fin de la guerra fría, que en el caso de nuestro continente había tenido especial significación. La desaparición del enemigo, que empieza a retirarse de sus posiciones en toda la Europa del Este, parece que permite avizorar un futuro diferente para países que, como los de América Latina, están incluidos en el denominado Tercer Mundo. Muy pronto esta idea se desvanece, el bombardeo a Panamá para capturar al general Noriega que hasta poco tiempo antes había servido los intereses de los Estados Unidos, y posteriormente la Guerra del Golfo, contra otro país que también había sido favorecido con el apoyo norteamericano durante la guerra con Irán, ponen de manifiesto que todos los avances tan celebrados en Europa no iban a darse en otras partes del globo.

En el comienzo de los noventa se inicia el proceso de reestructuración de los antiguos países socialistas para incorporarlos a los sistemas democráticos y con ello a la economía de mercado. Las dificultades que encuentran para esta reinserción son enormes. Rusia no escapa a esta problemática y hemos visto que en los últimos tiempos ha tenido un sinnúmero de tropiezos. Analizando esta situación, un periódico europeo de mucho prestigio sostenía hace pocos días que "la democracia rusa es precaria, endeble y se parece cada vez más a las democracias latinoamericanas".

¿Por qué pueden en Europa dar este calificativo a la democracia en nuestro continente?

Durante todo este siglo nuestras democracias se han visto seriamente dañadas, el número de dictaduras, golpes de Estado, revoluciones, es enorme. A pesar de esto, con muchos esfuerzos se han comenzado a establecer gobiernos democráticos en casi todos los países del continente.

Quizás uno de los síntomas más favorables en este proceso lo tenemos en el desenlace político que se produjo en Brasil y en Venezuela. En los dos casos los presidentes Fernando Collor de Mello y Carlos Andrés Pérez habían sido elegidos democráticamente y con unos porcentajes altos en los sufragios. La corrupción y los excesos en el desempeño del poder cuestionaron seriamente el mandato que habían recibido y, a pesar de algunas diferencias, ambos han sido separados de sus cargos con un apego estricto a la constitución vigente.

Otro ejemplo importante lo tenemos en Chile. Después de la larga dictadura militar que padeció este pueblo durante diecisiete años, comenzó a abrirse un lento proceso democrático. De él surgió el gobierno de coalición de fuerzas progresistas encabezado por el demócrata cristiano Patricio Aylwin. No ha sido ningún secreto el poco espacio político que ha tenido este gobierno para conducir los destinos del país. A la visión y, sobre todo, a la prudencia del presidente Aylwin se debe la situación actual que el propio presidente calificó durante la reunión en Santiago del Grupo de Río como "la década de la esperanza". No cabe duda que el aprendizaje ha sido duro; sin embargo, las fuerzas de la concertación lo han asimilado y el discurso político del nuevo presidente Eduardo Frei es pluralista y en él se vislumbra un espacio político mucho más abierto que el que tenía su predecesor.

Un ejemplo fuera de lo común lo tenemos en Perú. El presidente Alberto Fujimori fue elegido en un proceso muy particular. En realidad el pueblo peruano, en una sensible mayoría, se negó a votar por los candidatos de los partidos tradicionales o por las alianzas como la que postulaba al célebre escritor Mario Vargas Llosa. Desconocido en el mundo político latinoamericano y en el nacional, un ingeniero, rector de una universidad técnica, ofrece un programa de gobierno que alienta a una buena parte de la población. Una vez en el gobierno, después del triunfo electoral, inicia el duro camino de tratar de realizar las promesas hechas al electorado durante su campaña. Para este fin debía contar con el consentimiento del Congreso. Durante más de un año intenta infructuosamente conseguir apoyo; sistemáticamente todos los proyectos de ley son rechazados

o simplemente no se atienden. Ante esta situación las alternativas son pocas: o se dedicaba a vegetar en el gobierno e incumplir todo el programa propuesto o tenía que disolver al Congreso. Elegida la última opción, es interesante ver la repercusión que la misma tiene. Los Estados Unidos, entre otros, la condenaron severamente. Son los mismos Estados Unidos que poco tiempo después han visto con beneplácito la misma situación en Rusia, porque en este caso convenía a sus intereses.

Perú lucha contra dos de los principales males que azotan nuestra región: el narcotráfico y la guerrilla. Esta última tiene en este país características muy especiales. Sendero Luminoso es uno de los movimientos guerrilleros más sangrientos que han surgido en el área. Dirigido por académicos de la Universidad de Ayacucho ha asolado el país con métodos terroristas que han dejado miles de víctimas inocentes. El gobierno del presidente Fujimori ofreció y sigue ofreciendo una lucha frontal contra ellos. En los últimos tiempos el gobierno ha tenido significativos éxitos al poder encerrar a varias de las cabezas de éste y otros grupos guerrilleros.

Colombia comparte con Perú las mismas desventuras pero, a diferencia de aquel país, aquí el narcotráfico tiene sus bastiones más importantes con los cárteles de Medellín y Cali. Por el momento pocos han sido los avances del gobierno del presidente Gaviria, a pesar de las iniciativas emprendidas.

En América Central, región duramente castigada en toda la década de los ochenta, las cosas han cambiado un poco. La administración republicana en los Estados Unidos, especialmente durante el gobierno del presidente Reagan, tuvo entre sus prioridades a Nicaragua y El Salvador. Las elecciones en este primer país pusieron de manifiesto el cansancio que el pueblo tenía no sólo de la guerra sino de la miseria. Las expectativas nicaragüenses después del triunfo de la presidenta Violeta Barrios de Chamorro se han ido apagando en la medida en que, derrotado el sandinismo, el interés de los Estados Unidos por el país también fue disminuyendo y los apoyos que han otorgado son mínimos.

En El Salvador se produjo en esta época un hecho completamente nuevo en la historia de nuestra América. La paz lograda por un acuerdo de las fuerzas beligerantes constituyó un importante y merecido hito en la región. Se trata de un país pequeño, sobrepoblado y que ha sufrido años de guerra, a lo largo de los cuales ha padecido el aniquilamiento de una considerable parte de la población; sólo mencionaremos dos ejemplos por la reacción que produjeron

en el mundo: la muerte del arzobispo Romero y la de los sacerdotes jesuitas.

En la región centroamericana otros países como Guatemala luchan por conseguir una estabilidad y democracia que aún parece lejana. Ha sido, sin embargo, importante en este año la reacción de los guatemaltecos, que también destituyeron al presidente Serrano y lograron una fórmula constitucional de transición.

En este breve panorama que estamos esbozando es especialmente importante la situación de Haití en el Caribe. En este país, que tiene los niveles de pobreza más bajos de toda el área, tuvo lugar hace dos años uno de los tantos golpes militares característicos de nuestra historia. Con él se destituyó al único presidente elegido democráticamente: Jean-Bertrand Aristide. En la solución de este conflicto han intervenido los organismos internacionales como las Naciones Unidas, y la OEA, así como el gobierno de los Estados Unidos entre otros. Todas las propuestas hechas hasta ahora, como el Acuerdo de la Isla de los Gobernadores, han fracasado y el general Cedras, junto con las más lamentables fuerzas duvalieristas, sigue aferrado al poder.

No queremos terminar este breve panorama sin recordar a Cuba. País que lleva sufriendo treinta años de bloqueo, cosa que no ha soportado ningún otro país en la tierra. Su gobierno, resultado de una revolución, logró durante muchos años sensibles avances en la educación, salud e igualdad en niveles de vida. Aliado al bloque soviético, se quedó completamente marginado a la caída de éste. Algunas de las serias contradicciones a que ahora se aferra son el resultado de este bloqueo que impide al pueblo cubano buscar nuevas alternativas.

Los aspectos políticos que hemos desarrollado son significativos, pero no cabe duda que el punto más vulnerable de nuestro continente es la situación económica. Duramente entrelazadas a las imposiciones de los Estados Unidos, las economías latinoamericanas reproducen en todos los casos el grado de dependencia.

La CEPAL, que tantas investigaciones ha realizado sobre la economía del continente y a la que se deben muchas propuestas de las que sólo citaremos el desarrollismo, tenía un brillante economista chileno, Fernando Fajnzylber, que habló de nuestra evolución económica como el paso "de la caja negra al casillero vacío" y que sostenía que la inserción de América Latina internacionalmente no se iba a lograr "sin la incorporación del progreso técnico y la elevación de la productividad".

La economía es sin duda uno de nuestros talones de Aquiles. Sin embargo, en esta década nos encontramos con una situación internacional nueva. Los Estados Unidos, triunfadores en dos guerras, en la guerra fría y conductores en el liderazgo mundial, tienen carencia de mercados. Desplazados de Europa por la Comunidad Europea que encabeza Alemania y de la Cuenca del Pacífico por Japón, se encuentran con que estos dos vencidos en la guerra, a quienes se les prohibió fabricar armas, dedicaron todos sus esfuerzos industriales a la llamada economía de paz mientras que ellos, como sus antiguos enemigos soviéticos, se desgastaron en la carrera armamentista. Ahora, terminada la confrontación, para impulsar su quebrantada economía no ven más salida que buscar nuevos mercados.

Este motivo los ha llevado a mirar a su "natural zona de influencia" (como nos llaman) como una salida. Pero pueblos con tan bajos niveles económicos no son mercado de nadie. Se retoma así la vieja idea de la Alianza para el Progreso de los años sesenta y se propone un primer paso con el Tratado de Libre Comercio (TLC) que fue propuesto por los Estados Unidos. Si México lo hubiera pedido sin que a ellos les interesara prioritariamente, jamás le habrían hecho caso.

Difícil tratado para un miembro del Tercer Mundo con el país más fuerte de la tierra que no está acostumbrado a compartir nada con nadie. Así lo siente también Canadá y no sólo este país sino la propia Comunidad Europea en las discusiones sobre el Tratado de Aranceles o Ronda Uruguay.

Del éxito o fracaso de este primer paso en el TLC, depende la incorporación del resto del continente a la famosa Iniciativa de las Américas. Es decir, una incorporación de todos los millones de latinoamericanos al mercado del norte en unas condiciones un poco más solidarias que las actuales.

MÁS ALLÁ DE LA NACIÓN: UN PAÍS CON DOS FRONTERAS

Por Luz M. ALICEA ORTEGA

UNIVERSIDAD INTERAMERICANA DE PUERTO RICO

LA CIUDAD DE NUEVA YORK se ha convertido en la meca de la identidad cultural de la nación puertorriqueña. En ella se crean, recrean, perseveran y refugian las especies culturales autóctonas que, amenazadas por los problemas sociales de la Isla, se encuentran en peligro de extinción.

Este fenómeno histórico-social, aparentemente contradictorio y paradójico, ha permitido (¿y permitirá?) que aproximadamente una tercera parte de nuestros habitantes (2.7 millones) constituyan una nación cuyos límites geográficos rebasan las coordenadas tradicionales. En efecto, dada la "invasión cultural legal" de la ciudad neoyorquina, resulta ineludible reconceptualizar y reinterpretar el análisis sociohistórico del fenómeno migratorio puertorriqueño. Vale decir, delinear nuevos paradigmas que conduzcan a la comprensión de la "interdinamicidad" de la realidad sociocultural del fenómeno nacional puertorriqueño, en síntesis, de una nación con dos fronteras, con una identidad cultural bilingüe y latinoamericana.

I. Ubicación teórico-histórica del fenómeno nacional

LA nación es una categoría histórica producto del desarrollo de la sociedad capitalista.¹ Tanto el desarrollo como la consolidación de la economía capitalista dependieron en gran medida de la constitución burguesa de los Estados nacionales. La burguesía, como fuerza progresiva y portaestandarte de las demandas sociales de la emergente formación social, se abraza a la lucha y la emancipación

¹ Andreu Nin, *La cuestión nacional en el Estado español*, Barcelona, Fontamara, 1979, pp. 29-33.

nacional como bandera política para la implantación de su hegemonía. Asimismo, la cuestión nacional se convirtió en acicate de su lucha contra las reminiscencias de la sociedad feudal.

En este sentido, la lucha de la burguesía por la constitución de un Estado nación se convierte en un movimiento progresivo, que representa los intereses generales de la sociedad, así como también la lucha de los diversos grupos o clases sociales por implementar un régimen de libertades y derechos democráticos. Vale decir, la concreción de la revolución democrático-burguesa. En efecto, tanto el triunfo como la consolidación de la revolución política dependieron en gran medida de la participación del pueblo por destronar a las antiguas clases gobernantes, la nobleza, el clero y la aristocracia.

De esta forma, en el siglo XIX se van constituyendo en la Europa Occidental los Estados nación. Naciones "modelo", que se utilizarán como *paradigmas* en la investigación histórica y en el análisis teórico del fenómeno nacional tanto en Europa Oriental como en Latinoamérica. Dicho modelo, caracterizado por una serie de rasgos distintivos de la personalidad nacional, se constituyó en el arquetipo ideal para identificar al fenómeno nacional latinoamericano. Así, toda formación social que adolezca de algunos de estos requisitos: comunidad de territorio geográficamente definida, idioma en común, manifestaciones culturales y vínculos económicos,² no se considera una nación. Según este modelo teórico eurocentrista, encontramos los pueblos con historia o "grandes naciones" semejantes a las del modelo occidental, y los "pueblos sin historia" que deberían someterse a las naciones grandes para que alcancen el desarrollo económico-social que caracteriza a las naciones "modernas".

Este marco teórico-conceptual se extrapoló al suelo latinoamericano, generando la categoría de "nación antinacional" excluyente del abigarrado y complejo mundo sociocultural del continente americano. Esto es, un modelo euro-etnocentrista, xenocentrista y, en algunos momentos históricos, xenofóbico.

Esta deficiencia teórica, producto de nuestro pasado (¿y presente?) histórico ha subestimado los aportes culturales, políticos e intelectuales de nuestro continente a la historia de la humanidad. La dependencia teórico-conceptual, producto de la colonización intelectual, ha obstaculizado el intercambio cultural con Europa y

Estados Unidos de Norteamérica. Particularmente con la Europa Oriental, en la cual, a raíz del desmembramiento de la URSS, el fenómeno nacional se ha transformado en un problema social de gran envergadura, y de efectos políticos aún incalculables para el devenir histórico de nuestras naciones.

Considerando las peculiaridades de Puerto Rico, me refiero a su condición colonial, en el aspecto político, en el aspecto social, a la emigración masiva hacia los Estados Unidos de Norteamérica, la cual ha posibilitado que 2.7 millones de puertorriqueños ocupen una frontera cultural y política fuera de los contornos geográficos tradicionales; el arquetipo teórico tradicional para el análisis del fenómeno nacional resulta inadecuado y obsoleto. En efecto, Puerto Rico, dadas sus especificidades históricas, se ha constituido en una *nación con dos fronteras*, comunicadas por la "guagua aérea"³ que transita diariamente por la carretera que conduce de Puerto Rico a Nueva York, Chicago, Filadelfia, Florida, etcétera.

Dadas las especificidades históricas de las naciones latinoamericanas, la extrapolación del marco teórico-conceptual occidental, en lugar de contribuir a la comprensión del fenómeno nacional en sus múltiples y variadas manifestaciones y concreciones, ha constituido un modelo de exclusión o de negación del ser latinoamericano. Vale decir, un modelo de falseamiento histórico. Esto es, de desvalorización de los avances y retrocesos de los movimientos de liberación nacional de nuestros pueblos. En lo concerniente al caso puertorriqueño, un modelo que excluiría totalmente a nuestra *nación con dos fronteras, con una identidad cultural bilingüe y latinoamericana*. En fin, a una nación y a un pueblo que, aun residiendo fuera de las coordenadas geográficas tradicionales, luchan por su identidad caribeña y latinoamericana frente al otro: el estadounidense.

En efecto, cualquier análisis comprometido con el devenir histórico de nuestros pueblos latinoamericanos, debe, irremediablemente, partir de la pluralidad sociocultural, y no de la supuesta homogeneidad occidental aplicada a nuestros entornos nacionales. De esta forma, aceptando la diversidad y no la homogeneidad, podrían evitarse conflictos "si los ámbitos nacionales se redefinieran y aceptaran que en la pluralidad y diversidad está la riqueza

² Stalin, "El marxismo y la cuestión nacional", en *Debates*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977, pp. 33-45.

³ Se denomina *guagua aérea* al viaje que realizan los emigrantes puertorriqueños diariamente entre la Isla y Estados Unidos de Norteamérica. Esta travesía se realiza en avión. No obstante, el escritor Luis Rafael Sánchez establece una analogía entre el avión y los transportes colectivos, *guagua* o autobús.

como agente motor de la dinámica —y no la homogeneización etnocida del Estado-nación europeo, que ni siquiera del otro lado del océano ha podido imponerse”.⁴

II. Puerto Rico: nación con dos fronteras

LA guerra hispano-cubano-estadounidense de 1898 delineó los parámetros que enmarcarían y determinarían la génesis de la formación social puertorriqueña desde las postrimerías del siglo XIX hasta nuestros días. Por ello, dada esta realidad histórica, se estableció la hegemonía política, económica y militar en la Isla.

No obstante, si bien es cierto que la invasión militar de 1898 significó una transformación de las relaciones de poder y de dominio, también hay que destacar que las vías o mecanismos de transformación y liberación del discurso histórico han creado un nuevo sujeto, un actor social producto de la dialéctica que le imprimen las contradicciones que se generan en una realidad colonial. Contradicciones que el discurso histórico tradicional, con un aparato conceptual ahistórico y dogmático, en lugar de reconocer la riqueza heterogénea de la realidad social puertorriqueña, la niega. De ahí que la negación de sus particularidades históricas, por un lado la indefinición de su estatus político, y por otro los efectos culturales y políticos del fenómeno migratorio en la constitución y definición de la nación puertorriqueña, *el campo cultural se ha convertido en el terreno donde se manifiestan con meridiana nitidez las contradicciones sociales, económicas y políticas, tanto en Puerto Rico como en Estados Unidos, particularmente la ciudad de Nueva York.*

En efecto, el establecimiento de la hegemonía estadounidense en las postrimerías del siglo pasado, inaugura en Puerto Rico el proceso migratorio hacia la nueva metrópoli. A principios de este siglo, la emigración de puertorriqueños hacia Hawai, Filipinas, Tabasco (México), Cuba, Santo Domingo y Guayaquil (Ecuador) fue un hecho consumado. No obstante, debemos resaltar que el fenómeno migratorio ha generado un nuevo sujeto y actor social: *el puertorriqueño nacido fuera de sus fronteras geográficas tradicionales con una identidad bilingüe y latinoamericana.* Un artista que actúa en dos escenarios, representando a una nación.

Una vez que se concreta el desarrollo del modelo agroexportador, para la década de los veinte, emigran hacia la metrópoli aproximadamente 42 000 personas. Para la década de los treinta, conocida como la de la gran depresión, el flujo migratorio se redujo, hasta alcanzar la cifra de 18 000 personas. No obstante, al finalizar la Segunda Guerra mundial, a partir de la cual Estados Unidos se convirtió en la primera potencia mundial y en Puerto Rico se implementó el programa Operación Manos a la Obra (1948) bajo la gobernación del Partido Popular Democrático dirigido por don Luis Muñoz Marín, emigraron aproximadamente 450 000 personas hacia la metrópoli estadounidense.⁵

Bajo el programa Operación Manos a la Obra, se inicia el proceso de desarrollo y “modernización”. De esta forma, la economía de Puerto Rico se transforma de una economía basada en la exportación de productos primarios, particularmente de azúcar y tabaco, a una cimentada en la producción industrial, especialmente artículos manufacturados. En efecto, se inicia la denominada “Revolución Industrial” en la isla caribeña.

En la década de los cincuenta, se registra uno de los movimientos migratorios y trasplante poblacional más trascendentales de estructura demográfica contemporánea (casi medio millón de habitantes en una década, esto es, 450 mil almas). La mayor parte de las personas provenían de las zonas rurales, y se ubicaron en diversas ciudades estadounidenses. Pero fue en la ciudad de Nueva York donde se concentró la mayor parte de la población.

De esta forma, para la década de los cuarenta la ciudad de Nueva York se convirtió en el lugar de residencia de aproximadamente el 88% de la población total.⁶ No obstante, la tendencia ha sido la de dispersarse por varios estados, tales como Illinois, New Jersey, Florida, etc. Sin embargo, para 1970, el 58% de los puertorriqueños vivían en Nueva York.⁷ Actualmente se calcula que entre un 35 y un 40% viven en esta ciudad.

En efecto, el denominado “desarrollo” económico de la Isla se tradujo en expulsión masiva de la población hacia los centros productivos industriales y agrícolas metropolitanos. De esta forma,

⁵ José Luis Vázquez Calzada, “Demographic aspects of migration”, en *Labor migration under capitalism: the Puerto Rican experience*, New York and London, Centro de Estudios Puertorriqueños, History Task Force, City University of New York, Monthly Review Press, 1979, Table 7.1, p. 225.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁴ Miguel Alberto Bartolomé, “El resurgimiento étnico en América Latina”, en 1492-1992: *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*, Buenos Aires, Ediciones del Sol-CEHASS, 1991, p. 96.

y en vista de la sustitución acelerada del hombre por la máquina —tendencia que predomina debido a la proliferación de las industrias de alta tecnología, en particular las farmacéuticas—, el bienestar de los puertorriqueños de la Isla se erige (y se ha cimentado), en gran parte, sobre la pobreza y marginación en que viven los puertorriqueños en los Estados Unidos, los de *allá*, los que viven en la otra frontera. Asimismo, el bienestar social, el nivel y calidad de vida y disminución de la tasa de desempleo de la Isla, es producto directo de la migración masiva hacia Estados Unidos, y no de la creación de fuentes de empleo, cimentado en el actual modelo económico-político, modelo anacrónico, denominado Estado Libre Asociado de Puerto Rico, fundado el 25 de julio de 1952.

En vista de la trascendencia histórica que reviste para la comprensión de la historia contemporánea, es imprescindible considerar el fenómeno migratorio como un hecho histórico dinámico, generador de nuevos sujetos y actores sociales, y no como un efecto mecánico, producto de la industrialización de la Isla. Por ello, cuando analizamos el problema nacional puertorriqueño, donde 2.7 millones de habitantes ocupan y conviven en una frontera fuera de sus contornos geográficos (8 972 kilómetros cuadrados), es necesario redefinir, reconceptualizar y delinear nuevos parámetros teóricos-metodológicos tradicionales y crear nuevos paradigmas, de manera tal que en lugar de excluir la diversidad explique la heterogeneidad y "conflictividad" de los nuevos sujetos y actores sociales. Esto es, parámetros que nos permitan incluir, no excluir; integrar elementos di-vertentes; avanzar en el análisis y comprensión de la "conflictividad" de esta etapa histórica y no retroceder a las concepciones explicativas decimonónicas; a confrontar, no a eludir el análisis, la toma de conciencia y la participación en los proyectos nacionales contemporáneos.

La doble frontera de la nación puertorriqueña no es producto del azar. Tampoco es un problema individual, emocional o de voluntad. Es un problema político, económico, social y militar. Es un problema que transgrede los análisis dogmáticos, reaccionarios, racistas, discriminatorios y deshumanizantes que hacemos de la contradictoriedad histórico-existencial que nos ha correspondido vivir como pueblo.

Necesitamos adentrarnos en lo doloroso, a veces desgarrador, que significa en-frentarse y con-frontarse con la realidad, con el *ser*. Adentrarnos a ese mundo mágico, maravilloso y enigmático de la contradictoriedad socio-existencial, permite *descubrir* no *encubrir* la

interdinamicidad de lo sociocultural y político de esa frontera olvidada por la historia oficial y académica, pero resguardada en la música, particularmente en el género de la "salsa", la literatura bilingüe, escrita en *code switching* (alternancia de dos idiomas) en el teatro y en el cine-testimonial, con la "Guagua aérea", de nuestro insigne escritor y dramaturgo, Luis Rafael Sánchez.⁸

Para rendir honor a la verdad histórica, a la conciencia y a la existencia de nuestro ser puertorriqueño, debemos adentrarnos, sin prejuicios, en el alma de los habitantes de la otra frontera, que aun en el lenguaje del conquistador manifiestan la identidad cultural y política con la Isla. De la identidad del puertorriqueño, bien sea nacido o criado en Estados Unidos de Norteamérica, el escritor Luis Rafael Sánchez, en un bello pasaje del cuento "Guagua aérea", narra el siguiente fragmento testimonial:

"¿De dónde es usted?" Le contesto "De Puerto Rico", para que ella me conteste, sospechosamente espiritista, "Eso se le ve en la cara" y añade "Yo pregunto de qué pueblo"; "De Humacao", pero me mira como si le debiera, como si torpemente faltara el impostergable de añadir, "¿Y usted de qué pueblo es?" Como si estúpidamente olvidara que en la "Guagua aérea" se impone el remanente de la comunidad tribal y el diálogo sin tapujos y la apertura del uno a los otros y la conciencia de una aparente igualdad en el destino... y el destino obliga a la solidaridad de los isleños... De qué pueblo de Puerto Rico. Y me especifica de Nueva York. Parece, desde luego un manoseado lugar común o un lamentable traspies geográfico o una broma con sorna de caja de resonancia o una novedosa discriminación de colindancias o la llamada y dulce venganza del invadido que invadió al invasor. Es, desde luego, todo eso y mucho más. Es la historia que no historian los libros de Historia. Es el revés de la retórica que se le escapa a la política. Es el dato incontable que ignora las estadísticas. Es el aserto de transparente que confirma la utilidad de la poesía. Es la justicia tarde que recompensa por las zozobras de quienes vieron la Isla difuminarse para siempre desde la borda del vapor *Borinquén* y el vapor *Coamo*, es la reivindicación de quienes subieron, alelados, pioneros, a las catorce horas de encierro en las estrechas e incómodas y tembluzcas máquinas de volar de la Pan American. Es el curso arrasador de la realidad y su alucinante propuesta del nuevo espacio conquistado. *Que es el de una nación flotar entre dos puertos de contrabandear esperanzas.*⁹

⁸ En lo concerniente al uso del *code switching* en la literatura, véase Tato Laviera y Altruista, "Hacia una poética bilingüe", *Bulletin Centro* (New York, Centro de Estudios Puertorriqueños, City University of New York), vol. II, núm. 3, pp. 7-15.

⁹ Mimeografiado, pp. 13-14. El subrayado es mío.

Paradójicamente, gracias a la dialéctica de la diáspora de la emigración puertorriqueña, el *otro*, el afroamericano, el afrocaribeño y los latinoamericanos han contribuido de manera trascendental en la definición del *ser* puertorriqueño, en oposición al *otro*, al anglosajón. Esto es, reconocer la conflictividad y diversidad en la que fundamenta la identidad del *ser nacional puertorriqueño contemporáneo*. Vale decir que en la medida en que reconocemos la existencia del *otro*, los puertorriqueños nacidos y criados en Estados Unidos como parte de nuestra nación-isleña, en esa medida, nos constituimos en actores con una conciencia histórica dialógica...

En síntesis, la nación puertorriqueña, dadas las especificidades histórico-políticas, donde una tercera parte de su población habita y convive en otra frontera geográfica, *frontera que fortalece y revitaliza su identidad caribeña y latinoamericana, es una nación, en la cual su identidad nacional, por su propia naturaleza, constituye una síntesis étnica, cultural y lingüística*. En fin, es una *nación bilingüe y con dos fronteras*.

El devenir histórico, en particular las relaciones geopolíticas y comerciales entre México y Estados Unidos, abre un nuevo camino para el análisis y comprensión de la interdinamicidad del fenómeno migratorio con la regionalización económica y política de las potencias capitalistas.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreu Iglesias, César, *Memorias de Bernardo Vera: contribución a la historia de la comunidad puertorriqueña en Nueva York*, editado por César Andreu Iglesias, Río Piedras, Puerto Rico, 1988.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Identidad y pluralismo en América Latina*, Río Piedras, Fondo Editorial del CEHASS, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, pp. 17-63 y 107-130.
- Díaz Quiñones, Arcadio, *La memoria rota*, Río Piedras, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1993.
- Pietri, Pedro, *Obituario puertorriqueño*, San Juan, Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1977.

REDES Y PRÁCTICA POLÍTICA EN MENDOZA: UN ESTUDIO DE CASO

Por Beatriz BRAGONI
CONICET-CRICYT, ARGENTINA

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, el estudio de la función de las redes de relaciones en la organización de la política ha despertado un notable interés. Es indudable que de la mano de la antropología social y de la sociología de la organización¹ —entre otras cosas— la historia política, o mejor dicho la historia del poder, revitalizó sus viejos temas con nuevos y renovados enfoques.

Por otra parte, la tradición historiográfica hispanoamericana ha reconocido, especialmente para el período tardo colonial, la importancia de las élites coloniales y las ha definido como actores centrales entre el desmembramiento del orden colonial y la organización de los Estados nacionales. Si bien estos resultados han dado buena cuenta de la importancia del problema porque demostraron la imbricadísima relación entre las parentelas hispanoamericanas y el mundo público, el problema ha sido planteado desde ciertos supuestos que convenimos en mostrar: la familia constituye un *a priori* del cual se parte y no es el resultado de una construcción social y, por otra parte, ha sido observada desde categorías ocupacionales, razón que dificultaría la identificación de los grupos sociales.²

¹ Eric Wolf, Clyde Mitchell et al., *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza, 1980; Adrian Mayer, "La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas", en Wolf y Mitchell, pp. 108-132; Jeremy Boissevain, *Friends of friends. Networks, manipulators and coalitions*, Oxford, 1974; Elizabeth Bott, *Familia y red social*, Madrid, Taurus, 1992; Michel Crozier y Erhard Friedberg, *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, Madrid, Alianza, 1990.

² Me limitaré a citar algunos de los principales trabajos: Diana Balmori et al., *Notable family networks in Latin America*, Chicago, Chicago University Press, 1984; David Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México,

A pesar de ello creemos reconocer —y en este sentido seguimos a Moutoukias en su análisis sobre el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII— a las parentelas de las élites hispanoamericanas como núcleo de redes de relaciones personales que organizaban los negocios y los modos de relación política. Al armonizar estos elementos, Moutoukias avanzó más y pudo reconstruir un modelo de consenso colonial que descansaba en la función imposterizable de los vínculos primarios en un doble sentido, vertical —entre clientes— y horizontal, entre pares.³ Por esta razón, “la conformación social de los grupos dominantes y la estructuración de la administración local estaban tan confundidos y mutuamente determinados que es imposible diferenciarlos”. Por tanto la dominación colonial era también un fenómeno interno.⁴

Nuestro interés radica entonces en observar las posibles regularidades en los comportamientos políticos de la élite provincial hacia mediados del siglo XIX, con el objetivo de reconocer si esos mecanismos de control político, que tradicionalmente sirvieron a las estructuras de poder, fueron resignificados en virtud de las nuevas reglas del juego político.

Ya Halperin, en *Revolución y guerra*, planteó la existencia y función del juego de lealtades personales en la experiencia política que había sido la heredera de la Revolución de 1810:

La rica multiplicidad de contactos, solidaridades y hostilidades que se dan en el plano económico y social no podría constituirse en la base de un régimen político estable. Éste sólo puede apoyarse en solidaridades específicamente

FCE, 1975; John Kicsa, *Empresarios coloniales. Familia y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, México, FCE, 1986; Anne Kuznessof, “The family and society in Nineteenth-Century Latin America: an historiographical introduction”, *Journal of Family History*, vol. 10, 3 (1985); Doris Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la independencia (1780-1826)*, México, FCE, 1984; Richard Lindley, *Las haciendas y el desarrollo económico. Guadalajara, México en la época independiente*, México, FCE, 1987; Susan Socolow, “La burguesía comercial de Buenos Aires”, en Enrique Florescano, comp., *Orígenes y desarrollo de las burguesías en América Latina (1750-1955)*, México, Nueva Imagen, 1985, y *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1991.

³ Zacharias Moutoukias, “Réseaux personnels et autorité coloniale: les négociants de Buenos Aires au XVIII^e siècle”, *Annales ESC*, jul.-oct. 1992, pp. 889-915.

⁴ Zacharias Moutoukias, *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*, Buenos Aires, CEAL, 1988, p. 202.

políticas, dentro de un sistema que haya reducido al mínimo la posibilidad de conflictos de lealtades.⁵

La emergencia entonces de esa élite política criolla con base en la militarización y ruralización del poder era el resultado de una solidaridad política que, sin enfrentarse con solidaridades preexistentes y aun utilizándolas, pudo afirmar su superioridad. Sobre una red de nuevos dirigentes fue erigiendo un sistema de entendimientos entre figuras locales influyentes que llenara por lo menos parcialmente el vacío dejado por la caída del poder central y los estados provinciales de limitado vigor. La configuración política de las provincias del antiguo Virreinato parece estar impresa bajo este modelo político por lo menos hasta 1852.

El problema de la reinstauración del orden político después de Caseros (1852) constituyó uno de los tópicos centrales de los actores políticos que pretendían liderar el proceso de la organización nacional. Y si bien éstos reconocían que ningún poder político podía sobrevivir a espaldas de las masas, la construcción social de la hegemonía del rosismo había logrado también el disciplinamiento de las clases propietarias.

En función de este último problema es que hemos intentado plantear, a través de un análisis microsocial que recorre la construcción individual y colectiva de relaciones de poder de una parentela local, ciertas y determinadas instancias formalizadoras de poder político, advirtiendo la función de las redes de relaciones personales en la organización de la política.⁶ En esas instancias mismas de formalización es importante rescatar la participación de algunos

⁵ Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite política en la Argentina criolla*, México, Siglo XXI, 1979, p. 402. Recientemente Halperin ha considerado las bases de poder urbano de la clase terrateniente porteña en “Clase terrateniente y poder político en Buenos Aires, 1810-1930”, *Cuadernos de Historia Regional* (Luján, Universidad de Luján), 1990.

