

**POR LOS CAMINOS DEL
PENSAMIENTO LATINOAMERICANO:**

LIBERACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y
PENSAMIENTO CRÍTICO

Cita este libro

Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L (Eds. científicos) 2020. *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Palabras Clave / Keywords

Pensamiento latinoamericano, liberación, interculturalidad, educación, política, Dina Picotti, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Escuela de Frankfurt, Identidad colectiva, filosofía, crítica, campesinos, valores, educación superior.

Latin American thought, liberation, interculturality, education, politics, Dina Picotti, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Frankfurt School, Collective identity, philosophy, criticism, peasants, values, higher education.

Contenido relacionado:

<https://investigaciones.usc.edu.co/>

POR LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO:

LIBERACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y
PENSAMIENTO CRÍTICO

Editores científicos

David Antonio Pérez Nava
Claudia Lorena Burbano García



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA
DE POPAYÁN

VIGILADA
MINISTERIO DE
EDUCACIÓN



EDITORIAL

Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico / David Antonio Pérez Nava, Claudia Lorena Burbano García [y otros]. -- Santiago de Cali: Universidad Santiago de Cali, Fundación Universitaria de Popayán, 2020.

282 páginas; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-5147-62-1 ISBN (Libro digital): 978-958-5147-63-8

1. Pensamiento latinoamericano 2. Interculturalidad 3. Liberación 4. Política. I. David Antonio Pérez Nava. Universidad Santiago de Cali. Facultad de Educación.

SCDD 190.986 ed. 23
JRGB/2020

CO-CaUSC



Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico

© **Universidad Santiago de Cali**

© **Autores:** David Antonio Pérez, Claudia Lorena Burbano García, Dina Picotti, Jorge Alberto Reyes López, Joel Rojas Huaynate, Omar García Corona, Sara Ferreira de Almeida, Leidy Viviana Andrade, Jenny Gómez, Luis María Palacios, Camila Vargas, Abdiel Rodríguez Reyes, María Alejandra Ceballos & Diana Isabel Girón.

Edición 100 ejemplares

Cali, Colombia - 2020

Comité Editorial / Editorial Committee

Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Doris Lilia Andrade Agudelo
Edward Javier Ordóñez
Alba Rocío Corrales Ducuara
Santiago Vega Guerrero
Milton Orlando Sarria Paja
Mónica Carrillo Salazar
Sandro Javier Buitrago Parias
Claudia Fernanda Giraldo Jiménez

Proceso de arbitraje doble ciego:
“Double blind” peer-review

Recepción/Submission:
Noviembre (November) de 2020

**Evaluación de contenidos/
Peer-review outcome:**
Diciembre (December) de 2020

Aprobación/Acceptance:
Febrero (February) de 2021



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

TABLA DE CONTENIDO

- 9 **PRESENTACIÓN**
David Antonio Pérez Nava
- 15 **1. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO
FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**
- 17 **a) Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación
e interculturalidad. Una conversación con Dina Picotti**
David Antonio Pérez Nava
- 47 **b) Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y
tiempo desde la experiencia histórico – cultural mapuche.
Sus implicancias educativas y políticas**
Dina Picotti
- 71 **c) La filosofía analógica de Leopoldo Zea. A la universalidad
desde el margen del ser**
Jorge Alberto Reyes López
- 109 **d) Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana**
Joel Rojas Huaynates
- 143 **2. HORIZONTES Y PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO
CRÍTICO LATINOAMERICANO**
- 145 **e) Contribuciones para un “giro material” desde la Primera
Escuela de Frankfurt: fundamentos para la construcción de
una filosofía crítica**
Omar García Corona

- 173 **f) Andarilhos da esperança: la formación del sujeto político de la calle**
Sara Ferreira Almeida
- 205 **g) La identidad colectiva y comunitaria en el desarrollo de las acciones colectivas de una organización social campesina**
Leidy Viviana Andrade Mamian, Jenny Lorena Gómez Calvache, Luisa María Palacios Cuero, María Camila Vargas Díaz y Claudia Lorena Burbano
- 225 **h) El paso de la crítica (negativa) a la fundamentación (positiva) con un nuevo contenido de la política**
Abdiel Rodríguez Reyes
- 249 **i) Los valores sociales: la asignatura pendiente en la educación superior**
María Alejandra Ceballos Casas y Diana Isabel Girón
- 273 **Acerca de los autores**
- 279 **Pares evaluadores**

TABLE OF CONTENTS

- 9 **PRESENTATION**
David Antonio Pérez Nava
- 15 **1. LATIN AMERICAN PHILOSOPHY AS A PHILOSOPHY OF LIBERATION**
- 17 a) **The paths of Latin American thought: liberation and interculturality. A conversation with Dina Picotti**
David Antonio Pérez Nava
- 47 b) **Contributions for a rethinking of the categories of space and time from the Mapuche historical-cultural experience. Its educational and political implications**
Dina Picotti
- 71 c) **The analogical philosophy of Leopoldo Zea. To universality from the margin of being**
Jorge Alberto Reyes López
- 109 d) **Augusto Salazar Bondy, philosopher of Peruvian liberation**
Joel Rojas Huaynates
- 143 **2. HORIZONS AND PROBLEMS OF LATIN AMERICAN CRITICAL THINKING**
- 145 e) **Contributions for a “material turn” from the First Frankfurt School: foundations for the construction of a critical philosophy**
Omar García Corona

- 173 **f) Wanderers of hope: the formation of the political subject of the street**
Sara Ferreira Almeida
- 205 **g) The collective and community identity in the development of the collective actions of a farmer social organization**
Leidy Viviana Andrade Mamian, Jenny Lorena Gómez Calvache, Luisa María Palacios Cuero, María Camila Vargas Díaz y Claudia Lorena Burbano
- 225 **h) Moving from criticism (negative) to justification (positive) through a new content of politics**
Abdiel Rodríguez Reyes
- 249 **i) Social values: the pending subject in higher education**
María Alejandra Ceballos Casas y Diana Isabel Girón
- 273 **About the authors**
- 279 **Peer evaluators**

PRESENTACIÓN

David Antonio Pérez Nava

Múltiple y diverso, el pensamiento latinoamericano abre sendas, atraviesa obstáculos y avanza con firmeza. Se detiene y proyecta, como hace el viajero que visualiza a la distancia su objetivo; a veces avanza en círculos y duda de la dirección a la que se dirige, pero halla su norte más tarde o más temprano. Ni la maleza, ni las dificultades de quien explora, ni el tupido follaje que parece nublarle por momentos la vista y el juicio, podrían detenerlo. No hay mapa alguno, pero existe brújula. Tiene claro su destino, aunque no haya certeza de su llegada. No se sabe cuándo, ni cómo, ni por dónde. Lo que ahora importa, sin embargo, es su proceso, el camino mismo que, en un caso como éste (el de pueblos, naciones y países de una o de otra manera dependientes), no puede ser otro que el camino complejo y contradictorio de la liberación. Tal es el carácter de un pensar situado, abierto al mundo, pero también consciente del preciso lugar que en él ocupa. Si existe entonces el pensamiento latinoamericano, existe sólo como pensamiento de liberación del cual, desde luego, se desprenden todas sus distintas configuraciones (aunque no todas y no siempre bien logradas).

Nuestra historia es larga y pocas veces se habla de ella con el realismo y la prudencia necesarias. El fundamentalismo indigenista, que construye como fantasía el pasado y el presente de unos “pueblos originarios” sin antagonismos ni contradicciones; es tan pernicioso como el fundamentalismo europeizante, que se niega a ver en América Latina la novedad que, dada la pluralidad cultural y étnica que la constituye, nos exige una valoración exacta si queremos aprehender algo de ella. Los que quieran construir ficciones, como sentenciaría G. W. Hegel, una idea de lo real inspirada en sus caprichos y aspiraciones, que hagan entonces literatura.¹ Los que quieran, en cambio, hacer pensamiento

1 Cfr. José Porfirio Miranda. (2015). *Hegel tenía razón. La revolución de la razón*. México. UAM/Plaza y Valdés.

latinoamericano, pensamiento de liberación, que asuman la verdad como tarea y, con ello, eleven la manifestación genuina pero caótica de lo real a “la ordenación pensada y a la sencillez del concepto”, como se afirma en la *Fenomenología del espíritu*. Esa es nuestra brújula.

Pero andar con ella no es sencillo. El deseo incontenible de llegar, el miedo a lo que nos es extraño y los atajos de la inmediatez y la soberbia, no son buenos consejeros. El extravío y el estancamiento son sus consecuencias. La paciencia del que anhela conocer el mundo según las determinaciones que le son propias y la consciencia de que el mundo posee una estructura y una dinámica que no dependen de la voluntad de quien lo piensa, son para el viajero mejores atributos, pues nadie avanza más seguro que quien, con la convicción de llegar a su destino, se preocupa por analizar con precisión el terreno que pisa, atiende los detalles y las particularidades de su entorno y no anticipa ni supone conclusiones (abre sendas o cambia direcciones) si éstas no se hallan plenamente justificadas. Y aunque nosotros, como es natural, no pretendemos sostener aquí, en esta obra, que estamos en posesión de esas virtudes, sí esperamos que sea el lector quien juzgue qué tan capaces hemos sido de mantenernos y en qué momento específico nos encontramos en nuestro propio andar *Por los caminos del pensamiento latinoamericano*.