⁶ En las últimas décadas la historiografía francesa e italiana ha ofrecido un conjunto de investigaciones que privilegian los abordajes micro en la constitución de las élites. Citaremos aquí los artículos consultados: Giovanni Levi, “Strutture familiari fra Sette e Ottocento”, en *Storia d'Italia. Dal feudalismo al capitalismo*, Annali (Einaudi), 1 (1978) y *La herencia inmaterial. Historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Nerea, 1990; Gabriella Gribaudi, “Gruppi familiari, legittimazione politica e rappresentazioni sociali a Velia, 1890-1930”, *Quaderni Storici*, XXI, 63, núm. 3 (diciembre 1986), pp. 897-930; Cristian Maurel, “Stratégies matrimoniales et lignagères à Marseille dans le siècle XV: des Forbin”, *Annales ESC*, 1984.

personajes enrolados en la red de parientes en el Club Constitucionalista de Valparaíso en 1852. Las prácticas políticas asociativas de un grupo familiar que logró hegemonizar el universo político provincial por lo menos hasta 1874 han permitido reconocer la acción de un agente vehiculizador del discurso político constitucionalista por un lado, y un virtual pivote consensuado para el acceso al aparato estatal provincial por parte de estos actores a partir de 1850. Finalmente, cabe anotar la intención de presentar la acción de los poderes locales en la búsqueda de entendimientos políticos que hacía de los mediadores, fueran individuales o colectivos, un aspecto clave para su conquista.

Estrategias familiares y relaciones de poder

En trabajos anteriores hemos indicado el proceso de ascenso social de los González y el conjunto de estrategias que fueron funcionales al ejercicio del poder político provincial y también de instancias específicas de poder nacional.⁷ Como ya anticipamos, la observación detenida de la trayectoria social ascendente de los González en Mendoza en el siglo XIX ha permitido reconocer ciertas modalidades en el uso de determinadas estrategias y reglas sociales que les posibilitaron constituirse en un grupo familiar hegemónico.

Hasta la década de los años cuarenta las relaciones del grupo familiar con el poder político no difería mucho de las de aquellas parentelas que se habían visto enriquecidas recientemente. Juan González Troncoso fue uno de los españoles que se plegaron al movimiento revolucionario de 1810, y por eso no fue deportado a San Luis como otros paisanos. Las operaciones comerciales, que convergían en una suerte de red interregional de tipo comercial, en sociedad con sus dos hijos, Lucas y Benito, entre el puerto y la plaza mendocina, no le impedirían otro tipo de negocios comerciales con vecinos cuyanos. La creación de la Gobernación de Cuyo, y el objetivo político de la emancipación de la mano del general San Martín constituyó una buena instancia de interrelación entre los grupos de comerciantes y el poder político-militar provincial. Por lo menos así lo demuestran las donaciones y empréstitos forzosos requeridos

⁷ Beatriz Bragoni, "Estrategias familiares dominantes de Mendoza: formación y transformación en el siglo XIX", Ponencia presentada en las III Jornadas Inter-Escuelas/Departamentos de Historia, Buenos Aires, septiembre de 1991.

para la Campaña Libertadora de este individuo casi insignificante en el universo político de la época.⁸

Avanzar hacia 1830 implica de una u otra manera no sólo ingresar al interior del espacio político hegemonizado por líderes regionales, sino también constatar la consolidación de esta "familia-empresa"⁹ que, además de comerciar efectos de ultramar, había ingresado al patrimonio individual y colectivo estancias y haciendas en el Litoral y en Mendoza. Estas prácticas económicas nos habilitan mínimamente a mencionar una suerte de montaje del modelo económico dominante de Mendoza por lo menos hasta las últimas décadas del siglo XIX.

La correspondencia existente de los dos hermanos entre 1827 y 1840 constituye un verdadero inventario de los productos comercializados y de la mediación interdependiente que cada uno realizaba.¹⁰

Además la correspondencia consigna insistentes manifestaciones acerca del desorden generado en los circuitos mercantiles por las luchas civiles y los conflictos de frontera. Argumentos que fundamentan en buena medida que Benito solventara con sus bienes (ganado o dinero) los requerimientos o empréstitos que reclamaba el poder político-militar. No es casual que en 1854 uno de los principales deudores de su testamentaria fuera el mismo gobierno provincial.¹¹

⁸ En función de las fuentes de las que se infieren las relaciones económicas y políticas destacamos: "Testamento de Juan González Troncoso (ejecutado en Mendoza) y de su esposa Gregoria Milleiro (redactado en Buenos Aires)", en Archivo Familiar de Ricardo González Moreno. Registros de alcabalas, período 1810-1830, en Archivo Histórico de Mendoza. Puede consultarse también Edberto O. Acevedo, *Investigaciones sobre el comercio cuyano*, Buenos Aires, ANH-CONICET, 1984, además, "Listas de prestamistas de la Campaña sanmartiniana", *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, t. II, núm. 8 (1975), p. 922.

⁹ Lindley.

¹⁰ El intercambio comercial interfamiliar era fluido, y manifestaba las condiciones del comercio interregional. Lucas derivaba a la plaza de Mendoza efectos de ultramar y fundamentalmente ganado. Benito enviaba a su hermano "frutos del país". Los mecanismos de intercambio estaban atravesados por el sistema de crédito que dependía en buena medida de la lealtad y confianza depositada en garantías personales. Puede verse: Moutoukias, "Réseaux personnels...". También Jorge Gelman, "El patrón empresarial...", *Revista de historia americana y argentina* (Buenos Aires), 1992.

¹¹ En una carta de Benito enviada a su hermano consigna su lamento por la muerte del comerciante y militar José A. Gutiérrez en un ataque de los pinchegüinos y destaca su funcionalidad en el mantenimiento de los circuitos mer-

Pero la década de los cuarenta iba a constituir un momento fundante de la estrategia familiar articulada y caracterizada por la actividad diversificada y complementaria de los miembros. En 1840 Lucas González fue fusilado en Buenos Aires;¹² en 1841 se produjo en Mendoza la batalla de Rodeo del Medio donde la facción unitaria fue derrotada y generó el exilio político de no pocos mendocinos y otros provincianos; en 1844 Benito González formó parte de una comisión representativa durante los últimos meses del gobierno del caudillo provincial Aldao;¹³ en 1847 un hijo de Benito contrajo matrimonio con Demofila Videla Correas (descendiente de viejos linajes criollos), y en ese mismo año Lucas González Pintos (hijo del segundo matrimonio de Benito) fue impulsado por su padre y su hermano a seguir la carrera profesional.¹⁴ Santiago de Chile no sólo ofrecía a los hijos de los nuevos burgueses los canales institucionales del ascenso social y político, sino que también albergaba a los exiliados del terror rosista.¹⁵

La trágica muerte de Lucas González impidió la regular relación comercial de la parentela local con la red radicada en Buenos Aires desde principios de siglo. Sin embargo esa misma relación aparece sustentada ahora, y en función de la radicación en Valparaíso, por dos parientes íntimamente ligados a la red empresarial familiar que hasta el trágico año cuarenta había administrado los campos de Lucas en el Litoral. De esta manera José Cayetano

cantiles, en Archivo Familiar Panquegua (en adelante, AFP), 1831. Además "Testamentaria de Benito González" de 1854, en AHM. Para la cuestión de los conflictos de frontera y el reclutamiento clientelar en Mendoza puede verse: Margarita S. Gascón, "Frontera y poder durante el siglo XIX. Clientelismo político y servicios de frontera en Mendoza", *Xama*, Área Ciencias Humanas (CRICYT-Mendoza), 2, 1989.

¹² Intempestivamente la correspondencia entre los hermanos se detiene, y sólo hemos encontrado el destino de Lucas a través de los testimonios de José Mármol en la novela *Amalia*. Allí consigna que el día 17 de septiembre Lucas había sido llevado a la cárcel, ignorando por qué, y fusilado el día 18.

¹³ Registro oficial de Mendoza, Carpeta Independiente 201, doc. 37, AHM.

¹⁴ Lucas González había manifestado desde Santiago de Chile a su hermano Benito, residente en Mendoza, su "gratitud por los servicios que la familia le prestara" para poder estudiar, atribuyéndole a Benito el inicial impulso para ese destino individual de Lucas, en AFRGM, 1847.

¹⁵ Damián Hudson registra la formación del "Comité de los inmigrantes argentinos... durante diez años, aquellos que, con su brillante pluma, con el patriotismo más decidido, consagraban sus conocimientos a la libertad y reorganización de la República", en *Recuerdos históricos sobre la provincia de Cuyo*, Mendoza, ed. oficial, 1966, 2 tomos, p. 333.

Borbón y José Luis Marcó, primos políticos de Lucas y de Benito (recordemos que ambos hermanos habían contraído matrimonio con dos hermanas Marcó), se constituyeron en los principales proveedores de los almacenes y tiendas de Benito González en Mendoza, —y fueron el soporte del flujo comercial entre la plaza local y Valparaíso.¹⁶ Por el contrario, el circuito ganadero con el Litoral aparecía ahora sostenido por una red de comerciantes amigos que proveía del ganado para su venta en el mercado chileno. Vale como ejemplo recordar las regulares compras de ganado vacuno y mular al general Pacheco —quien había luchado en Mendoza en la década del veinte— y a Jaime Llavallol.¹⁷

Este esquema de articulación, diversificado y compuesto de varios miembros, incluso de otros grupos familiares, deriva en distintos destinos individuales originando instancias que posibilitaban la cooperación y también el conflicto. La confluencia de estos elementos manipulados en varios sentidos era entonces importante en el juego político, en la lucha por conquistar legitimidad, donde la estrategia se funda en eso que notablemente Giovanni Levi define como estrategia supralocal: la articulación y dominio de instancias de poder local, que en parte se basa en el juego de identidad y cohesión interna de un grupo familiar, y de la red de relaciones que se dirime en un espacio más amplio que el de los intereses familiares o individuales.

Estas situaciones —como anteriormente hemos anunciado— pueden ser reconocidas en las prácticas políticas de algunos miembros de la parentela que se asociaron en 1852, junto con otros personajes, en el Club Constitucional Argentino. Creemos que estas prácticas sociales pueden ilustrar bien la capacidad de los individuos involucrados de diversificar sus prácticas políticas. Esto es: la combinación de prácticas informales y la canalización, a través de ellas, de instancias de formalización de relaciones de poder. El club fue creado a instancias de Alberdi, pero bajo la ejecución del doctor Francisco Villanueva y de José Cayetano Borbón. De acuerdo con la nómina de asociados de la que disponemos hemos podido recons-

¹⁶ La incorporación de los individuos a la administración de las estancias aparece en la correspondencia de Benito González a Lucas, octubre de 1834, en AFP. La función de proveedores aparece en la testamentaria de Benito en el reconocimiento de las deudas, doc. cit., 1854, AHM.

¹⁷ En correspondencia de Benito González Marcó a su hermano Carlos expresa haber comprado ganado a un antiguo proveedor de su padre, septiembre de 1852, AFP.

truir la confluencia de individuos que en la década del cincuenta formaban ya parte de la red de relaciones personales de los González, y además reconocer la existencia de otros individuos que se acoplarían a la red una vez que el proceso de institucionalización estuviera en marcha.¹⁸ Entre los primeros figuraban, el citado Borbón, José Luis Marcó, Eusebio Videla, Martín Zapata y Juan Fernández. Pero ¿quiénes eran?

Nos hemos referido a José Cayetano Borbón: activo comerciante porteño radicado en Valparaíso hacia 1840 después de haberse desempeñado como administrador de estancias de su primo Lucas González Milleiro en el Litoral. En 1867 contrajo matrimonio en Buenos Aires con Leonor González Marcó (hija de Benito) y residió en esa ciudad hasta su muerte. Eusebio Videla era hijo de José María Videla y Magdalena Correas quien había debido exiliarse en la década del cuarenta en Chile, cuñado de Benito González Marcó y hermano de José María Videla, quien se desempeñó como diputado provincial entre 1863 y 1866 e integró el Tribunal de Comercio; José Luis Marcó, próspero comerciante porteño y primo de las Marcó, radicado en Valparaíso y que luego contrajo enlace con una González Pintos, situación ésta que favorece a su radicación en Mendoza con inversiones en Junín, también fue diputado provincial en representación de ese departamento. Francisco Delgado, hermano de Agustín Delgado, convencional constituyente del 53 y tío de Rosa Delgado, esposa de Lucas González Pintos, y Martín Zapata, político mendocino amigo de Alberdi y de Gutiérrez, convencional constituyente por Mendoza en 1853, cuñado de Eusebio Blanco quien estaba asociado a Benito González en la explotación pecuaria en el sur cordobés, donde Josefina Zapata de Blanco había heredado la estancia de "Zucos".¹⁹

Entre los individuos nucleados en el segundo grupo, es decir, aquellos personajes que los copistas de cartas de la empresa fa-

¹⁸ La lista de los asociados al Club figura en las Actas de constitución en uno de los folletos publicados en Valparaíso, aunque la información omite "la publicación de las Actas de San Felipe, Santa Rosa, Quillota, Illapel, Coquimbo, Copiapó, Lamar, Lima y Cerro de Pasco, para hacerlo oportunamente", en *La nota y el credo de los argentinos residentes en Santiago y la contestación con los documentos justificativos por el Club Constitucional Argentino instalado en Valparaíso*, Valparaíso, Imprenta del Diario, noviembre de 1852.

¹⁹ Hacia 1850 los campos de Sampacho eran explotados por una sociedad compuesta por Eusebio Blanco (futuro legislador) y Benito González. Después de la muerte del último, la sociedad es heredada por su hijo Benito y por el hijo de Eusebio, Emilio. Datos extraídos del AFRGM.

miliar registran como operadores o intermediarios de los circuitos comerciales y/o productivos de la década del sesenta, encontramos a Pedro Ramayo, un activo comerciante residente en Rosario; Tristán Narvaja, otro comerciante activo argentino que se radica en Los Andes (Chile) ligado al negocio ganadero y financiero; Horacio Iglesias se radicó en San Felipe canalizando también intereses pecuarios.²⁰ Junto a ellos figuraban otros mendocinos: Francisco Villanueva (apoderado de Alberdi en Chile), nacido en Mendoza, hijo de José Villanueva y Josefa Godoy, había estudiado medicina en Santiago de Chile, donde permaneció definitivamente; Francisco Calle, otro notable comerciante, entre otros.²¹

La participación en la creación de ese ámbito público, fuertemente legitimado por los acontecimientos y el uso estratégico de las reglas políticas, coincidió en la formación del grupo familiar como un actor político que no tardó en ser identificado como "gonzalista". Ese progresivo itinerario iba conquistando instancias efectivas de poder formal en el espacio político provincial. El candidato lógico que inauguraba ese proceso era quien podía disponer de los recursos necesarios para el momento político. En 1850 el viejo Benito González había pedido consejos a Alberdi para su hijo Lucas que estaba revalidando su título de abogado en Turín. Los consejos del tucumano orientaron a Lucas a pasar tres años en Madrid porque el orden jurídico a instaurar debía tener en cuenta la herencia española.²² Mientras Martín Zapata y Agustín Delgado se desempeñaron como convencionales constituyentes en Santa Fe y promovieron los postulados alberdianos en la redacción de la Constitución, Lucas González —sobrino político del último— fue agente oficial en la convención constituyente de Mendoza en 1854. De allí en más transitará una carrera exitosa: fue representante en la Legislatura provincial en 1856, para después ejercer cargos ministeriales nacionales bajo las presidencias de Mitre y Avellaneda, entre otras cosas.

Si la carrera de Lucas muestra el alcance nacional de la estrategia, ésta convergía en el dominio efectivo del poder político local. En 1861 es electo gobernador propietario Melitón Arroyo,

²⁰ De los copistas de cartas de Daniel González Pintos, comerciante, gerente industrial del banco familiar y administrador urbano de los bienes de sus hermanos.

²¹ Fernando Morales Guíñazú, *Genealogías de Cuyo*, Ed. Mendoza, 1939.

²² Juan Bautista Alberdi, "Carta sobre los estudios convenientes para formar un abogado", en Dardo Pérez Guilhou, *El pensamiento conservador de Alberdi y la Constitución de 1853*, Buenos Aires, De Palma, 1988, pp. 12 y 13.

un antiguo dependiente de Benito González convertido en comerciante relevante y en consuegro de su antiguo patrón. En 1863 Carlos González Pintos fue su sucesor y sus hermanos, Benito y Sixto, fueron diputados provinciales al igual que dos de sus cuñados (José Luis Marcó, un asociado del Club y José María Videla). La concentración de cargos públicos en manos de esta parentela fue denunciada por sus contemporáneos, y constituyó un argumento convincente a la hora del levantamiento federal de los colorados de 1866.²³ Sin embargo, los González se presentan nuevamente diversificados en sus relaciones políticas: vale incluir aquí, para fundamentar nuestro argumento, que la filiación "federal" de uno de los hermanos aseguró la protección no sólo individual del grupo derrotado sino también el patrimonio familiar.²⁴ Estas situaciones y prácticas sociales, atravesadas por mecanismos de interacción entre conflicto y cooperación, y donde los individuos emergentes representan un conjunto de recursos movilizados, delinearían los mecanismos internos de construcción de los grupos políticos: la familia y la red de parientes nucleados en una facción y progresivamente integrados a la constelación de poder nacional se constituyen entonces como un actor clave para promover el orden político.

*El Club Constitucional Argentino: espacio público
y circulación de consenso político*

RETOMEMOS ahora el otro aspecto que en su oportunidad planteamos. Esto es, la posibilidad de reconocer en el imbricado juego político de los grupos de poder locales una instancia pública que permitiera la circulación de postulados teóricos y experiencias individuales y colectivas que favoreciera la construcción del "consenso liberal".

El fenómeno de la sociabilidad política nos remite de manera cuestionable a las nuevas prácticas que aparecen con el proceso in-

²³ El general Rodríguez, líder de la denominada "Revolución de los Colorados", denunció en 1866 la concentración de 23 cargos públicos en manos de una "misma familia", José Luis Massini Calderón, *Mendoza hace cien años. Historia de la provincia durante la presidencia de Mitre*, 1966.

²⁴ Después de Caseros, Benito González Marcó se definía como "confederal de Urquiza", a diferencia de sus amigos de Buenos Aires, quienes advertían que la organización bajo el liderazgo de Urquiza impedía la inclusión de la provincia hegemónica. Correspondencia de Benito a Carlos Tejedor entre 1852 y 1854, en AFP.

dependentista, las cuales ponen de manifiesto determinadas modalidades del tránsito de la política tradicional a la política moderna. En este sentido, la existencia de estas asociaciones muestran la decisión de las élites de pensar y discutir en conjunto en virtud de los enunciados relacionados con la igualdad jurídica y los vínculos contractuales que inauguran un nuevo tipo de relación política.²⁵

En este sentido Pilar González Bernaldo se propuso analizar y comparar las características y el sentido que adquieren estas formas de sociabilidad en el Río de la Plata entre 1810 y 1815, señalando algunas cuestiones: la no existencia de sociedades populares que apoyaran el gobierno revolucionario; la sociabilidad como vía de difusión de la modernidad política y, finalmente "la dualidad que existe en la concepción de sujeto de soberanía... y su incapacidad de romper un marco local" ante la "inexistencia de un imaginario nacional que permita construir la nueva identidad colectiva a partir de un sujeto único y abstracto, depositario de la soberanía: la nación moderna".²⁶

El escenario político del 52 era sustancialmente distinto. La nación moderna podía ahora organizarse en función de la construcción de ese sujeto colectivo que, desde la acción del Estado y progresivamente, iba a sentar las bases de la organización nacional.²⁷ En este sentido importa retomar la experiencia asociativa del grupo familiar en cuestión y reconocer si los vínculos primarios fa-

²⁵ François-Xavier Guerra, "Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos" *Anuario-IHES*, núm. 4 (1989), pp. 251 y ss.

²⁶ Pilar González Bernaldo, "La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario, 1810-1815", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* (Buenos Aires), tercera serie, núm. 3 (1991), p. 26.

²⁷ Citaremos aquí algunos de los trabajos más representativos: Arturo Roig, "El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, IPGH, 419; Tulio Halperin Donghi, *Proyecto y construcción de una nación: Argentina. 1846-1880*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, y "Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos caminos divergentes", en *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987; José Carlos Chiaramonte, "Formas de identidad política en el Río de la Plata después de la independencia", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana* (Buenos Aires), tercera serie, núm. 1 (1989), pp. 71-92; Mercaderes del Litoral. *Economía y sociedad en Corrientes, primera mitad del siglo XIX*, México, FCE, 1992; Natalio Botana, *El Orden Conservador, la política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979, y *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984. Del mismo autor, "El problema del orden político según Sarmiento y Alberdi", en F. Korn, comp., *Ciencias sociales: palabras y conjeturas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977.

vorecieron la formación de una nueva élite dirigente que articuló el consenso político que culminó con la materialización del Estado moderno.

Los exiliados y residentes argentinos en la vecina República de Chile, se habían visto divididos por el desarrollo político nacional en virtud del lugar poco relevante que obtuvo Buenos Aires en la firma del Acuerdo de San Nicolás. De esta manera los residentes en Santiago (liderados por Sarmiento) y los de Valparaíso (liderados por Alberdi) van a manifestar las diferencias programáticas de la política nacional. Ambos grupos manifestaban la urgencia de la organización. El punto nodal donde se manifestaban los desacuerdos era en las modalidades específicas de realización de la ansiada organización política: Alberdi reconocía más claramente el control que ejercían las clases propietarias sobre el Estado. Por lo tanto en función de "una acción pacificadora y orgánica" en propaganda de la futura Constitución, el Club adopta *Las Bases* como tema de discusión en sus reuniones.

La manifestación de la identidad social de estos actores está claramente expresada en el documento que da por iniciadas las actividades del Club:

Tomamos por divisa el constitucionalismo. La idea de su instalación fue debida al señor Villanueva, individuo de nuestro seno, y casi al mismo tiempo al señor Borbón, personas ajenas de ambición política como fueron todos los individuos invitados a formar el Club, que se compone de hombres de orden, sujetos honorables y gentes de industria, sin que exista un solo ambicioso en su seno.²⁸

La práctica de la asociación muestra cómo esta institución que aglutina a viejos y nuevos burgueses se constituye en un espacio público —sin duda fuertemente minoritario—, caracterizando el tránsito de la afirmación de los principios liberales en la esfera política y representando, a su vez, una de las manifestaciones de la sociedad civil.²⁹ Estos lugares se constituían entonces en espacios privilegiados para la formación de identidades políticas y de circulación del consenso: "Cuando los acontecimientos se han produ-

²⁸ Folleto del Club editado en Valparaíso, 1852, p. 2.

²⁹ Marina Cattaruzza, "Tra logica cetuale e società borghese: Il Casino Vecchio di Trieste (1815-1867)", *Quaderni Storici*, xxvi, 77 (2 agosto 1991), pp. 419-450; Anthony Cardozo, "Tra casta e classe: clubs maschili dell' elite torinese, 1840-1914", *ibid.*, pp. 363-388.

cido, cuando una deplorable divergencia de intereses y miras ha estallado entre las provincias que componen nuestra patria, la idea de reunirnos, de entendernos y darnos cuenta de nuestras sensaciones, de nuestros temores, de nuestros deseos".³⁰ La idea de reunión y la puesta en marcha del trabajo ideológico implicaba en buena medida efectivizar la disciplina y acordar "un plan de conducta que, ahora y en todos los tiempos... fuese una norma, cualesquiera que los acontecimientos sean, que sirviese de punto de partida a nuestros actos, de fin a nuestras aspiraciones...".³¹

Pero si los vínculos adquiridos son los que resultan de la adhesión a una persona y en esto la parte voluntaria es muy superior a los vínculos heredados o de hecho, "gracias al indicador del vínculo se descubren también detrás de muchos actores individuales, los conjuntos más vastos de los que esos actores son la cabeza o bien uno de los elementos".³² De esta manera puede desenmascarse la función de mecanismos de control políticos que cotidianamente habían soportado a las estructuras de poder, convirtiéndose —en palabras de Guerra— en la "condición" misma de su existencia.

Por lo tanto, los lazos que vinculan a los miembros de una clase se definirían también a través de las mediaciones que establecen los contactos entre personas. Individuos interconectados y portadores de un saber experimental otorgan el soporte social para la conquista del éxito político. Sobre estas bases de circulación y entendimientos, el universo político del 52 podía acordar en un programa mínimo —y máximo— que puede detectarse en los escritos de un actor político irrelevante pero nucleado en el Club: "Hoy toma la guerra otro carácter... Es un dolor señor Don Benito [González] que se pierdan las ocasiones destruyendo el país, de constituírnos de alguna vez".³³ La idea de constitución aparece como la categoría articuladora del discurso político en función de la "República posible", estará orientada a generar espacios de discusión sobre su impostergable función como entidad jurídica reguladora de nuevas relaciones sociales y conformadora del orden político. De esta manera la norma aparece como el instrumento regulador y eficaz de

³⁰ *De la Nota y el Credo*, folleto del grupo de residentes argentinos en Santiago, 1852, p. 2.

³¹ *Ibid.*, p. 4.

³² François-Xavier Guerra, *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 1988, p. 22.

³³ Correspondencia de Juan Fernández a Benito González fechada en 1852, AFP.

convivencia y disciplinamiento político organizando el discurso sobre la base del orden, la unidad política y la instrumentación de un sistema normativo que daría forma a un nuevo tipo de legalidad.

En este sentido, la adecuación de las categorías del discurso político constitucionalista con los postulados alberdianos que el Club colaboraba en propagar, coincidían con la correspondencia periódica de individuos que, aun distantes de la convulsionada realidad nacional, acordaban sobre ese "plan de conducta". Un notable texto de Lucas González Pintos enviado desde Turín en 1852 a su pariente José Cayetano Borbón, enrolado en el Club, expresa:

Las últimas noticias del Plata son poco halagüeñas y parece que nuestro país no quiere entrar todavía en el buen camino. Me afligen las dificultades que encuentra el gobierno de Urquiza, empezado con tan buenos auspicios y veo muy distante para nuestro país el porvenir que le deseo, porque cada día me convengo que es necesario mucho tiempo para acostumbrar a un país a hacer un uso acertado de la libertad. Me parece que nos hace falta una mano fuerte y enérgica para hacer el bien, que despreciando esas miserables cuestiones de partidos y rivalidades entre las provincias, funde un orden de cosas estables y nos dé un poco de unidad, porque la unidad constituye la fuerza y la fuerza bien dirigida crea prodigios en un día. Por eso Napoleón, colocándose entre dos siglos que se hacían la guerra más terrible de la que haya memoria, hizo de la Francia dividida y aniquilada por ella misma, tal vez el primer pueblo del mundo. Y Napoleón no comprendía la libertad como los filósofos del siglo XVIII, ni como los republicanos del 48. Para gozar de la libertad que tienen los ingleses sería preciso renovar nuestra raza y habituarla con largos años de aprendizaje. De esto deberían convencerse los que se ocupan de política entre nosotros, para que hablen con más prudencia y menos ruido en las asambleas públicas.³⁴

La inclusión de estas notas ha respondido a dos intenciones que convenimos en plantear: evidentemente es una carta aislada porque no se han detectado otras semejantes o si hubieran existido por lo menos no fueron conservadas. Pero esto no nos habilita a considerar su excepcionalidad como un problema sino, por el contrario, como indicio de lo que las condiciones históricas podían ofrecer.

Considerar estas opiniones como indicio posibilita ingresar, desde lo singular, a ese conglomerado de recursos movilizadores y, más aún, a esa red social interconectada que había ingresado al

³⁴ Carta de Lucas González a José C. Borbón, fechada desde Turín en 1852, AFP.

universo político y que había dispuesto más recursos que la concentración de riqueza. El texto de Lucas no puede leerse aislado porque forma parte de una estrategia coherente que, desde la muerte de aquel Lucas González unitario, pasando por el pedido de consejos a Alberdi y la participación de sus tíos en el Club, hasta su enarbolamiento político nacional, dan forma a una lógica social que pareciera imprimir las condiciones de la formación de un grupo político relevante, y que también prevé una designación amplia de destinos personales.

La otra intención tiene que ver con la disponibilidad de la redes para promover el consenso sobre el orden político. Las coincidencias ideológicas y políticas de Lucas con las opiniones vertidas por el Club son por demás elocuentes. Vale recordar algunos de estos postulados: la autoidentificación como conservadores del orden, la necesidad de acordar la unidad política, el privilegio del orden en pos de libertad y de la mano de ello, el carácter provisional de la Constitución.

Comentarios finales

FINALIZAREMOS nuestra exposición subrayando algunos puntos que hacen a la resignificación de las redes de relaciones personales en los modos de relación política de mediados del siglo XIX en Mendoza, para luego presentar algunas cuestiones interpretativas que la investigación plantea.

En primer lugar, nuestro objeto de análisis reconoce un cierto desplazamiento de las líneas interpretativas existentes acerca de la configuración de la política de mediados del siglo XIX. El carácter de la participación informal en el espacio público presenta a los actores políticos reconocidos más en las prácticas formales o institucionales de participación política que en las prácticas informales de las relaciones de poder. De esta manera un particular modo de entender la política moderna, y, por ende, de reconstruir las condiciones formativas de la sociedad civil, viene a plantearse en una virtual oposición entre lo tradicional y lo moderno.³⁵

³⁵ Hilda Sabato y Elías Palti, "¿Quién votaba en Buenos Aires?: práctica y teoría del sufragio, 1850-1880", *Desarrollo económico*, vol. 30, núm. 119 (oct-dic. 1990), pp. 395-424; Hilda Sabato y Ema Cibotti, "Hacer política en Buenos Aires: los italianos de Buenos Aires", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, 1990; Eduardo Míguez, "Política, participación y poder. Los inmigrantes en las tierras nuevas de la Provincia de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 7/8 (1987), pp. 337-377.

Sin duda puede cuestionarse que en la observación de ese proceso nos hemos detenido más en las continuidades que en las rupturas. Pero si tenemos en cuenta que "necesariamente hay continuidades que atraviesan las transformaciones históricas, incluso las más radicales, y que las transformaciones radicales pueden ser reveladas y sustanciadas precisamente rastreándolas en las continuidades",³⁶ entonces, esas continuidades que se soportan en regularidades suponen una virtual resignificación, una regular práctica para un nuevo uso.

De esta manera el itinerario político ascendente de los González constituye el resultado exitoso de un conjunto de prácticas sociales donde personas efectivamente interconectadas se comportan en un juego de interacción y son capaces, no sólo de mostrar el juego de reglas sociales, sino también de operar transformaciones. Dentro de las estrategias individuales y colectivas, las redes de relaciones personales habrían asegurado un recurso manipulable para la construcción de poder político.

Por otra parte, las prácticas asociativas representan la participación de una instancia legitimadora de la institucionalización del país, el Club se constituye entonces como un actor político colectivo, donde la interrelación de sus miembros y la conquista de instancias políticas de éxito —a pesar del desprendimiento de algunos individuos— ponen de manifiesto los canales de acceso de las estructuras de poder. Al mismo tiempo, el sentido de la sociabilidad política caracterizada por el Club puede reconocerse no sólo como creación de un ámbito público de constitución de ciudadanos, sino también como espacio social de producción y circulación de consenso. En efecto, y como lo hemos presentado, los objetivos y las acciones del Club se constituyen en un aspecto fundamental de la realidad política por la función de los "notables" como mediadores entre periferia y Estado.

Finalmente podríamos aventurar, al menos como hipótesis de trabajo, que este tipo de experiencias políticas —las cuales han sido reconocidas en un estudio de caso— pueden llegar a ser atribuidas a otros grupos familiares de idénticas modalidades. De esta manera la reconstrucción de las instancias de institucionalización del orden político nacional se reconocería no tanto en la combinación de prácticas viejas y nuevas de la política, sino en elementos constitutivos de una trama específica de la lógica social.

³⁶ E. M. Wood, "El concepto de clase en E. P. Thompson", *Zona Abierta*, núm. 32 (jul-sept. 1984), p. 67.

LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL A TRAVÉS DE LA ESCUELA ARGENTINA

Por Silvia A. CIRVINI
CONICET-CRICYT, ARGENTINA

Introducción

LA HISTORIA DE LOS PROCESOS EDUCATIVOS de América Latina está muy ligada a los procesos sociopolíticos derivados de la consolidación de los Estados modernos luego de las guerras de independencia.

Se trataba, tanto en nuestro país, como en general en América Latina, de incorporar a través de la educación a vastos sectores de la población al proyecto de la "civilización", diseñado por las élites triunfantes.

Dentro del proceso modernizador argentino la etapa iniciada a partir de la sanción de la Constitución Nacional implicaba, necesariamente, la implementación de un modelo educativo. La noción de modelo educativo comprendió la modalización de las prácticas escolares, entendidas éstas como prácticas sociales en una determinada situación histórica, así como el diseño de nuevos ámbitos espaciales: las escuelas.

En este sentido la educación es considerada como una práctica productora, reproductora y transformadora de sujetos. El sistema educativo tiende entonces a transformar al sujeto (inmigrante, analfabeto, mujer, niño, etc.); el educador incide, opera sobre el educando, pero no lo hace de manera directa. La educación es una mediación, se realiza constituyendo un sujeto mediador, el que Adriana Puiggrós denomina "sujeto pedagógico".¹

¹ Adriana Puiggrós, *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*, Buenos Aires, Galerna, 1990, p. 30.

En torno a la constitución de estos sujetos pedagógicos se produjeron enfrentamientos de estrategias que determinaron la consolidación de ciertas propuestas y la neutralización y desaparición de otras. Este proceso histórico-social fue variando en el transcurso del período de construcción de la Argentina como Estado moderno. Hay una notable distancia entre la generación que impulsó la sanción de la Constitución Nacional y la que actuó a principios del siglo xx, con la república conservadora oligárquica, desde el modelo sarmientino, netamente político y estrechamente vinculado al modelo de desarrollo, hasta el aséptico y despolitizado modelo educativo dominante consolidado hacia el Centenario de Mayo.

Una de las consecuencias del programa iniciado en 1853 fue la importante y masiva inmigración europea que, agregada a los sectores nativos, introdujo un matiz especial al proceso sociocultural argentino en relación con Latinoamérica.