Nuestro libro, entonces, se divide en dos secciones, cada una de las cuales, con todos sus probables defectos, pretende ser expresión auténtica de un pensamiento situado y comprometido. En la primera, por ejemplo, hemos buscado ofrecer una mirada panorámica, si se quiere, a lo que se ha dado en llamar, desde por lo menos la segunda mitad del siglo xx, la filosofía de la liberación en *sentido estricto*. Para quien esta “Presentación” suscribe, el pensamiento latinoamericano no es tal por el lugar geográfico en el que se produce, sino, como decíamos antes, por la convicción de pensar desde su específica particularidad para encontrar en ella respuestas a las preguntas y a los problemas que le son propios, que no son otros que los de una región profundamente

dependiente. Es, así, el pensamiento de liberación en *sentido amplio*, del cual aquella filosofía de la liberación en sentido estricto se presenta sólo como una de sus configuraciones.

En este sentido, la entrevista a Dina Picotti con la que abre nuestra obra, busca darnos pistas sobre el ambiente socio-cultural en el que surge la filosofía de la liberación argentina, de quien ella fue (junto a otros) fundadora. Su mirada retrospectiva, nos da cuenta sobre las preocupaciones, contextos y situaciones que dieron impulso a esa tematización explícita de la liberación como problema, concepto y proyecto, de tal suerte que su particular perspectiva nos permite formar una idea más o menos general del sentir continental de la intelectualidad de vanguardia de aquella época. El artículo mismo de la Dra. Picotti, por otra parte, nos acerca ahora a su pensamiento, el cual, sin negar lo que abreva de aquel movimiento argentino, subsume aquellos planteamientos para potenciar la propuesta filosófica intercultural de la que ella es pionera. En su análisis sobre el pensamiento mapuche, se evidencia la transición tensa (pero creativa) que ha significado la colonización y el proceso de occidentalización que trajo consigo, incluso para los llamados “pueblos originarios” que, con todas sus formas de legítima resistencia, han terminado también por perder algo de aquella antigua “pureza”. Finalmente, los dos trabajos restantes que componen esta sección, nos permiten observar la heterogeneidad de esta propuesta filosófica al acercarnos a los discursos del mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy, quienes más que precursores, aparecen realmente como representantes autóctonos de la filosofía de la liberación que, como tales, parten de sus propias realidades para hallar en ellas lo que hay de universal en tanto expresiones dependientes de un orden global en el que unos y otros tienen siempre su papel específico.

Ahora bien, en la segunda sección de nuestro libro aparecen diversas expresiones del pensar latinoamericano. Por un lado, se explora la posibilidad de reflexionar sobre la teoría crítica y la Escuela de Frankfurt desde una óptica latinoamericana, lo que constituye un intento serio de pensar la tradición del pensamiento crítico europeo para obtener de ahí, si las hay, las lecciones que correspondan a nuestro tiempo y espacio. Por

el otro, se busca dar cuenta de la actualidad política de nuestra región y mostrar, si acaso, la necesidad de fundamentar “otro mundo posible” y los criterios de una alianza estratégica entre los diversos actores con el fin de lograrlo. Respecto a esto último, Chantal Mouffe, en su *En torno a lo político*, bastante nos ha dicho sobre la esencia antagónica de lo político, de modo que parece difícil creer que se pueden radicalizar los posicionamientos de la izquierda “progresista” latinoamericana o diluir las contradicciones y oposiciones existentes entre los diversos actores, por un simple acto de “voluntad política”. Los procesos políticos, las identidades ideológicas y las transformaciones sociales tienen su propia dinámica, y es ésta la que hay que intentar descifrar con miras a saber situarnos adecuadamente en ella. Respectivamente, se trata de los textos de Omar García y Abdiel Rodríguez.

Los tres trabajos restantes, por último, son intentos por pensar problemas “concretos” desde el instrumental categorial del pensamiento latinoamericano. En el primer caso, Sara Ferreira apunta su mirada a quien es, probablemente, el sujeto humano más invisibilizado en las sociedades contemporáneas, no sólo como actor político (que es el tema que le ocupa), sino como hombres y mujeres con dignidad, necesidades y anhelos: las personas en situación de calle. Para la teoría, incluso para la filosofía de la liberación a la que la autora se adscribe, es un tema casi siempre inadvertido. En segundo lugar, el trabajo de Leidy Andrade y compañía, todas jóvenes investigadoras colombianas, nos pone de manifiesto la importancia del territorio y los lazos culturales en la construcción de una psicología social comunitaria situada, adecuada genuinamente a las condiciones de vida de millones de latinoamericanos. Por último, el artículo de María Ceballos y Diana Girón nos advierte sobre la necesidad impostergable de una formación ética en las universidades. Más allá de la ética de los valores desde la que ellas piensan (criticada, por ejemplo, por Enrique Dussel), lo innegable es que en un mundo plagado por la enfermedad, la desigualdad y la violencia, la asunción de principios normativos sólidos que determinen el ejercicio profesional y la cotidianidad toda, se nos presenta como un asunto de vida o muerte.

La diferencia enriquece la vida y el pensamiento; es por eso que no hemos pretendido hacer de éste un libro homogéneo. El instrumental analítico de los autores, sus fuentes, así como sus hipótesis, sugerencias y conclusiones son diversas, a veces incluso contradictorias. De eso precisamente se trata, porque si todos los caminos llevan a Roma, como reza el famoso dicho, todos los caminos del pensamiento latinoamericano, esto es, de un pensar consciente y comprometido con su lugar de enunciación, merecen ser explorados pese a sus divergencias, limitaciones y obstáculos. Cada uno a su manera, de todos se aprende; de modo que será el lector, como es habitual, quien deba apreciar el justo valor existente en ellos. A eso se someten gustosamente todos aquellos que escriben.



1.

La filosofía
latinoamericana

o o o o o o o

como filosofía de la liberación





a.

Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación e interculturalidad.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

Una conversación con Dina Picotti

David Antonio Pérez Nava

<https://orcid.org/0000-0002-7842-1206>
Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL)
Ciudad de México, México
d.apn@hotmail.com

Cita este capítulo:

Pérez Nava, D. A. (2021). Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación e interculturalidad. Una conversación con Dina Picotti. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp. 17-45). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación e interculturalidad. Una conversación con Dina Picotti

David Antonio Pérez Nava

Resumen. La filosofía latinoamericana halla en la figura de Dina Picotti a una pensadora excepcional, preocupada por construir un pensamiento situado, abierto, riguroso y comprometido; cualidades que no siempre es fácil encontrar juntas. Ante la permanente exigencia de reivindicar a sus representantes, acercarnos a su mirada, conocer su desarrollo histórico y comprender sus fundamentos epistemológicos, resulta entonces imprescindible si lo que se quiere es comprender un momento de nuestro pensar bajo su determinación como filosofía de la liberación argentina. La conversación/entrevista que aquí presentamos, lo que busca es ofrecer, precisamente, una aproximación a la propuesta discursiva de esta filósofa argentina (en donde la liberación y el problema de la interculturalidad siguen siendo sus tópicos más relevantes); pero también, con ello, dar cuenta de una época y de un clima intelectual que fueron, desde luego, los que moldearon la vida y la obra de esta nuestra autora. Es ella quien tiene la palabra, y es desde ella, desde sus particulares circunstancias, límites, preocupaciones y objetivos, que intentamos entender y entenderla.

Palabras clave: Dina Picotti, interculturalidad, filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación, Argentina, filósofa.

Abstract. Latin American philosophy finds in the figure of Dina Picotti an exceptional thinker, concerned with building a situated, open, rigorous and committed thought; qualities not easily found in unison. Given the permanent demand to vindicate their representatives, understanding a moment of thought under their determination as Argentinian liberation philosophy requires getting closer to their perspective, understanding their historical development and epistemological foundations. We present here a conversation / interview that seeks to offer an approach to the discursive proposal of this Argentine philosopher (where liberation

and interculturality are the most relevant topics) and consecutively, to account for an era and intellectual climate that shaped the life and work of this author. It is she who has the floor, and we try to understand her and her circumstances, limits, concerns, and objectives.

Keywords: Dina Picotti, interculturality, Latin American philosophy, liberation philosophy, Argentina, philosopher.

Introducción

Aunque ciertamente no se le ha dado todo el reconocimiento que sin duda merece (víctima, como muchas otras, de esos prejuicios que no están ausentes ni siquiera entre los que asumen la bandera del pensamiento crítico), la Dra. Dina Picotti es parte indiscutible de una generación argentina que, asumiendo genuinamente el quehacer del pensar, se preocupó durante aquel siglo xx de la crisis civilizatoria de Occidente, por descifrar la especificidad de la realidad latinoamericana y, con ello, las determinaciones epistémicas, pero también políticas, económicas, sociales y culturales de un continente secularmente sometido y explotado. Se trataba, en efecto, de comprender una circunstancia por mucho tiempo vivida, de explicar una realidad injusta que, al margen de los sectores asimilados, implicaba para las grandes mayorías la perpetuación de una condición impuesta desde el inicio mismo de la colonización europea. Era el surgimiento de la filosofía de la liberación argentina, que aunque sin duda novedosa, cargaba a costas la herencia que implicaba ese amplísimo historial de luchas que, jugándose casi siempre en el terrero de la disputa política más que en el de la pura abstracción teórica, había moldeado el espíritu anticolonial, antiimperialista y profundamente popular que no en pocas ocasiones ha marcado los derroteros de la historia latinoamericana.

El genuino pensamiento latinoamericano, podríamos aventurarnos a decir, es el de la filosofía de la liberación o no es, en su sentido amplio, pero también muy preciso. Porque si la filosofía piensa lo real (como afirmara obsesivamente Hegel) y nuestra realidad está signada por la

dependencia y la opresión, dar cuenta de sus determinaciones y, en consecuencia, pensar las formas y las posibilidades de su necesaria y aún más deseable subversión, aparece como condición *sine qua non* de todo pensar situado, comprometido y consecuente. En su sentido amplio, entonces, la filosofía de la liberación no se reduce a su manifestación argentina, y ésta, a su vez, tampoco se limita al discurso y la obra de tal o cual de sus representantes, por muy importante que éste sea. Tal vez, por lo menos en esto, tenga razón Horacio Cerutti al hablar, en plural, de *filosofías de la liberación*, lo que permitiría explicitar no sólo la pluralidad de sus expresiones, sino también la continuidad histórica de las preocupaciones que las inspiran.¹

Pero América Latina no es una sola, por mucho que las auténticas semejanzas y un cierto latinoamericanismo esencialista nos induzcan a pensarlo. Cada una de sus regiones, hoy constituidas como complejos países plurinacionales, arrastra tras de sí una historia propia que ni la colonización homogeneizadora (vivida de diversas maneras según cada caso) podría haber evitado. No fue lo mismo el régimen virreinal instaurado en la Tenochtitlán ampliamente poblada y cosmopolita, que la colonización entre las pequeñas comunidades de caribes sudamericanos; como tampoco pudo ser lo mismo el desarrollo socio-cultural de países con un marcado ascendente indígena (como México o Bolivia), que el de aquellos países en los que la europeización étnica y cultural fue, sino absoluta, por lo menos sí hegemónica (como en el caso de la Argentina).

1 En esta interpretación, como vemos, cabría distinguir entre una filosofía de la liberación *en sentido amplio*, fácilmente identificable, por ejemplo, en el discurso anticolonial (no explícito) de un Carlos Ometochtzin en 1539 o en el discurso de un José Martí que llama ya, en su *Nuestra América* de 1891, a una descolonización epistemológica en muchos sentidos más seria y más realista que la de algunos de sus representantes contemporáneos; y una filosofía de la liberación *en sentido estricto*, que es la que representa la filosofía de liberación argentina de la que aquí hablamos (de la que forma parte Dina Picotti) y, sobre todo, el pensamiento y la obra de Enrique Dussel, quien si bien es el más conocido de sus representantes (y no por razones arbitrarias) no es de ningún modo el único.

Comprender, pues, el aporte de la filosofía de la liberación argentina y, con ella, el pensamiento de Dina Picotti, pasa necesariamente por comprender su particularidad (no siempre bien percibida y adecuadamente interpretada) al interior del amplio concierto de los pueblos colonizados, pero también por dimensionar su justo lugar dentro de la larga tradición de pensamiento continental de liberación, asunto éste que si bien no resta méritos a dicha propuesta, sí la enmarca como *un* discurso al interior de un conjunto cuyos miembros comparten preocupaciones que se mantienen en el tiempo, pero cuyas explicaciones y respuestas se hallan supeditadas a la singularidad del lugar desde la cual las enuncian. La novedad de este específico filosofar, en todo caso, está en los métodos y herramientas de los que echa mano para sostenerse, en las hipótesis que presenta como respuesta a los problemas padecidos y en la manera en que las articula en un todo sistemático que busca darle sentido a esta realidad que se percibe como adversa. La filosofía de la liberación argentina, en sus múltiples variantes y con sus múltiples representantes, debe entonces ser pensada a partir de lo que comparte con otras formas del pensamiento latinoamericano, pues ahí se cifra su compromiso y su herencia; pero a la vez, tiene que ser dimensionada a partir de lo que aporta, del nuevo significado que da (si lo da) y de las nuevas respuestas que ofrece (si las ofrece) a las preguntas y los problemas que nos son urgentes.

No es lo mismo, nos dice Enrique Dussel al inicio de su obra clásica de 1977, *Filosofía de la Liberación*, “nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York”, y es cierto. De modo que tampoco es lo mismo la consciencia del *ser latinoamericano* que le llega a aquel grupo argentino por vía negativa (es decir, en tanto es su experiencia en Europa la que les demuestra, como un balde de agua fría, su *no ser europeos*)², que

2 Esta sentencia es, desde luego, particularmente válida para Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y, como veremos, también para nuestra filósofa, quien algo nos dice aquí acerca del significado de su experiencia humana (no sólo intelectual) en el viejo continente. Dussel, por su parte, ha explicado en no pocos lugares “la revelación” que significó para él su década europea y la manera en que ésta le abrió una visión de sí mismo y de América Latina que antes no tenía. Véase, por ejemplo, Enrique Dussel. (1998) “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. En *Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina. Revista Anthropos*, núm. 180, sept-oct, pp. 13-36.

el caso de aquellos que, como Leopoldo Zea, buscan *su ser* a partir de la impronta autóctona, profundamente popular y nacionalista, que había traído consigo la Revolución Mexicana. Pero tampoco es lo mismo, y esto vale especialmente para la profesora Picotti, el lugar de enunciación de una filósofa (mujer, periférica, latinoamericana y argentina) sometida inevitablemente a condiciones, posibilidades y obstáculos que un orden patriarcal, como es hasta hoy el nuestro, le impone a diferencia de sus pares varones, a veces hasta dificultarle parcial o completamente el libre desarrollo de su labor intelectual. De todo esto nos da cuenta la siguiente entrevista.

El lugar de Dina Picotti, su pensamiento, su vida y su obra, así como su pertenencia a aquella generación filosófica argentina y sus innegables vínculos con lo que hemos optado por llamar la filosofía de la liberación en *sentido amplio*, debe ser pensada a partir de semejantes consideraciones, pues sólo ello podría desvelar su auténtico significado. Filósofa heideggeriana, discípula del maestro de la Selva Negra, pionera del pensamiento intercultural, partidaria de una decolonialidad sin simplificaciones, ni reduccionismos (tan tristemente comunes al interior de esa propuesta discursiva), mujer y madre, Dina Picotti es, pues, la única mujer perteneciente a ese grupo primigenio que en el menos latinoamericano entre los países latinoamericanos (como ella lo llama), se comprometió resueltamente por dar cuenta, desde la filosofía, de la condición de nuestros pueblos. Conocer su vida y su pensamiento nos presenta la particularidad de una mirada al interior de la filosofía de la liberación, pero sobre todo pone de manifiesto las dificultades que entraña ser *una* intelectual incluso entre aquellos que hacen de la liberación el centro de sus reflexiones.

Nuestro objetivo es, entonces, aproximarnos a las preocupaciones teóricas de una filósofa de la liberación seria y profunda, puestas de manifiesto gracias a una mirada retrospectiva que se acerca reflexivamente a sus años formativos y a las razones de su adhesión fundadora a una propuesta teórica que, pese a sus inevitables y siempre necesarios detractores, es hoy uno de los constructos filosóficos más reconocidos a nivel planetario. Necesario es visibilizar, más allá de las estrechas

fronteras argentinas, el trabajo intelectual de quien es, a nuestro juicio, referente obligado para aquellos que buscan romper con el univocismo de la Modernidad Occidental hasta hoy hegemónica. Su enfrentamiento creativo –pero siempre riguroso– con la tradición filosófica, su apertura epistemológica que la lanza al dialogo intercultural –con todos sus límites y vicisitudes– y el curso todo de una vida que se refleja en un pensar dinámico, abierto, incluyente y propositivo, hacen de Dina Picotti un referente insustituible del pensamiento latinoamericano. Sirva, pues, la publicación de esta entrevista como un humilde intento de demostrarlo.