En la visión sarmientina, "superar la miseria y la ignorancia", "educar al soberano" implicaba privilegiar como protagonista activo al Estado nacional, en primera instancia, como sujeto depositario de la identidad de la nación y el único capaz de impulsar una acción democratizadora y unificadora y de garantizar que la educación fuera un beneficio extendido. La Ley 1420 de educación común (1884) regía para la capital de la República y los territorios federales, pero la importancia simbólica de su discusión y sanción hizo que las provincias tuviesen que considerarla para fijar las políticas educativas propias. Este presunto federalismo instauró una situación de desigualdad entre Buenos Aires y el interior, ya que no eran equivalentes los recursos que movían en educación el gobierno federal y los provinciales. La Ley Lainez (1905) vino a subsanar esta postergación que afectaba particularmente a las provincias pobres o territorios apenas habitados. El Consejo Nacional de Educación pudo entonces fundar y administrar escuelas en las provincias, lo cual tuvo como efecto un fuerte e inmediato incremento de la cobertura del sistema.²

El discurso pedagógico hegemónico se organizó principalmente en torno a la perspectiva de los normalizadores laicos. Instrucción pública, con un vínculo pedagógico de tipo "bancario", donde el

² Cf. Roberto Follari, "La declinación de la educación en Argentina: de vanguardia civilizadora a rutina irrelevante", en Arturo Roig, comp., *Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*, México, CCYDEL-UNAM, 1993, pp. 83-111.

portador del saber y de la cultura era el educador y el educando un sujeto pasivo, receptor, al que progresivamente, desde Sarmiento hasta Ramos Mejía, se lo considera inepto en lo social, peligroso en lo ideológico e inferior en lo racial. De allí que la constitución del modelo educativo implicó un complejo proceso imbricado con otros procesos sociales. Paulatinamente, las convicciones más democráticas del pensamiento de Sarmiento, heredadas por los normalistas, se diluyeron en los "normalizadores", que optaron por regularizar, ordenar y controlar el sistema.

En la primera década del siglo la preocupación se desplazará hacia la "nacionalización" de la escuela argentina, propósito central del doctor José María Ramos Mejía como presidente del Consejo Nacional de Educación. En su informe sobre la realidad educativa (1908), desde una perspectiva nacionalista oligárquica apunta a la definición de un sujeto pedagógico fuertemente codificado, moldeado sobre la inculcación de un sentimiento patriótico y nacional. La mira estaba puesta en los hijos de inmigrantes, que como niños eran materia maleable capaz de adoptar la forma que la escuela quisiera imprimirle. La ritualización, la disciplina, el *habitus* escolar debían contribuir a la producción de sujetos idénticos, y a controlar con ello la amenaza de la diferencia, de la alteridad que significaba el inmigrante.³

El "normalismo" como ideología, por una parte, brindó el eje articulador del discurso sobre el que se organizan espacialmente las escuelas, y por otra parte, codificó y ritualizó las prácticas escolares en tiempo y espacio.

La escuela, como aparato de hegemonía del Estado, tuvo en el caso argentino un papel principal en el proceso de constitución de una identidad nacional. El ámbito escolar fue el lugar propicio y eficaz para organizar un mundo de significaciones que excedían lo meramente funcional en relación con el mundo real y las prácticas sociales concretas. Así, el aparato educativo contribuyó a alimentar el imaginario social —como conjunto de representaciones colectivas— buscando dar respuesta a ciertas preguntas fundamentales que la sociedad implícita o explícitamente se formulara.

³ Tulio Halperin Donghi, "¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914)", en *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, p. 125.

La constitución de una identidad nacional estuvo estrechamente vinculada a la instauración de códigos de homogeneización que tienden a integrar el cuerpo social, heterogéneo y fragmentario a partir de la cohesión del mundo de significaciones.⁴

En este trabajo intentamos explicar —a partir del análisis de una fotografía— este complejo fenómeno de constitución de la identidad que tiene lugar en la escuela, procurando establecer las codificaciones sobre las cuales está construida una escena, las significaciones imaginarias que implica y las relaciones contextuales con el proceso sociohistórico que imbrican lo micro y lo macrosocial.

La lupa de la historia

¿PUEDE una fotografía —como un fragmento de la realidad congelado en una imagen— condensar ciertos significados que den cuenta de una sociedad y la expliquen en un determinado momento histórico?

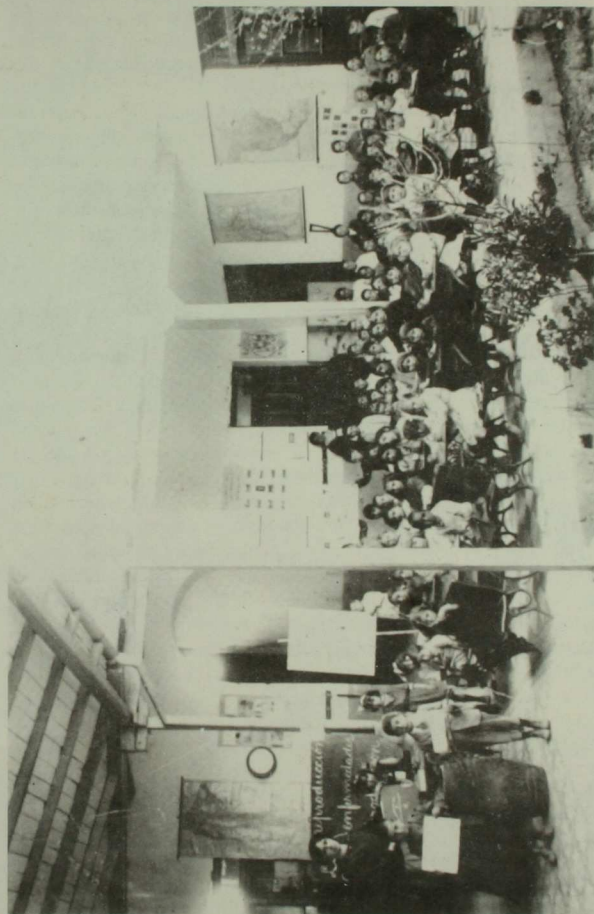
El caso que me propongo exponer responde a una lógica de complementariedad —del enfoque microhistórico con análisis más estructurales— dentro de un trabajo más amplio elaborado recientemente, que intentaba ligar la modelación del espacio escolar con los procesos habidos en la educación argentina.⁵

Esta fotografía llegó a mis manos hace algunos años a través de Julio, el niño que sostiene el cartel con el nombre de la escuela,⁶ pero como el documento no dice nada más que aquello que le preguntamos, la conservé durante bastante tiempo, sin que me sugiriera una interpretación. A partir de la realización del mencionado trabajo sobre escuelas, se presentó ante mis ojos con un valor científico y portadora de múltiples significados. La lectura del documento que proponemos ha buscado explorar las posibilidades del enfoque microhistórico, donde a partir de una única escena, es posible ligar el proceso sociocultural con la vida individual de determinados actores.

⁴ Cf. Cornelius Castoriadis, "La institución imaginaria de la sociedad", en Eduardo Colombo, *El imaginario social*, Montevideo, Nordam comunidad/Tupac Ediciones, 1989, pp. 54-55.

⁵ Se trata de una investigación en torno a la definición tipológica de los edificios escolares a lo largo del período que va desde el modelo sarmientino hasta el Centenario de Mayo (inédito), CRICYT-Mendoza, 1992.

⁶ Se trata de Julio Ponte (1907-1989) a quien me unían lazos afectivos y familiares.



Si bien la escena está históricamente situada (en tiempo y espacio) y en este sentido es única e irreplicable, los mensajes que emite la trascienden. Seguramente hallaríamos los mismos sistemas de signos en fotos similares de la época: otros pueblos, otros niños, otras maestras, pero siempre la misma escuela argentina que forjó el modelo sarmientino y el normalismo.

La fotografía muestra, más que una escena, una "puesta en escena" de lo cultural, una representación que como imagen construida opera con un doble efecto. Por una parte, desde su presente constituyó un acontecimiento generador de autorreconocimiento de una identidad lábil en proceso de constitución-consolidación. Por otra, es una representación que busca perdurar en el tiempo y mostrarse al futuro como resultado acabado y natural.

Un tiempo, un lugar

SAN RAFAEL, 1913, a orillas del río Diamante en el sur mendocino, en lo que había sido zona de frontera con territorios indígenas.

Hacia sólo diez años que había llegado el ferrocarril a lo que eran las prósperas colonias francesa e italiana, convirtiéndose desde entonces en villa cabecera departamental y desplazando a la antigua Villa 25 de Mayo, trazada junto al fuerte de principios del siglo XIX.⁷

¿De dónde llegaban familias enteras a poblar territorios tan inhóspitos, cómo, por qué? Una inmensa red de mensajes, escritos y verbales, por cartas, agencias de inmigración y personas que se atraían unas a otras, sucesivamente en una progresión geométrica.

Los primeros pobladores-colonos que llegaron a fines del XIX, organizaron el asentamiento y fueron vendiendo progresivamente importantes propiedades en parcelas pequeñas.

Pero no sólo llegaban extranjeros a las colonias francesa e italiana. También venían a buscar nuevos horizontes las segundas generaciones de inmigrantes que habían tentado suerte en otro lugar del país y a quienes los grandes cambios habidos en la economía nacional habían perjudicado y empobrecido. Tal es el caso de Julio. Nieto de inmigrantes de las primeras oleadas del siglo XIX, nació en un pueblo de la provincia de Buenos Aires, General Lavalle, que en sus orígenes vivía de los saladeros y al cual el desarrollo de los

⁷ Para un marco histórico de la génesis de los pueblos del sur mendocino cf. Informe PNUD (Naciones Unidas), *Proyecto de Rehabilitación de Pueblos Históricos*, Comisión Nacional de Monumentos, Mendoza, 1988 (inédito).

frigoríficos sumió en una profunda crisis y condujo a un acelerado despoblamiento. Así, hacia 1910, llegó su familia a San Rafael, en búsqueda de la prosperidad y el éxito económico.⁸

Una escena, la escuela argentina

Todos quietos, mirando a la cámara, entregados a la consumación de un acto trascendente y casi mágico. Es el turno de los primeros grados. Están todos juntos, con su única maestra que trabajaba seguramente tiempo completo. Es una escuela nacional, producto de la Ley Láinez de 1905, monolítica expresión de la eficacia de un sistema educativo de vasto alcance que buscaba moldear una identidad común a partir de la heterogeneidad étnica y social en estos niños, algunos de los cuales ni siquiera manejaban completamente el idioma.⁹ Son setenta niños y niñas reunidos, porque la prescripción de separarlos por sexo regía a partir del tercer grado.

La fotografía había ya producido una convulsión en las artes y la cultura y su difusión alcanzaba hasta los pueblos más lejanos de los grandes centros urbanos. Como tecnología permitía congelar una escena y grabarla con toda su "realidad".

Aquí escena es escenificación, actuación social o simulacro de una realidad no espontánea sino minuciosamente preparada. Podemos considerarla una elocuente re-presentación del *habitus* escolar.¹⁰ El procedimiento de construcción comprende la selección de elementos y la organización formal de la escena, tanto de los objetos como de las personas.

⁸ Florencio, el padre de Julio, instaló un almacén de ramos generales, el más importante del pueblo durante décadas y cuya prosperidad hizo posible la crianza y educación de sus diez hijos, la mayoría sanrafaelinos. Como la educación constituía un instrumento de ascenso social no se limitaba al cumplimiento obligatorio del nivel primario sino también el incentivo por las artes, en particular la música y los deportes. Las mujeres estudiaron todas en la Escuela Normal de San Rafael y se abocaron a la carrera docente. Los varones tuvieron un espectro más amplio de posibilidades que iba de la Universidad —en Córdoba y Buenos Aires— hasta la vida laboral en el comercio a semejanza de la trayectoria paterna.

⁹ En San Rafael, para esta época, la base social estaba compuesta por franceses e italianos, sobre una población criolla —con mestizaje— preexistente a la colonización, desde fines del siglo XVIII. También había argentinos, hijos o nietos de inmigrantes provenientes de la ciudad de Mendoza o de otras regiones del país.

¹⁰ Tomamos la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu porque permite vincular el diseño y organización del ámbito espacial con la instauración de prácticas repetitivas, normalizadas y hasta ritualizadas de la vida escolar. Pierre Bourdieu, *La reproducción*, Barcelona, LAIA, 1977.

La distribución espacial está determinada por los lugares jerárquicos que ocupan las personas; su relación gestual y expresiva con los objetos que se muestran. Pueden distinguirse tres partes claramente diferenciadas, articuladas de un modo particular entre sí. Por un lado el conjunto de alumnos, cuidadosamente ordenados en el patio con sus pupitres;¹¹ luego el grupo en torno a la maestra, en el ángulo izquierdo con una gran acumulación de símbolos, y finalmente el edificio, con sus paredes decoradas, que hace de telón de fondo como escenario montado para ser mostrado.

Los niños en los punitres dobles están sentados, las niñas delante y los varones detrás, los que quedan parados son todos varones. Los rostros serios no esbozan ni siquiera una sonrisa, las manos tomadas sobre el banco, rubios y morenos, en edades que oscilan entre los 6 y 10 años. Las niñas con el cabello recogido y los varones con el cabello corto. Hay una suerte de compostura en los cuerpos que resulta de la combinación de la disciplina escolar y el peso del discurso médico-higienista.

La foto habla de una perpetuación de ritos y prácticas a partir del currículum y las conductas. La ritualización del *habitus* escolar opera como dispositivo de inclusión en un proyecto amplio de homogeneización de la identidad. El rito como dispositivo tiende a neutralizar la heterogeneidad, a reproducir autoritariamente el orden y las diferencias sociales. En este caso, la escenificación de múltiples prácticas escolares juntas busca ratificar la pertenencia a un orden más general que supone el sistema educativo nacional, a una entidad aglutinadora que forja identidad como contraposición a la heterogeneidad real de ese pueblo.

Néstor García Canclini afirma que lo ritual ha sido analizado usualmente en relación con prácticas religiosas, en la articulación de lo profano y lo sagrado. La escuela, "templo del saber", operaba en el niño como ámbito sagrado, en parte incomprensible y completamente inmodificable.

Este carácter fue alimentado desde la tradición normalista por el papel mitificado e idealizado del docente: el maestro-apóstol, quien hace de su misión algo sagrado y superior, cuyo papel es una mezcla de saber y voluntad, de amor y conocimiento, de depósito de información y base para la formación.¹²

¹¹ La elección del patio para realizar la fotografía responde a motivos técnicos por la luz necesaria para la toma y por las dimensiones necesarias para albergar el grupo completo.

¹² Follari.

Pierre Bourdieu se pregunta por la función social de los rituales y observa que tan importante como el fin de integrar a quienes los comparten es el de separar a quienes los rechazan. Ingresar a una escuela instituye una diferencia durable entre quienes participan y quienes quedan fuera. Por una parte la cultura tradicional tiende a naturalizar la barrera entre incluidos y excluidos, por otra, el ritual sanciona, en el mundo simbólico, las distinciones establecidas por la desigualdad social. Todo acto de instituir simula, a través de la escenificación cultural, que una organización social arbitraria es así y no puede ser de otra manera. Todo acto de institución —dice Bourdieu— es "un acto de magia social",¹³ donde la magia performativa del ritual es "convértete en lo que eres". Tú que has recibido la cultura como un don, y la llevas como algo natural incorporado a tu ser, compórtate como lo que ya eres, un heredero, y disfrútala sin esfuerzo; lo único que no puedes hacer es cuestionar lo dado y desertar a tu destino.¹⁴

Volviendo a la fotografía, es posible descubrir en el atuendo de los niños la heterogeneidad visible antes del uso de guardapolvos y delantales. De todas maneras todos lucen, probablemente, sus mejores ropas, y el arreglo personal, en cuanto a pulcritud y limpieza, constituye una parte esencial en la formación a alcanzar.

Si centramos la atención en el grupo de la izquierda en torno a la maestra, puede señalarse que la presencia de cuatro niños de pie marca un privilegio cuyos orígenes podemos intuir pero no determinar. Los varones al frente, las niñas detrás y la maestra, mujer joven, de impecable atuendo (con sobrefalda y capa), de una extraña belleza, cierran la imagen a la izquierda.

Identidad y alteridad tienen una función complementaria, no antagónica ni conflictiva. Lo idéntico: la escuela argentina; lo diferente: aquello que deriva del lugar que define a la región dentro del modelo productivo. Es decir, todo lo que individualiza y localiza en el espacio a esta escena está referido a su economía regional, que a su vez se define como papel exclusivo y excluyente en relación con la división del trabajo, al interior del país.

Las paredes de la galería son un telón de fondo profusamente decorado con una multiplicidad de signos que sintetizan el currículum del sistema educativo primario, estatal y laico de la época.

¹³ Pierre Bourdieu, "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 43 (junio de 1982), pp. 58-63, citado por Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989, p. 180.

¹⁴ Cf. García Canclini, *ibid.*

La escena que se representa intenta ligar las personas y los objetos en una unidad de sentido completa y unitaria. Ahora bien, ¿que cosas se muestran como referentes constitutivos de esa identidad en consolidación?

Argentina era esencialmente la pampa húmeda, ya que la economía agroexportadora de cereales y ganado definía su lugar en el mercado mundial. En el interior del país, la división del trabajo reorganizaba las economías regionales subordinándolas a la de la pampa húmeda, cuyos intereses se identifican con los de la Nación.

En las láminas que se exhiben en las paredes, está representada claramente la ubicación de la economía de la región en relación con el resto. La alteridad es admitida en tanto provenga de la diferencialidad territorial y por ende de la posición dentro de la estructura productiva. El reconocimiento identificatorio resulta de responder a las preguntas ¿quiénes somos?, ¿qué hacemos? (como región y como país).

Las láminas de "El trigo" y "El maíz" —ambas sobre la pared del fondo— aluden a la pampa húmeda, mientras que "La vid", sostenida por un niño, y "El vino", por otros dos niños, junto a la escena en torno a la maestra, evidencian el peso de la identidad productiva regional en la representación.

El grupo en torno a la maestra aglutina y entreteje diferentes mensajes: un pizarrón al fondo que enuncia el tema: "La vid: la reproducción, enfermedades, producción". Delante un escritorio-mesa sobre el cual se apoya una botella de vino, un libro, una copa, un tintero, un recipiente de vidrio para aceitunas y un gran álbum del Centenario titulado "la vitivinicultura argentina", que sostiene parado, la maestra, quien cierra la imagen hacia la izquierda. Una niña, entre el pizarrón y el escritorio, toma con su mano derecha la botella apoyada sobre el escritorio y con la otra alza una copa de vino. En primer plano dos niños, el más próximo a la maestra —Julio— sostiene el cartel con la inscripción "Escuela 7 y 8", apoyado en un barril. El otro sostiene una rama de vid enferma en sus manos y un cartel que dice *Filoxera*.¹⁵

La función ideológica del currículum opera con un doble efecto de reconocimiento-desconocimiento, sobre la construcción tanto de la historia como de la geografía. No hay láminas que aludan a

¹⁵ Insecto hemíptero que ataca primero las hojas y luego las raíces de la vid. Estas plagas afectaron notablemente el oasis del sur de la provincia donde el insecto llegó a través de las cepas que introdujeron los colonos franceses. En Francia la *filoxera* produjo en esta época verdaderos desastres agrícolas.

la existencia territorial y social de la nación mapuche, a pesar de los rasgos delatores de algunos rostros. La síntesis de la identidad histórica está expresada en la lámina de la Primera Junta de Mayo —pegada junto a la puerta del aula que dice: "2o. grado". Los mapas que se exhiben son por demás alusivos: la Provincia de Mendoza y la República Argentina fijan los límites de la identidad regional y nacional, mientras el de América del Norte remite claramente al referente modélico de herencia sarmientina.

Completan el decorado de las paredes una lámina sobre la propia Escuela 7 y 8, una sobre fauna argentina y otra con trabajos manuales de plegado y calado de papel.

Un elemento importante es el reloj en la pared: el *habitus* escolar organiza fuertemente el tiempo y el espacio de las prácticas escolares, regulando de este modo los ritmos de la vida de los sujetos.

Las bicicletas en el zaguán, así como los percheros cerca de la entrada, confirman la presencia de un orden estipulado para cada cosa u objeto.

El edificio de la escuela constituye un ejemplo típico de la época: aulas organizadas en torno a un patio central con galerías, que se comunica con el exterior a través de un amplio zaguán.

Probablemente se trataba de una casa tradicional —de patios— adaptada al uso escolar. Hacia 1910 la mayoría de las escuelas de la provincia funcionaban en edificios alquilados y no proyectados *ex profeso*.

A pesar de la condición periférica de la Villa de San Rafael, esta escuela reproduce el esquema claustral netamente urbano, en cuanto a la organización general del espacio. La diferencia más notable puede hallarse en un uso más indiscriminado o laxo de los espacios, ya que la carencia de un cierto número de locales para usos específicos obligaba a cierta multifuncionalidad de los distintos ámbitos.

A modo de conclusión

LA preocupación de los grupos dirigentes por la función de la escuela en relación con la constitución de identidad está relacionada con la amenaza de peligro del inmigrante y sus efectos "disolventes" sobre la sociedad argentina.

La "nacionalización" operará a través de diferentes mecanismos que abarcan prácticas ritualizadas apoyadas en los contenidos

de una historia oficial aséptica e idealizada. La acentuación de la simbólica patria apunta a suplir las carencias de una identidad que es reconocida desde la clase dominante como lábil y frágil. ¿Cuál era la tradición nacional que se pretendía defender ante el inmigrante, si la cultura hispano-criolla había sido desdeñada en bloque por la generación del ochenta y las culturas indígenas exterminadas? El peso simbólico de lo europeo como superior no podía ser compensado por una serie de rituales a través de los cuales insistentemente se pretendía homogeneizar el cuerpo social heterogéneo y fragmentario.

Los resultados no pudieron dejar de ser contradictorios y superficiales en relación con el tema de la identidad, quedando limitados los efectos de esta "nacionalización" a la legitimación del control socio-político del inmigrante y en lo cultural al reforzamiento de ciertos mitos y la renovación de otros. En la Argentina del Centenario, la escuela, como parte de un sistema vasto y eficiente de construcción de hegemonía contribuyó a construir una serie ligada de mitos en relación con la identidad. Así cristalizarían en el imaginario social, por décadas, el mito del progreso indefinido de este país crisol de razas, donde era posible la prosperidad y el ascenso social, el mito del europeísmo de la clase dirigente y, en fin, el de concebir al país como un lugar privilegiado del mundo, pura futuridad y promesa.

EL FENÓMENO SOCIAL DEL NARCOTRÁFICO EN AMÉRICA LATINA

Por Adalberto SANTANA
CCYDEL, UNAM

HOY EN DÍA UNO DE LOS FENÓMENOS sociales de mayores repercusiones en América Latina es el narcotráfico. Este problema en nuestro tiempo resulta altamente preocupante para diversos sectores de la sociedad. En el estudio y análisis de dicho fenómeno se comienza a generar un amplio debate frente a los retos que presenta. Así, en una cruda caracterización del fenómeno se dice:

El narcotráfico se identifica cada vez más con una *economía criminal*, como su núcleo duro y su eje. Ante todo, se vuelve la industria de más rápido y sostenido crecimiento en el mundo. Constituye la única empresa transnacional latinoamericana de gran pujanza y envergadura y con notables éxitos.¹

El premio Nobel de literatura Gabriel García Márquez, en un foro convocado para reflexionar sobre dicho fenómeno, señalaba:

Creo que el primer paso para una solución realista del problema de las drogas en el mundo es reconocer el fracaso de los métodos con los que se están combatiendo. Son esos métodos, más que la droga misma, los que han causado, complicado o agravado los males mayores que padecen tanto los países productores como los consumidores.²

Sin duda en ese debate resalta que el narcotráfico y las formas de combatirlo son uno de los grandes retos que enfrenta América Latina en esta última década del siglo xx. El primer mandatario mexicano Carlos Salinas de Gortari reconocía que en México se

¹ Marcos Kaplan, "La crisis del Estado y el narcotráfico latinoamericano", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 40 (julio-agosto 1993), p. 16.

² Gabriel García Márquez, "Apuntes para un debate nuevo sobre las drogas", *El Día* (México), 23 de octubre de 1993, p. 22 (*Testimonios y Documentos*).

promueve la discusión de este problema en foros mundiales para que, en la cooperación respetuosa, se logren avances en esta guerra común. El presidente Salinas de Gortari destacaba en torno a ese lacerante problema, y sobre las dimensiones que alcanza el narcotráfico en México y el mundo, lo siguiente:

En cinco años se ha combatido y capturado a grupos organizados de narcotraficantes y han sido procesados más de una docena de sus más buscados jefes. De diciembre de 1988 al pasado mes de julio se han detenido casi 89 mil personas involucradas en delitos contra la salud. A ello se suma la destrucción de poco más de 100 mil hectáreas de cultivos ilícitos y el aseguramiento de más de dos mil toneladas de marihuana, casi dos toneladas de heroína y goma de opio, así como más de 210 toneladas de cocaína pura... La sociedad cobró plena conciencia de la importancia de combatir el narcotráfico cuando, en medio de la lucha entre dos bandas, pereció trágica e injustamente el cardinal Juan Jesús Posadas Ocampo... La respuesta contra el narcotráfico ha de ser ahora de todos para acabar con este grave mal... Creamos el Instituto Nacional para el Combate a las Drogas, organismo capaz de realizar, con la tecnología y los métodos más modernos, esta vital tarea en favor de México. Reitero, ésta es una lucha soberana sin descanso, pero el triunfo definitivo no lo encontraremos sólo dentro de nuestras fronteras, sino en la adecuada cooperación internacional. Mientras el mercado de consumo proporcione utilidades y ganancias tan elevadas, el combate a estas organizaciones seguirá imponiendo a nuestra sociedad costos altísimos. México promueve la discusión de este problema en foros mundiales para que, en la cooperación respetuosa, avancemos en esta guerra común.³

En otros foros, como el de la llamada Cumbre Antidrogas, el debate sobre el combate al narcotráfico giró en torno a la propuesta norteamericana de establecer una fuerza multinacional para su erradicación, cuestión en la que los mandatarios latinoamericanos dejaron claro su rechazo a tal iniciativa. La Cumbre Antidrogas se realizó durante los días 26 y 27 de febrero de 1991 en la ciudad de San Antonio, Texas; a ella asistieron los presidentes de Colombia, César Gaviria; de Ecuador, Rodrigo Borja; de México, Carlos Salinas de Gortari; de Perú, Alberto Fujimori, y los ex presidentes Jaime Paz Zamora de Bolivia y el anfitrión George Bush. Se afirma que en aquel momento el haber aceptado tal propuesta hubiera implicado la vietnamización de América Latina. Sobre todo al redimensionarse las formas del combate al fenómeno social del

³ Carlos Salinas de Gortari, "V Informe de Gobierno", *El Día* (México), 2 de noviembre de 1993, p. 8 (Suplemento núm. 139 de *Testimonios y Documentos*).

narcotráfico. Sin duda es también necesario hacer notar que previamente a la Cumbre se había presentado una serie de acontecimientos ligados al punto central de la reunión. Algunos de los más relevantes se registraron cuando, a mediados del mes de agosto de 1991, el diario estadounidense *The Washington Post* daba a conocer a la opinión pública el contenido de un documento de 29 páginas que el Departamento de Justicia norteamericano había guardado con inusual celo. En ese texto, escrito por William Barr (procurador interino), establecía la prerrogativa de autorizar al FBI, la DEA y a las Fuerzas Armadas de Estados Unidos para secuestrar personas en otros países, "aun sin la autorización de gobiernos extranjeros" y "aun si ello violaba tratados internacionales". Según la misma nota periodística, en el texto se establecía: "Es inherente a los poderes constitucionales del Ejecutivo estadounidense ordenar acciones persecutorias en otros países".⁴

Es posible interpretar tales formulaciones como justificación a una serie de operaciones encubiertas que el gobierno norteamericano había venido fomentando en diversas naciones de América Latina. En los programas de interdicción de Estados Unidos, estos países han sido caracterizados como productores o como puntos de tránsito del tráfico de drogas ilegales. En estas naciones se han realizado operativos de esa naturaleza por mandato oficial estadounidense. Ejemplos de ese tipo de acciones llevadas a cabo en el área latinoamericana se cuentan desde hace más de cinco años. Las más connotadas han sido las realizadas en 1986, cuando en territorio mexicano se secuestró y deportó ilegalmente a los Estados Unidos a René Martín Verdugo Urquidez; en abril de 1988 en Tegucigalpa, Honduras, con la deportación anticonstitucional del narcotraficante Ramón Matta Ballesteros; la captura y extradición del ex hombre fuerte de Panamá, Manuel Antonio Noriega, en diciembre de 1989, y el caso del secuestro realizado en territorio mexicano de Humberto Álvarez Macháin en 1990, presunto participante en el homicidio del agente de la DEA, Enrique Camarena, ocurrido en 1985 en la ciudad de Guadalajara, México. Los objetivos de estas acciones encubiertas que han violado la soberanía de otros países se calificaron en Washington como resultados favorables para la justicia estadounidense en su guerra contra el narcotráfico latinoamericano. El saldo de esas acciones ha sido de gran efecto para el consumo interno de la sociedad

⁴ *Unomásuno* (México), 15 de agosto de 1991, p. 25.

norteamericana, y se logró en determinado momento saldos favorables para las campañas políticas del Partido Republicano. Máxime cuando esas campañas tienen como eje el reforzamiento de la imagen de Estados Unidos como superpotencia y como un rearme moral del puritanismo anglosajón.

Por otra parte, también se ha puesto en evidencia que esas operaciones, y la utilización de una fuerza extraterritorial avalada por la ley estadounidense, son un síntoma de la cada vez mayor fuerza hegemónica que militarmente va cobrando el poder imperial de Washington.

De allí que el combate al narcotráfico por parte de los gobiernos de Reagan y Bush resultara asunto estratégico de capital importancia. Se señala que:

La política antinarcóticos de las últimas dos administraciones ha asumido el carácter de una cruzada moral en la que no sólo está en juego la legitimidad y credibilidad del gobierno republicano en turno, sino la posibilidad de recomponer el equilibrio social interno y la productividad económica necesarios para la recuperación del papel predominante de Estados Unidos a nivel mundial.⁵

Hoy día la situación internacional nos muestra —después del derrumbe de los gobiernos socialistas en Europa Oriental, de la intervención militar norteamericana en Panamá en 1989 y la victoria estadounidense en el Golfo Pérsico—, que en el nivel político-militar los Estados Unidos son la principal potencia del orbe, situación que ha logrado reafirmar la hegemonía militar mundial en manos de la Casa Blanca. La nueva coyuntura hace ver que existe una correlación internacional de fuerzas favorable a los intereses estadounidenses. Máxime cuando el llamado Nuevo Orden Mundial perfila con más vigor que la estrategia norteamericana se orienta hacia un predominio geoeconómico. En el proceso de globalización económica que alientan los ejes centrales del poder financiero, Estados Unidos, Japón y Alemania, el primero ya no prioriza, como problema a enfrentar en su esquema de seguridad nacional, la subversión comunista, “fantasma” enterrado por el escarapate del mundo occidental, a excepción del paradigma de la dignidad cubana y el llamado potencial bélico de Corea del Norte,

⁵ Guadalupe González y Marta Tienda, coords., *Retos de las relaciones México y Estados Unidos. México y Estados Unidos en la cadena internacional del narcotráfico*, México, FCE, 1989, p. 19.

objetivos éstos prioritarios para las esferas de poder en Washington. Sin embargo, el proyecto global de recomposición de la hegemonía estadounidense ubica al factor económico como el elemento neurálgico de su estrategia.

Sin embargo, dentro del mismo marco de su noción de seguridad siguen figurando puntos como “el potencial de inestabilidad social y política en el Tercer Mundo, el tráfico de armas, la ayuda económica y militar externa y el control sobre sus propias fronteras ante el creciente flujo migratorio”.⁶

Para el caso de la relación política entre Estados Unidos y sus vecinos del sur, el tema del control de sus fronteras es uno de los problemas más preocupantes de su agenda. Si bien en el nivel económico la relación avanza por otros derroteros, como se puede constatar en los acuerdos del Tratado de Libre Comercio entre México, Canadá y los Estados Unidos de Norteamérica, en los asuntos sobre narcotráfico y el creciente flujo de indocumentados latinoamericanos es donde se han dado los mayores roces de la relación diplomática de los últimos tiempos.

El tema del tráfico de drogas ilegales y el de las campañas mundiales de interdicción son problemas que superan las esferas de cualquier interés nacional. En la relación Estados Unidos-América Latina, el fenómeno del narcotráfico reviste características muy particulares. En ese contexto, buena parte de los países latinoamericanos afectados por el flagelo del tráfico ilegal de drogas y del combate al mismo se debaten entre dos necesidades contradictorias:

1. Demostrar que sus esfuerzos de interdicción son exitosos (lo cual requiere minimizar la magnitud del problema).

2. Aprovechar el hecho de que en la actualidad los esfuerzos antinarcóticos atraen recursos financieros (lo cual exige magnificar el problema; a mayores problemas, mayor necesidad de recursos).⁷

Desde 1985 hasta 1993, se reconoce que el problema internacional más importante es el del narcotráfico. Sin embargo, durante buena parte de los últimos años, el gobierno estadounidense en su estrategia antinarcóticos ha reiterado como punto medular del problema el asunto de la oferta y no el de la demanda. De esta forma parecería entonces caer el peso del problema en los países productores latinoamericanos. Así, la justificación de su acción sería

⁶ Guadalupe González y Marta Tienda.