Una conversación con Dina Picotti³

D.A. Pérez Nava. *La filosofía de la liberación surgida en Argentina, de la que usted forma parte, fue un intento más o menos estructurado de dar cuenta de la compleja dependencia a la que están sometidos los pueblos latinoamericanos y de pensar los horizontes que se perfilan en el anhelo de escapar de ella. La Revolución Mexicana de 1910 y la experiencia cubana de 1959, habían ayudado a replantear una vez más la necesidad de esa ruptura (no sólo a nivel de las relaciones políticas o económicas) y significaron para muchos el impulso anticolonial, antiimperialista y latinoamericanista que tantas otras veces se había hecho sentir en el subcontinente. En ese sentido, cuéntenos un poco sobre el contexto del surgimiento de aquel movimiento, en una Argentina que, me parece, cuenta con un desarrollo histórico significativamente distinto al de México o Cuba. ¿Cuáles fueron sus condiciones de posibilidad? ¿Quiénes participaron en aquellos primeros encuentros y discusiones? ¿Cuáles eran sus principales preocupaciones, tanto individuales como colectivas?*

D. Picotti. Lo que se conoce como filosofía de la liberación surge a principios de los años 70. Recuerdo que en aquellos años nos reuníamos en los distintos cafés cercanos a la Facultad de Filosofía (en uno de los

3 La entrevista/conversación que aquí reproducimos, se efectuó en los primeros días del mes de enero del año 2019, en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Agradezco profundamente, desde luego, a la profesora Picotti por la gentileza de abrir las puertas de su casa y compartir estas palabras con nosotros.

cuales nos encontrábamos con frecuencia a Ernesto Sabato), ubicados en las calles Piaomente, Corrientes y otras. Nosotros nos reuníamos ahí, en ese clima especial del café, porque la Facultad no tenía el suyo propio. Es interesante, porque en el café se origina siempre un cierto tipo de conversación en torno a la ciudad y lo que pasa en ella, cosa que difícilmente uno puede encontrar en otra parte, tal vez sólo en París.

Ese grupo, además, se encontraba con regularidad en el Colegio Máximo de San Miguel, dirigido entonces por el padre Ismael Quiles: ahí estaban Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Carlos Cullen, Agustín de la Riega y algunos jesuitas, incluidos estudiantes. Ahí Scannone invitaba a mucha gente, incluso estuvo Leopoldo Zea más de una vez y también Augusto Salazar Bondy. Scannone ya era una figura conocida en ese entonces y tenía mucho respaldo de la institución, así que se hacían reuniones con un cierto programa en las que participaba mucha gente. Me acuerdo ahora de una reunión muy interesante en la que, en la misma mesa, estuvieron participando Zea, Bondy y algún argentino del que ahora no me acuerdo; después de su exposición vinieron inmediatamente las preguntas de los asistentes. En algún momento, durante el evento, apareció la policía y nosotros, que estábamos ahí y no sabíamos de dónde venían, sólo nos pusimos a comentarlo. De la Riega era uno de ellos, quien era una linda figura... lástima que murió tan joven.

En aquellos años, recuerdo, uno de los grandes acontecimientos fue el encuentro con Rodolfo Kusch. Empezamos a saber de él cuando se encaminó de su natal Jujuy a Buenos Aires. Supimos de él cuando aparecieron sus primeras obras y lo invitamos entonces a San Miguel, más de una vez; quien lo conocía era Scannone. El trabajo de Kusch nos interesaba máximamente porque hizo desde el principio lo que nosotros pretendíamos hacer, es decir, repensar las categorías, repensar el modo de pensar. Había escrito por entonces cosas muy interesantes, como su obra titulada *América profunda*; sin duda era él quien había investigado más sobre todo eso, así que nosotros lo valorábamos mucho. Lamentablemente también murió bastante pronto, pero era de esos argentinos de origen alemán, muy apasionado; era muy alemán,

en el sentido del alemán trabajador, que investiga, riguroso. A él se le criticaría mucho, sobre todo desde la filosofía, pero la crítica que a él se le hacía venía desde un espíritu muy colonial porque se despegaba demasiado de la filosofía oficial, tradicional. Se le acusaba de no ser lo suficientemente serio, pero los que pensaban eso eran quienes no eran serios. De cualquier modo, al interior del grupo, lo seguíamos mucho, sobre todo Scannone, Cullen y yo. Gabriela, por otro lado, era de aquellas que sentía por él cierta distancia. A Kusch me parece muy importante leerlo. No recuerdo si estuvo en México, pero en Bolivia sí, y ahí él hizo un gran trabajo de campo, así que todo lo que él dice es cosa vivida. Tenía una muy buena capacidad de percibirlo y recogerlo. Kusch, a pesar de tener una formación occidental, tenía una máxima apertura para recoger lo que pasaba a pesar de no pertenecer a una cierta tradición occidental.

D.A.P.N. *Entonces, por lo que me dice, además de usted había otras mujeres que participaron del grupo, sus eventos y discusiones.*

D. Picotti. Ese que te menciono era el grupo inicial, pero claro que a él se agregaban otros. Entre las mujeres estaba quien mencioné, Gabriela Rebok, que me parece que ahora está en Europa y, en su momento, sino mal recuerdo, estuvo mucho tiempo en El Salvador como profesora. También estaba Josefina Semillán, quien era muy inteligente. Lo que es cierto, sin embargo, es que Gabriela nunca quiso considerarse como parte de la filosofía de la liberación, pero Josefina y yo sí. El grupo, hay que decirlo, estaba constituido fundamentalmente por hombres, así que tenía en cuenta sus posibilidades en tanto varones y no las de una mujer, que en sentido estricto era una sola. En todo caso surgieron algunas mujeres interesantes, pero en ese grupo primigenio no fue posible.

Creo que ha habido cierto machismo y aún lo hay en el mundo. Una mujer, ciertamente, está socialmente comprometida con otras cosas, por lo menos si se casa: con los niños, el cuidado de la familia, etc.; cosas que no inutilizan pero que quitan mucho tiempo. No es lo mismo con el varón, pues si quiere viajar lo hace, no tiene problema. A mí me pasaba eso, cuando los compañeros se reunían en alguna provincia y yo

no podía dejar a los chicos solos, a pesar de que mi entonces marido me acompañaba mucho. Sin duda hay cierto machismo, cierta injusticia, en el sentido de que no se tienen las mismas posibilidades. Lo que creo que hay que explorar, además, es el hecho de que la mujer tiene su propia sensibilidad, una forma de experimentar el mundo muy diferente a la del varón. En esto pienso en Sor Juana Inés de la Cruz, la mexicana, quien en las letras no se lo mandaba a decir a nadie; me gustaba el espíritu que tenía, aunque en el fondo sufrió mucho porque no le daban la libertad de hacer lo que ella quería.

Socialmente, es cierto, la mujer tiene muchos obstáculos que le hacen más difícil pensar, hacer teoría, mas no es imposible. Mucho tiene que ver eso en el hecho de la poca presencia de las mujeres en la filosofía. Pero no sólo es eso, pues creo que psicológicamente la mujer también está con menos posibilidades, porque se le cría de ese modo.

D.A.P.N. *Pienso ahora, porque usted los ha mencionado, en Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, a quienes en una especie de lugar común se les atribuye el carácter de “precursores” de la filosofía de la liberación propuesta por ustedes. En el caso de Zea, él reconoce explícitamente, por lo menos desde la década del 60, a América Latina como su lugar de enunciación, y reivindica las cuestiones de la liberación y la descolonización como problemas constitutivos de todo filosofar genuinamente latinoamericano. Bondy, por su lado, habría trabajado también de todos estos temas, pero como ha sucedido con algunos otros, el suyo es el caso de un tipo de buena cabeza que lamentablemente muere joven y al que, peor aún, se le conoce poco, más allá de su “¿Existe una filosofía de nuestra América?” de 1968. Dicho esto, ¿usted vería en ellos a sus precursores (independiente de que su formación y la de los miembros de su generación argentina es distinta a la de ellos en muchos sentidos)?*

D. Picotti. Yo no sé si precursores. De algún modo lo son en muchos sentidos, sí, pero no sé si tendríamos que verlos necesariamente de esa manera, por lo menos no en lo que respecta a lo que se conoce como filosofía de la liberación, o no en el sentido de lo que nosotros entendíamos por ello. Ellos hicieron mucho, y en ese sentido son

precursores, pero también me parece que la filosofía de la liberación tiene aspectos muy fundamentales sobre los que ellos no escribieron.

D.A.P.N. *Podríamos decir que la preocupación, aunque compartida, les viene a unos y otros de puntos diversos. Pensemos en Zea. En lo que respecta a aquel grupo argentino, muchos de sus representantes (usted incluida) se forman en Europa y ahí se les abren perspectivas que hasta entonces no habían realmente asumido. Podríamos decir, en este sentido, que el giro epistemológico que los arroja a lo que se llamaría filosofía de la liberación es resultado de una revaloración de lo propio a partir de la exclusión de lo ajeno, es decir, el ser latinoamericano se evidencia como propio ante la negativa del ego europeo de otorgarles carta de ciudadanía; la experiencia europea les es constitutiva, pues es la que les muestra que **son latinoamericanos**. En Zea, en cambio –quien empieza su trabajo en la década de los 40–, la impronta de pensar lo propio, pienso, le viene específicamente de la experiencia de la Revolución Mexicana y del nacionalismo revolucionario que surge a partir de ella; es de algún modo un giro más autóctono, si se quiere, pues es resultado de un momento de la historia mexicana en el que pensar el origen, el ser nacional y latinoamericano, aparece como una necesidad política que se defiende y se promueve desde las instituciones del Estado.*

D. Picotti. Sí, es cierto, pero creo que de algún modo eso también venía pasando en Argentina; pasó por lo menos con ciertas figuras. Nosotros, sin embargo, creo que no nos podemos considerar como derivando de esas figuras, aunque después las recuperamos. Yo creo que esa necesidad de partir de sí mismo en todo sentido, en lo político, en lo filosófico, etc., se originó en todos los países, no sólo en México o Argentina, también en Perú, Paraguay, en Centroamérica. Cada país tuvo a su gente, y aunque cada quien llegó a ello por distintas razones y distintos contactos, había un sentimiento común de que todos nosotros éramos latinoamericanos y no solo americanos, lo que trae necesariamente la diferenciación con respecto a Estados Unidos.

Recuerdo, por ejemplo, una vez que vino Leopoldo Zea a San Miguel. Lo escuchábamos, pero nosotros veíamos también lo diferente, así que

comenzamos a cuestionar y sugerimos cambiar, agregar y matizar esto o lo otro. Pero Zea era una autoridad y Salazar también. ¿Nosotros qué teníamos de diferente? No lo sé, tal vez el hecho mismo de que éramos argentinos, que no es lo mismo que ser peruano o ser mexicano, pues el argentino es más europeo que (los habitantes) del resto de los países latinoamericanos. Argentina es sin duda el país más europeo de toda América Latina, seguido tal vez de Chile, pero pese a eso a nosotros nos encandiló todo esto. En Chile, en cambio, no recuerdo a muchos que se hubieran interesado por este tipo de temas; pienso ahora en un grupo, en unos compañeros chilenos que no se vincularon, entre ellos un sacerdote llamado Raúl Claro, quien siguió una línea más tradicional.

De cualquier forma, del modo que sea, nuestra generación argentina se dio cuenta en ese momento de su tarea y caímos en cuenta que si algo de valor podíamos hacer era eso, pensar desde lo propio; y eso nos motiva hasta hoy. Después todo eso tuvo cierta declinación cuando Argentina se organizó políticamente y llegó Menem, e incluso el Colegio Máximo se cerró, gracias a que no tenía alumnos. Ahora algunos queremos seguir siendo pensadores latinoamericanos, pero no propiamente en la onda o del modo que existió en ese momento y fue muy fuerte.

D.A.P.N. *Insistiendo un poco en esto, es decir, en aquello de que la experiencia europea de personajes como Dussel, Scannone y usted misma les es constitutiva, esto es, condición de posibilidad de aquella incipiente ruptura epistemológica que comenzaba a operarse (pues la experiencia de Europa devino consciente el ser latinoamericano más allá del aspiracionismo cultural europeizante). ¿Cómo fue, pues, su regreso a la Argentina? ¿Con qué escenario se encontró usted tras su larga ausencia?*

D. Picotti. Ir a fuera, como lo hicimos todos nosotros, nos permitió ver desde afuera la necesidad que existía de pensar nuestra propia realidad, pues fue allá, en el exterior, donde nos dimos cuenta que no éramos alemanes, ni franceses, ni italianos. Esa fue la ruptura, el instante a partir del cual quisimos repensarlo todo, la vida de todos los días, en todos los aspectos –aunque parezca chiste–, y desde luego también la propia forma de pensar que durante largos años habíamos aprendido. Es así,

pues, que cuando volvimos aquí, a Argentina, nosotros personalmente fuimos a San Miguel, donde se encontraba Juan Carlos Scannone; fue ahí donde se fueron juntando algunos, entre ellos Enrique Dussel. En ese momento, por decirlo de algún modo, fue Scannone quien operó como una especie de elemento aglutinante, pues su personalidad lo convertía –hasta el día de hoy⁴– en un individuo que se llevaba bien con todos, un personaje sin enemistades; y aunque no lo parezca eso en este ámbito siempre termina por ser muy importante.

Ahora bien, cuando volvimos existían aquí, en Argentina, líneas de trabajo filosófico que habían existido siempre, así que cuando retornamos sentimos inmediatamente la necesidad de dialogar con ellas. Estaba, por ejemplo, un grupo profundamente político que, desde la filosofía, había optado por intentar pensar lo nacional; ese era un grupo especial, en él había algunas personas que eran particularmente especiales, pero en ese momento todo servía, porque a lo que a nosotros nos marcaba era una cierta posición de apertura que nos despertaba el interés por todo lo que pasaba aquí y por todo aquel que pudiera decirnos algo sobre lo que pasaba. Pero más que apertura, diría yo que era compromiso. Nosotros queríamos pensar desde lo que nos sucedía o desde lo que pasaba en América Latina, pues teníamos la seguridad de que aquí pasaba lo interesante. Lo importante era, sí, ese pensar abierto, mestizo, que conversaba con uno u otro pero que no absolutizaba a ninguno. Nosotros, además, teníamos muy presente la experiencia de la colonización que buscábamos superar, no queríamos ser una universidad que repitiera lo que en los centros de poder se decía; aunque sin excluirlo, pues uno dialogaba siempre, pero no era para nosotros palabra santa.

Nosotros actuábamos sin discriminación, una discriminación que lamentablemente persiste y que muchas veces hace que uno ignore lo que toda una línea de pensamiento hace. Pero nosotros no, nosotros hablábamos con los comunistas, por ejemplo, pero no sólo, lo hacíamos con unos y con otros. Ese encuentro del que hablaba antes (organizado a

4 Falecido el 27 de noviembre del año 2019, el profesor Scannone seguía con vida el día en que se desarrolló la conversación con Dina Picotti. Por eso el uso del presente. Quedó pendiente, tristemente, un intercambio similar con él.

principios de la década de los 70), en el que de pronto nos dimos cuenta de que estábamos rodeados de policías, era para nosotros desconcertante, pues en realidad lo único que queríamos era pensar las cosas libremente. Con hechos como estos nos dábamos cuenta de que éramos vigilados. Eso era parte de aquella época y todo eso es parte de nuestra historia.

Bueno, lo que me gustaría destacar es que, a nuestro regreso, el trabajo fundamental que casi todos nosotros decidimos emprender fue pararnos a pensar qué categorías, que no fueran las tradicionales, estaban surgiendo y cómo era que esas categorías enunciaban todo un modo distinto de direccionarnos hacia las cosas. Ese, el de las categorías, fue probablemente el trabajo más importante, y en él participaron Dussel y Scannone, pero también Agustín de la Riega. Ahora bien, si pienso ahora aquella época desde mi lugar de mujer, he de decir que el aspecto más femenino no era muy considerado, y no sólo teóricamente. Por ejemplo, el grupo solía reunirse en ocasiones en el exterior y no me invitaban o me invitaban al final, y yo, que tenía hijos pequeños, no sabía si iba a poder ir o no. En ese contexto, en el que yo misma padecía por momentos esa invisibilización, se me ocurrió pensar en el aporte que la mujer siempre hizo a la historia latinoamericana y las dificultades que tuvo –y aún tiene– por la falta de libertad con respecto a los hombres. Eso, desde aquel entonces, me fue posible pensarlo gracias al ambiente lindo, de apertura, que había en San Miguel, algo que muy probablemente no hubiera podido hacer en la Universidad Nacional. Hay muchas cosas que pensar en lo que toca al tema de la mujer, incluso al interior de los espacios académicos; la relación varón-mujer y de forma muy importante en el aspecto histórico. En este sentido, habría entonces que percibir el fondo de todo esto, es decir, toda una idea de la historia y un cierto afán de no pensar los hechos, las cosas, como dadas o establecidas, como lo piensa la racionalidad griega, occidental, sino como *acaecimiento*, que es más de la línea judeo-cristiana.

Recientemente, hablando con un amigo sacerdote, conversamos precisamente sobre el *acaecimiento* y la forma en que los cristianos suelen concebir el *acaecimiento* sin darle demasiada importancia. Sin embargo, si lo tomamos en serio, en su sentido pleno, lo *acaecido* como lo no para

siempre establecido, una novedad que se produce y a su vez produce efectos, nos cuesta realmente pensarlo. Este es un tema fundamental cuando se trata de reflexionar en torno a las causas y la racionalidad. Todo eso a mí me sirvió mucho, y en esa línea Martin Heidegger, hablando del ser como acaecer, me fue absolutamente fundamental. Yo, en realidad, sigo sin saber si en su momento eso se entendió en su cabal significado: el ser no era lo para siempre establecido, sino lo que acaece, lo novedoso. Era una auténtica revolución en el pensamiento, y para nosotros, en ese entonces, Heidegger significó muchísimo, principalmente para Scannone y para mí.

D.A.P.N.: *¿Y para Dussel? Es decir, si uno lee atentamente la mayor parte de su producción teórica de la década de los 70, es fácil hallar la deuda que éste tiene con Heidegger, muy a pesar de las críticas que intenta repetidamente formularle.*

D. Picotti: Sí, eso es cierto, pero Enrique lo critica mucho y, a veces sin darse cuenta también se sirve muchísimo de él. En aquel entonces yo le decía “Enrique, no lo critiques tanto, porque bien que lo estás usando” (risas). A diferencia de él yo era una heideggeriana confesa, e incluso, durante mi estancia en Alemania, tuve la oportunidad de conocerlo, estar con él y conversar. Desde ese entonces yo me di cuenta que Heidegger tenía una gran capacidad de dialogar con otras culturas, lo cual, pensando en aquella Europa que se siente centro, es realmente muy difícil. Pero Heidegger no, él lo discutía todo y para darse cuenta no hace falta más que leer *Ser y tiempo*.