⁷ Eduardo Crawley, “Tráfico de drogas en América Latina”, *Latin American Newsletters Ltd./Informe Confidencial* (Londres), 1 (1990), p. 5.

la amenaza externa a la propia seguridad nacional norteamericana. Desde una lectura diametralmente distinta a la visión oficial estadounidense, el lingüista y politólogo norteamericano Noam Chomsky ha considerado que la Guerra de las Drogas se ha convertido en un nuevo pretexto para la injerencia del gobierno de Estados Unidos en América Latina y el Caribe. De ahí que Noam Chomsky señale:

Actualmente, la contraparte natural es el narcotráfico latinoamericano que está tratando de "envenenar nuestras ciudades, destruir nuestra forma de vida", lo que requiere intervención empleando la fuerza bajo el argumento de la autodefensa... El método fundamental que se utiliza para combatir la droga es el castigo, la represión, que en lo externo se traduce en la acción militar para la intervención —en diversos niveles— y en lo interno en cárceles y policías... El principio sobre el que actúa es que los regímenes nacionalistas son la amenaza para Estados Unidos. Afirmo esto basándome en documentos de alto nivel. Los regímenes nacionalistas, los que responden a presiones de masas de su población para mejorar niveles de vida y diversificar la producción, son considerados una amenaza porque Estados Unidos está comprometido en asegurar un clima para la inversión, en asegurar recursos —actualmente se trata de recursos como la mano de obra barata en el norte de México.⁸

Pero también en otro aspecto, las campañas de interdicción que promueve el gobierno norteamericano en los países latinoamericanos generan fuertes rechazos debido a las presiones, intimidaciones, chantajes y sobre todo a los atentados evidentes a las soberanías nacionales de la región. Sin embargo, pugnas y nuevos acuerdos de sectores de la llamada narcoburguesía buscan negociaciones que lleven a la rendición de los jefes del narcotráfico colombiano para no verse extraditados a los Estados Unidos. Tal es el caso de Manuel Antonio Noriega, que resultó para la misma administración norteamericana un caso peligroso de enfrentar por las implicaciones que para las políticas de contrainsurgencia y espionaje representa ese mismo ex empleado de la CIA. De igual forma se afirma:

Un mayor acercamiento a la cartelización podría darse quizá como respuesta a la Guerra de las Drogas. Su amenaza ha inducido a los narcotraficantes colombianos a movilizar sus poderes para una mayor participación en el sistema

⁸ Entrevista de Enriqueta Cabrera a Noam Chomsky, *El Día* (México), 6 de junio de 1990, p. 6.

político y para su control y uso con fines múltiples, sobre todo para la protección de sus persona y beneficios frente a la persecución gubernamental, la extradición, el enjuiciamiento y las sanciones, y la acción de las guerrillas y de las organizaciones políticas opositoras. Están interesados en la represión contra enemigos y opositores políticos, y en la ampliación de sus bases de negociación y maniobra respecto del gobierno colombiano.⁹

Cuando en la década de los setenta emerge, en la percepción de la política estadounidense, la distinción entre consumo y tráfico, se orienta la atención a naciones extranjeras y en particular a los países latinoamericanos. Este fenómeno no es exclusivo de México y los Estados Unidos: tanto en Europa como en los países de mayor desarrollo del Pacífico es más que evidente. Sin duda, es un efecto de la globalización de los fenómenos mundiales. Así, tanto la presencia creciente de indocumentados como el tráfico ilegal de drogas cobran su mayor expresión en las zonas fronterizas del mundo. Pero no es una historia nueva: ya desde principios de siglo se asociaba el alto consumo de opio en los Estados Unidos con la migración china. Cuando crece el consumo de marihuana, se le asocia a la presencia de mexicanos ilegales desde los años treinta:

Muchos pachucos en los cincuenta fueron enviados a los reclusorios federales, pues el uso de la heroína o la marihuana era penalizado. En los ochenta ya no se les apresaba, a lo mucho por daños sociales ocasionados el juez dictamina su envío a una clínica de metadona... El espectro que da el abuso de sustancias en la población hispana, es signo de algo que no funciona. Desajustes en su adaptación a la sociedad, cierto rechazo, las expectativas sociales no resueltas, la migración, etcétera. Mientras esto no se resuelva, el chicano y el puertorriqueño buscarán la solución en estos paliativos.¹⁰

Para el caso de la relación América Latina-Estados Unidos, el fenómeno del narcotráfico y el de los indocumentados, desde la óptica de los círculos de poder en Washington, se consideran fenómenos asociados. En ese contexto y en la orientación de

⁹ Marcos Kaplan, p. 15.

¹⁰ Erasmo A. Sáenz Carrete, "Problemática psico-sociológica del uso de drogas en la población hispanoamericana en los Estados Unidos: 1950-1981", en *Frontera Norte. Chicanos, pachucos y cholos*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, p. 398. De igual forma, una de las más claras intenciones de asociar a los llamados "hispanos" con el fenómeno del narcotráfico es el trabajo de Elaine Shannon, *Desperados. Los caciques latinos de la droga, los agentes de la ley y la guerra que Estados Unidos no puede ganar*, México, Lasser Press Mexicana, 1989.

las campañas de interdicción norteamericanas se ejerce una fuerte presión contra México, presión que a pesar de la llamada interdependencia creciente entre ambos países, siguió aumentando. El 21 de septiembre de 1969 se inicia la llamada Operación Intercepción, campaña que duró veintiún días y comprendió el cierre de la frontera norte de México. Así se sentaba un precedente para otros bloques. Durante la segunda gestión de Reagan, el 16 de febrero de 1985, sin previo aviso, se bloquea el tránsito regular de personas y vehículos en la frontera con México. La segunda Operación Intercepción se justificaba con el escaso interés del gobierno mexicano por el esclarecimiento del homicidio del agente norteamericano de la DEA, Enrique Camarena. Sin lugar a dudas esto representaba una fuerte presión contra el gobierno y contra amplios sectores de la población mexicana. En el fondo también estaba la gran incompatibilidad de la política exterior mexicana con las pretensiones estadounidenses de continuar interviniendo con su estrategia contra-insurgente en América Central. Cabe recordar que hoy en día los Estados Unidos se han convertido en el principal mercado consumidor de drogas ilegales en el mundo entero. Algunas estimaciones apuntan a mostrar un mercado de más de 25 millones de consumidores regulares.¹¹ Habría que destacar que también se reconoce que es un gran productor, distribuidor y financiador.

Es evidente que en primera instancia se responsabiliza a la producción latinoamericana como una fuente prioritaria de ese consumo de drogas. Según algunos medios de prensa en informaciones vertidas por el Programa Nacional para el Control de las Drogas, se señala:

para comparar la dimensión de los recursos del narcotráfico se puede mencionar que las divisas recibidas por México provenientes de las exportaciones petroleras y no petroleras, más el valor agregado de maquiladoras en 1990, son una cifra equiparable a los ingresos brutos de los narcotraficantes que actúan en el país, dinero que en su mayoría los traficantes de drogas mantienen en el extranjero.¹²

Y en ese sentido se considera que el territorio mexicano, así como el de América Central y el Caribe, siguen siendo el puente

¹¹ Véase Adalberto Santana, "La guerra norteamericana contra el narcotráfico: apuntes sobre el caso mexicano", en *Chicanos, el orgullo de ser. Memoria del Encuentro Chicano/México 1990*, México, CEPE/UNAM, 1992.

¹² *Unomásuno*, 9 de febrero de 1992, p. 10.

de tráfico para el alto consumo de drogas ilegales en Estados Unidos.¹³

Algunas estimaciones del flujo de drogas a ese mercado señalan, según el Sistema Estadístico Uniforme para el Control de las Drogas, que "de diciembre de 1991 el valor estimado de los estupeficientes incautados y de los cultivos de drogas erradicados en México fue del orden de los 181 322 207 181 dólares".¹⁴

Por último, en este breve trabajo se intentó abordar determinados aspectos del fenómeno social del narcotráfico y sus connotaciones en la relación Estados Unidos-América Latina. Sin embargo, habría que apuntar que también existe toda una subcultura del narcotráfico que ha valorizado a tal actividad:

La narcocultura difunde en productores, vendedores y consumidores de drogas una mentalidad y unos patrones de comportamiento que se centran en la posesión, el lucro, el consumismo, el hedonismo desenfrenado, el parasitismo y la destructividad. Se contribuye al menosprecio general por los esfuerzos y empresas para la creación de alternativas sociales e históricas que presupongan y busquen la solidaridad, la cooperación, el logro de grandes objetivos nacionales. La narcocultura expresa y refuerza la propagación de la delincuencia, la violencia, el crimen, y el terror. Todo se proyecta hacia el sistema político y hacia el Estado.¹⁵

Esto quiere decir, que en una sociedad como la de los países industrializados del norte, donde prevalece un gran espíritu consumista, existen y se perpetúan condiciones económicas para hacer de este negocio una empresa altamente rentable, que además es ilegal y libre de todo gravamen fiscal. En este sentido, el consumo de drogas ilegales, narcotráfico y subcultura se autorreproducen. Un elemento dinamizador de dicha condición es la doble moral del discurso prevaleciente en la sociedad.

¹³ En los días previos a la Cumbre de San Antonio (Texas), la Procuraduría General de México daba a conocer que, en virtud de los últimos golpes asestados al narcotráfico internacional, éste había cambiado sus estrategias, decidiendo "enviar sus cargamentos a la región centroamericana para posteriormente usar nuevas rutas terrestres, aéreas y marítimas hacia México en su tránsito a Estados Unidos" (*Unomásuno*, 26 de febrero de 1992, p. 12).

¹⁴ *Unomásuno*, 9 de febrero de 1992, p. 10.

¹⁵ Marcos Kaplan, p. 24.

CONSIDERACIONES SOBRE EL FIN DE LA HISTORIA Y LA MODERNIZACIÓN DE AMÉRICA LATINA

Por Mario MIRANDA PACHECO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

PARA SORPRESA DE TODOS, puede suponerse que el pasado ha afianzado su porvenir. En estos tiempos de frenesí modernizador, viejas estructuras y relaciones moldeadas en siglos de dominación toman formas nuevas, diseñadas para un premeditado futuro sin historia. El colonialismo y el subdesarrollo, la dependencia y el atraso, abigarradas redefiniciones del espacio nacional, fundamentalismos diversos, la frecuente ilegalidad internacional de las grandes potencias, etc., son herencias remozadas del pretérito en que está anclado el "orden" inequitativo del mundo histórico.

Con un optimismo más aparente que real, se piensa que tal estado de cosas podría modificarse, particularmente ahora que vivimos envueltos en una estrategia global de modernización, estipulada por las metrópolis. Sin embargo, los resultados que se observan en América Latina son poco halagüeños. Esa estrategia no es indiferente a la concurrencia de dos cuestiones contradictorias: la idea del "fin de la historia", o "era posthistórica" a la que habrían llegado los países centrales, y el apremio de modernización en los países atrasados. En la ensambladura de ambas cuestiones yace una paradoja, cuyo sentido motiva en este trabajo algunas consideraciones sobre la idea del fin de la historia y los usos que se le ha dado en el contexto de modernización del mundo dependiente.

I

QUIENES se ocupan de revelar el futuro inmediato de nuestra época no tienen duda de sus predicciones; están convencidos de que el mundo será como ellos lo pintan y describen; para unos, será un mundo abierto, con oportunidades para todos y estará movido sólo

por las leyes del mercado, sin ideologías contrapuestas, exento de guerras y revoluciones; para otros será un mundo escaso en bienes, dominado por las desigualdades de la riqueza o el poder, atorado en la injusticia y la violencia. Estas visiones distintas del futuro reflejan estados de ánimo que prevalecen en este tiempo pleno de desasosiego y avaro en esperanzas.

El deseo de predecir el curso de la historia no es nuevo. Tiene una tradición milenaria y en ella destaca la preocupación por revelar o anticipar caídas y crisis colectivas, o anunciar composiciones imaginarias y felices de tiempos y lugares que vendrán o se fundarán. A ese afán predictivo del curso de la historia, los antiguos le llamaron *mantiké*, mántica, o arte de la adivinación. Cicerón se refería a este arte como a una necesidad de las naciones cultas o bárbaras, que les impelía a creer que el futuro podía ser revelado.

En su diferencia con los adivinos del pasado, administradores de mitos, ritos y conjeturas ingenuas, los profetas de nuestro tiempo fundan su actividad en un examen sofisticado de múltiples datos y tendencias históricas dominantes. Asistidos de la informática y de complejos instrumentos de análisis, diseñan "escenarios" diversos para el futuro de la sociedad, o representaciones de una visión histórica del futuro. La idea del fin de la historia, no obstante su semejanza con esta clase de representaciones, es ajena a la metodología en que ellas se fundan. Por ello esta idea es sólo una idea, una construcción intelectual, sostenida en una intuición de tipo volitivo y no en el examen racional de datos y tendencias dominantes del acontecer histórico. En el supuesto de que hicieran ese examen y por lo que significa el análisis prospectivo, sus propugnadores ratificarían la continuidad de la historia antes que su extinción o finitismo.

Un ejemplo significativo de "pronóstico moderno", orientado hacia la representación de un escenario futuro o de futuro historizado, es el famoso informe sobre "los límites del crecimiento", publicado en 1972. Mencionar este documento no induce ni obliga a su comparación con lo que se ha escrito acerca del fin de la historia. No sería pertinente parangonar un estudio prospectivo con una idea intuitiva, con una construcción intelectual; sin embargo, el protagonismo que tendrán los países avanzados en el escenario del siglo XXI y el poder de su tecnología, dos previsiones del Club de Roma, son aspectos que se relacionan en cierta forma con el tema de este trabajo.

La idea del fin de la historia está asociada al deseo de poner límites al acontecer cotidiano, no sólo como rebelión de los humildes

para librarse de sus cargas excesivas, sino también como un ardid de los poderosos para simular, en circunstancias determinadas, las condiciones en que se desarrolla la historia real. A mi juicio, esto último explica la difusión que ha tenido en años recientes la idea del "fin de la historia", cuyo sentido está sutilmente vinculado al propósito de remodelar viejas formas de dominación en la convivencia internacional. Si se piensa con rigor, deberían ser nuestros pueblos los que se empeñen en el cese de una historia ominosa y no quienes piensan que ésta ha sido, para ellos, un halago de los tiempos.

Por razones de orden, será conveniente referirse a algunos antecedentes "modernos" de la novedad actual del tema. En el siglo pasado, la Revolución Francesa, los cañones de Napoleón, el derrumbe del mundo germánico y la instauración del Estado moderno en los países europeos, fueron los indicios que Hegel tuvo a la mano para suponer el "tiempo absoluto" de su época y declarar, después de la batalla de Jena (1806), que la historia había terminado. Esa suposición, invalidada por casi dos siglos de sobrecarga histórica, caracterizados por la expansión del capitalismo y del proceso de modernización en los cinco continentes, el triunfo y eclipse de la revolución socialista y el desarrollo de dos guerras mundiales, se actualiza ahora, en los umbrales del siguiente milenio, con nuevos indicios que tienen cierta semejanza con los de 1806. El poder atómico metropolitano, el derrumbe del mundo socialista y la universalización de la democracia neoliberal, son hechos actuales que, en ciertos círculos de opinión conservadora, inducen no sólo a pronosticar otro "fin de la historia", sino a asegurar que en los países avanzados, o metropolitanos, ha terminado esta asombrosa aventura del ser humano.

En las últimas décadas, varios escritores y filósofos retomaron como antecedente la suposición hegeliana, fundada en el desenlace de la batalla de Jena. Los trabajos de R.K. Maurer (1965), R.C. Tucker (1968), Henri Lefebvre (1970), Kostas Axelos (1980), representan aportaciones significativas en la elaboración de un discurso que, en los últimos años, ha aumentado su fuerza ideológica con la publicación de un artículo de Francis Fukuyama (1989), ampliamente divulgado tanto por conocidos organismos informativos de la cultura dominante de Estados Unidos, como por la prensa conservadora de los países avanzados y por la John M. Olin Foundation, institución interesada en que las ciencias sociales sean menos científicas y en que la historia termine ahora, bajo el signo de la unipolaridad. En esa perspectiva, se seleccionan nuevos indicios del fin

de la historia para suscribir su acta de defunción y esta vez desde la posmodernidad, era en que se inicia la sedicente "sociedad post-industrial".

¿En qué consiste la idea posmoderna del "fin de la historia"? Al margen de las escatologías y milenarismos o quiliasmos que se conocen, esta idea conserva su estatuto indiciario y conjetural de 1806. Por su forma, es una construcción intelectual, una ucronía o disposición imaginaria de los acontecimientos (en el sentido que Renouvier le dio a este término), diseñada para el advenimiento de la sociedad postindustrial. Sin embargo, los hechos a que se recurre para deducir el fin de la historia se producen precisamente para que la historia siga su curso. Los alcances de esta idea y su valor epistemológico son los de una suposición, o deducción falsa, y no tienen otra consecuencia que traducir la subjetividad de quienes desean que los indicios o supuestos se conviertan en evidencia. Por ello, su presentación se ajusta al diseño de la historia como una ucronía, o como espectáculo (Debord 1990), o como un simulacro (Baudrillard 1987) de lo que ocurre ahora y podría ocurrir mañana.

Con marcado desdén por la historia real del presente, o con ignorancia deliberada de lo que Hegel llamó "historia original" o inmediata, la que transcurre ante nuestros ojos, los propugnadores de la idea finitista de la historia cierran la carpeta homologando el fin de la historia con el fin de la modernidad. Esta homologación, para las tareas de quien, en términos de Croce, estudia "el más riguroso y actual presente", o sea los cambios mundiales de esta época, equivale a un ardid o escape ante la avalancha de los hechos que obligan a ser testigos, actores o víctimas de un acontecer que no cesa de acosarnos con su sólo transcurrir. En tal situación, el escape es ciertamente especulativo; la evasión no puede proseguir fuera de la historia, ni en el día de un calendario prolijamente calculado, sino ahora, junto a los hechos modernos o posmodernos que se producen cada día. Ante la inviabilidad de la evasión, recurrir a la idea del fin de la historia representa un ardid, una astucia discursiva con que se pretende simular las modalidades que ha asumido el curso de la historia actual, al margen de una idea o conjetura que no puede probar su evidencia.

Para los seguidores de Fukuyama, el derrumbe del socialismo "real", el desenlace de la guerra fría, el triunfo de la economía de mercado, la expansión de la cultura consumista y la "superioridad tecnológica de Occidente" no son indicios, sino "los hechos" con que termina la historia. En esta abreviación del acontecer histórico

no se ha visto que el potenciamiento de conflictos sociales y étnicos, la expansión de la miseria extrema, la destrucción del medio ambiente, el crecimiento de las manchas urbanas, el fantasma del hambre y tantos otros fenómenos de orden mundial son la contraparte dramáticamente histórica de "los hechos".

Con esa óptica, los portavoces del fin de la historia recurren a la comparación de la economía de mercado con las economías planificadas y centralizadas; anulan la viabilidad de estas últimas y proclaman que en ese futuro sin historia será posible sólo la economía "libre", controlada por las grandes corporaciones. De ello deducen la derrota de los Estados ideologizados y el triunfo del pragmatismo sobre la utopía, olvidando que Estados Unidos, arquetipo de la economía de mercado, es el Estado más ideologizado de la época actual y la utopía consumista por antonomasia. La comparación les sirve como expediente para deducir que la historia llega a su fin con la acumulación de riqueza y poder en una "sociedad regulada" por el "totalitarismo corporativo", entendido como "un gran movimiento hacia la destrucción de la democracia" y "que es peor que cualquier forma de totalitarismo político" (Chomsky 1993).

Los heraldos del fin de la historia llegan al éxtasis cuando hablan de "la derrota intelectual del marxismo" y de "la victoria estrepitosa de la democracia occidental", como "pruebas" inapelables de que "la humanidad ha llegado al punto final de su evolución ideológica". ¿Puede probarse que la democracia occidental es la única forma de vida democrática?, ¿la democracia occidental, con su "victoria estrepitosa" y las diversas formas de opresión, explotación y colonialismo que encubre, representa el "punto final" en la evolución ideológica de la especie humana? Estas y otras preguntas me inducen a pensar que la idea del fin de la historia, con su alegato y exégesis, representa una suposición imaginaria y engañosa, sustentada en una visión del mundo que prevalece actualmente en las metrópolis hiperdesarrolladas.

II

AL margen de su formulación artificiosa, la idea del fin de la historia se refleja en una visión inconsistente de la vinculación que tienen las metrópolis con los países dependientes. Desde mi particular punto de vista, pienso que esa visión incide significativamente en los modelos diseñados para la modernización del Tercer Mundo. Aunque este proceso, en lo general, propicia políticas y prácticas derivadas del triunfalismo capitalista, en su fondo yace un estado de

ánimo asociado a la idea del fin de la historia. En ese ámbito subjetivo, se ha producido un cambio radical que afecta la percepción de las necesidades y perspectivas del desarrollo moderno.

En congruencia con ese cambio, connotados analistas de la sociedad postindustrial (Alain Touraine, Daniel Bell, Russell Lincoln Ackoff, entre otros) y futurólogos de la "tercera ola" (Alvin Toffler, John Naisbitt, etc.) orientan el uso de la prospectiva, o construcción histórica del futuro hacia un diseño más holgado del hiperdesarrollo metropolitano. A tono con esa orientación, estrategias y dirigentes políticos de los países avanzados amalgaman hechos históricos con "tesis" indemostrables y estimulan la expansión de una ideología de sobrevivencia sin alternativas, fundada en el acatamiento perentorio de los pueblos a formas absolutas de la economía, la política y la cultura del capitalismo corporativo.

Desde esa perspectiva, suponen que en los países hegemónicos "la historia en cuanto tal" ha terminado, que en ellos ha concluido una época de guerras, revoluciones e ideologías irreconciliables y que, en todas partes, han fenecido utopías y proyectos opuestos al *establishment* metropolitano. A partir de tal supuesto, difunden una suerte de pedagogía preparada para enseñar que la civilización occidental es la más noble y que es superior a cuantas se conocen actualmente; que en la historia universal todos los países tienen inapelablemente su lugar, unos en el progreso y otros en el atraso; que la marcha de esta historia obliga a separar ritmos tan diversos de progreso y que, por tanto, el fin de la historia es trofeo ganado por aquellos países que, por su nivel de desarrollo, pueden conjuntamente desacoplarse del acontecer mundial.

En el supuesto tránsito de la idea al mundo de los hechos, los usuarios de la idea del fin de la historia consideran que su modelo o construcción intelectual ya es una realidad. Con tal criterio, el diseño del mundo posthistórico, para ellos, no ha de consistir sólo en el esbozo de una comunidad de naciones y Estados sin problemas, satisfechos de haber terminado la historia, sino en la representación verosímil de una realidad deseada y conveniente para que el sistema capitalista metropolitano aparezca invulnerable, majestuoso e intangible, dotado de una nueva representación conceptual y pragmática que sólo el diseño de un contexto inusual y ucrónico puede proveer.

Según Fukuyama, en la geografía de la posthistoria tienen cabida sólo aquellas sociedades hiperdesarrolladas, sustentadas en el liberalismo económico y político, engarzadas en la desideologización de sus relaciones internacionales y articuladas por la cultura

consumista. Esas sociedades formarán una totalidad cerrada, serán "las provincias más avanzadas de la civilización humana" y darán sentido al "Estado universal homogéneo" en un área liberada de las luchas y padecimientos de otros hombres y de otros pueblos y regiones que, sometidos al rigor de la historia, seguirán siendo tributarios de esas provincias.

La demarcación del mundo posthistórico implica el desacoplamiento *in mente* de la historia, situación en la que los países centrales "han salido de la historia", en tanto que los países periféricos siguen "empantanados" en ella. En ese mundo dividido por la nueva frontera, ciertos países como Estados Unidos "ya están en el otro lado de la historia", exentos de responsabilidades y sanciones. El uso *sui generis* de la idea del fin o desacoplamiento de la historia ha mostrado su eficacia en América Latina con las invasiones de Granada y Panamá, el bloqueo de Cuba y la desobediencia al fallo de la Corte Internacional de Justicia de La Haya, en el caso de Nicaragua. En el Oriente Medio, la guerra del Golfo Pérsico ha sido una advertencia clara para hacer saber al mundo que el acontecer histórico está determinado por las fuerzas metropolitanas que están más allá del bien y del mal y que actúan "desde el otro lado de la historia".

¿Tiene algún sentido hablar del "fin de la historia en cuanto tal" (o lo que es lo mismo, del fin de la historia universal), si este final se circunscribe a los países metropolitanos? ¿Puede cierta parte del mundo "salir" de la historia, regresar a ella cuando guste y proseguir su historia y la historia de otros países con invasiones, bloqueos y saqueos, sin que tales hechos estén integrados en la historia de una dominación que no cesa? ¿No es esta historia ominosa la que se pretende ocultar con el diseño de su fin o extinción? Es aquí donde el ardid de los poderosos tiene el sentido de una simulación de las condiciones en que se desarrolla la historia real.

El asunto del desacoplamiento o terminación de la historia en cierta región de la tierra es más complejo de lo que se supone. Hasta hace unos años se habló con intolerancia exasperante de las contradicciones y agresiones mutuas de Oriente y Occidente. Ahora se escucha hasta el cansancio de las "diferencias" entre los países "del Norte" y países "del Sur", o de "los siete más ricos del mundo" que concentran la riqueza, el poder, el desarrollo científico y tecnológico y los países "en vías de desarrollo", conjunto que abarca tres cuartos del planeta y donde se esparcen la pobreza y el atraso. Hasta que no se superen o se borren las diferencias y dicotomías

gestadas en las desventuras del colonialismo y el atraso, el Norte y el Sur seguirán siendo Norte y Sur, seguirán siendo mundo hegemónico y área de la dependencia, bajo el peso de la globalización, la competitividad, la interdependencia, tres gonfalones del triunfalismo metropolitano.

Tal estado de cosas induce a prever que en el supuesto desacoplamiento de la historia, los antagonismos que conocemos seguirán vigentes. Estas realidades heredadas del pasado muestran palmaria-mente que la historia del hemisferio norte, por rico y poderoso que sea, incluye la historia condicionada del otro, o viceversa, la historia de los países del Sur, condicionada para que no se produzcan cambios radicales ni prosperen procesos ni proyectos alternativos, seguirá cautiva en las redes amarradas por los países centrales y seguirá potenciando el hiperdesarrollo posthistórico de las metrópolis.

Las falacias que contiene la idea finitista de la historia, adheridas al discurso de la posmodernidad, trascienden el quehacer de los ideólogos y se instalan en una retórica útil a los gobiernos metropolitanos. Desde su posición hegemónica, fungen como vicarios de la ciencia y la tecnología, ostentan un gobierno colegiado del mundo en organismos multilaterales, eluden la normatividad internacional y arbitran con desdén los recursos y proyectos de otros países. En esa esfera de pares, "los siete más ricos del planeta" piensan que, superadas las contradicciones "históricas" de antes, sus "diferencias" en la posthistoria podrán resolverse por las vías de la negociación, atendiendo el interés de preservar el saber, la riqueza y el poder, tríada de nuevos componentes hegemónicos que los une en la era postindustrial o posmoderna. A su vez, los países periféricos, vigilados desde el otro lado de la historia, son sólo sujetos pasivos de obligaciones y actores punibles de la historia, sometidos a la dura condena de vivir en la necesidad, sin otro recurso que alinearse con los técnicamente avanzados y aceptar modelos de modernización que, en el fondo, son los moldes que dan forma a las nuevas modalidades de sujeción en que estará anclada la globalización de la economía, la política y la cultura.

En estos tiempos de controversia sobre las opciones del futuro, no es aventurado referirse a una modernización que, inducida y condicionada por las metrópolis, altera las bases naturales y las tendencias históricas del desarrollo en los países dependientes. En tal situación se generaliza una crisis de paradigmas de formación en estos países, particularmente en lo que atañe al aprovechamiento de

sus recursos naturales, el proceso de industrialización, el ejercicio de su soberanía y la dirección de procesos endógenos. De manera complementaria, y como consecuencia del desenlace de la guerra fría, se ha desvanecido la distinción de "países no alineados". Hoy, todos los países que no reciben el galardón de avanzados, según los parámetros del sistema, están "alineados" como "países modernizables", categoría que agregada a su pasividad y punibilidad, les da la característica de ser objetos del diseño macroscópico del reacomodo hegemónico y la modernización.

Ante la imposibilidad de ocultar las asimetrías en que se sustenta el hiperdesarrollo de las metrópolis, surgen modelos de modernización revestidos de libre comercio, democracia, etc., y condicionados a intereses y requerimientos que no toman en cuenta genuinas aspiraciones nacionales. En el fondo de estas propuestas está vivo el propósito de adecuar viejos vínculos económicos, sociales, políticos y culturales al "cambio de poder", expresión retórica que se refiere a la dinámica de nuevas formas de dominación, basadas en la riqueza, el saber y la violencia (Toffler 1990). Con ello se pretende establecer nuevos ritmos de carencias y rezagos en los países "modernizables", con el fin de sujetarlos aún más con los grilletes de la dependencia. Al respecto, el *dossier* de la modernización es voluminoso. Abarca desde la veda y el anonadamiento de industrias nacionales, en nombre del comercio libre, hasta puniciones, guerras y bloqueos, en nombre de la paz, la democracia y los derechos humanos.

El arribo a esta situación, obviamente, no es un ritual de los funerales de la historia, sino el resultado de la misma historia en acción. El nuevo orden mundial, aún no sancionado en convenios oficiales pero establecido en los hechos, lejos de constituir un contexto normado por la equidad y el respeto a los derechos y deberes de los Estados, conforma un escenario de sobrevivencia para los países débiles, donde los fuertes imponen sus apetencias como si éstas fueran leyes de selección natural.

En un mundo afectado por la ideología del fin de la historia, los países centrales, coordinados en un esquema de acciones negociadas, endurecen su poder sobre los países "anclados en la historia". Este uso de la ideología les permite dividir el planeta en poderosos bloques geopolíticos; reorganizar el oligopolio del saber científico y tecnológico con ciertos países que regresan del socialismo al capitalismo; controlar los recursos financieros de los países dependientes y manipular su endeudamiento masivo; en fin, tales usos sirven para

satisfacer múltiples apetencias metropolitanas, pero también dejan ver que, quienes anuncian la terminación de la historia, reciclan su continuidad mediante una modernización apremiante que los beneficia aún más con el simulacro de su fin.

III

CON el riesgo de repetir trivialidades, es preciso aclarar dos conceptos. El fin de la historia significa su extinción, en tanto que la modernización implica un complejo proceso de interacción de culturas y sociedades diversas. Mediante este proceso los países se transforman e insertan con identidad propia en el curso de la historia mundial. Si tal es la índole de estos asuntos tan distintos, ¿cómo examinar su vinculación paradójica, en el marco de expectativas que ha despertado la modernización de América Latina? En el curso de este trabajo me he referido al fin de la historia como si su postulación fuera una idea, o un diseño, o una práctica. Me parece oportuno retomar estos aspectos.

La modernización de cualquier región del mundo es ajena a la formulación de una ucronía o construcción intelectual del fin de la historia. Los ritmos, características y modalidades de los procesos modernizadores han dependido y dependen de otros factores reales de cambio. A partir del mayor hecho histórico de integración geográfica del planeta, que es el descubrimiento de América, y desde el punto de vista del progreso, la historia mundial puede presentarse como una vasta concatenación de modernizaciones simultáneas, interrumpidas o sucesivas, pero todas articuladas en la interacción y participación de diversas sociedades, economías y culturas. En dicha interacción, la participación de América Latina, primero colonial y luego dependiente, representa un conjunto de factores de primer orden para la modernidad de las metrópolis. Para preservar esa suerte de *status*, erigido en fuero permanente de dominación, se recurre actualmente a la idea del fin de la historia. Esta actitud deliberada no tiene el aval de una pretendida evidencia. Sus ideólogos han soslayado la realidad de un mundo que permanece como reservorio de innumerables historias sin término, incluyendo las metropolitanas. La trama de factores y condiciones que dan sentido a la historia del presente, obliga a continuarla por medios distintos de los del pasado, esta vez posmodernos, sin la necesidad de acudir a una construcción imaginaria, establecida en función de indicios engañosos.

La cuestión es diferente si se considera su postulación como un diseño. Es aquí donde recojo otra parte de este trabajo. Dije que la idea de poner límites a la historia es también un ardid de los poderosos. Si hay astucia en la elaboración de esta idea, en ese ardid está presente la disposición de simular las condiciones en que se desarrolla la historia real. En este empeño doloso nada impide que los países postindustriales diseñen un modelo global que conjugue la riqueza, el poder y el conocimiento científico y tecnológico, como componentes de una nueva frontera que los separa de los países atrasados. Así, el diseño representa la segregación de aquellos países cuya historia, por lo general colonial y cautiva de las metrópolis, no les ha permitido acumular ni estructurar dichos componentes. Esta segregación permite dividir a la humanidad en una inmensa mayoría de espectadores silenciosos de la posthistoria y en un puñado de actores que representan el simulacro. Para decirlo de otro modo, la división del mundo en países donde la historia habría llegado a su fin y en países donde ésta es todavía una lucha denodada e inconclusa por su independencia y desarrollo, no significa que esa separación sea una consecuencia objetiva de la evolución de los tiempos, sino el artificio razonado de quienes diseñan condiciones que no están presentes en la historia actual del mundo, sino en la urdimbre de sus intereses.

Una tercera mención se refiere a la instrumentación práctica de la idea del fin de la historia. En esa instrumentación se aplican reglas de juego, mecanismos y procedimientos del orden dicotómico que arrastra la historia mundial. Para muchos ideólogos y futurólogos, la presunción de que algunos países habrían salido de la historia tiene índole paradigmática; en su diseño se esboza el desacoplamiento de la historia mundial como un espectáculo de la posthistoria en el que se despliega un poderío inalcanzable pero fascinante para los países "históricos". Estos países no llegarán a tener ese poder pero sí "pueden" beneficiarse de él mediante convenios y acuerdos. Con la añagaza de la apertura económica y comercial se refuerzan el proteccionismo metropolitano y la absorción corporativa encubierta de globalización; la democracia real o sustantiva, entendida como género de vida, cede su esencia a la democracia procedimental, cuyo discurso encubre el autoritarismo neoliberal. En breve, con el uso deliberado de la idea finitista de la historia se busca un objetivo: que en la modernización de la sociedad, la economía y la cultura, sustancias medulares de la historia, nuestros países renuncien a modelos genuinos, para imponer moldes nuevos y readecuar conocidas relaciones de sujeción.