Para mí el encuentro con Heidegger y su pensamiento, y por el otro la propia experiencia de la vida, fue lo que me permitió asimilar mejor la cuestión del acaecer y, sobre todo, darme cuenta de lo insuficientes que eran las categorías ya establecidas para pensar *desde el propio acaecer*, desde aquello que es realidad *otra cosa*. Fue, pues, con todo eso y en ese momento que me surgió también la idea de un planteamiento intercultural –aunque en ese entonces no lo llamaba así–. Cuando en mis años de juventud, por ejemplo, durante mi estancia en Alemania, me vi impulsada a viajar a la India, ahí me encontré con los budistas y

con muchos otros... con otro mundo. Y entonces entendí que no hay por qué poner un mundo bajo el otro, pues uno simplemente no es pensable por el otro o por lo menos no es singularmente pensable. Desde esa óptica un planteamiento intercultural es ciertamente inevitable, porque inevitables son esos otros mundos, así que intentar evitarlos es injusto, o peor aún, simplemente no corresponde a la experiencia humana.

D.A.P.N. *Lo suyo es, entonces, apertura y compromiso. Y eso los lleva a buscar un marco categorial propio para dar cuenta de lo real, de la América Latina que encuentran tras su retorno y que en ese momento ven con nuevos ojos. En este sentido, el Dussel de aquellos años tiene muy presentes categorías como pueblo y pobre a las que busca, a pesar de detractores como Horacio Cerutti, darles estatuto filosófico. ¿Cuál podría ser su posición al respecto? ¿Comparte acaso esa impronta del discurso dusseliano?*

D. Picotti. Mi contacto con esas categorías fue volviendo a la Argentina. De vuelta aquí, en nuestras reuniones, me pareció evidente que había que introducirlas; pero también fue claro que había que introducir a la discusión a Heidegger, porque para lo que buscábamos ese era un pensamiento más cercano que el existencialismo francés de Sartre o el personalismo de Mounier, sobre el que Scannone me parece que hizo una tesis. Yo era, y sigo siendo, la más heideggeriana del grupo, así que es normal que, sin demeritar a los otros, me parezca que es él quien más aportó filosóficamente a nuestros planteamientos. Paul Ricoeur, por su parte, también fue muy cercano, e incluso Dussel lo tuvo de profesor en París. El trabajo de Ricoeur y su teoría de la interpretación nos interesaba mucho a todos, tanto que incluso estuvo con nosotros en San Miguel y en otros espacios en Buenos Aires. En alguno de esos encuentros estuvimos junto a él, en la misma mesa, De la Riega, Scannone y yo. Estar en la mesa, ahí, era muy incómodo, pues uno no tenía la misma libertad que el público para preguntar. Ahí descubrimos que Ricoeur era además de un gran pensador, una gran persona.

Ahora bien, tengo que decir también que yo tengo mucho en contra de Cerutti. Cuando él critica a Dussel lo hace oponiendo verdades universales, lugares comunes. Yo no lo excluyo, desde luego, pero él no

era muy cercano al grupo y él tendría sus razones. Independientemente de todo, lo que hay que tener en cuenta es que criticar a Dussel no es fácil, porque es un estudioso que trabajó mucho y siempre estuvo muy bien jugado por lo latinoamericano. Uno puede encontrar límites o defectos en cualquier persona, pero eso no aminora su grandeza. Dussel y yo fuimos amigos muy grandes, y aunque nos criticábamos mutuamente las discusiones siempre se efectuaban en un espíritu fraterno, y las diferencias eran casi siempre por matices, sutilezas, sobre todo con respecto a Heidegger. Yo, como ya dije, era claramente heideggeriana y Dussel lo criticaba demasiado. Pero Heidegger y su idea del ser como acaecer significaban mucho (idea más hebrea que griega), sobre todo en la época de la posguerra, pues era un pensar que partía de la existencia como todo el existencialismo dentro del cual él mismo de algún modo estaba ubicado. Se trataba de *penser à l'existence*, como decía Sartre, y eso fue todo un movimiento que marcaba diferencia con lo pensado antes de la guerra.

D.A.P.N. *Tal vez la guerra y la conocida posición política de Heidegger, hayan sido impedimentos para pensarlo en sus justos términos. Incluso en nuestros días, no son pocos los que aún intentan desvalorizar su discurso a partir de ello.*

D. Picotti. Claro. Era usual escuchar que Heidegger se había sometido al nazismo, pero eso no era cierto. El fenómeno Hitler hay que pensarlo en términos alemanes, desde Alemania, pues de repente, en un país destruido, cuando aparece alguien que comienza a organizarlo todo y hace de él un poder, fácilmente aglutina a todo mundo. Al margen de eso, además, el pensamiento de Heidegger no es de modo alguno hitleriano, todo lo contrario, y ahí está la crítica que hace a la omnipotencia. La crítica injusta que sufre hay que entenderla en el ambiente de división que reinaba en Europa en aquel entonces, en el que cualquiera que dijera algo, cualquier cosa, era inmediatamente reprochado por una razón u otra. Ahora que Heidegger, en tanto alemán, podría haber sentido cierta admiración por Hitler, sí, probablemente, pero también la sintieron casi todos los alemanes; pero no se quedó con Hitler, y eso es más importante. Él se distingue, en todo caso, como un pensador de la

historia, del ser como historia, del acaecer histórico, con categorías que están en *Ser y tiempo* y que nos permiten repensar ahora mismo muchas cosas. Hay que seguirlo, desde luego, en todas las conferencias, en todos los cursos, en todas las obras, no solo en *Ser y tiempo*. Lo suyo es un trabajo inmenso, por eso se siguen publicando las obras completas.

Una de las cosas más importantes, me parece, son sus trabajos en torno al lenguaje. Hubo una serie de cursos famosos y después un libro, que se tradujo bajo el título de *Camino al habla*, en el que uno puede ver el gran valor del diálogo que se da con toda la tradición y también con todo lo nuevo; y eso era infinitamente valioso para nosotros como estudiantes. Él dialogaba con Aristóteles, Platón, Sartre, con quien fuera. Dialogaba y sabía hacerlo. Habría que haberlo visto; el que no conoce a ese Heidegger simplemente no lo conoce. Yo estuve en Friburgo en algunas clases y era impresionante la pasión que despertaba en los jóvenes; y quiero pensar que ellos no se hubieran dejado guiar por un nazi.

Uno de los que más valoró el pensamiento de Heidegger, me parece, fue Otto Pöggeler, a quien yo llegué a conocer en alguna de mis estadias posteriores. Él me pareció un pensador de gran nivel, además de que acogía muy bien a los alumnos extranjeros; lo cual no es fácil de conseguir, ya que el alemán es un ser bastante céntrico. Pero Pöggeler no, incluso se mostró siempre muy abierto a escuchar lo que pasaba en América Latina, así que con él siempre hablaba de eso.

D.A.P.N. *Usted asistió entonces a los seminarios universitarios de Heidegger...*

D. Picotti. No, cuando yo estuve en Alemania él ya no daba seminarios, así que no acudí a ninguno. Yo le escribí y le dije: “profesor, estoy intentando elaborar una tesis sobre su pensamiento, y aunque mi director es Max Müller –que había sido uno de sus alumnos preferidos– me gustaría preguntarte a usted algunas cosas”. Heidegger me contestó a vuelta de correo, lo que me mostró la grandeza de la persona, y ahí me dijo si podía ir en una fecha específica y yo fui entonces a Friburgo, a su casa. Ese fue un encuentro increíble, pues tuvimos el tiempo, la tranquilidad, el respeto; bebíamos té sin apuro.

D.A.P.N. *Habrá sido muy fructífero...*

D. Picotti. Sí, muchísimo. Pude preguntarle todo lo que quería preguntar, y él, prestando mucha atención, me respondió. Le dije mucho de lo que pensaba acerca de su pensamiento. Era un hombre de la Selva Negra, no de la ciudad, muy amante de su región y de sus cosas. Yo le conté algunas cosas sobre América Latina y a él le divertieron mucho. Él fue muy amable, y a pesar de que mi alemán no era perfecto nos entendimos muy bien. En algún momento él me preguntó: “¿dónde aprendió tan bien alemán?”; y yo le respondí: “con Herman Hesse, en la cama”. Él se rio mucho, pero qué es lo que había pasado: yo había estado enferma y tuve que pasar una época en cama, internada en un hospital durante tres o cuatro meses. Y en esa estancia yo leía a Hesse, que estaba dentro de los libros que tenía. Eso fue lo que le expliqué para que no pensara otra cosa, y él, desde luego, se echó a reír. Yo en realidad manejaba un alemán muy sintético.