En estos tiempos de controversia sobre el futuro, la modernización de América Latina tiene un sentido ciertamente paradójico: ¿Hay alguna coherencia entre el apremio de "modernizarnos" para ser sólo testigos y quizás víctimas de un mundo o sistema que habría dejado de ser histórico? ¿Es la modernización un proceso acelerado de hacer historia o será parte de un juego diseñado para perpetuar el atraso mediante el desarrollo del subdesarrollo? ¿En ese tiempo sin historia, se repetiría la cautividad, o "colonialidad" posmoderna, de la historia de América Latina? ¿Nuestra región estaría obligada a ser más moderna, más histórica, para sobrevivir cuando "la historia en cuanto tal" ha llegado a su fin? A mi juicio, estas preguntas no surgen del estupor provocado por la idea del fin de la historia sino de la reflexión que motiva el imperativo de la sobrevivencia.

Asegurar una sobrevivencia que gire en los ejes de la globalización y la competitividad es tarea nueva para los países latinoamericanos. En ese empeño surgen expectativas y temores ensamblados en la práctica neoliberal del momento. Así, están presentes el deseo y la supuesta oportunidad de estimular el bienestar y el desarrollo moderno. Para ello hasta se piensa en la aplicación de modelos procedentes del oriente asiático donde algunos países, convertidos en "tigres" o "dragones" de la competitividad, funcionan como ejemplos espectaculares del crecimiento económico. Obnubilados por su deseo, quienes piensan de tal manera soslayan el conjunto de circunstancias que favorecieron a ciertos países orientales y que, obviamente, son distintas de las que reservan para América Latina las lógicas de la posmodernidad y la posthistoria. En el lado de los temores, los hechos son indeseablemente claros. La globalización y la competitividad, con diferencias de grado, según los países afectados y hasta este momento, han dado por resultado la conversión de las ciudades latinoamericanas en verdaderas plazas de venta para la circulación irrestricta de productos ajenos, la quiebra de millares de negocios, el desmantelamiento de diversos sectores productivos, con las consiguientes secuelas de desocupación, expansión de la economía informal y desempleo, entre otras.

En la ensambladura de la idea del fin de la historia con la modernización, nuestros países corren el riesgo de repetir el papel que les asignaron el colonialismo de ayer y la dependencia de hoy. Su vinculación de más de 500 años con lo que ahora es el mundo postindustrial y posmoderno, obliga a buscar una modernidad que no la encontraron en siglos de atraso y pobreza. Si hasta el siglo XIX

tuvimos una historia cautiva, colonial, sometida a imperios y Coronas remotas, en este siglo conocimos de cerca la férula del trato imperialista. En el presente puede preverse que en los modelos de modernización, venidos de los sedicentes países posthistóricos, se incuban nuevas situaciones de otredad, de ajenitud, a manera de una reconlización, con la particularidad de que la ejecución de esos modelos será tarea de las élites nativas que han asumido el compromiso de realizarlos.

Que los países de América Latina sean modernos a partir de hoy, o que comiencen a serlo en el próximo milenio, es un asunto que no modifica ni enmienda la paradoja del momento. Si el apremio modernizador recibe cierto aliento externo, ese sople es de sólo ahora, sugestivamente, cuando los países avanzados inician su etapa posmoderna, su posthistoria, impregnados de una ideología que no admite otras alternativas de desarrollo para los países dependientes y periféricos. Si a ello se agregan las desigualdades y asimetrías heredadas del pasado y remozadas en el presente, el problema de fondo radica en el entronque de dos estadios históricos que, sin complementarse, siguen las reglas de la subordinación. En tal complejidad, la modernidad para América Latina representará por mucho tiempo un estadio histórico cualitativamente distinto del que representan la posmodernidad y la posthistoria para las sociedades de capitalismo avanzado, o sociedades postindustriales. Tal diferencia induce a suponer que el desarrollo científico y tecnológico, la economía de mercado, la cultura consumista, la democracia procedimental en lugar de la democracia real y otros objetivos de la modernización latinoamericana permanecerán en los límites que fijen los países posthistóricos, o los bloques geopolíticos formados por éstos. Esto quiere decir que la historia mundial sigue su curso, callando más la brecha que separa a los países avanzados de los subdesarrollados y haciendo que éstos, ya modernizados, no lleguen a ser verazmente competitivos con los países metropolitanos. Tal es el aspecto que cuenta para el porvenir de los países dependientes.

En los inicios de una nueva época, convencionalmente reconocida como "posmoderna", y por lo que significan la racionalidad y el sentido común, la modernización como tal no es impugnabile y mucho menos objeto de anatema. Habría que perder la cordura para aferrarse al atraso y a todas sus secuelas. Sin embargo, lo que sí puede impugnarse son los alcances limitados y condicionados que conlleva este proceso en los países dependientes. Habida cuenta de este hecho, es natural advertir sobre la paradoja que representa el uso de la idea del fin de la historia en la coyuntura de una

modernización engarzada en la continuidad de la historia mundial. Desde mi punto de vista, pienso que esa advertencia se suma a innumerables voces que claman porque nuestros países no estén a merced de un mundo supuestamente posthistórico, mito metropolitano de la irracionalidad con que se pretende la justificación de un futuro premeditado para preservar obsoletas formas de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- Axelos, Kostas, *Horizontes del mundo*, México, FCE, 1980.
 Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987.
 Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.
 Chomsky, Noam, "Con fachada democrática, el TLC se dirige al totalitarismo corporativo", *Proceso* (México), núm. 886 (octubre 1993).
 Debord, Guy, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990.
 Fukuyama, Francis, "The End of History?", *National Interest*, núm. 16 (Summer 1989).
 Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.
 Lefebvre, Henri, *La fin de l'histoire*, París, Éd. du Minuit, 1970.
 Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987.
 Martner, Gonzalo, coord., *América Latina hacia el 2000*, Caracas, Nueva Sociedad, 1986.
 Miranda Pacheco, Mario, "El fin de la historia ¿descubrimiento o diseño de un futuro?", *OMNIA, Revista de la Coordinación General de Estudios de Posgrado* (México, UNAM), núm. 22 (marzo 1991).

SOBRE UTOPIÁS Y MODERNIDAD. POSICIONES Y PERSPECTIVAS

Por Alejandra CIRIZA
CONICET-CRICYT, ARGENTINA

Ya nos han robado todo... La vida cotidiana se ha convertido en todo lo que no está... la pregunta es: ¿cómo defendernos para que no nos degraden más? Algunos soñamos todavía que la utopía de la liberación es posible, ese ideal no lo han robado, porque es a prueba de ladrones.

Ramón Plaza, 20 de junio de 1989

El modelo utópico de la modernidad. La utopía de Moro

LA MODERNIDAD, ese tiempo luminoso que engendrara la promesa de emancipación de la autoculpable minoridad, pero también el programa de desencantamiento de la naturaleza, ese tiempo de cambios acelerados y confianza en la capacidad emancipatoria de la razón sería la condición de emergencia de un nuevo relato: el relato utópico.

La *Utopía* de Tomás Moro constituye entonces el inexcusable punto de partida, por cuanto instala en el universo del discurso un nuevo género narrativo. Las utopías lo serán a partir del viaje de Hitlodeo a la isla gobernada por Utopo.

Este primer dato genealógico establece una red de relaciones en torno a las cuales girará la discusión teórica respecto de las utopías. La utopía nace con la modernidad, esto es, en la coyuntura en que se produce la emergencia de un nuevo mundo a partir de la disolución de las viejas relaciones feudales.¹

¹ Esta observación tiende a situar la problemática de lo utópico en la modernidad. Sin embargo, se podría objetar que el tema se halla presente en la *República* platónica y en la Ciudad de Dios de los medievales. La utopía moreana quedará en-

El resquebrajamiento de las relaciones sociales en el marco de una economía de subsistencia mostraría, desde el comienzo, un rasgo de la economía mercantil que luego se universalizaría: las ovejas comiéndose a los hombres, la necesidad de acumulación de excedentes que desplazan a los sujetos, trazan cercados y condenan al hambre y la miseria a los campesinos.

La *Utopía* moreana articula, sobre la descriptiva de la sociedad mercantil emergente, una proyectiva, una promesa de solución desplazada en el espacio para los problemas de la sociedad del momento. Topía y utopía se entrelazan curiosamente. Si la utopía es quimera, sueño sin lugar, es también el no-lugar de un lugar determinado. Tal es su ubicación paradójica.

La ironía final de Moro establece una ambigüedad destinada a perpetuarse: verosímil, por cuanto la narración porta los rasgos formales de un sucedido, la utopía es inverosímil, piqueta irónica de la razón autonomizada, sociedad organizada en un no-lugar, ciudad quimérica rodeada de un río sin agua, habitada por un pueblo fantasmagórico gobernado por un Ademo. Dice Moro:

No cabe duda que, por lo que respecta a los nombres de los príncipes, del río y de la capital de la isla, pudiera haberme valido de indicaciones tales que no había tal isla, que la ciudad era una quimera, el río sin agua y el príncipe sin pueblo, indicaciones que hubieran parecido más sagaces que las ofrecidas por mí al servirme, por respeto a la fidelidad histórica, de nombres tan bárbaros e insignificantes como Utopía, Anidro, Amauroto, Ademo... Si hay todavía incrédulos, que se pongan al habla con Hitlodeo, que vive todavía.²

Insignificancia de los significantes, que significan la imposibilidad de Utopía. Si la utopía es privativa, lo es respecto de la organización social vigente, es imposible en cuanto patentiza la imposibilidad de lo dado.³

clavada entre dos elementos definitorios para la modernidad: la utopía se hará accesible a través de un transporte en el espacio —un espacio que se halla en este mundo— o en el tiempo, hacia el futuro. Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 15-22.

² Tomás Moro, *Utopía* (1516), en *Las utopías del Renacimiento*, Eugenio Imaz, comp., México, FCE, 1941, p. 140.

³ Franz Hinkelammert, en su *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984, señala la centralidad de la dicotomía posible-imposible en una caracterización de la problemática de lo utópico. La imposibilidad racional de lo real funciona como indicio de los desajustes del orden social vigente, esto es, como función crítico-reguladora. En este registro lo imposible opera como elemento de ruptura

La utopía es solución imaginaria que muestra, por el absurdo, el límite de lo dado sobre la base de su crítica radical. Está por ello ligada a la fuerza negativa de la razón. Negativa a aceptar como definitivo el límite de la positividad dada. También en este sentido Moro sellará la suerte de las utopías y el régimen de sus desplazamientos cuando ya no sea viable la estructura narrativa, y la utopía se refugie como función crítico-reguladora en los intersticios del discurso político.

La utopía, ha señalado agudamente Adolfo Sánchez Vázquez, es solución imaginaria para los conflictos de la sociedad.⁴ Esto es, opera sobre la base del doble efecto de reconocimiento-desconocimiento. Por eso la solución se diseña como isla cuyos accesos están clausurados; la utopía es límite y confin pero también promesa de realización del cielo en la tierra. Itinerario luminoso del deseo, aun cuando no siempre se disponga de los medios políticos adecuados para instaurar la promesa como solución viable.

Realismo y utopía constituirán el encuadre para el discurso político de la modernidad. Realidad que, al traducirse como criterio de producción del discurso político, asume lo dado y su confirmación como principio de verdad.⁵ Utopía que muestra su imposibilidad desde la negativa racional a aceptar lo dado como ineluctable. En tal sentido, la utopía opera como herramienta de ruptura de lo real proponiendo vías y modelos para su alteración.

Utopía es una sociedad imposible, a la vez que la promesa de solución para los conflictos que atraviesan la sociedad real. Es por ello que el discurso se organiza como un relato que contiene una doble trayectoria: descriptiva y proyecto. Recurramos una vez más a Moro. La segunda parte de *La Utopía* constituye, desde el punto de vista formal, la utopía propiamente dicha, esto es, la de la formulación de la proyectiva, la de la descripción de esa sociedad imposible que es, sin embargo, una promesa a realizar en la tierra.

de lo real. Sin embargo, al articularse a los proyectos políticos de la modernidad, lo imposible opera como categoría de ruptura de lo real, y a la vez como condición de formulación de lo posible. "Lo posible —señala Hinkelammert— resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad", *ibid.*, p. 26.

⁴ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975.

⁵ En tal sentido coincidimos con Lechner: la apelación al realismo "...ha sido tradicionalmente un postulado conservador, un llamado a respetar lo que es, el *status quo*", en Norbert Lechner et al., *¿Qué es el realismo en política?*, Buenos Aires, Catálogos, 1987, p. 7.

Utopía es una sociedad perfecta, el lugar de resolución de las antinomias que atraviesan la Inglaterra real que Moro habitara. Instalada en un espacio homogéneo, aislada en una isla que constituye a la vez su límite, su frontera defensiva y su condición de existencia, la isla de Utopía está organizada según una regla única e inalterable.⁶

La regla según la cual Utopía está organizada es la de la identidad, traductible bajo la forma de unidad en el espacio y uniformidad en la cultura. La utopía es reacia a lo otro, aun bajo la forma de la variación.⁷ Utopía está construida sobre la recurrencia de los sememas *aislamiento, unidad, inalterabilidad*. Éstos se reiteran en las otras dos utopías renacentistas. *La imaginaria Ciudad del Sol*, de Campanella, está también aislada, y la vida de sus habitantes organizada sobre un único libro, que garantiza la unidad del saber y la similitud de las conductas de sus habitantes.⁸ La *Atlántida* baconiana es también una isla, cuyos caminos se han extraviado, y cuya unidad está asegurada por la identidad entre la ley de Saloma y las leyes de Natura.⁹

En Utopía no hay lugar para la diferencia. Todas las ciudades son semejantes entre sí, todos los ciudadanos son productores y todos tienen idénticos derechos respecto de la satisfacción de sus necesidades básicas. La sociedad está organizada según una norma que estatuye los lugares y las ocupaciones, los mínimos gestos de la vida cotidiana, la producción y los ritmos del trabajo. El sueño de la identidad sólo es posible porque "...entre los utópicos, perfectamente organizados desde todos los puntos de vista, y con un Estado reglamentado...ningún motivo tienen para desear más..."¹⁰

⁶ "Cuéntase, dice Moro-Hitlodeo, y la configuración del espacio lo comprueba... que Utopo... mandó cortar el istmo que unía (aquella tierra) al continente, dejando que el mar la circundase... Tiene la isla 54 ciudades... absolutamente idénticas en lengua, costumbre, instituciones y leyes; la situación es la misma para todas e igual también su aspecto exterior", Moro, p. 75.

⁷ La organización del mundo bajo una regla identitaria implica necesariamente la reducción de la diferencia, y la supresión del acontecimiento. La repetición de lo mismo garantiza a su vez la inalterabilidad de la sociedad en el tiempo. En ese sentido Utopía se inscribe dentro de la lógica que los frankfurtianos llamaron *pensamiento iluminista*, cf. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

⁸ Cf. Tomaso Campanella, *La imaginaria Ciudad del Sol* (1623), en *Las utopías del Renacimiento*, p. 143, 145, 157, 163, 165.

⁹ Cf. Francis Bacon, *La nueva Atlántida* (1627), en *ibid.*, pp. 246, 255 y 258.

¹⁰ Moro, p. 85.

Utopía está regulada según una lógica que excluye el desplazamiento y la variación, una lógica de la transparencia que atraviesa todo espacio y regula todas las conductas. Imposible sobrepasarla puesto que todo lo regula porque todo lo ve.

La construcción de un espacio ilimitado de visibilidad sólo es posible por la abolición de la diferencia. Una única frontera delimita Utopía y realidad. Una vez organizada la isla, el tiempo se detiene, y deviene reiteración de lo mismo, tiempo armónico y detenido por la instauración de la regla de lo mismo.

El tránsito que lleva hacia el reino de la libertad se suspende, se congela en una sociedad armónica que es tal en cuanto regula sin residuo la vida de los sujetos que la habitan. Dentro de esa lógica la libertad es, en el límite, orden. El sueño de la transparencia ha devenido la pesadilla de una sociedad panóptica donde el sujeto es disciplinado y vigilado hasta en sus gestos mínimos.

También en este sentido la *Utopía* de Moro constituye el modelo de los proyectos políticos de la modernidad: utopías del orden y utopías de la libertad emergerán como propuestas para la organización política ideal.¹¹

Hacia una caracterización formal del discurso utópico

SEÑALA Claude Brémont que es posible discriminar dos niveles de organización de un relato: por una parte la secuencia narrativa, ordenada lógicamente en forma de relato; por la otra su articulación a las convenciones del universo del discurso de la época.¹²

La articulación de las utopías a diversos universos del discurso, su desplazamiento hacia el discurso político como función utópica, desarticularía la secuencia narrativa del relato utópico, a la vez que permitiría la permanencia de elementos sémióticos que seguirían ligados al ejercicio de la función aun cuando la utopía ya no fuera posible como relato.

La utopía de Moro instala el modelo de narración que hará del relato utópico una secuencia de dos itinerarios narrativos. El pri-

¹¹ Para Ernst Bloch, "El hombre del realismo utópico", en Gómez Caffarena *et al.*, *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 121-142, el *pathos* de la utopía moreana es la libertad, en tanto la del monje Campanella sería el modelo de las utopías del orden. Desde nuestra perspectiva, el sueño libertario de Moro, al congelarse en una isla regulada por una única norma que instala en ella la transparencia, genera también la pesadilla de la constricción.

¹² Cf. Claude Brémont, "La lógica de los posibles narrativos", en Roland Barthes *et al.*, *Análisis estructural del relato*, México, Premia, 1982, pp. 99-130.

mer itinerario, que abarca el libro primero pone las condiciones para el señalamiento de los obstáculos que pueblan el mundo real. La Inglaterra de la época está organizada sobre la base del antagonismo de dos grupos humanos: ociosos, poseedores, poderosos-productores, desposeídos, oprimidos. Tal organización social se ve reforzada por el ejercicio absoluto del poder, que hace de la positividad existente el único criterio válido para la formulación de programas políticos. La costumbre positiviza la política trazando límites que obturan la formulación de posibles soluciones. El encadenamiento desigualdad extrema-ejercicio autoritario del poder-inmodificabilidad de las costumbres desemboca en la imposibilidad de solución para los problemas planteados. Los caminos se bifurcan: una alternativa es la del realismo político, la otra es la del proyecto utópico.

Moro resume magistralmente los efectos políticos de esta primera opción: "...que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo posible".¹³

El realismo político, que anida en las posibilidades mismas del sistema haciéndolo ligeramente más tolerable, no es sino una forma solapada de optar por el mal menor. De ahí que, en la secuencia discursiva, realismo sea equiparado a mentira, silencio, disimulo.¹⁴

La inviabilidad del discurso realista como solución clausura el primer itinerario abriendo la posibilidad para el desarrollo de la segunda opción, el viaje utópico que será objeto del segundo itinerario narrativo, y tendrá a Hitlodeo por guía y héroe.

La isla, lugar inaccesible, se halla en posición de fortaleza. Este segundo itinerario estará marcado por la resolución de los obstáculos irresolubles en el lugar real. Se trata de una sociedad de productores, donde el antagonismo productores-ociosos se halla disuelto por la existencia de un principio regulatorio de la vida social que, al identificarse con la naturaleza, suprime toda antinomia procedente de la desigualdad y el contrato. La ley natural establece un espacio transparente en el que todos los lugares son visibles y armonizables por la vigencia irrestricta de la igualdad (entre todas las ciudades, entre los ciudadanos, entre lengua y pensamiento). La jerarquía existente no constituye obstáculo pues está basada en criterios también naturales: edad, saber, sexo. Es precisamente el carácter natural de los vínculos lo que rompe la ligazón sémica je-

¹³ Moro, p. 69.

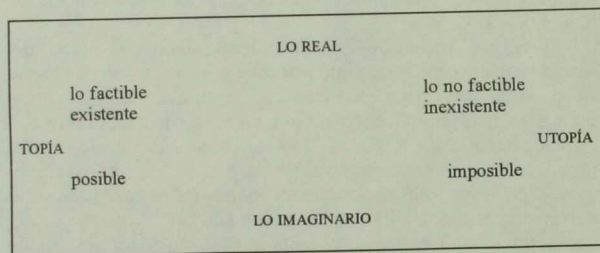
¹⁴ Cf. Moro, p. 70.

arquía, inequidad, discordia, desigualdad para generar una nueva serie: jerarquía natural, equidad, armonía, igualdad.¹⁵

Sin embargo, el itinerario a través de los obstáculos de la topía y de las soluciones de la utopía sólo es posible por un primer itinerario, el destinador que hace hacer a Moro mismo y a Hitlodeo, y que opera como condición epistémica para la organización del relato utópico.

La dimensión cognitiva de la utopía la inscribe en una isotopía que se organiza en torno de los polos real-imaginario donde lo real funciona no sólo en el sentido de criterio de existencia sino también como estatuto de veridicción de un discurso particular: aquél cuyo camino es señalado como intransitable, el discurso pragmático.

La isotopía real-imaginario, formalizable en el cuadro semiótico de Greimas, esquematiza la estructura elemental de significación de la utopía.¹⁶



Como productor del discurso utópico, Moro define partir de este encuadre las condiciones de existencia de los objetos semióticos. La *Utopía* no es narración verdadera de un sucedido, por lo

¹⁵ Dice Moro: "En Utopía ... siendo todo común se distribuye lo necesario con equidad... ¿Hay mejor riqueza que vivir con ánimo alegre ... sin tener que preocuparse del sustento ...?". En Moro, p. 135, y más arriba: "...conviven amigablemente y ningún magistrado se muestra terrible ni orgulloso. Los llaman padres y ellos se comportan como tales".

¹⁶ Los elementos para el análisis formal de la utopía han sido tomados de A. Greimas, "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en *Análisis estructural del relato*, pp. 45-86; Roland Barthes, "Introducción al análisis estructural de los relatos", en *ibid.*, pp. 9-43; A. Greimas, "Las adquisiciones y los proyectos, estudio introductorio", en Joseph Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, Buenos Aires, Hachette, pp. 5-25.

tanto, el relato (que es relato de un relato) no se inscribe en el cuadro semiótico verdadero-falso, sino en el registro de la oposición real-imaginario.¹⁷ En cuanto ejercicio de una crítica radical, que ve en lo imposible la solución para los conflictos del mundo real, el utopista necesita codificar las condiciones de recepción de tan peculiar discurso. La utopía no es ni verdadera ni falsa, es precisamente un discurso que piensa lo realmente existente sin confirmarlo, como haría un discurso verdadero, y sin mentir, como haría un discurso falso.¹⁸ El discurso utópico se estructura sobre la ruptura que induce en lo real lo imposible como su solución y límite.

De allí la ironía final de Moro. La utopía halla su ubicación en el espacio de la solución imaginaria, escapando al dictamen de la veridicción: no es verdadera ni falsa, mentira ni fantasía, sino precisamente el límite imposible de lo posible, el lugar en que lo "real" muestra su trama de imposibilidades a la luz del criterio de Moro, según el cual: "la vida humana está por encima de todas las riquezas del mundo".¹⁹

Es precisamente el estatuto epistémico de la utopía moreana lo que instaura su continuidad con la función disruptora de lo utópico en el discurso político, y lo que permite distinguir a la utopía moderna de la clásica. Deberíamos señalar, en primer lugar, que la ubicación de Platón en la genealogía de utopistas se realiza desde el interior mismo del discurso utópico: "como piensa tu amado Platón —dirá el cardenal a Rafael— los Estados serían felices si reinasen los filósofos, o filosofasen los reyes".²⁰

Por otra parte Moro coloca su utopía en el lugar imaginario del no-lugar. Platón ubica la suya en el lugar de la verdad absoluta. Si Moro recurre a privilegios extrahistóricos en cuanto a la organización interna de *Utopía* —la Naturaleza, que garantiza la organización de una sociedad plenamente transparente e inmóvil—, no lo hace respecto del estatuto cognoscitivo en que la ubica. En tal sentido la utopía es hija plena de la modernidad, del particular

¹⁷ Dice Moro: "no tenía que realizar ningún esfuerzo de invención, sino limitarme a narrar lo que ...oí contar a Rafael", p. 39. Y más adelante "todo se reducía a relatar sencillamente lo escuchado", *infra*.

¹⁸ Señala Moro: "...consigas así que nada haya en mi obra de falso, ni se eche de menos de verdadero... procuraré que no haya en mi libro ninguna falsedad, prefiero narrar una mentira a mentir, y ser tenido por hombre de bien que por sabio", p. 40.

¹⁹ Moro, p. 56.

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

espacio atribuido a la razón y de su peculiar conciencia de la temporalidad, como orden lineal de la sucesión orientada hacia el futuro.

El peculiar estatuto de la utopía moreana, crítica imaginaria de lo real, paradoja por la cual lo imposible es solución a la problemática planteada por la organización material del mundo real, la sitúan en un lugar privilegiado a partir del cual se bifurcarán diferentes líneas de reflexión acerca de la problemática de lo utópico.

La utopía moreana instaura una forma narrativa reconocible: se trata del relato de un trayecto entre dos espacios, el *topos* y la utopía, a través del cual el héroe de la libertad sobrepasa los obstáculos del orden establecido. Sin embargo, como agudamente observa Arturo Roig, no toda utopía incluye en su desarrollo los dos momentos claramente desplegados.²¹

No se trata entonces de la búsqueda de relatos utópicos completos, sino más bien de detectar las modalidades de ejercicio de la función utópica en el interior del discurso político; tal función se articula bajo tres modalidades: como función crítico-reguladora, como función liberadora del determinismo legal y como función anticipadora del futuro.

La ruptura del relato utópico se liga, desde la perspectiva asumida por Roig, a la inclusión de toda forma de discurso a un universo discursivo que establece sus condiciones de decibilidad. Por así decir, la forma narrativa estalla a partir de la emergencia de nuevos sujetos sociales que se sitúan en el universo del discurso produciendo una particular selección de categorías a partir de su posición en la conflictividad social.²² En tal sentido el ejercicio de la función crítico-reguladora, esto es, la crítica de las relaciones establecidas en la sociedad, formaría parte de los proyectos portados por nuevos sujetos sociales que al constituirse como tales, producen rupturas en el discurso vigente.

La utopía ya no se construirá, en adelante, como narración completa, pero se mantendrá como solución imaginaria ante lo dado y se perpetuará en los distintos discursos políticos que se nieguen a

²¹ Cf. Arturo Roig, "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1987, pp. 13-102.

²² Arturo Roig parte de la siguiente hipótesis: el universo del discurso está atravesado de contradicciones que se manifiestan en el nivel de la textualidad. "El dualismo aparece en el nivel de la textualidad ... y es una consecuencia de la realidad conflictiva social que impide, tal como ya lo dijimos, ver al universo discursivo como totalidad", *ibid.*, p. 18.

aceptar como criterio epistémico la dicotomía verdadero-falso. Negativa absoluta a aceptar lo real dado y confirmarlo como inmodificable, la utopía podrá ser negación indeterminada, y en tal sentido irrealizable; pero precisamente por esto se avendrá mal con el llamado realismo político, cuyo criterio es la aceptación de lo dado como punto de partida para el análisis y límite para la formulación de soluciones. Lo real naturalizado deviene, para el realismo político, inmodificable: si las cosas son así, es porque así debieran serlo. Se tratará entonces de intervenir produciendo reajustes que lo confirmen.

Obviamente no se trata de afirmar que la utopía no necesite de un diagnóstico verosímil del mundo real, puesto que, como señala Oscar Landi, "la dimensión real no simbolizada es la verdadera imposibilidad del lenguaje".²³ De lo que se trata es de afirmar que esa realidad es imposible según el criterio del enunciadore, por eso el discurso utópico es paradójico, en cuanto invierte la relación que el discurso político realista propone a sus destinatarios. El discurso utópico no busca producir efecto de verdad acerca de lo real, sino que, a partir de una particular codificación, muestra su imposibilidad.²⁴

Las soluciones político-realistas, devenidas imposibles, se desplazan hacia una instancia en la cual el estatuto de verdad-falsedad del discurso se desfonda: el utopista propone una solución imposible que, sin embargo, ha devenido posible en virtud de la imposibilidad de lo real. El criterio ya no es hacer lo posible confirmando lo dado, sino rasgar el velo de lo real mostrando la posibilidad, aun cuando imaginaria, de lo imposible. En este sentido el registro codificado como lo real hace de lo existente lo factible, lo que implica que lo no factible debe ser descartado. En el registro utópico-imaginario, lo imposible está contenido como factible, esto es como efectivamente realizable.

El ejercicio de la función utópica constituye una instancia crítica al discurso realista, cuya no-transparencia muestra. Lo real no es equivalente a lo verdadero, y lo posible tiene, como su necesaria contracara, lo imposible.

²³ Oscar Landi, "El discurso sobre lo posible", en *Qué es el realismo en política*, Buenos Aires, Cálculos, 1987, p. 145.

²⁴ Partimos del supuesto de que todo discurso político necesita producir efecto de verosimilitud. Sin embargo, sobre lo que Greimas llamaría este primer contrato, el discurso utópico opera una transformación por la cual desplaza la equivalencia real=verdadero=posible por real=paradoja (ni verdadero ni falso)=imposible. Lo real no es, en sí mismo ni verdadero ni falso.

*De la narración utópica al discurso político.
Los avatares de la modernidad y su crisis*

HEMOS señalado que la utopía, como narración, nace con la modernidad. En ese sentido la *Utopía* moreana constituirá su modelo, aun cuando el relato utópico se vea sometido a transformaciones que harán estallar el relato tal como Moro lo organizara.

No hallaremos en todos los casos narraciones completas del itinerario del héroe de la libertad efectuando el recorrido de la topía a la utopía; sí, en cambio, volveremos a encontrar el criterio utópico de imposibilidad de lo real en el discurso político, sí encontraremos la promesa imaginaria de realización del cielo en la tierra, y la imposibilidad de lo real inducirá a la búsqueda de soluciones cuyo rasgo será la negación absoluta e indeterminada del orden social vigente.

Desde el punto de vista hasta aquí sostenido, la utopía, como género, está ligada a la emergencia de la burguesía como clase y a la implantación del modo de producción capitalista como forma dominante de organización de las relaciones de producción y reproducción social. Es cierto que el capital de que se trata hacia el siglo XVI es capital comercial, y que esta forma de capital había sido ya conocida por la Antigüedad clásica. Es también cierto que, como señala Alfred Sohn Rethel, la forma del lazo social, esto es, la abstracción real que la circulación de mercancías estatuye en el nivel de la síntesis es "el arsenal del que el trabajo intelectual de las épocas de intercambio de mercancías extrae sus recursos intelectuales".²⁵ La conversión de la abstracción real en abstracción ideal constituye la condición para la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. En tal sentido, el carácter separado del trabajo intelectual es un rasgo común a las sociedades cuya forma de síntesis social es el intercambio de mercancías. Es decir, tanto la utopía clásica como la moderna son producto de sociedades productoras de mercancías.

Sin embargo, también es cierto que sólo de la disolución del mundo feudal surgiría la primera sociedad de intercambio generalizado, y con ella la primera clase dominante que se proclamaría representante de los intereses generales de la sociedad y actora de la historia mundial.²⁶ La promesa de realización del cielo en la tie-

²⁵ Alfred Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Para una crítica marxista de la epistemología*, Bogotá, El viejo topo, 1979, p. 60.

²⁶ La burguesía es la primera clase protagonista de la historia mundial porque "sólo el desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres ..., haciendo que cada uno de ellos dependa de las

rra se desplazará hacia el nuevo mundo en el espacio, y hacia el futuro —un futuro mejor, asegurado por la idea de progreso— en el tiempo. La humanidad avanza en una dirección, la de la realización de un orden social humano y racional.

La burguesía hará un peculiar uso de la función utópica en su etapa emergente, articulándola al discurso político y al derecho. La promesa de realizar el reino de la razón en la tierra bajo la forma de la organización de una sociedad de individuos formalmente libres e iguales constituyó el ariete con el cual la burguesía llevó a cabo sus grandes batallas políticas contra el feudalismo: la Reforma protestante, la Revolución Inglesa, y la gran Revolución Francesa de 1789.²⁷

Sin embargo la crueldad de las condiciones de vida impuestas por el desarrollo de las fuerzas productivas en esta primera fase de construcción del modo de producción capitalista no tardaría en producir la primera fractura de la ideología burguesa. El socialismo utópico, durante los siglos XVIII y XIX, constituiría la nueva morada de la utopía moderna. Saint Simon, Owen y Fourier intentarían la realización efectiva de la sociedad ideal a través de la reforma, el ejemplo, la persuasión y la educación. Se trataba, una vez más, de realizar la utopía como isla, esta vez no sólo en el espacio, sino en el tiempo. Los utopistas aspiraban a la construcción de islotes de futuro. Pero el socialismo utópico sólo puede, a partir de las condiciones en que nace, generar respuestas imaginarias. La primacía de la teoría sobre la praxis disuelve los lazos que ligan al utopista a su sociedad. La solución ya no es respuesta a la problemática social en los términos de sus condiciones materiales de desarrollo, sino desplazamiento hacia un espacio autonomizado en el que se ha abolido la distancia con lo real. La utopía exige, en cuanto solución imaginaria, un espacio aislado y autónomo para la realización de la sociedad ideal.

La precariedad de la utopía procede de su carácter paradójico: solución imaginaria, sólo puede articularse a la proyección hacia el

conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos históricamente universales, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales", Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973, p. 36.

²⁷ Los tres hitos son señalados por Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires, Anteo, 1986. Indudablemente el hito fundamental lo constituye la Revolución Francesa. Esta, en nombre de la razón arrinconó los prejuicios y privilegios en el desván. Sin embargo el reino de la razón, apunta Engels, no será otro que el de la burguesía: la justicia burguesa, la propiedad burguesa y la república democrático-burguesa.

futuro como su tiempo de concreción. Es desde lo imaginario que la utopía disuelve los límites entre la sociedad real y la sociedad posible; de allí su debilidad política.

El proyecto político en el que la utopía tiene un papel que cumplir redefine la relación entre lo real y lo imaginario en función del quiebre que en lo real produce lo imposible. Ya no se trata de hacer una sutura entre lo real y lo imaginario, sino de proyectar lo imposible al lugar de función crítico-reguladora. El desplazamiento de la categoría de imposible de solución (sutura entre lo real y lo imaginario) a función crítico-reguladora, marcará la transformación del relato utópico en función interna al discurso político.

En cuanto relación imaginaria de los sujetos sociales consigo mismos y con sus condiciones de existencia, la utopía porta la marca de una relación ambigua entre los dos momentos narrativos que la articulan. En cuanto topía, la utopía traza el perfil verosímil de la sociedad cuya crítica formula. La utopía-solución es hasta tal punto negación abstracta que es imposible, al límite de que los caminos teóricos y políticos que conectan Inglaterra y Utopía se pierden en los meandros de la ignorancia de Moro. Un lugar sin lugar para un gobernante sin pueblo.

Sin embargo, utopía, para los sujetos sociales reproducidos bajo el cuño de la modernidad, existe. La estructura misma de la temporalidad, orientada hacia el futuro, promete la realización de una sociedad mejor, ya sea bajo el signo del orden o de la libertad. Y es que la modernidad misma es esa promesa: la de instalación del reino de la razón por la vía de la crítica de los prejuicios que ligan al hombre al principio de autoridad y a las costumbres.²⁸ Es por ello que la utopía del reino de la razón, la libertad y la transparencia, utopía de la burguesía emergente de la Ilustración, puede descender finalmente del cielo a la tierra. Es por eso que el viejo topo de la historia trabaja silenciosamente para la destrucción total de la alienación en Marx. La utopía libertaria como tal sólo fue posible para la modernidad en el período de su emergencia.

El socialismo utópico será síntoma de la crisis de la utopía burguesa. Construirá sus islotés de futuro en Icaria y New Lannark. La utopía se desplazará entonces hacia el espacio político del marxismo como función crítico-reguladora. Marx ya no construirá una isla, sino que, como bien señala Carlos Astrada, imprime al pensa-

²⁸ Cf. Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1969.

miento utópico una nueva direccionalidad produciendo una crítica radical de la irracionalidad constitutiva de la sociedad burguesa.²⁹

Sin embargo, la modernidad no es sólo promesa de libertad, es también promesa de igualdad, y la igualdad puede realizarse bajo signos diferentes.

La idea moderna de igualdad se construye a partir de la organización de la sociedad civil en torno de una nueva lengua universal, el derecho. El derecho burgués es derecho natural, pero de una naturaleza que no es sino la fórmula abreviada bajo la cual la burguesía misma interpreta el universo.³⁰ El derecho indica una norma universal de conducta válida para todos los sujetos abstractos. Las proposiciones del derecho son de validez universal, de allí que la igualdad otorgada no tarde en ligarse a la idea de regulación absoluta de las relaciones sociales. La utopía moreana, en los albores de la modernidad, tal vez sea una utopía de la libertad, como afirma Bloch, pero es más claramente utopía del orden (al menos en cuanto a la organización interna de la isla).³¹

En Utopía no hay espacio para el deseo. Una vez construida, la sociedad perfecta se congela e inmoviliza. Los utopianos son, para evitar la mutación o simplemente el cambio, sujetos minuciosamente regulados. Es cierto que el derecho nunca tuvo forma narrativa de utopía, pero también lo es que, dada la ambivalencia de la modernidad, la función utópica se cumpliría también en el espacio del derecho en cuanto portador, también, de negatividad frente a lo dado. La burguesía consolidada formularía discursos del orden, proyectando hacia el futuro la regulación total de las relaciones sociales, o revirtiendo el tiempo hacia la Arcadia premoderna.

La utopía, o su desplazamiento como función utópica en el interior del discurso político, se articula en torno de categorías plenamente modernas: totalidad, negatividad, historia dirigida hacia una meta, sujeto. La crisis de la modernidad lo es también de las promesas de dominio y libertad que la habitaban. Hoy la razón no es una sino múltiple. El espacio del transporte sobre el cual la física

²⁹ Cf. Carlos Astrada, "Realismo de la utopía", *Kairós*, año II, núm. 4.

³⁰ Para un análisis de la relación entre derecho natural y utopía, cf. Francisco González Vincen, "Bloch y el derecho natural", en Gómez Caffarena *et al.*, pp. 49-63.

³¹ Cabría aclarar, como acertadamente me indicara Arturo Roig, que la Utopía de Moro, al diseñar una sociedad imposible, rompe con el determinismo de la topía. Sin embargo, instaura una nueva legalidad, una sociedad donde no hay espacio que escape a la norma y a la vigilancia.

newtoniana podría calcular posición y velocidad deja de ser el único espacio. La ilusión especular se ha hecho trizas inclusive para las ciencias de la naturaleza. La crisis de los paradigmas vigentes en el campo de las ciencias duras señala un hito relevante en este fenómeno que nuestro tiempo conoce bajo el nombre de *crisis de la razón*.³²

Las filosofías de la sospecha habrán roído silenciosamente a la razón hegeliana. Hegel había estatuido, quizás en forma ejemplar, un lugar privilegiado para la filosofía en cuanto conciencia del proceso de determinación y despliegue del espíritu absoluto. Por eso su filosofía es filosofía de la historia universal. Marx sospecha de Hegel, y de la filosofía alemana "... que descende del cielo sobre la tierra... mostrando... los hombres y sus relaciones invertidos como en una cámara oscura, ...".³³ Freud sospecha de la posibilidad de plena autoconciencia del sujeto:

Este yo nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro... en un ser anímico inconsciente que designamos *ello* y al que sirve... como fachada... he aquí lo que nos ha enseñado la investigación psicoanalítica.³⁴

Del mismo modo Nietzsche sospecha de las máscaras tras las que los hombres ocultan su voluntad de poder.

El tiempo histórico se fracciona. Ya no es posible pensar en una historia orientada hacia una meta: la del progreso, la de la autoconciencia plena, o la de la libertad. El fraccionamiento y la desigualdad de los ritmos de la historia no tarda en afectar la noción misma de sujeto.

No sólo se trata de la crisis teórica de la categoría —tan cara a la modernidad— de sujeto, sino también de sus efectos sobre la política. El proletariado ya no constituye la vanguardia del proceso revolucionario. El desmigajamiento amenaza no sólo desde

³² Aldo Gargani, en su estudio introductorio a *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI, 1983, muestra el entramado que, al ligar naturaleza y proceso de pensamiento en una misma malla, hizo de la ciencia moderna un espejo de la naturaleza. Precisamente porque para la modernidad lógica de lo real y lógica del pensamiento se identifican, la razón es sólo una, dueña absoluta del conocimiento acerca de la naturaleza desencantada. Por eso la crisis de la razón moderna supondrá el estallido de esa racionalidad única en una multiplicidad de racionalidades.

³³ Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 26.

³⁴ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en Néstor Braunstein et al., *A cincuenta años de 'El malestar en la cultura'*, México, Siglo XXI, 1981, p. 26.

la teoría, o desde la relación del sujeto consigo mismo en cuanto no plenamente consciente ni transparente, sino desde el fraccionamiento de los sujetos políticos.

La ruptura de las identidades tradicionales produce la proliferación de innumerables posiciones de sujeto a partir de interpelaciones diferenciales. La década del setenta verá emerger sujetos *nuevos* para la política. Mujeres, jóvenes, homosexuales formularán sus propias utopías en torno de problemáticas diferentes de las que organizaron al proletariado para la conquista del poder del Estado a través de la vanguardia esclarecida.

Hoy la crisis de la modernidad lo es también de las identidades de los sujetos sociales, de la utopía de la realización plena del reino de la libertad. Hoy pareciera que nada tienen que ofrecer la utopía, el marxismo ni la modernidad; aunque, como señala Marcuse, el fin de la utopía lo es porque están dadas las condiciones para su realización. La utopía ha devenido objetivamente posible. Ya no es simplemente negación abstracta de lo real, sino negación determinada a partir del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas.³⁵

La crisis de los proyectos de transformación social está estrechamente vinculada a la lógica bajo la cual son reproducidos los sujetos en las sociedades capitalistas. El sistema tiende a producir las necesidades bajo el signo de la dominación. Sin embargo, precisamente, se trata de hacer hincapié en las grietas del sistema para marchar desde el socialismo científico al utópico reformulando el proyecto. Si la sociedad capitalista fuera capaz de absorber todas las contradicciones sería la primera sociedad eterna de la historia, y el fin de todo proyecto provisoriamente imposible —y por ello utópico— sería, efectivamente, el fin de la historia.

El fin de la utopía, para Habermas, "es, más bien, el fin de una determinada utopía: de la utopía que en el pasado cristalizó en torno a la sociedad del trabajo".³⁶

La modernidad había amalgamado historia y utopía, esto es había proyectado la realización de una sociedad libre en el futuro. Pero la promesa parece diluirse ante la carga negativa que pesa, en los umbrales del siglo XXI, sobre el porvenir. Sin embargo, para Habermas no se trata de una crisis global de la utopía, sino más bien de la utopía de las sociedades del trabajo y sus programas: el comu-

³⁵ Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta, 1986.

³⁶ Jürgen Habermas, "El fin de la utopía", *El País*, 26 de noviembre, 1984, p. 14.

nismo soviético, el corporativismo autoritario y el reformismo del Estado social.

El cambio en la forma del lazo social, en las sociedades industriales avanzadas, ha producido, según el filósofo alemán, una mutación en la composición de la política. La utopía se ha desplazado del trabajo a la comunicación.

El recorrido hasta ahora efectuado ha punteado los hitos fundamentales de la lectura y la reflexión. Nos hemos preocupado por acotar la problemática de la utopía a la modernidad. La forma específica del lazo social que se configura con la emergencia del capitalismo daría a la utopía los rasgos formales que hemos intentado establecer. Sólo bajo la matriz de la racionalidad moderna sería posible la utopía como forma narrativa propiamente dicha.

Las fracturas históricas de la modernidad, el surgimiento y consolidación de nuevos sujetos sociales iría produciendo un desplazamiento desde la utopía-relato hacia la utopía como función del discurso político. La nueva concepción del tiempo que la modernidad produce posibilita la proyección hacia el futuro de las promesas de realización del cielo en la tierra. La utopía es por esto portadora de negatividad, asume la forma de rebasamiento de lo positivo existente, de proyecto imposible desde el cual se evalúa lo real y sus posibles transformaciones. La cuestión de lo imposible como criterio de evaluación de lo real, y como ejercicio de la función crítico-reguladora define el punto de unión entre utopía y discurso político.

Ahora bien, lo imposible es un concepto abstracto cuyas determinaciones dependen de la posición del enunciador en el campo político e intelectual. Así, para Popper, lo imposible será la sociedad socialista, y la utopía —o mejor dicho el proyecto de sociedad perfecta— el mercado, concebido como contrato entre individuos libres.³⁷ Por el contrario, para Marx, lo imposible es la sociedad capitalista en cuanto forma de organización que impide la satisfacción

³⁷ Karl Popper, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1957, formula una crítica a las utopías en cuanto constituyen el paradigma de lo que él llama *sociedad cerrada*. Para Popper la imposibilidad de la utopía es doble. Por una parte es imposibilidad de la teoría, por cuanto no opera según el criterio del racionalismo crítico, en la medida en que, al intentar dar cuenta de la totalidad es imposible el hallazgo de un enunciado falsador. Por otra parte es imposible prácticamente. En toda utopía alienta la tentación de hechizar a la sociedad deteniéndola, retornándola a la unidad con la naturaleza. La utopía es necesariamente ucrónica, totalitaria y colectivista. En la sociedad cerrada —utopía— no hay espacio para el ejercicio de la voluntad individual, pues es una sociedad construida sobre lo imposible: la voluntad de conocimiento y planificación total de la vida.

de las necesidades básicas de los sujetos por cuanto está basada en la apropiación privada del producto del trabajo social. La utopía será entonces una sociedad capaz de satisfacer las necesidades básicas, una sociedad de trabajadores libres.

La categoría de sujeto tiene un lugar fundamental que ocupar por cuanto la crisis de la utopía se liga a la de los sujetos políticos, a la vez que permite establecer el sentido en que la posición de sujeto se juega en la formulación de la crítica desde la cual es posible establecer el proyecto de sociedad deseada.

Esto es: la utopía se ha dispersado, de la misma manera que el sujeto. Es cierto, como señala Paramio, que el sujeto único y privilegiado de la historia se ha hecho pedazos, es cierto también que asistimos a la fragmentación real de un actor social, y que, en torno a las múltiples contradicciones de la sociedad se constituyen sujetos parciales cuyos intereses no siempre son articulables. Lo que no es cierto es que “la esencia de la utopía es su unidad y su coherencia”,³⁸ en cuyo caso, irrefutablemente, asistiríamos al fin de la utopía. Si *esencia* alguna tuviera la utopía, ésta no es la unidad, como tampoco la *esencia* del sujeto, por parafrasear a Paramio, es la unidad, ni la *esencia* de la razón una. La fragmentación de la utopía habla de crisis, pero no de final. Aun lo imposible y lo deseable son criterios para evaluar las contradicciones de la positividad dada. Si renunciáramos a ello sólo quedaría una posibilidad, y tal vez *esencial*, la de asentir ante lo real dado como uno, permanente e inmodificable.

³⁸ Ludolfo Paramio, “La utopía hecha pedazos”, en Lechner *et al.*, p. 93.

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y UTOPIA

Por Laura MUES DE SCHRENK
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Nuestra filosofía es la filosofía de los calibanes. De aquellos siervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos. Y al decirlos mal, bien decir y bien hacer un proyecto ético-político de liberación.

Horacio Cerutti, *Presagio y tópicos del descubrimiento*

DADO QUE LAS IDEAS QUE EN LA ACTUALIDAD inspiran a los pensadores más representativos de nuestra América implican la noción de modernidad, de posmodernidad y de utopía, expondré brevemente el sentido de estos tres conceptos para examinar si son compatibles entre sí. Para ello quiero discutir el concepto de modernidad y apuntar que ésta no se ha cumplido en la realidad histórica, no sólo en nuestra América; exponer la noción de posmodernidad y reflexionar si tiene sentido aplicarla a nuestro diálogo filosófico; examinar si nuestra filosofía de la utopía puede ser relacionada, bien con la modernidad, bien con la posmodernidad.

I

LA historia socioeconómica, política y cultural de los pueblos no ha transcurrido de manera uniforme, simultánea y paralela en todos los continentes ni naciones, ni siquiera entre las diversas clases sociales de una misma nación. Precisamente durante las décadas en que Lutero, Calvino y Enrique VIII se rebelan contra la autoridad de Roma y se emancipan de ella, e inician con ello la etapa que ahora llamamos modernidad, en nuestra América se inicia lo opuesto, el proceso de sujeción política y cultural de sus habitantes, sujeción

legitimada por esa misma autoridad y apoyada en ella. Baste ahora decir que la modernidad se caracteriza por la rebelión y el intento de emancipación contra el dominio de la tradición y la autoridad.

Sin embargo, el término no se forja sino hasta mediados del siglo XVII en Francia,¹ y denomina, en primer lugar, aquello que pertenece a la nueva época. Es ésta la edad de la razón, etapa en que la razón obtiene y debe obtener sus conocimientos usando la razón misma y su facultad de raciocinio, al contrario de la ignorancia, la superstición y el dogma que caracterizaron el conocimiento de la época anterior. Por eso, se llama moderno al conocimiento de las ciencias de la realidad, basado tanto en la física racional que establecen Copérnico, Kepler y Galileo, como en la observación de los fenómenos empíricos. A esa época pertenece el *Novum Organum* de Bacon y la *Nova de Universo Philosophia* de Patrizi. Bacon propone el proyecto de arrebatarle progresivamente a la naturaleza sus secretos con el fin de dominarla y explotarla² y supone que dicho dominio hará posible liberar a la humanidad de la miseria y la

¹ No me fue posible rastrear la etimología del término 'modernidad' o 'moderno'. Quizá el primer pensador que usó dicho término haya sido Fontenelle. Se sabe que se deriva del ablativo de *modus* (medida), del cual también se forja la expresión 'la moda' y 'lo que está de moda'. Para analizar el significado que en nuestros días tiene el término modernidad, no podemos recurrir al análisis filosófico del lenguaje ordinario, dado que en nuestros días dicho término designa aquello que vale como el último grito en todas las cosas novedosas, por muy irracionales que sean, como lo es, por ejemplo, el *walkman*, que se puede usar al estar buceando.

Como término taxonómico la noción de modernidad no es sinónimo de 'modernismo'. El término 'modernismo' designa dos cosas. Desde 1888 se llamó modernismo al estilo literario a que nuestros poetas americanos anhelaron adaptar su poesía, tanto en su forma como en su contenido, siguiendo las leyes de la poesía del Parnaso francés. Pero el término modernismo designa también una tendencia dentro de la Iglesia católica del siglo XIX, que intentó encontrar un equilibrio entre la fe y el pensamiento científico. Así, en el lenguaje de Roma 'modernismo' designa un conjunto de errores religiosos apoyados en los conocimientos de la ciencia moderna. Como era de esperarse, Pío X prohibió dicha tendencia mediante el decreto *Lamentabili sane exitu* de 1907, de modo que en 1910 introdujo el decreto de que todos los sacerdotes juraran oponerse a las ideas de la modernidad. Este sentido del término muestra que aun Roma lo relaciona a la vez con el proceso histórico del conocimiento científico y con cierta actitud en la manera de pensar del sujeto.

² Véase de Francis Bacon, su *Novum Organum* y su *Nueva Atlántida*. En ambas obras Bacon hace hincapié en las diversas maneras como se le deben arrancar a la naturaleza sus secretos para dominarla y aprovecharla, usando todos sus frutos.

penuria. Ambos modos de liberación mencionados hasta aquí tienen el sentido de liberación del ser humano en un proceso histórico progresivo. En la modernidad se introduce así la concepción de la idea de un progreso histórico y emancipatorio basado en la razón.

Pero no fue sino hasta la Revolución Francesa que nuestro término pasó a referirse expresamente, sobre todo en Kant y Hegel, al progreso de la idea de la libertad en la historia. Dicha idea debe ser entendida en sentido objetivo como "ausencia del dominio de fuerzas y poderes ajenos" a la voluntad racional de la persona. Por eso, modernidad, entendida como una época histórica determinada, designa el desarrollo de la historia política real. Sin embargo, en este sentido el término se aplica a épocas diferentes, según los intereses del historiador. En América pensamos que la modernidad culmina con las ideas de la Ilustración, de las cuales nuestras Guerras de Independencia son una consecuencia, dado que todas ellas partieron de la noción de libertad de la sujeción y dependencia de la Corona de España. En cambio, en España se llama modernidad a la etapa que empieza en 1453 con la caída de Constantinopla, y poco después España se libera del dominio del Islam.

Por otra parte, referimos el término modernidad también a la historia de las ideas filosóficas.³ En la modernidad surge la autoconciencia del sujeto pensante, acerca de cuya actividad racional se reflexiona, y que el filósofo tematiza iluminando mediante la luz de la razón, sus alcances y sus límites, ya sea que se la entienda como razón cognitiva, o como razón práctica. En dicha reflexión, el sujeto reconoce que la razón es el fundamento de todo conocimiento, ya sea científico o práctico. En ese período se forja una nueva epistemología y una nueva filosofía práctica, ya sea la ética y/o la filosofía política. Kant hace hincapié en que el sujeto debe tener la valentía para usar su propia razón con independencia, sin someterse a la tutela y/o la autoridad de otros.⁴

¿Pero qué significa aquí *razón*? La razón es la capacidad mental más elevada, que puede reflexionar acerca de los principios últi-

³ Véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988. Allí se exponen las razones por las cuales Hegel hiciera de la modernidad el tema expreso de la filosofía de la reflexión, pues se hizo evidente que la autonomía, pensada como criterio basado en la razón del sujeto trascendental, planteaba el problema de la intersubjetividad respecto de la universalidad de los principios racionales.

⁴ Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué significa Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1969.

mos, ya sean cognitivos, morales o teleológicos. ¿Y cuáles son esos principios? Aquí no quiero discutir los principios cognitivos, pero sí aquellos principios últimos que piensa y formula la razón pura práctica. Respecto de la ética, el principio último —sobre el cual se basan las normas morales derivadas— es la ley moral pensada *a priori*, conocida como el "imperativo categórico". En él se formula la relación que el sujeto, entendido como sujeto moral, debe tener con su propia conciencia en su manera de actuar. Respecto de la filosofía política, el principio último sobre el cual se debería basar la ley positiva de los Estados es la idea *a priori* del derecho, entendida como derechos humanos. Dicha idea se piensa como idea directriz por la cual se deben regir las relaciones externas de los seres humanos en sociedad. Por eso se supone que toda ley positiva es racional sólo cuando se basa en la idea normativa del derecho.

¿Y cuál sería el criterio de racionalidad, esto es, de validez de la moralidad y del derecho? Dicho criterio es la universalidad —o mejor dicho: la universalidad— de los principios mencionados. De allí se infiere que los derechos humanos y las obligaciones que de ellos resultan son universales si y cuando pueden ser pensados como válidos por todo sujeto que reflexione si él los aceptaría para sí mismo; y son universales porque, al aceptarlos, reconoce que deben ser aplicados a todo ser humano.

En la modernidad, además, se da un nuevo sentido a la idea de libertad. La persona sólo puede actuar siguiendo la ley moral si a la vez es libre de todo condicionamiento, ya sea emocional o social. Baste aquí mencionar esta concepción subjetiva y trascendental de la libertad. Quiero resaltar que en la modernidad, mediante la idea de libertad, se establece la idea de la autonomía basada en la razón. De esta idea surge la —hoy día mal usada— noción de la autodeterminación. Sin embargo ¿qué significa esto en relación con la idea del progreso de la libertad? ¿Y cuál es su relación con los derechos humanos?

Con respecto al mundo social, ejercer la libertad de manera autónoma —y esto es: siguiendo la ley moral y la idea del derecho— significa siempre iniciar *ab ovo* un proceso por el cual se transforma la estructura de la sociedad, dado que mediante tal acción se abandona previo el estado irracional. Si una sola persona actúa de manera racional, cambiará sólo el curso de su propia vida; pero si todos actúan de esa manera surgirá un mundo regido por el derecho y la

justicia, ya que todos actuarán respetando mutuamente sus derechos.⁵

Pero si el ser humano es capaz de regir su conducta por la ley moral, y si toda conducta tiene repercusiones en la estructura de la sociedad, entonces es el ser humano quien, con sus acciones, forma la estructura del mundo social y de la historia. Con esto, la filosofía moderna toma conciencia de que nosotros somos responsables, seamos conscientes de ello o no, del mundo social y de su historia.⁶

Así, la modernidad ha sido interpretada como el desarrollo progresivo de la conciencia de la libertad basada en la razón práctica, ya se la entienda como emancipación del dominio y del poder ajeno, ya sea como libertad para la autonomía. Y si se aplica la idea de los derechos humanos a la vida política y a la historia, se sigue que nadie tiene el derecho a imponer a otros grupos sociales, pueblos y naciones su voluntad, *i.e.* de violar en otros el derecho a la libertad —y todos los derechos derivados de ella. Por eso, desde la modernidad queda establecida la validez universal de dichos derechos, a nivel de las relaciones nacionales e internacionales.

Debido a ello, desde Kant, pasando por Marx y el neomarxismo, y en nuestra América Zea, Roig, Cerutti, Dussel, Gustavo Gutiérrez, etc., los filósofos persisten, con razón, en su apología de la libertad. Su propia filosofía es, cada una a su manera, la continuación de la lucha por el reconocimiento y la implementación de la idea del derecho a la libertad. A la luz de esta concepción de la historia se pueden entender las luchas de liberación por la independencia y la autonomía de los pueblos oprimidos y colonizados, así como las luchas emancipatorias de los grupos sociales todavía hoy marginados y explotados.

A partir de esta concepción de la modernidad es fácil construir una teoría ideal de la sociedad moderna: sería una sociedad organizada de acuerdo con los principios racionales de la igualdad formal entre los seres humanos, en la cual no habría oprimidos, explotados ni marginados. Los derechos de la mujer y de los indios serían reconocidos y respetados. La pobreza se habría eliminado, y las diferencias de clase social no se basarían en privilegios, en el color de la piel, la riqueza, la religión, etc., sino dependerían sólo de la autodeterminación de cada individuo, ya que él mismo, libremente,

⁵ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, II, Madrid, Aguilar, 1966.

⁶ Immanuel Kant, *Sobre el dicho vulgar: eso podrá ser cierto en teoría, pero no sirve para la práctica*.

habría elegido su papel en sociedad. La forma de gobierno sería la democracia, en que los ciudadanos libremente se asociarían por el bien común. En tal sociedad todos los ciudadanos libres e ilustrados participarían en la formación de su gobierno, y podrían asentir a sus leyes, dado que los legisladores las formularían tomando en cuenta los intereses y los derechos de todos.⁷ Los conflictos se resolverían mediante el diálogo discursivo y racional entre las partes, siempre presuponiendo el reconocimiento de la igualdad racional de todos.⁸

En la historia de la filosofía no han faltado pensadores que critican la concepción moderna del ser humano. Marx, con razón, argumenta que dicha concepción es totalmente abstracta, ya que piensa la libertad como si fuera independiente de las relaciones socioeconómicas y políticas y la convierte en mera ideología mientras el ser humano sea oprimido y/o explotado. No hay tal igualdad, ni tal libertad entendida como emancipación, ni hay autonomía mientras rijan las leyes positivas que protegen los privilegios de la burguesía. También Freud critica las nociones modernas de libertad y de autonomía por ser meras abstracciones, dado que las acciones humanas, en vez de ser libres, dependen de los mecanismos de un alma que es condicionada por la estructura de la familia, que es siempre un modo particular de la sociedad.

A pesar de su crítica a la modernidad, el pensamiento de Marx y de Freud sigue siendo moderno. Ambos tienen razón en su crítica a la abstracción del pensamiento moderno; sin embargo, el pensamiento de ambos comparte una de las características por las que se distingue la modernidad: el conocimiento científico y racional de la realidad. La crítica de Marx, de manera semejante al programa de Bacon, se inspira en un proyecto: la destrucción de los ídolos, *i.e.* las ideologías, el descubrimiento de las leyes que rigen la sociedad, y la liberación del ser humano de la ignorancia para la libertad. Y la tarea del psicoanálisis ciertamente consiste en liberar a los seres humanos de los espectros irracionales del subconsciente.

A esta tradición filosófica pertenecen todos los pensadores de nuestra América que, a nivel teórico, prepararon el terreno para

⁷ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal con intención cosmopolita*.

⁸ El que justo en teoría ética y política la modernidad sigue siendo vigente, puede verse claramente en los trabajos de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas sobre la *ética del discurso*. Si bien Habermas no comparte el supuesto trascendental de Apel, su manera de justificar esta ética es francamente moderna, ya que se basa en el discurso racional y postula la universalidad de las normas morales como piedra de toque para su validez.

nuestra independencia política. Esta tradición continúa hoy día, no importa que la continúe la teología de la liberación o los pensadores marxistas, los hegelianos o los ilustrados. Para todos nosotros, la liberación en sentido sociopolítico y en el sentido de autonomía, sigue siendo el proyecto histórico que debe realizarse.

Hay que preguntarse si el proyecto de la modernidad ha sido realizado en nuestra América a lo largo de su historia concreta. En cuanto a la emancipación mental mucho se ha logrado; sin embargo, en el proceso de liberación, las culturas indígenas siguen siendo oprimidas, ignoradas, y frecuentemente exterminadas. ¿Ha conducido esto al progreso de la conciencia de la libertad? ¿Hemos hecho posible —a través de nuestras leyes con la creación de las condiciones materiales necesarias— que se protejan los intereses de todos porque respetamos sus derechos, de modo que nos aproximamos a la realización de la idea de igualdad? ¿Hemos cambiado la realidad para que los individuos puedan ejercer la libertad? ¿Y protegemos los derechos de todos en la misma medida? ¿Por qué no se respetan los derechos de los niños callejeros de Brasil, que por miseria tienen que vivir en las calles, donde se les puede asesinar impunemente? ¿Por qué siguen existiendo los regímenes militares, en que las diferencias políticas no son resueltas mediante argumentos racionales, sino mediante la cárcel y/o las armas? En este sentido, la modernidad es un proyecto inacabado.⁹

Por otra parte, ¿cómo podemos interpretar el hecho de que tematicemos la modernidad? Me parece que hay tres maneras diferentes de hacerlo: 1) se entiende esta tarea como el vuelo del búho de Minerva, en que la reflexión sobre la modernidad lo es sólo acerca de un capítulo cerrado de la realidad histórica; 2) se la interpreta como el pensamiento crítico que ilustra acerca de la realidad social para señalar cada uno de los hilos de la red de poder que constituye el origen de la injusticia de nuestras sociedades, así como para desencubrir las ideologías. Si es lo segundo, entonces reflexionar acerca de la modernidad no sólo tendría el propósito de mostrar la realidad, sino sobre todo se propondría cambiarla hacia los fines que la modernidad había propuesto; 3) se interpreta nuestra reflexión como una etapa transitoria en la historia de la humanidad, a la que le seguirá otra etapa. ¿Quizá la posmodernidad?

⁹ Desde los años sesenta Habermas viene expresando, cada vez de manera más convincente, que "la Modernidad es un proyecto inacabado".

II

Las palabras posmodernidad o posmodernismo no tienen un significado unívoco. Como noción, el término posmodernidad parece referirse a la época que le sigue a la modernidad, de modo que el pensador que se llama a sí mismo posmoderno, declara, por el uso mismo del término, si no la muerte de la modernidad y de la razón, por lo menos su fracaso ante los fines que ella se había propuesto realizar. Lyotard se regodea con esta paradoja.

A la vez, posmodernidad designa diversas tendencias culturales, entre las cuales encuentro un rasgo común: es el intento de descomponer en sus elementos diversos objetos de la cultura moderna para poder formar con ellos nuevas configuraciones. Por una parte, nuestro término designa un estilo arquitectónico determinado, que fue diseñado como protesta contra el supuesto elitismo del funcionalismo racional y purista del Bauhaus. Para describirlo en pocas palabras: posmoderno es un estilo en que se mezclan arbitrariamente elementos de los diversos estilos clásicos con los de la arquitectura popular que no pertenecen a ningún estilo definido anterior; y dichos elementos se combinan con la función específica de cada edificio particular. El estilo posmoderno puede ser descrito como el eclecticismo del eclecticismo.

Por otra parte, el posmodernismo es un método especial que la crítica literaria aplica a la lectura de los textos. A ésta se la ha llamado "deconstructivismo" (Roland Barthes), ya que en la interpretación de los textos se analizan los diversos componentes socioeconómicos, políticos y psicoanalíticos implícitos en ellos. Pero el posmodernismo también investiga la historia del elemento irracional que acompaña las conductas discordes con los criterios de racionalidad establecidos por la modernidad, como ha sido estudiada por Foucault.¹⁰ Wellmer describe estas maneras de la interpretación como modos de la Ilustración, porque en ella la Ilustración se ilustra a sí misma, dándose cuenta de su razón de ser y de pensar lo que piensa.¹¹

Sin embargo, en filosofía, los pensadores que se llaman a sí mismos posmodernos, especialmente Lyotard, no proponen un nuevo método para el pensar, ni una doctrina filosófica, ni sostienen

¹⁰ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1976, y *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1966.

¹¹ Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

una teoría determinada. Lyotard niega la posibilidad de la validez unívoca de toda teoría, científica o política, ya que racionalmente todas son posibles. En las ciencias, tanto la teoría de la gravitación universal como la teoría de la relatividad pueden ser demostradas racionalmente; lo mismo vale para las matemáticas de Euclides y de Goedel, etcétera.

A la vez, el posmodernismo de Lyotard parece ser tanto una crítica a la sociedad que se constituyó durante y después de la Revolución Francesa, como a los representantes del pensamiento moderno que siguen la tradición kantiana: Apel, Habermas y Wellmer. En sus ensayos sobre "Posmodernidad" Lyotard ejerce dicha crítica, pero a diferencia de otros críticos (por ejemplo, los marxistas) que basan su crítica expresamente en una idea directriz a partir de la cual dicha crítica se justifica, Lyotard no la propone ni presupone. Más bien parece que sigue las huellas de *La dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno. Pero a diferencia de ellos, tampoco presupone la reflexión acerca del trabajo de la razón del sujeto, como lo había mostrado Hegel, que es uno de los supuestos filosóficos del pensamiento de Adorno.

En sus análisis de los "meta-relatos" y de la función ideológica que han tenido a lo largo de la modernidad, Lyotard parafrasea los análisis de Horkheimer/Adorno. Los meta-relatos de que habla Lyotard tienen todos el mismo propósito: son teleológicos y sirven como instrumento para legitimar el *statu quo* socioeconómico, como podrían serlo el mito de la edad de oro o el del contrato social. Dice Lyotard: "La finalidad de los meta-relatos es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar".¹² El mito del contrato social como lo piensa Kant, combinado con el proyecto de la Nueva Atlántida y con Marx, proponen en efecto el proyecto histórico del progreso de la idea de la libertad por realizar. Dice Lyotard:

emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, ... enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista. ... Esta idea (de libertad, de "luz", de socialismo, de enriquecimiento general) posee un valor legitimatorio porque es universal.¹³

¹² Jean François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México, Editorial Gedisa, 1989, pp. 29-32.