D.A.P.N. *Me decía antes que el acaecer heideggeriano y la estancia misma por Europa, le mostraron ya una primera impronta intercultural, que es hoy un elemento constitutivo de su pensamiento. Díganos un poco más sobre eso. ¿Cómo asumir, por ejemplo, esa existencia de una multiplicidad de mundos, de formas de lo humano, y al mismo tiempo reconocer la imposibilidad de pensar uno de esos mundos desde las categorías de otro? ¿Cómo pensar, pues, la interculturalidad?*

D. Picotti. Bien, cuando en aquellos años me enfrenté a la India, me di cuenta de que, por ejemplo, las distintas escuelas hindúes tienen sus tradiciones, pero muchas veces ni siquiera ellas tienen total claridad sobre hasta dónde o a qué se remontan éstas. Tienen, claro, una línea bien definida de pensamiento, pero no la justifican, simplemente es así y no de otro modo. El camino al Nirvana, por supuesto, ¿y qué es el camino al Nirvana? Se puede comparar aquello un poco con los místicos, pero en realidad es otra cosa. Había que poder pensar –esa fue mi preocupación– desde los diferentes lugares, y he ahí la importancia de las categorías *lugar y tiempo*: un lugar no es el otro, India no es Occidente y Occidente no es América. Aunque ésta última es sin duda

la tierra propicia, la tierra del mestizaje, el lugar donde de algún modo todo ha venido y se le ha asumido.

Esa es mi preocupación, una de las más fundamentales, un planteo intercultural serio, para el cual hace falta conocer profundamente lo que cada centro es y eso no es un chiste, no es algo que se sabe sólo leyendo. Ahora, por ejemplo, tengo deseos de hacer una especie de historia del jazz y para eso tengo que ir a la Luisiana y quedarme al menos un año, primero para mejorar mi inglés tan defectuoso y, segundo, simplemente para estar ahí porque de lo contrario uno, sino está en el lugar, no se entera. El jazz, podríamos decir, está determinado por lo que pudiéramos llamar una “lógica africana” y ésta es otra cosa; yo he estudiado, por supuesto, un poco el tema, pero tendría que ir ahí para saber con precisión qué fue lo que pasó.

Para comprender, pues, cada centro, esos otros mundos que en cada caso no son el nuestro, uno debe en primer lugar abrirse a esos otros lugares (y aquí no se trata solamente de una cuestión física, geográfica), admitirlos sin discriminación alguna, y eso no es un asunto sencillo, pues las categorías tradicionales a través de las cuales nos acercamos al mundo no siempre ayudan para semejante tarea. El cristianismo, por ejemplo, suele discriminar demasiado con su usual negativa a aceptar que las otras también son religiones, incluso a pesar de que el discurso cristiano, enunciado en Roma, tiene por tanto una herencia cultural que va más allá de los judíos. No es tan difícil advertir, en ese sentido, que hay muchas cosas del llamado cristianismo originario o primitivo que son muy parecidas a lo hindú y a otras religiones. Es por esto que yo hablo también de la necesidad de una teología intercultural, cosa que no suele agrandar mucho a los teólogos, pero que si fueran coherentes consigo mismos tendrían que aceptar el hecho de que la idea de Dios no es excluyente, no es asunto de una sola religión.

En este último aspecto hay mucho trabajo que hacer. Por ahí tengo un trabajo titulado *Una hermenéutica de vía larga para un planteo interdisciplinar e intercultural de la filosofía y teología*, pero apenas es un esbozo. Y aunque es cierto que desde hace algunos años ha habido

búsquedas que intentan romper con esa cierta ortodoxia (como las teologías negras, feministas, etc.), no han seguido produciendo, o por lo menos no con la intensidad que debieran.

D.A.P.N. Esa impronta intercultural que usted manifestaba en aquellos años iniciales, ¿qué opiniones generaba al interior del grupo? Desde hace algunos años, por ejemplo, Dussel viene insistiendo mucho en la descolonización epistemológica y, con ella, también en un enfoque histórico que se abra a otros pueblos y culturas. Y eso implica, a mi juicio, una necesaria apertura intercultural.

D. Picotti. En aquel entonces yo lo dije, pero nadie me hizo caso, pues yo sostuve siempre que si íbamos a pensar desde aquí necesitábamos defender un planteo intercultural. Yo seguí con la idea y después se me dio más la posibilidad, así que la seguí desarrollando. Podría decirse que yo, a diferencia del resto, tenía una apertura hacia otras culturas que no tenían los demás; yo tenía, de entrada, claramente una apertura hacia lo afro (tanto que me terminé casando con un africano); también a lo hindú, en donde estuve. Yo no veía que ese asunto lo tomaran tan seriamente; claro, estaba lo latinoamericano, pero en ese entonces ninguno de ellos entendía lo latinoamericano como el resultado de un cruce con culturas que siguen teniendo su radio particular de acción. Nadie del grupo se ocupó demasiado de eso en esos primeros años, salvo cuando vinieron a la Argentina personajes como Rabindranath Tagore o Indira Gandhi. Recuerdo, por ejemplo, que Quiles fue a la India y al regresar organizó una carrera de estudios orientales, pero se le veía como cosa rarísima y sólo se le aguantaba porque era Quiles. Para lo afro no había nadie, siendo que nosotros, en Argentina, tenemos mucha historia de presencia afro, sobre todo en las provincias.

A mí siempre me interesó el mundo y quise ver desde muy joven cómo era. Pero eso no es normal, porque se cree que no es posible, porque no vale la pena o porque va más allá de las propias posibilidades. Es por eso que yo encontré en Quiles a alguien que realmente se interesó por el pensamiento hindú y eso me gustaba, porque él se metió mucho, aprendió bastante, dedicó tiempo y estuvo en muchos lugares. Yo veía que los

demás no apreciaban todo eso, pero yo, en cambio, aproveché todas las oportunidades que se me dieron –que no se dan muchas en la vida– y me fui a la India, a África y a muchos otros sitios. En un librito mío, titulado *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990), yo hablo precisamente de eso, es decir, de cómo es que las otras culturas aparecen como *lo otro* –volviendo a la noción griega de lo mismo y lo otro– y cómo es que, en realidad, no son tan *otro* como para no ser humano. Una noción tal requiere, bajo todo punto de vista (entre ellos el político), acercarse más y no considerar al otro enemigo por el simple hecho de ser otro; en ese sentido hay toda una riqueza que reunir y recuperar, esto es, lo que cada centro cultural ha hecho. Lo humano es todo eso, no es solamente una cosa, y este es el argumento más contrario a todo colonialismo, pero también a toda dictadura. Es absurdo, lo humano está en todo. Lamentablemente, sin embargo, no existe una inclinación hacia esto, no se nos educaba en ese sentido, pues más bien uno guarda siempre la “extranjería”, como diría algún español.

Esas preocupaciones ya estaban en mí, de algún modo, desde mi juventud, es por eso que mi andar en Europa me gustó tanto. En la Ciudad Universitaria, en Múnich, había gente de toda orientación y de toda procedencia posible, así que uno tenía la posibilidad de convivir con todo tipo de personas: en mi piso había una eslovena, una griega, una hindú, y uno veía que no eran tan raras ni tan diferentes, sino que simplemente habían nacido en tal o cual lugar pero que ahí todos convivíamos. De la hindú, recuerdo, me hice muy amiga, e incluso, cuando fui a la India, su familia me invitó a visitarlos a su casa; ellos tenían una impronta inglesa muy importante, pues la colonización se había absorbido en la clase dirigente. Ellos hablaban en alguna de las lenguas hindúes y conmigo en inglés, y me percataba de su estilo de vida que era muy inglés, pero también de cómo lo inglés había absorbido mucho de lo hindú, como por ejemplo la ceremonia del té, que es hindú. Eso es una muestra de cómo las culturas se pueden enriquecer unas en contacto con otras, aunque desde luego no todo es posible. Por ejemplo, yo misma nunca pude aceptar los templos de víboras en la India, ya que para ellos la serpiente es un animal sagrado. Hay cosas, pues, que uno puede asumir y otras simplemente no, como ellos, los hindús, que no

podrían aceptar la superficialidad de la vida técnica de Occidente, la del aparato por el aparato, eso va contra todo espíritu hindú.

D.A.P.N. *Este planteamiento intercultural, nos ha dicho ya, abreva en mucho de su espíritu heideggeriano. Nos ha dicho también que usted era por mucho la más heideggeriana del grupo. En este sentido, en tanto heideggeriana, ¿cuáles son las críticas que podría formular a la lectura que Dussel hace de Heidegger?*

D. Picotti. Enrique, pienso, no veía adecuadamente la historicidad en el pensamiento heideggeriano. La historicidad en el sentido alemán de la *geschichtlichkeit*. En ese sentido, creo que no se daba cuenta de cómo Heidegger, con su idea del ser como *acaecer*, se abría a la historia y pensaba entonces lo que *acaecía*. Dussel, al no darse cuenta de ello, reducía a Heidegger a una figura que propiamente no era, pues a él no le interesaba tanto la formulación del pensamiento (que por supuesto lo hizo). Lo que uno debe recordar es que Heidegger tuvo un muy buen diálogo con poetas y escritores, lo que es muy importante. Enrique no tenía tan en cuenta nada de eso y entonces lo veía como un europeo más; pero no lo era, era un europeo muy diferente. Podríamos decir que Dussel reducía a Heidegger a sí mismo, a ciertas líneas, un pensamiento y una tradición que en realidad es mucho más amplio. En fin, eso no importa tanto, lo que es cierto es que probablemente nunca nos vamos a poner de acuerdo en la interpretación que él tiene al respecto.

A mí, por ejemplo, me gusta mucho la veta del contacto, del diálogo con los literatos y con los poetas, pues a veces ellos, con su lenguaje, logran traducir mejor sus vivencias que el lenguaje filosófico, aunque éste también ha hecho cierto camino. En este sentido, la filosofía latinoamericana ha recogido mucho de esto, y creo que no podía evitarlo.