¹³ *Ibid.*, Horkheimer y Adorno discuten este tema con detalle, basándose en los fenómenos sociológicos que Adorno había investigado en los años

Sin embargo, siguiendo a Lyotard, este mismo meta-relato también hizo posible un Auschwitz porque, al usar la tecnociencia para la exterminación de todo un pueblo, convirtió al ser humano en mera naturaleza, haciendo con él lo que Bacon había propuesto: dominio total sobre ella. Según Lyotard, el nazismo quiso adquirir su plena justificación siguiendo un meta-relato hegemónico. Pero a diferencia del mito anterior, este último se remite a un mito original situado en el pasado, cuya función es la de unir y legitimar un proyecto político para quienes lo comparten, y de excluir de ese proyecto, arbitrariamente, a quienes no lo comparten. Dice Lyotard que "el nazismo recurre a una legitimidad inversa (no teleológica), a la autoridad de una raíz, de una raza... a ello se debe que la 'ley' del totalitarismo nazi sea una ley de exclusión, de excepción, de exterminación".¹⁴ Así, su proyecto histórico consiste en realizar el *telos* de una nación habitada por seres de "raza pura". Este meta-relato, como el anterior, ha fracasado.

Por eso, su crítica a la modernidad —que es a la vez una crítica a los pensadores ilustrados actuales— concluye diciendo:

Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, liquidado. ... Auschwitz puede ser tomado como un signo paradigmático para la "no realización" trágica de la modernidad.¹⁵

Como solución a la tragedia del proyecto moderno, Lyotard propone el reconocimiento y la activación de los diferendos, o sea de aquellas personas, culturas, tendencias y preferencias que difieren de lo que en abstracto es pensado con universalidad. No me queda claro lo que esto significa, excepto que, en el proceso de salvar un diferendo de cualquier clase de generalización, lo que resta es, a nivel abstracto, sólo el nombre propio individual; y a nivel concreto,

cuarenta en los Estados Unidos. En su *Dialéctica de la Ilustración* —escrita después de la terrible experiencia del nazismo y la Segunda Guerra mundial— se expresa la falta de esperanza de que el pensamiento filosófico pueda recuperar la creencia en el progreso. Lyotard, aunque menciona el trabajo de Adorno, no pone en claro si él cree que el pensamiento de Adorno es posmoderno, y si lo es, en qué sentido; tampoco queda claro si su propio pensamiento posmoderno es una crítica o una continuación al pensamiento de Hegel o de Adorno, aunque queda claro que los pensadores a quienes prefiere criticar son justo los ilustrados Kant, Apel, Habermas y Wellmer.

¹⁴ Jean François Lyotard, *Dialéctica*, p. 82.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

la persona entendida en la irreductibilidad de su existencia de carne y hueso con la conciencia de ser única. Por eso dice Lyotard: "La respuesta [a la tragedia de la modernidad] es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre".¹⁶ Pero ésta es justo la exigencia que hace la modernidad al reclamar el reconocimiento de los derechos humanos del individuo, sobre todo el derecho a que su autonomía —su diferencia— sea respetada.

Pero supongamos que asumimos la posmodernidad como actitud filosófica, ¿cuáles serían sus consecuencias para nuestra filosofía? De asumirla, ¿no habríamos renunciado al esfuerzo de investigar de manera metódica y objetiva las causas de los problemas socioeconómicos y políticos que nos agobian? De seguirla, nos habríamos resignado a adoptar la ideología mejor manipulada; y no nos podríamos defender racionalmente de ella, ya que también ella se presenta como diferendo; o habríamos renunciado al diálogo racional y respetuoso de los otros, ya que cualquier argumento tendría la misma validez. Y sólo habría dos maneras, salvo el asesinato o la lucha mediante la mera fuerza bruta, de resolver los conflictos morales y políticos: o bien se ignorarían del todo las críticas a la posición que cada uno de nosotros defiende, o bien no habría razón alguna para hacernos entender, y entonces daría igual si calláramos del todo. Pienso, por todo lo anterior, que la filosofía posmoderna nada tiene que ofrecer a la filosofía de nuestra América.

III

DEBIDO a ello, nuestra filosofía no puede dejar de repensar el proyecto de la modernidad. Algunas personas han llamado a nuestra filosofía un "pensamiento utópico". Pero ¿qué significa esto? Desde que en su *Utopía* Tomás Moro forjó este término, el lenguaje ordinario se lo apropió para designar todo proyecto futuro para la sociedad, el cual, dada la naturaleza humana, es imposible de lograr. Pero aun a ese lenguaje le acompaña la noción de que, a pesar de eso, sería deseable realizar la utopía. La razón de que todo pensamiento utópico esté proyectado hacia el futuro es que rechaza la perpetua injusticia ocasionada por las prevalentes condiciones so-

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

ciales. Todas las utopías tienen características que son francamente modernas porque se basan en ciertas ideas morales directrices que son pensadas *a priori* por la razón y son propuestas como los principios bajo los cuales se ha de fundar la organización de la sociedad. No hay utopía que no haya visualizado un estado de libertad, de igualdad y de justicia, las haya tematizado o no.

El gran problema que los proyectos utópicos presentan es doble. Por una parte, presuponen la existencia de seres humanos perfectos, y esto quiere decir, de personas que se comporten de acuerdo con las exigencias del modelo utópico. Platón exigía hombres virtuosos que siguieran la legislación del filósofo, mientras que Campanella propuso un programa de condicionamiento psicológico para que la conducta de los súbditos siguiera la moral cristiana, aunque fuera necesario destruir el libre albedrío. Pero a la vez, los pensadores utópicos no discutieron de manera convincente el problema del significado del término *justicia*, de modo que, según la concepción del pensador respectivo, así organiza su *topos* utópico. Pero es común a los diseños de las sociedades utópicas la idea de que en ella regirá la igualdad, la libertad y el bienestar general. Sin embargo, tampoco la noción de igualdad ha sido conceptualizada de manera satisfactoria.

Pienso que hay dos clases de utopías: a) las utopías renacentistas, tales como las de Moro o de Bacon, o la utopía completamente igualitaria que Harrington describiera en su *Oceanía*, y b) las utopías liberales, como son las de los Friedman, padre e hijo, o la de Nozick. Las primeras se caracterizan por la exigencia de que la propiedad de bienes materiales sea comunitaria y que nadie quede expuesto a la pobreza. Pero dado que la distribución igualitaria de los bienes materiales no advendría por sí misma, se necesitaría una autoridad suprema y suprapoderosa que estuviese a cargo de la planificación, producción y distribución de dichos bienes. La Unión Soviética se había propuesto realizar una utopía parecida. Sin embargo, las utopías de esta clase siempre han implicado una limitación a la libertad civil, política y económica de los individuos. Dicha limitación, además de la finitud del intelecto humano, contribuyó a que la utopía soviética se desmoronara.

Como respuesta a las utopías igualitarias antes mencionadas, se formularon otras utopías, las utopías liberales —o libertinas— nacidas de una cultura de afluencia para la mayoría, de desperdicio y de

un descarado e ilimitado egoísmo.¹⁷ Estas utopías, al contrario de las anteriores, se caracterizan por el deseo de proteger al máximo la libertad del individuo, entendida en el sentido de Locke de que ninguna autoridad tiene el derecho de tocar o de violar el así llamado derecho "natural" a la libertad. En sus utopías, estos pensadores liberales proponen una sociedad en que en gran medida desaparezca el gobierno con sus leyes, reglamentos y los impuestos. Se piensa que la función del gobierno consiste solamente en proteger los derechos a la vida, la libertad y la propiedad privada, y en el caso de una agresión externa, defender a la nación de sus enemigos. El principio de organización por el que se han de regir estas sociedades es la libertad, y en el funcionamiento de la economía, el libre mercado, de modo que todos los bienes y servicios estarán en manos de empresas privadas. Ciertamente parece que desde la última década este proyecto ya no es utópico, sino que florece en todo su apogeo en la mayor parte del mundo, sin que las clases políticas muestren gran preocupación por el injusto aumento de la pobreza y el desamparo social.

No obstante, estas dos clases de utopía están condenadas al fracaso. La primera, porque no toma en cuenta la finitud del intelecto humano ni el anhelo de libertad del sujeto moderno. La segunda, porque no muestra la menor consideración ni compasión ni responsabilidad por el resto de la sociedad, principalmente por los desamparados. O, para decir lo mismo en el lenguaje de los derechos humanos: una clase de utopías no se interesa por el derecho a la libertad del individuo; y la otra niega que existan los derechos económicos y sociales.

Pero dado que es pensable, también debe ser posible realizar el proyecto de una sociedad en que para todos los individuos se cumplan los derechos a la igualdad, la libertad y la autonomía para la formación de su sociedad respectiva. Como ha demostrado la historia, no basta con el derecho general al voto mientras a la vez existan tan abominables condiciones de privación y desigualdad. Por eso es necesario crear condiciones en que los individuos puedan participar en la determinación de la estructura de su mundo social.

Debido a eso, el inglés James Mead, premio Nobel de Economía, propone la formación de instituciones buenas para seres hu-

¹⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974; así como el pensamiento del economista Milton Friedman y de su hijo David Friedman, gran apologeta de la anarquía liberal.

manos imperfectos. Él no propone una utopía, porque "según entiendo, dice, los utopistas tienen la tarea de producir instituciones perfectas para seres humanos perfectos". Él sólo intenta "producir instituciones buenas para personas imperfectas".¹⁸ Por eso, Mead llama a su proyecto *Agathotopia*, el lugar en que rige el bien. En *Agathotopia* se habrá instituido una república que intenta ser justa, dado que estará organizada de acuerdo con aquellos principios que las izquierdas siempre han exigido: "compasión (para con el desamparado), igualdad, antipobreza, y responsabilidad social".¹⁹ A pesar de que el tratado de Mead es altamente técnico y sólo se ocupa de los mecanismos del funcionamiento económico, se ve claramente que comparte las ideas directrices que estableciera la modernidad: fraternidad y compañerismo (*partnership*), igualdad de poder social entre capitalistas y trabajadores, i.e. igualdad de poder en la toma de decisiones; libertad de los participantes para tomar las decisiones requeridas, y, a medida que la *Agathotopia* se vaya realizando, una progresiva justicia.

Dados los dos principios de las utopías antes mencionados —por un lado la distribución justa y equitativa de los bienes materiales, culturales y los servicios basados en la idea de igualdad; por el otro la necesidad de proteger el innegable anhelo de libertad de los seres humanos— la filosofía de nuestra América tiene ahora la difícil tarea de reconciliar estos dos principios que aparentemente se excluyen. Me parece que una teoría ética y política racional en que se exponga un proyecto para la realización simultánea de los principios de igualdad y libertad —siempre tomando en cuenta nuestros antecedentes políticos, históricos y culturales— podrá ser aceptada por los ciudadanos libres y racionales de nuestros pueblos. Y si es aceptada, no habrá disculpa para impedir que Aristides vuelva a su patria. Por ello, es tarea de la filosofía de nuestra América tematizar nuestro proyecto de modernidad. Y por eso, "la filosofía latinoamericana debe consistir en un pensar auroral, que denuncie lo nocturnal y anuncie como la matutina calandria el nuevo día".²⁰

¹⁸ James E. Mead, *Agathotopia, the economics of partnership*, Aberdeen University Press, 1989.

¹⁹ *Ibid.*, Prefacio, pp. XI y XII.

²⁰ Horacio Cerutti Guldberg, *Presagio y tópicos del descubrimiento*, México, UNAM, 1991, p. 32.

LA PRESENCIA DEL FUTURO EN LOS ENSAYOS DE ALFONSO REYES

Por Lilita Irene WEINBERG
CCYDEL, UNAM

A la memoria de Bertha Marchevsky, historiadora mendocina, amiga entrañable.

No estamos nunca en nuestra época, estamos siempre más allá. El temor, el deseo, la esperanza, nos lanzan al porvenir y nos sustraen el sentimiento y la consideración de lo que es, para ocuparnos con lo que será, incluso cuando ya no estemos.

Michel de Montaigne, *Ensayos* I, 3

MI PREOCUPACIÓN POR LA PRESENCIA DEL FUTURO en el ensayo latinoamericano se desencadenó a partir de la lectura de *Nuestra América*, de José Martí, al descubrir que, de manera estratégica, Martí daba nombre y vida a una entidad todavía no integrada, pero en cuya existencia futura creía firmemente.

Es posible notar también que muchas de las periodizaciones de la historia económica y cultural de América Latina propuestas por nuestros ensayistas están orientadas con perspectiva de futuro. Tal es el caso de los *Ensayos en busca de nuestra expresión*, de Pedro Henríquez Ureña, en los que "nuestra" es la designación esperanzada de una realidad en germen que el ensayista anuncia, y "busca" es su modo de construcción. Henríquez Ureña ve en el pasado y en el presente preanunciada la existencia de esta entidad futura, que habrá de generar y dar unidad a "nuestra expresión". La historia del hombre se mueve, escribe además Henríquez Ureña, entre "el descontento" y "la promesa". Si sólo se consignara el descontento pasado y presente, no habría principio motor para introducir una propuesta. ¿Cómo entender a fondo la idea de promesa sino como apertura optimista hacia el futuro?

El interés por el tema del futuro nos conduce, aunque parezca paradójico, a reflexionar sobre el pasado. En efecto, sólo la consideración del futuro es lo que convierte al pasado en *memoria*:

Un pasado sin memoria no es un pasado real sino teórico... En la memoria el pasado aparece como aquello a lo que hay que darle sentido creándole un contexto futuro, mientras que el futuro aparece inversamente como aquello que hay que crear de tal manera que tome sentido en el contexto que está ahí... El sentido, en la historia, es crear en el contexto pasado el texto futuro, que el tiempo irá transformando en expansión (y modificación) de ese contexto pasado.¹

Es frecuente encontrar, en muchos de nuestros más grandes ensayistas, una reflexión que vincula memoria y creación. Para Carlos Fuentes, futuro no es repetición ni imposición de modelos, sino síntesis cultural creativa:

Ni Quetzalcóatl ni Pepsicóatl. Los mexicanos tenemos la obligación y la posibilidad de inventarnos un modelo propio de vida, una gran síntesis novedosa de los tiempos que nos han marcado, a fin de insertarnos en el tiempo de nuestra memoria, nuestra aspiración y nuestra justicia verdadera.²

Octavio Paz es consciente también de la relación entre pasado y futuro. *El laberinto de la soledad* se cierra con una apertura:

Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.³

En *Corriente alterna*, Paz define a la modernidad como "tradición de ruptura", en cuanto está cortada del pasado y lanzada hacia un futuro siempre inasible, que no puede volver a sus principios y por tanto no puede recobrar sus poderes de renovación.

¹ Tomás Segovia, "Elogio del oficio", en *Cuaderno inoportuno*, México, FCE, 1987, p. 211.

² Carlos Fuentes, "La reconquista de utopía", en *Tiempo mexicano* (1971), 6a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1975, p. 38. Nótese cómo, si explícitamente Fuentes plantea la necesidad de Utopía, implícitamente y estilísticamente predomina una orientación más amplia e indeterminada hacia la idea de futuro como síntesis y superación.

³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1947), 2a. ed. corr. y aum., México, FCE, 1950, p. 174.

Las reflexiones de Leopoldo Zea acerca del sentido de América Latina se organizan con una perspectiva a futuro. De allí la recurrencia en sus ensayos de temas como el de la igualdad en la diferencia y la construcción activa de una identidad latinoamericana. Su idea de que América Latina ha emprendido "un largo viaje hacia sí misma", es buena síntesis de esta apertura hacia el futuro, que es a su vez un encuentro y reencuentro de la identidad olvidada o aún no realizada. En su más reciente libro, *Filosofar a la altura del hombre*, es posible advertir que Zea no propone una filosofía acajada e impositiva, sino un filosofar activo, abierto, puesto permanentemente a la altura del hombre: "Siempre e ineludiblemente habrá que partir del hombre en sus múltiples y contradictorias expresiones —escribe Zea empleando un tiempo y modos verbales que reúnen a la vez voluntad y futuro—, que no pueden ser sometidas a este o aquel sistema de pensar y modo de vida".⁴

Nuestra preocupación por el futuro está ligada también a uno de los rasgos fundamentales del ensayo: el de la responsabilidad. El ensayista es siempre autor responsable, rasgo decisivo para el ejercicio de la crítica y de la construcción propios del género. Como ha mostrado de manera brillante Carlos Cirne Lima, en su propuesta de una "lógica del deber ser" que incluya la idea de contingencia y libertad, para aumentar el ámbito de la responsabilidad y de la libre elección es preciso superar las posiciones deterministas, que este autor encuentra enraizadas en el propio principio de no contradicción y en la dificultad de la lógica para contemplar los futuros contingentes.⁵

Alfonso Reyes y el principio futuro

Si en muchos de nuestros ensayistas está presente la idea de futuro y sirve estratégica y estilísticamente a la construcción de sus

⁴ Cf. Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre*. Discrepar para comprender, México, Cuadernos Americanos-UNAM, 1993, p. 18.

⁵ En este sentido se han hecho avances a partir de Lukasiewicz y la lógica polivalente. Por otra parte, "El principio de no contradicción... no es un principio necesario que excluya la contingencia, y, así, la libertad, sino, por el contrario, una regla que incluye la contingencia como momento interno de su propia constitución". Concluye Cirne Lima que "Hay pues, en la lógica, tomada en su sentido más universal, más amplio y más cierto, espacios suficientes para que también exista contingencia y, así, posibilidad de libertad. El primero y más noble principio de la lógica es también un principio de ética...". Cf. Carlos Cirne Lima, "Lógica del deber ser", en Horacio Cerutti, María Andueza et al., *El ensayo en nuestra América; para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993, pp. 41-42.

textos, el caso de Alfonso Reyes es particularmente notable, ya que el futuro se vuelve, por una parte, principio constructivo de sus ensayos, y, por la otra, tema mismo de muchos de ellos, y en especial de aquellos dedicados a pensar la América Latina. Reyes llega a tomar conciencia y a hacer explícita la importancia del futuro no sólo para la historia cultural de América Latina sino para la génesis y comprensión de toda obra creativa. *El ensayista mexicano hace de las ideas de universalidad y futuro los principios ordenadores espacio-temporales de su obra mayor*.

La obra ensayística de Reyes se gesta hacia los mismos años en que Ernst Bloch escribe *El principio esperanza*.⁶ Ha sido Bloch el gran enunciador del principio utópico y del principio esperanza, abocado a la temeraria tarea de "sistematizar" el futuro desde una perspectiva marxista crítica, tarea por demás sorprendente si se la contrasta con la desesperanza y el nihilismo posmodernos. Posiblemente la orientación hacia el futuro y la universalización de la experiencia humana sea el rasgo distintivo de ese nuevo humanismo que nuestro presente encierra como posibilidad.

La preocupación por el tema de la historia como destino y como libertad aparece ya en el primer Reyes, autor de obras de crítica y creación de tema clásico. Uno de sus ensayos más tempranos, "Las tres *Electras* del teatro ateniense", publicado en 1913, es decir, correspondiente a su etapa mexicana anterior a su primera salida a Europa, se abre con el examen de la culpa de Tántalo. La maldición que se extiende sobre la raza de los Tantálidas es la de la fatalidad: "Y desenrolló la fatalidad su curso, proyectándose por sobre los hijos de la raza; y ellos desfilaron, espectrales, esterilizando la tierra con los pies".⁷ La hazaña de Orestes consistió por tanto en liberar a su raza del fatalismo. Preocupa a Reyes la tensión trágica entre destino y libre albedrío.

Ramón Xirau, en un lúcido ensayo-homenaje dedicado a uno de los poemas mayores de Reyes, y que lleva por título "Cinco vías a *Ifigenia cruel*", escribe:

A diferencia de la Ifigenia de Eurípides, cuyo final deja de ser agónico y dramático por la intervención mecánica de la Diosa, la Ifigenia de Reyes encarna la lucha por ser libre, autónoma: persona viva, mujer no estatua sino

⁶ *Das Prinzip Hoffnung*, 1954-1959. Los primeros capítulos fueron escritos hacia 1938-1947, y revisados posteriormente. Hay versión española, *El principio esperanza*, trad. de Felipe González Vicen, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1977.

⁷ Alfonso Reyes, "Las tres *Electras* del teatro ateniense", en *Cuestiones estéticas*, *Obras completas*, México, FCE, 1955, I, pp. 15-16.

mujer que de la roca pasa al sueño y del sueño a la libertad encarnada... La Ifigenia de Reyes nos manifiesta una doble vertiente de la libertad: la libertad de escoger por sí misma el nuevo sentido que habrá de tener su vida y la libertad de la razón y la inteligencia que son aquí, redobladamente, un hacer frente a los mitos para desdecirse de ellos.

Ifigenia cruel: del olvido de los orígenes a la memoria, de la memoria a la decisión voluntaria y lúcida; de la decisión y la lucidez a la libertad.⁸

Como Ulises, quien en la popa de su barco, rumbo a Ítaca, "rumiaba recuerdos y esperanzas",⁹ la obra de Reyes se despliega de manera dinámica, sin temor al tiempo. Incluso en textos que parecen tan alejados de su preocupación por la historia como los que dedica a la crítica literaria, se hace evidente su interés por la superación de una visión lineal de la historia en favor de un estudio, como el comparativo, que capte lo que, con palabras de Fernand Braudel, llamamos el "espesor" de la historia a la vez que su carga de futuro:

La Literatura Comparada estudia influencias y contaminaciones entre varios pueblos y lenguas, en la dimensión espacial y en la temporal, sobre caracteres dominantes o ciclos literarios, sobre personas eminentes u oscuras. Opera en la abundancia, aspira a la síntesis; establece niveles en los géneros y modos de varias lenguas y países...; descubre la urdimbre, la estructura de la antigua historia literaria; es método fertilizador que cada día rinde nuevas cosechas; rabadomancia que cada día descubre otros manantiales...; rehace demarcaciones y fronteras espirituales; explica lo que no se podía antes explicar a puerta cerrada; aclara la génesis de las formas.¹⁰

Medita sobre la poesía como género ligado al orden temporal:

Y la poesía, como la música, en sus crecimientos interiores y yuxtaposiciones de motivos, no sólo es sucesión de notas, sino que además es melodía; no sólo es melodía, sino que además es "sinfonía", integración de acordes y unidades instantáneas, ironía contra el perecer del tiempo...¹¹

⁸ Ramón Xirau, "Cinco vías a *Ifigenia cruel*", en *Presencia de Alfonso Reyes. Homenaje en el X aniversario de su muerte (1959-1969)*, México, FCE, 1969, pp. 163-164.

⁹ Alfonso Reyes, "Una aventura de Ulises", en *OC*, I, pp. 325-334.

¹⁰ Alfonso Reyes, "Apuntes sobre la ciencia de la literatura", en *OC*, XIV, p. 363.

¹¹ Alfonso Reyes, "Significado y actualidad de 'Virgin Spain'", *Cuadernos Americanos*, 1 (1942), reproducido en *OC*, XI, p. 137.

Y ya al fin de su viaje, pervive en Reyes esta visión de un tiempo abierto, en su hacerse. En abril de 1956, anota esta "Divagación sobre el ser y el existir":

Así pues, me dije —pidiendo provisionalmente prestados los instrumentos de mi meditación a ciertas filosofías contemporáneas—, así pues el hombre se hace, se edifica a sí propio a golpes de acción y de conducta; más que un ser, es un existir, y más que una esencia, es una historia... Lo que hicimos ha sido causa de lo que somos. Luego este hombre que yo soy ahora está —de cierta manera expresa o tácita— en el secreto de cuanto lo ha determinado, y ha visto correr y tejerse los hilos con que se ha urdido su trama, la trama que él llama su ser.¹²

Si a todo lo largo de su obra acompañó a Reyes una preocupación por la historia y el futuro, estos conceptos se hicieron particularmente fértiles y recurrentes en los textos que dedicó a pensar la experiencia americana.

Notas sobre la inteligencia americana

EN sus ya clásicas "Notas sobre la inteligencia americana", Reyes logra la inserción del futuro en el presente a través de la incorporación, a mi modo de ver genial, de una idea clave: la de 'inteligencia' americana.¹³

'Inteligencia' es voz tendida entre el pasado y el futuro. En efecto, la idea de 'inteligencia', vinculada a la de 'ingenio', permite a Reyes tender implícitamente un puente con todo el debate en torno a los ingenios americanos, tan largo como pueden serlo los cinco siglos que nos separan de la conquista, y cargado de connotaciones primero religiosas, luego seculares, desde los primeros debates en torno a la racionalidad del indio, su estatuto jurídico y la posibilidad de su esclavización, hasta la polémica ilustrada sobre los ingenios americanos y la génesis de la conciencia criolla y las ideas de independencia. Se abre así la necesaria cuestión del diálogo de nuestra inteligencia americana con la de otros lugares del planeta. Esta noción se funda por tanto en el pasado cultural de América Latina, esto es, en la historia hecha memoria.

¹² Alfonso Reyes, *Las burlas veras (segundo ciento)*, México, Tezontle, 1959, p. 15.

¹³ Texto leído por primera vez en la VII Reunión del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, Buenos Aires, 1936, y reproducido en Alfonso Reyes, *OC*, XI, pp. 82-90.

Por otra parte, el término 'inteligencia' nos permite evocar, por afinidad etimológica, los conceptos de intelección y lectura, abiertos ambos al futuro, ya que a través del ejercicio de la inteligencia y la intelección el hombre se afirma de manera responsable y voluntaria como tal. Noción espiritualista pues, pero también profundamente antropológica, puesto que marca el momento lógico e histórico en que el hombre se convierte en hombre al diferenciarse de las demás especies.

'Inteligencia' se concibe además como principio anticipador, lo suficientemente amplio como para abarcar tanto al campo intelectual propiamente dicho como a una clase pensante que puede ir ampliándose indefinidamente conforme se difundan la letra, la ciencia, la escuela, el periódico, el libro. 'Inteligencia' abarca por tanto lo real y lo posible, ambos históricamente fundados. Por otra parte, sólo al reforzar la relación entre intelectualidad e inteligencia podrá el hombre de letras y de ciencias latinoamericano hacer verdadera su inserción social. El intelectual representa a la inteligencia americana, y su quehacer refuerza su función social, que no es simplemente repetir conocimientos, sino generarlos y reproducirlos.

La imaginación, operación de futuro

UNA de las operaciones a la vez creativas e interpretativas que Reyes considera fundadoras de conocimiento es la imaginación. Escribe al respecto: "La imaginación, la loca de la casa, vale tanto como la historia para la interpretación de los hechos humanos. Todo está en saberla interrogar y en tratarla con delicadeza..."¹⁴

La imaginación permite también al ensayista emprender la revisión del pasado: "Préstenos la imaginación su caballo con alas y recorramos la historia del mundo en tres minutos".¹⁵

Y del presente:

Imaginemos todavía. Soñemos, para mejor entender la realidad. Soñemos que un día nuestra América constituyó, a su vez, una grande comunidad humana, cuyas vinculaciones salvaran mágicamente la inmensidad de los territorios, las murallas de montañas, la cerrazón de los bosques impracticables.¹⁶

¹⁴ Alfonso Reyes, "Capricho de América", 1933, OC, XI, p. 75.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

Y del futuro:

América, que tuvo desde su nacimiento un sentido poético, por cuanto fertilizó los impulsos utópicos de la mente europea, ofreciéndole un Continente para el sueño y el despliegue de nuevas experiencias, sigue siendo alimentada por la poesía, en el proceso trabajoso hacia la conciencia de su verdadera unidad.¹⁷

En la magnífica colección de textos breves reunidos bajo el título "Los trabajos y los días", se encuentran algunas claves de la maduración de su teoría de la historia y del progreso humano, en los que imaginar, inventar, soñar, volar, tienen función central. Al comentar un artículo de Germán Arciniegas, "La geografía vista desde las ramas de los árboles", anota:

Allí se recuerda cómo Humboldt establece el diálogo entre el paisaje y la realidad espiritual de América, entre la cordillera y el hombre, entre el árbol y el hombre; cómo los grandes luchadores de América siempre han conversado con las nubes antes de lanzarse a sus temerarias empresas, al modo que los guerreros griegos pedían augurios a los pájaros; cómo los caminos de la ciencia pueden, de pronto, transformarse en caminos del amor social y la acción política.¹⁸

En su ensayo "El derecho a volar", consigna Reyes su "teoría" del vuelo:

Y no se me diga que la navegación "contraría" menos la gravedad de lo que la contraría el vuelo. En rigor, no se trata de contrariar, sino, en ambos casos, de aprovechar y refractar; de jugarle una mala pasada a ley universal de la caída y, usando de sus propios recursos, hacernos caer hacia adelante o hacia arriba...

Y la numerosa zarabanda browniana nos hace saber que nuestra forma es sólo un equilibrio estadístico entre los empujones continuos de unas partículas contra otras: un racimo de mariposas en vuelo o, si usted prefiere imagen más bíblica, una columna de fuego en marcha. El universo todo, en una constante expansión, no es más que una bocanada de humo, dicen los astrónomos de hoy en día. ¡Oh, amigo mío, convénzase usted de que existir es volar!¹⁹

¹⁷ Alfonso Reyes, "El diálogo de América" (1940), OC, IX, p. 232.

¹⁸ Alfonso Reyes, "Tierra y espíritu de América" (1941), OC, IX, p. 237.

¹⁹ Alfonso Reyes, "El derecho a volar" (Respuesta a Baldomero Sanín Cano, 1935), OC, IX, pp. 203-204.

El futuro como construcción

EN su ensayo "Un mundo organizado", escribe Reyes:

De todos los puntos del horizonte llegan avisos, consejos y proyectos sobre la necesaria reorganización del mundo después del incendio que lo ha destruido en buena parte y que amenazó consumirlo todo... *No nos enfrentamos aquí con una tarea que puede resolver el tiempo abandonado a sí mismo, sino con una tarea que debe ser creación del arte humano, de la conciencia vigilante y despierta.*²⁰

En otro sitio leemos:

Como nada se crea *ex nihilo*, se adopta aquí, se imita y se copia mejor la técnica de que hoy disponemos, la europea. Pero el ideal es diferente: en tanto que el Viejo Mundo estira o depura tradiciones, rectifica y endereza, trabajando sobre una realidad que le ha sido dada como desde afuera y que debe aceptarse, aquí se trata de crear todo un ambiente a nuestro gusto.²¹

Fundamental es también su idea de progreso:

El progreso no admite que los pueblos se arruinen o desaparezcan, por propias o ajenas causas, antes exige que todos gradualmente se perfeccionen. Esto sería lo indispensable para el éxito histórico de la humanidad...

En vez de buscarse en la historia una justificación que expulse el progreso de este mundo, o una demostración positiva del progreso, se buscarán los errores que lo han impedido. Reconocido el anhelo del progreso, no se tratará de formularlo de un golpe. Se lo predicará como la única norma ética de la sociedad; se admitirá que, en muchos órdenes particulares, cabe realizarlo. Y que, en el orden general, aunque no se lo asegure nunca de un modo definitivo, por eso mismo hay que combatir siempre a su lado.²²

Quiero concluir con la mención de una carta que Reyes dirige a Francisco Romero en 1937, y a la que él da el título de "El sentido de América" al compilar sus *Obras completas*: "Cunde en nuestra época una dolencia, una verdadera epidemia", escribe Reyes: "padecemos de un mal agudo en el sentimiento del tiempo: no queremos dar tiempo al tiempo".²³

²⁰ OC, XI, p. 327. El subrayado es mío.

²¹ Alfonso Reyes, "Palabras sobre la nación argentina", OC, IX, p. 34.

²² Alfonso Reyes, "El hombre y los hombres" (1946), OC, XX, pp. 472, 480.

²³ OC, XI, p. 79.

Algunos espíritus selectos, al aparecer el hecho americano, se apresuran a concederle un crédito moral, a ayudarlo a nacer y a desenvolverse, empujándolo con todo el peso de su confianza. Se adelantan a la realidad y la hacen comprometerse en grandes ofertas. "Las cosas son sus tendencias", decía Aristóteles, y parece que los padrinos europeos se empeñaron en descubrirle a América sus tendencias, y las dieran provisionalmente por realizadas ya, con una cortesía constructiva... Este empeño de solicitar la realidad hacia un estado más maduro es, después de todo, el esfuerzo característico de la política.²⁴

Reflexiona Reyes de este modo:

Ya sabemos que América trae a la mente europea una nueva carga de esperanzas. Los europeos, al aparecer América, se dieron a soñar —cada uno según su capacidad ética— en ser mejores. Todavía los destinos luchan a brazo partido para sacar adelante la promesa. Pero, en el orden humano, lo que existe se ha gobernado siempre por lo que todavía no existe... Los que siguen concibiendo a América como un posible teatro de mejores experiencias humanas son nuestros amigos. Los que nos niegan esta esperanza son los enemigos de América.²⁵

En pocos sitios como en esta carta a Romero se hace tan evidente su idea de que para construir el futuro es necesario superar un naturalismo estrecho, apoyado en los hechos y en una cierta manera de ver la historia, y "confiar en América", apoyados en "cierta sublevación, cierto disgusto contra lo que nos rodea, unido al propósito de mejorarlo" y, por otra parte —elemento que considera esencial—, "cierta fe en las cosas abstractas; en lo que, prácticamente hablando, todavía no existe".²⁶

Utopía y futuro

CON estas palabras se cierra *Última Tule*:

Ya tenemos descubierta a América. ¿Qué haremos con América? A partir de este instante, el destino de América —cualesquiera sean las contingencias y los errores de la historia— comienza a definirse a los ojos de la humanidad como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres,

²⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁵ *Ibid.*, p. 81.

²⁶ *Loc. cit.*, p. 81.

una soñada república, una Utopía. América se anuncia con fuertes toques de clarín a la mente de los más altos europeos. ¡Qué primavera de sueños!²⁷

No se puede desconocer la preocupación explícita de Reyes por el tema de la utopía. "América es una Utopía", escribe. Y en otro sitio se opone al escepticismo con estas palabras: "Quimera es lo no realizable. Utopía es lo aún no realizado".

Al mismo tiempo, en la recopilación de textos sobre este tema recogidos en "No hay tal lugar",²⁸ obra dedicada a "trazar el cuadro de la literatura utópica", se hace evidente que la preocupación por la utopía ha acompañado a Reyes a lo largo de toda su vida intelectual, desde *Sirtes* hasta *Última Tule* o *Los trabajos y los días*. Sin embargo, no debe tampoco desconocerse que esta preocupación forma parte de otra aún más amplia: la preocupación por el futuro. De allí que el tratamiento del tema de la utopía se vea precedido por estas palabras:

Hay un instante y corresponde singularmente a las épocas de transición brusca en que el poeta se adelanta al jurista e imagina, a lo novelesco, una sociedad perfeccionada, mejor que la actual; una ciudad teórica, soñada, donde los conflictos del trato entre los hombres hallan plácida solución; una fórmula armoniosa en que el bienestar se asegura mediante el cambio completo de costumbres y leyes...²⁹

En nuestra opinión, y aun cuando en muchos casos el propio Reyes se refiera explícitamente a la idea de utopía, opera ideológica y estilísticamente en su prosa el que llamaremos *principio futuro*, que hace de la utopía su caso especial.

Y esto nos abre a una última reflexión. En nuestros días, una importante corriente crítica tiende a interpretar muchas de las manifestaciones a futuro de Martí y de otros ensayistas latinoamericanos como diversas vertientes de una visión utópica, de tal modo que las más diversas expresiones progresistas y esperanzadas de futuro se agrupan bajo una única y exclusiva denominación: 'utopía', y todo principio constructivo se traduce como 'principio utópico'. De este modo, superando el sentido estricto y originario del término, este concepto ha pasado a cubrir en buena medida el campo semántico de 'futuro' en la crítica del ensayo latinoamericano. Por mi parte,

²⁷ "El destino de América", en *Última Tule*, OC, XI, pp. 57-58.

²⁸ OC, XI, pp. 335 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 338.

opino que sería muy útil hacer un cuidadoso deslinde entre los principios de utopía y futuro, que Bloch agrupa con la denominación amplia de 'principio esperanza', al tiempo que analiza en detalle las distintas clases de posibilidad.³⁰

Propongo que no en todos los casos puede identificarse visión utópica y visión de futuro.³¹ Ampliar nuestra lectura, en cierto sentido ceñida a la idea de utopía, a nuevas áreas afines como el principio futuro y el principio esperanza, nos permitirá sumar esfuerzos para la recuperación de un espacio-tiempo constructivos, y así ganar terrenos provisionalmente ocupados por el nihilismo, el catastrofismo, el individualismo extremo y la desesperanza.

³⁰ *El principio esperanza*, I, cap. 18.

³¹ Me pregunto si no hizo lo propio Ernst Bloch, quien integró sus propios estudios tempranos sobre utopía en una obra mayor, *El principio esperanza*, que engloba a su vez el principio utópico como su caso especial.

Este libro se terminó de imprimir el mes de mayo de 1994 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 2 000 ejemplares.



**siglo
veintiuno
editores**

Novedades

ciencia y técnica

BIOLOGÍA MOLECULAR. Antes y después de la doble hélice
Raúl N. ONDARZA

En Biología, lo mismo que en la Física y la Química, como en otras ciencias, han existido grandes o pequeños cambios significativos (Mendel y Darwin en Biología, Newton y Einstein en Matemáticas y Física), pero uno de los más espectaculares de nuestros tiempos es el producido por Watson y Crick, cuando en 1953 publican su trabajo sobre la estructura tridimensional del ácido desoxirribonucleico o ADN, el material genético que consiste de una doble hélice que viene a explicar una serie de fenómenos biológicos a nivel molecular.

la creación literaria

OFICIOS COMPARTIDOS
Sergio RAMÍREZ

Dice el autor "Aprendí a compartir mi vida entre el oficio de escritor y el oficio de político, algo que no es fácil de explicar porque a muchos, y a mí el primero, parecen oficios excluyentes; pero que han sido en mí —y la revolución puede explicarlo mejor que cualquier otro argumento— una sola visión, una sola certeza, una sola vivencia, un mismo motivo, consecuencias de una misma sensibilidad." De estos *oficios compartidos* hablan los diversos artículos de este libro. Oficios que se influyen uno al otro, que se apoyan uno al otro. Política y literatura son sus temas centrales, tratados siempre en un lenguaje limpio, cálido, amistoso, sincero y entrañable.

psicología y psicoanálisis

EL CUERPO DE LA OBRA
Didier ANZIEU

Tres partes de esta obra. En principio, una clínica y una teoría del trabajo creador, donde el caso de Freud se toma como paradigma. Luego un análisis, a partir de *El cementerio marino* —poema de la creación del poema—, permite al autor diferenciar allí cinco fases: el estado de atrapamiento; la aprehensión de un representante psíquico inconsciente; su transformación en código organizador; la donación de un cuerpo a éste código; el enfrentamiento imaginario más real a un público.

sociología y política

MÉXICO EN LA ESTRATEGIA DE ESTADOS UNIDOS
Luis GONZÁLEZ SOUZA

Con la sola firma del TLC, el México moderno acelera su integración a Estados Unidos. Y, sin embargo, muy pocos mexicanos conocen la respuesta a preguntas elementales: ¿quiénes son hoy las principales fuerzas sociales y políticas en Estados Unidos?? ¿Qué piensan del México moderno y qué proponen para mejorar las relaciones entre ambos países? En este libro puede encontrarse, por fin, una respuesta amplia y rigurosa, al alcance de todos los ciudadanos.

De venta en:

Av. Cerro del Agua Núm. 248, Col. Romero de Terreros
y en librerías de prestigio

AMÉRICA LADINA

GERMÁN ARCINIEGAS

JUAN GUSTAVO COBO BORDA
(Compilador)



ESTUDIOS SOCIOLOGICOS

Vol. XI, núm. 33, septiembre-diciembre, 1993

Artículos

Julio Boltvinik

Indicadores alternativos del desarrollo y mediciones de pobreza

Hugo Zemelman

La relación de conocimiento y el problema de la objetividad de los datos

Arturo Alvarado Mendoza

Trabajo y organización gremial en Matamoros

Fernando Cortés y Rosa María Rubalcava

Desocupados precoces: ¿otra cara de la maquila?

Matthew C. Gutmann

Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México en los noventa

Anath Ariel De Vidas

Una piedrita en los zapatos de los caciques: Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana

Marie-France Prévôt-Schapira

La consolidación municipal en el Gran Buenos Aires tensiones y ambigüedades

ESTUDIOS SOCIOLOGICOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A.C. Suscripción anual en México: 57 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, dólares, instituciones, 55. En Centro y Sudamérica: individuos 30 dólares; instituciones, 36. En otros países: individuos 46 dólares; instituciones, 64. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A. C. Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D.F.

Adjunto cheque o giro bancario núm. _____
por la cantidad de _____

a nombre de El Colegio de México, A.C., como importe de mi suscripción por un año a ESTUDIOS SOCIOLOGICOS.

Nombre: _____

Dirección: _____

Código Postal: _____

Ciudad: _____

Estado: _____

País: _____

¡La obra que ha
recibido el
Premio Comillas!

TUSQUETS
EDITORES



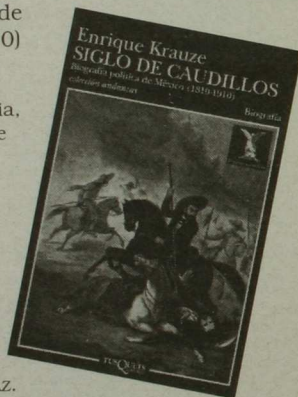
Enrique Krauze

Siglo de Caudillos

biografía política de
México (1810-1910)

Una historia de violencia,
poder y religión...que se
repite:

HIDALGO, MORELOS,
ITURBIDE, GUERRERO,
SANTA ANNA, MORA,
ALAMÁN, OCAMPO,
COMONFORT, JUÁREZ,
MIRAMÓN, SANTOS
DEGOLLADO,
MAXIMILIANO, LERDO, DÍAZ.



de venta en librerías y tiendas de autoservicio

Renacimiento 180 Col. San Juan Tlihuaca C.P.
02400 México, D.F.
Tel: 561-34-46 Fax: 561-40-63

FORO INTERNACIONAL

VOL. XXXIII

JULIO-SEPTIEMBRE, 1993

NÚM. 3

133

Eduardo Frei

Documento: América Latina: desafíos compartidos

Carlos Alba Vega

La microindustria ante la liberalización económica y el
Tratado de Libre Comercio

Alejandro Nadal Egea

Procesos de producción, recursos naturales y comercio
internacional en la zona de libre comercio de
Norteamérica

Alonso Lujambio

Presidentes y congresos. Estados Unidos, la
experiencia latinoamericana y el futuro mexicano

Tatiana Sidorenko

La inserción de la economía de la antigua Unión
Soviética en la economía mundial: problemas y
perspectivas

Rosío Vargas Suárez

La seguridad energética estadounidense de los
setenta a los noventa

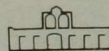
EL COLEGIO DE MÉXICO

SECUENCIA

Revista de historia y ciencias sociales

27

María del Refugio González: El Real e Ilustre Colegio de Abogados de México, ¿una corporación política? / **Sonia Pérez Toledo:** Los vagos de la ciudad de México y el Tribunal de vagos durante la primera mitad del siglo XIX / **Antonio Padilla:** Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México / **Abraham Téllez:** James Thompson, un viajero británico en México / **Carlos Lira:** Arquitectura mexicana en el siglo XIX. Cuatrocientos años de occidentalización / **Oscar Flores:** Ayuntamiento y poder público en Monterrey. La comuna empresarial (1915-1917) / **Ricardo Forte:** Autoritarismo y militares en el siglo XX argentino / **Alan Knight:** Revolución social: una perspectiva latinoamericana / **Carlos Barros:** Historia de las mentalidades: posibilidades actuales / **Reseñas.**



Instituto
Mora

Suscripciones e informes: Instituto de Investigaciones
Dr. José Ma. Luis Mora. Teléfono: 598-3777 ext. 125.
Dirección: Plaza Valentín Gómez Farías 12 / Colonia San Juan /
03730 México, D.F.

EL TRIMESTRE ECONOMICO



COMITÉ DICTAMINADOR: Carlos Bazdresch P., Alejandro Castañeda, Benjamín Contreras, Raúl Livas, John Scott, Lucía Segovia, Rodolfo de la Torre. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo French-Davis, Enrique Florescano, Roberto Frenkel, Ricardo Hausmann, Albert O. Hirschman, David Ibarra, Francisco Lopes, Guillermo Maldonado, José A. Ocampo, Luis Ángel Rojo Duque, Gert Rosenthal, Fernando Rosenzweig (†), Francisco Sagasti, Jaime José Serra, Jesús Silva Herzog Flores, Osvaldo Sunkel, Carlos Tello, Ernesto Zedillo.

Director: Carlos Bazdresch P. Subdirector: Rodolfo de la Torre
Secretario de Redacción: Guillermo Escalante A.

Vol. LXI (1)

México, Enero-Marzo de 1994

Núm. 241

ARTÍCULOS

Frank Hahn	<i>Lo que pueden o no hacer los mercados</i>
Alejandro Izurieta y Rob Vos	<i>Ajuste estructural y costo social en la América Latina. ¿Qué nos explican los estudios recientes?</i>
Óscar Altimir	<i>Cambios de la desigualdad y la pobreza en la América Latina</i>
Miguel Székely Pardo	<i>Estabilización y ajuste con desigualdad y pobreza: El caso de México</i>

NOTAS Y COMENTARIOS: Víctor E. Tokman, *Informalidad y pobreza: Progreso social y modernización productiva*. Nora Lustig, *Medición de la pobreza y de la desigualdad en la América Latina. El emperador no tiene ropa*

EL TRIMESTRE ECONÓMICO aparece en los meses de enero, abril, julio y octubre. La suscripción en México cuesta \$100.00. Número suelto \$35.00. Índices de números 1-200 (por autores y temático) \$7.50

Precio de suscripción por un año, 1994

	España, Centro y Sudamérica (dólares)	Resto del mundo (dólares)
Personal	35.00	42.00
Número suelto	12.00	18.00
Índice de números 1-200	20.00	50.00
Universidades, bibliotecas e instituciones	42.00	120.00
Número suelto	30.00	42.00

Fondo de Cultura Económica, carretera Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, 14200 México, D.F. Suscripciones y anuncios: teléfono 227-46-70, señora Irma Barrón.

Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Roberto Bouzas, Ricardo Carciofi, Daniel Chudnovsky, Liliana De Riz, José Nun, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 33

Enero-marzo 1994

Nº 132

LOURDES SOLA: Gobernabilidad, reforma fiscal y democratización. Brasil en una perspectiva comparada.

ANDRES F. LOPEZ: Ajuste estructural y estrategias empresarias en la industria petroquímica argentina.

JORGE BOGO: La regulación de la actividad pesquera: una propuesta de cambio de política.

MARIO DANIEL SERRAFERO: Liderazgo y reelección presidencial en la Argentina.

COMUNICACIONES

LUCIA ROMERO BIDEGARAY: Política salarial y dinámica de las remuneraciones promedio: Lima metropolitana, 1980-1990.

CRITICA DE LIBROS

DENIS BARANGER: Sobre la idea de la matriz de datos.

ERNESTO R. GANTMAN: Reflexiones desde el podio.

RAFAEL SANTIAGO GAGLIANO: Misiva a un imaginario caballero de Varsovia.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

- Catálogo Permanente de Publicaciones de Centros de Investigación en Ciencias Sociales de la Argentina, Nº 10. / Reseñas Bibliográficas / Revista de Revistas / Publicaciones Recibidas.

- Convocatoria al IV Concurso Latinoamericano de Ensayos de Crítica Bibliográfica.

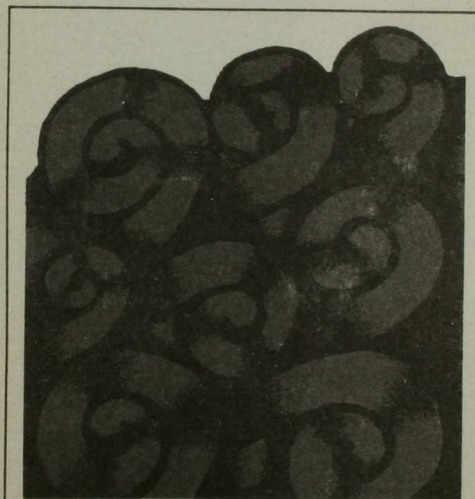
DESARROLLO ECONOMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Araoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 804-4949 ♦ Fax: (541) 804-5856

DAVID R. MACIEL

EL BANDOLERO, EL POCHO Y LA RAZA IMÁGENES CINEMATográfICAS DEL CHICANO



— CUADERNOS DE CUADERNOS —

CONVOCATORIA AL CONCURSO INTERNACIONAL DE ENSAYO

VIDA Y OBRA DE VÍCTOR RAÚL HAYA DE LA TORRE

La Comisión del Centenario de Víctor Raúl Haya de la Torre, con auspicio de la Conferencia Permanente de Partidos Políticos de América Latina y el Caribe (COPPPAL) convoca a Concurso Internacional de Ensayo, de acuerdo a las siguientes bases:

1. El tema versará sobre cualquier aspecto de la vida y pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre.
2. Los Participantes no tendrán limitaciones de nacionalidad.
3. Los trabajos serán inéditos y se presentarán en original y cuatro copias, suscritas con seudónimo. Serán acompañados de un sobre cerrado, en cuya parte externa se anotará el seudónimo y en el interior irá el título del ensayo, nombre y datos personales del autor.
4. La redacción será en español. Cada trabajo tendrá una extensión mínima de ochenta páginas mecanografiadas a doble espacio en papel tamaño carta.
5. Ningún autor podrá enviar más de un ensayo.
6. COPPPAL otorgará los siguientes premios:
Primer Premio: \$2500.00
Segundo Premio: \$1500.00
Tercer Premio: \$1000.00
7. El jurado estará integrado por:
Germán Arciniegas (Presidente)
Robert Alexander
Eugenio Chang Rodríguez
Eusebio Leal
Teodoro Rivero-Ayllón
8. La Comisión convocante se reserva el derecho de publicar los trabajos participantes.
9. Fecha límite de entrega de trabajos: 30 de noviembre de 1994.
10. Los premios serán entregados dentro de las celebraciones del Centenario de Víctor Raúl Haya de la Torre.

Los trabajos serán remitidos a:
Av. Dos de Mayo N° 1890 - San Isidro, Lima, Perú. Teléfono: 41-3764

FUENTES DE LA CULTURA LATINOAMERICANA LEOPOLDO ZEA

(Compilador)



III

TIERRA FIRME



En tres volúmenes

México INTERNACIONAL

AÑO 5
NÚMERO 56

SUBDIRECCIÓN EDITORIAL: GRACIELA ARROYO PICHARDO, MANUEL BECERRA RAMÍREZ, RAÚL BENÍTEZ MANAUT, JOSÉ ANTONIO CRESPO, LUIS GONZÁLEZ SOUZA Y JUAN CARLOS MENDOZA

PRECIO PACTO: \$32.00
ABRIL DE 1994

DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA

La OTAN en Bosnia: los intentos por revivir el agónico *noratlantismo*

MARIA CRISTINA ROSAS, página 5

Alcance de los acuerdos de comercio multilaterales más ambiciosos de la historia

Formalización del acta final de la Ronda Uruguay del GATT

GENARO HERNÁNDEZ VILLALOBOS, página 16

ALADI: Reto diplomático y comercial para México

ANTONIO CANCHOLA CASTRO, página 7

La formación metodológica en el Postgrado

LUIS FELIPE BADILO ISLAS, página 18

Las franquicias: ¿inversiones extranjeras directas?

PAULINO ERNESTO ARELLANES JIMÉNEZ, página 21

Cámara de Diputados

El primer periodo en síntesis

página 14

Ernesto Zedillo Ponce de León

página 13



México en la estrategia de Estados Unidos

RAÚL BENÍTEZ MANAUT, página 2

Europa: luces y sombras sobre el Libro Blanco

ANNA M. FERNÁNDEZ PONCELA, página 8

La recomposición de la izquierda salvadoreña en la postguerra y los retos electorales

RICARDO CORDOVA, página 24

Asociación Mexicana de Estudios Internacionales Elementos introductorios al estudio de la negociación

SUSANA CHACÓN DOMÍNGUEZ, página 9

Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos

México y el asilo en el ámbito latinoamericano

CARLOS FERNÁNDEZ DITTMANN, página 11

Las legislaciones latinoamericanas y los derechos de los pueblos indígenas

MEDARDO REYES SALINAS, página 19

México INTERNACIONAL

Se envía a todas las embajadas, consulados y misiones diplomáticas de nuestro país en el extranjero; a todas las representaciones de otros países en México; a todos los organismos internacionales y a todas las instituciones de educación superior en la República Mexicana. De venta en puestos y librerías.



EL INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA (COLCULTURA)
Y EL
CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
(CCyDEL-UNAM)

CCY
DEL

CONVOCAN AL

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CULTURA DEL CARIBE (CONCARIBE)

Con el tema

"La filosofía y la cultura de América Latina y el Caribe ante los retos del siglo XXI"

Sede del Congreso: Hotel del Prado, Barranquilla, Colombia
2 al 4 de agosto, 1994

Mesas de trabajo:

- El estado actual de la filosofía e historia de las ideas en el Gran Caribe
- Problemas de las relaciones interétnicas
- La literatura y el arte afroamericano y caribeño
- Identidad y cultura en el Caribe
- Colombia en el Caribe
- América Latina frente al Caribe: globalización y neoliberalismo en la actual coyuntura internacional

Enviar resumen de ponencia (máximo 200 palabras) y preinscripción antes del 5 de julio de 1994 a COLCULTURA, Calle 8 No. 6-97, Bogotá, Colombia, tel. (571) 2 82 50 24, Fax: (571) 3 42 17 21 (Atención: Zheger Hay Harb).

Informes: COLCULTURA y/o CCyDEL, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria, México, D.F., 04510, Tel. 6 22 19 02 y 6 22 19 07, Fax: (525) 6 16 25 15.

Sírvase enviar la boleta de preinscripción*

Apellidos _____
Nombres _____
Dirección particular _____
Nacionalidad _____ No. de Pasaporte _____ Profesión _____
Institución _____ Cargo que desempeña _____
Dirección de trabajo _____
Tel. _____ Fax. _____ Télex. _____
Título de Ponencia _____
Mesa de trabajo en la que desea participar _____

* La inscripción al Congreso será de US\$60.00 por persona. Esta suma se abonará directamente en Barranquilla, Colombia.

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMIA

PROBLEMAS DE DESARROLLO



COMITÉ EDITORIAL: José Luis Cecéña Gámez, Alma Chapoy Bonifaz, Gloria González Salazar, Alfredo Guerra-Borges y José Rangel.

Director: Salvador Rodríguez y Rodríguez

Vol. XXV núm. 96 enero-marzo 1994

Presentación

OPINIONES Y COMENTARIOS

GLOBALIZACIÓN: MODERNIDAD Y DESARROLLO

José Luis Valdés Ugaldé
Reto democrático y globalismo modernizador: Estados Unidos y América Latina o de la inutilidad del espejo

John Sarr-Fernández
México: ¿globalización o inserción colonial?

Ricardo Zapata Martí
Globalización: modernidad y desarrollo

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

Ángel Bassoli Batalla
Regiones para el desarrollo de México

Felipe Torres Torres
La agricultura autosustentable en el marco de la integración comercial de América del Norte

Alfonso Corona Rentería
Reestructuración regional en México, variables macroeconómicas y Tratado de Libre Comercio

Jorge R. Semano Moreno
El TLC y la Región Centro de México: algunos aspectos básicos de esta relación

Javier Delgadillo Macías
Recursos naturales y ecología: bases para un desarrollo sustentable

Elizaveth Morales Aragón
Tratado Tripartito de Libre Comercio: un desastre potencial para la agricultura mexicana

Mark A. Martínez
Relaciones bilaterales México-Estados Unidos y el Tratado de Libre Comercio ¿La ayuda transicional como "capital político"?

HOMENAJES A RICARDO POZAS Y ALONSO AGUILAR MONTEVERDE

Juvenicia Wing
Al Maestro Ricardo Pozas Arciniega
Singular reconocimiento a Alonso Aguilar Monteverde

TESTIMONIOS

Bernardo Olmedo
Balance de diez años de modernización del campo
Fernando Carrasco
Latinoamérica avanza hacia su alternativa

LIBROS

ÍNDICES ANUALES

Relaciones Internacionales

Revista del Centro de Relaciones Internacionales
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM

VOL. XV, NUEVA ÉPOCA,
JULIO - SEPTIEMBRE 1993, No. 59

SEGURIDAD, GLOBALIZACIÓN Y REGIONALISMO: ELEMENTOS PARA SU ESTUDIO

Presentación

ARTÍCULOS

Estatocentrismo y relaciones internacionales
Jaime Isla Lope

Las nuevas concepciones sobre la seguridad internacional
Maria Cristina Rosas González

El tratado de Libre Comercio de América del Norte y la seguridad política nacional
Paulino Ernesto Arellanes Jiménez

Los palestinos y la crisis del Golfo
Ma. de Lourdes Sierra Kobeh

Globalización y regionalización en la economía internacional
Lucrecia Lozano

América Latina y el reto de la integración: incorporación de factores socioculturales
Mónica Ayala Solís

La otra frontera: raíces históricas de la relación México-Centroamérica o el origen de un resentimiento
Irene Zea Prado

NOTAS

Hacia una nueva vinculación con el mundo: la política exterior del gobierno de Carlos Salinas de Gortari
Ricardo Ampudia

La cooperación económica entre Turquía, Irán y Pakistán: La Organización de la Cooperación Económica (ECO)
Antonio Dueñas

RESEÑAS

Una visión latinoamericana sobre la paz y el conflicto
Maria Rosa López González

Dos capítulos de la diplomacia mexicana
Merlene Alcántara Domínguez

Una conexión incierta: libre comercio y migración entre México y los Estados Unidos
Rafael Velázquez Flores

PLATERÍA PINTURA GRABADO ESCULTURA DIBUJO ESCULTURA ESMALTES

ESCUELA NACIONAL DE ARTES PLÁSTICAS



**CAMPUS TAXCO
UNAM**

Este proyecto surge tras el convenio de intercambio académico-cultural entre la Universidad Nacional Autónoma de México y el Gobierno del Estado de Guerrero. La ENAP promueve el contacto e intercambio artístico y cultural con las últimas tendencias contemporáneas, no solo dentro de México, sino también internacionalmente, por lo que se le considera la instancia académica de artes plásticas más importantes del país. La Escuela Nacional de Artes Plásticas ha implementado los cursos y talleres de Platería, Dibujo, Pintura, Grabado y Escultura con apoyo de talleres como los de Esmaltes, Cerámica, Fotografía y Pintura de Paisaje, combinados con materias complementarias de composición, Diseño de Objetos, Historia y Teoría del Arte y Técnica de los Materiales.

**ENAP
EX-HACIENDA DE EL CHORRILLO S/N
40220 TAXCO, GUERRERO
MÉXICO
TEL. 2-3690**

PLATERÍA PINTURA GRABADO ESCULTURA DIBUJO ESCULTURA ESMALTES

DBZ

UNIVERSIDAD DE MÉXICO

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MARZO-ABRIL 1994 NÚM. 518-519

LOS JUEGOS DEL CEREBRO

- Augusto Fernández Guardiola ■ Herminia Pasantes ■ Marcelino Cereijido y Fanny Blanck-Cereijido ■ Carlos Beyer ■ Carlos Chimal
- Poemas de Fabio Morábito, Miguel González Gerth y Alicia García Bergua
- Retrospectiva de la obra fotográfica de Juan Guzmán

Insurgentes Sur 3744, Tlalpan, 14000, México D.F.
De venta en las librerías universitarias, tiendas UNAM, Sanborns y librerías Gandhi y Parnaso, entre otras.
Llame a los números 666 3972, 666 3624 y FAX 666 3749 y acudiremos a tomar su suscripción *dentro* del D.F.

TRACE

Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre

24

Odile Hoffmann, Thierry Linck: Prólogo / Eric Léonard: Una historia de vacas y golondrinas. Ganaderos y campesinos minifundistas del sureste de Michoacán / Luz Nereida Pérez Prado, Jorge Andrés Agustín, Jorge Romero Peñaloza: Agricultura de contrato: el melón en la Tierra Caliente de Michoacán / Claude Poilly, Thierry Linck: Agricultura y manejo de un patrimonio comunitario / Mayté Banzo: Los productores y las instituciones de crédito rural: una relación en mutación en la cuenca de Chalco-Amecameca / Francisco Valdez: Variabilidad en los patrones de asentamiento en la cuenca de Sayula, Jalisco / Catherine Liot, Olivier Grünberger, Jean-Louis Janeau: Las salinas de la cuenca de Sayula: interés de un enfoque naturalista en un contexto arqueológico / Esteban Barragán, Thierry Linck: Quintientos años de soledad II. Sociedad y poblamiento rancheros / David Skerriitt, Odile Hoffmann: Rancheros, protagonistas de sus tiempos / Jean Papail, Jesús Arroyo Alejandro: Hogares, crisis económica y migraciones internacionales en ciudades medias del estado de Jalisco / Daniel Delaunay, Carole Bruguilles: Los espacios de fecundidad en el norte de México (de 1970 a 1990) / Daniel Delaunay, Jorge Santibáñez: Observación de los territorios y de las redes de migración hacia Estados Unidos / Jean-Yves Marchal: "Guño" de un geógrafo a un programa interdisciplinario



Redidos e informes: CENTRO DE ESTUDIOS
MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
Sierra Leona 330 - Apartado Postal 41 879
Lomas de Chapultepec 11000 México D.F.
☎ 540 59 21 - 540 59 22 FAX 540 59 23

Voices of Mexico

MEXICAN PERSPECTIVES ON CONTEMPORARY ISSUES

Si tiene algo interesante que decir y desea ser escuchado, sea parte de las voces que trascienden las fronteras de México.

Voices of Mexico, revista trimestral bellamente editada por la UNAM en inglés, desea enriquecer su directorio de colaboradores.

Informes en:

Miguel Angel de Quevedo 610
Col. Coyoacán, 04000 México, D.F.
Tels.: 659-38-21 y 659-23-49
Fax: 554-65-73

*Nos reservamos el derecho de publicación.

A LA VENTA EN LAS PRINCIPALES LIBRERÍAS

dialéctica

■ Nueva época ■ Año 17 ■ Número 25 (doble) ■ Primavera de 1994

dialéctica

■ Nueva época ■ Año 17 ■ Número 25 (doble) ■ Primavera de 1994



• CHIAPAS EN LA ENCUCILLADA • Giuseppe Vacca: La actualidad de Gramsci
 • Iván Méndez: Ética y política en el marxismo • José María Laso: La tragedia
 • Francisco Fernández Ruiz: El legado de Manuel Sacristán
 • Gabriel Vargas Lozano: 1988, veinticinco años después • Roberto Escudero
 y Lucio Oliver: América Latina y la democracia • María Rosa Palazón: Sobre el racismo
 • Ramón Eduardo Ruiz: Nuestro Quinto Centenario • Ana María Rivas: Marxismo y nación
 • Ray Pérez Tamayo, doctor Honoris Causa de la BUAP

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
 POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
 ISSN 0190-7776 25 nuevos pesos

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
 POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

25
nuevos
pesos

- Correspondencia y suscripciones: Reforma, 913; 7200 Puebla, Pue.; teléfono 32 70 88; o al apartado postal 21-579; México, D.F.
- Suscripciones por cuatro números en la República Mexicana: 75 nuevos pesos. En los Estados Unidos, Canadá, Centro y Sudamérica, y Europa: 40 dólares US



Suscríbese a
TOPODRILO
 Sociedad
 Ciencia
 Arte



El importe lo haré efectivo con:

Adjunto cheque ☐Giro ☐Universidad Autónoma Metropolitana
 Izapalapa (UAM-I)

A.P. 55-536, Edificio H-003

Av. Michoacán y Purísima, Col. Vicentina,

Izapalapa, México, D.F., C.P. 093340

Tels. 686 03 22 y 686 16 11, ext. 412

Nombre: _____

Dirección: _____

Población: _____

Deseo suscribirme a **TOPODRILO** por un año

(señal números)

En México \$ 50 000 M. N.

USA, Canadá, Centroamérica y Sudamérica: \$45 USD

Europa: \$60 USD

NUESTRA AMÉRICA

BELICE: SUS FRONTERAS Y DESTINO



FRANCESCA GARGALLO
ADALBERTO SANTANA

Universidad Nacional Autónoma de México

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

CHEQUE: _____ BANCO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

☐ Suscripción ☐ Renovación Importe: _____

Suscripción anual durante 1994 (6 números):

- ☐ México: N\$ 105.00
☐ Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

Precio unitario durante 1994:

- ☐ México: N\$ 18.00
☐ Otros Países: \$24 US DLS (Tarifa única).

Redacción y Administración:
 Torre I de Humanidades, 2º piso,
 Ciudad Universitaria
 04510, México, D.F.

Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

CHEQUE: _____ BANCO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

TOTAL: _____

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	N\$53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	N\$31.00	\$30 US DLS
1987 a 1993	N\$24.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515
GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 45

Mayo-Junio

Volumen 3

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Leopoldo Zea, Derechos humanos y problema indígena.
Henri Favre, Raza y nación en México, de la independencia a la
revolución.

HOMENAJE A CARLOS BOSCH GARCÍA

Textos de Gloria Abella, Marlene Alcántara Domínguez,
Alberto Antón Cortes, Graciela Arroyo Pichardo, René Avilés
Fabila, Damián Bayón, Horacio Cerutti Guldberg, Elsa Cecilia
Frost, Patricia Galeana, Rosa Isabel Gaytán Guzmán, Luis
González y González, Vicente Guarner, Federico Reyes Heróles,
Santiago Roel, Ana María Romo, Beatriz Ruiz Gaytán, Modesto
Seara Vázquez, Ana Rosa Suárez Argüello, Marcela Terrazas
y Basante, Olga Velázquez Rivera, Liborio Villalobos Calderón,
Josefina Zoraida Vázquez, Silvio Zavala, Irene Zea Prado

CONTENIDO

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

Jorge Carpizo

Alejandro Serrano Caldera

Leopoldo Zea

Palabras del doctor Jorge Carpizo

Leopoldo Zea, maestro de América

Problemas del ajuste democrático en
América Latina

AMÉRICA LATINA HACIA EL SIGLO XXI

Leopoldo Zea

Sedi Hirano

Joaquín Sánchez Macgrégor

Yamandú Acosta

Eduardo Álamos A.

Enrique Arriagada-Kehl

Sergio Pérez R.

Manuel Vidal G

Sergio Vúskovic R.

Gustavo Vargas

María Elena Rodríguez Ozán

Luz M. Alicea Ortega

Beatriz Bragoni

Silvia A. Cirvini

Adalberto Santana

Mario Miranda Pacheco

Alejandra Ciriza

Laura Mues de Schrenk

Liliana Irene Weinberg

El fin de siglo y el fantasma de los
marginados

América Latina en el nuevo contexto
mundial

La filosofía latinoamericana hacia el año
2000

Pensamiento crítico en América Latina: la
constitución de "sujeto" como
alternativa en los noventa

Función y compromiso del pensador
latinoamericano

Consideraciones generales en torno a la
propuesta de una filosofía de la
autenticidad y de la identidad social

Latinoamérica y su defensa del hombre
Tras un filosofar auténtico

Latinoamérica necesita su propia filosofía
O inventamos o erramos

América Latina en la década de los
noventa

Más allá de la nación: un país con dos
fronteras

Redes y práctica política en Mendoza,
un estudio de caso

La configuración de la identidad nacional
a través de la escuela argentina

El fenómeno social del narcotráfico en
América Latina

Consideraciones sobre el fin de la historia
y la modernización de América Latina

Sobre utopías y modernidad. Posiciones
y perspectivas

Modernidad, posmodernidad y utopía
La presencia del futuro en los ensayos

de Alfonso Reyes