D.A.P.N. *Usted, como podemos ver, tiene una clara deuda tanto con la historicidad heideggeriana como con Ricoeur, en la medida en que él le abre un camino que le permite acercarse de otro modo a lo mítico. Estas son herencias que comparte con otros miembros del grupo de la filosofía de la liberación argentina. Ahora bien, con respecto a la cuestión del Otro (que*

le permite abrirse al planteamiento intercultural), ¿reconoce en usted una herencia de la alteridad levinasiana? Para Scannone y Dussel, por ejemplo, Emmanuel Lévinas es una referencia de primer orden. ¿Para usted?

D. Picotti. A mí me parece, en todo caso, que Lévinas es una especie de antecedente muy serio para Ricoeur y para muchos otros. A mí, sin embargo, me resultaba menos simpático. Hay un aspecto de Lévinas que me gusta mucho, y es justo todo eso que él piensa con respecto a la otredad; por otro lado, hay otro aspecto suyo que es muy judío, pero no en el sentido de asumir las propias tradiciones, lo que es lógico y positivo, sino en el sentido de “formar grupo con”, en sentido excluyente. No creo que ese fuera Lévinas, pero a mí siempre me causó ese sentimiento. Por eso nunca le tuve tanta simpatía, pero conozco sus textos y los aproveché, aunque es cierto que fue una persona muy querida para los que mencionas. Para mí no lo fue tanto, pues la otredad la pienso desde el lado de la experiencia que tengo de otras culturas y de cómo no es tan fácil dar con ellas, pues, por ejemplo, cuando estuve en India, casi nadie entraba a investigar esas tradiciones milenarias que a veces ni siquiera ellos mismos conocen. En ese caso, nosotros tenemos una memoria mayor, pero en la India no tanto, son tradiciones milenarias que muchas veces no tenían elementos como la escritura que les permitiera guardar, conservar. Eso para un occidental, que lo quiere graficar todo, le resulta siempre extraño; aunque si lo piensa uno desde el punto de vista vital, pensándolo desde la vida, aparecen como líneas vitales muy interesantes. Uno necesita inmiscuirse en la vida de ellos, del otro, para entender un poco; uno necesita quedarse.

Ahora bien, si te vas a China te encuentras con algo totalmente diferente, y aquí recuerdo una vez más a Quiles, quien abrió, en la Universidad del Salvador, toda una línea hacia lo chino en la carrera que él proyectó tras su vieja a la India; en ello incluso se contaba con la participación de la embajada china. Eso demuestra lo enorme que fue la obra de Quiles, misma que ahora no sé si alguien la continúa y que en su momento no fue del todo apreciada, no sé por qué. Figuras como él son irremplazables.

Yo siempre digo lo que tengo que decir. Han ido pasando todo a Córdoba, entonces no hace mucho nos han invitado a los profesores que estuvimos en el Colegio Máximo para darnos un reconocimiento. ¿Pero qué pasa ahí, por qué se va todo a Córdoba cuando se tiene una tradición propia? Anular lo que fue el Colegio Máximo en Buenos Aires es muy grave, hasta la biblioteca. El provincial actual afirmó que se debió a problemas económicos, pero eso para mí nunca ha sido un impedimento significativo. Si no hay alumnos es porque no se promociona, no se publicita como es debido. En época de Quiles todo mundo sabía lo que era el Colegio Máximo, tanto que de ahí salió una universidad en la que estábamos muchos de nosotros.

D.A.P.N. Existen evidentes cruces y distancias. Han pasado largos años y el pensamiento de todos aquellos que formaron parte de aquella generación ha madurado, hasta donde la vida le ha permitido a cada uno. En este sentido, para concluir nuestro encuentro, ¿qué posición toma hoy con respecto a la filosofía de la liberación?, ¿aún considera que su pensamiento está enmarcado por ella? Pienso, una vez más, en Horacio Cerutti, quien desde hace un tiempo se ha desligado de algún modo de lo que llamamos filosofía de la liberación. Scannone, por su parte, de pronto tampoco la asume de forma tan explícita. De algún modo, podríamos decir, aquel “proyecto” que comenzó siendo colectivo, hoy aparece (para bien o para mal) como una propuesta individual que gira en torno a la figura de Enrique Dussel.

D. Picotti. Mi pensamiento, me parece, incluye de cierta manera a la filosofía de la liberación (de modo similar a como ocurre con Scannone y la teología del pueblo que él elabora), pero si yo tuviera que llamarla de algún modo tendría que decir que lo que yo hago es filosofía intercultural. Eso es lo que a mí me interesó desde el principio, y en parte fue por eso que me integré a la filosofía de la liberación. Para mí lo más importante siempre fue liberarnos de aquella tutela que no tiene razón de ser, lo que significa, tomándolo en serio, un trabajo en equipo, colectivo, por el simple hecho de que yo, por ejemplo, nunca podré saber de India lo que sabe un hindú.

Recuerdo haber conocido y conversado muchas veces con Raimon Panikkar, un hombre queridísimo con quien pude dialogar mucho. Él era hindú y tenía un conocimiento de lenguas y de tradiciones hindúes que no tenía yo. Panikkar conocía bien a Heidegger, aunque tenía su propia línea, y estaba plenamente en lo intercultural. En esta línea también pienso ahora en Raúl Fornet-Betancourt, con quien tengo contacto y he trabajado; a él lo conocí hace tiempo, nos comunicamos. Yo creo que él, después de Dussel, es alguien muy respetable en lo que hace.

D.A.P.N. *Por lo que se puede notar, y no podría ser de otro modo en un consecuente planteo intercultural, usted, como otros miembros del grupo, tiene una formación teológica sólida. Así se ve con respecto a sus preocupaciones por el pensamiento semita y judeo cristiano, y también, desde luego, con lo que nos ha dicho acerca del pensamiento hindú, sus ritos y sus tradiciones.*

D. Picotti. Claro, es cierto, esa preocupación la tuve siempre, pero lo que hay que pensar es de dónde vino. Cuando yo estudiaba en Buenos Aires, justo en ese momento, se creó la Universidad del Salvador y yo fui a ver lo que hacían los jesuitas (quienes tuvieron siempre buena fama); así que cuando llegué al colegio de Callao, aproximadamente en 1960, me encontré con el padre Quiles, quien sólo empezaba a trabajar con un grupo de personas. Yo, que estudiaba historia y filosofía en la Universidad de Buenos Aires, quería conocer lo que hacían ahí, y me pareció tan interesante que decidí quedarme a trabajar con Quiles y un pequeño grupo de tres o cuatro personas. El padre Quiles tenía espíritu, lo criticaban mucho, pero era como un don Quijote; eso me gustaba.

Después, no recuerdo cómo me enteré, pero en Buenos Aires di con el Instituto de Cultura Religiosa Superior, en Rodríguez Peña, entre Santa Fe y Charcas. Ahí uno podía hacer un profesorado y lo hice, y aunque no trabajaban la línea que a mí me hubiera gustado, sí me fue posible enterarme en términos generales de muchas cosas. Eso se sumó a todo lo que también me venía por el lado jesuítico, así que siempre tuve algo cerca desde el pensamiento teológico. Para mí eso siempre fue importante, porque teología y filosofía siempre estuvieron juntas en la

tradición occidental, así que era necesario saber de una u otra. Yo no me dediqué a eso, es cierto, pero estudié todo lo que pude; me interesaba.

D.A.P.N. *Claro. A pesar de lo que se afana en mostrar un cierto jacobinismo Moderno, la línea divisoria entre teología y filosofía no es clara, por decir lo menos. En ese sentido, es muy interesante lo que ocurre con Cerutti, porque si uno analiza el grupo en general se da cuenta de que casi todos tenían esa apertura que les daba una cierta disposición teológico-filosófica a través de la cual pensaban las cosas. Cerutti, en cambio, parece estar pensando desde categorías más bien heredadas de una cierta ortodoxia marxista que, como se sabe, muy poco tenía que ver con Marx mismo.*

D. Picotti. Cerutti, sino mal recuerdo, estuvo en América Latina, en Ecuador. Ahí había un grupo interesante, incluido un amigo mío que estuvo conmigo en Múnich. Estando en Europa uno se enteraba muy fácilmente de lo que pasaba en Francia, en Italia, etc. Múnich, al sur, estaba un poco más cerca de Europa que el resto de Alemania, así que fue siempre una Universidad que reunía a mucha gente, donde pude conocer a muchas personas, incluidos muchos de todas partes de América Latina. Ahí yo me enteré más de América Latina que en América Latina misma, pues allá uno se siente claramente como no europeo, así que se acerca más a los hermanos latinoamericanos.

Había, pues, una diferencia importante, pues la gente mejor formada era la argentina, los chilenos, los mexicanos y algunos ecuatorianos, el resto de algún modo tenían una formación más básica, pues en sus propios países la educación era más liviana que en los otros.

Ahora bien, la Iglesia se veía ya, en ese entonces, como una Iglesia con independencia. Algunos de nosotros insistíamos mucho en el diálogo con la religiosidad indígena y afro, que también son religiosidades. Para mí, superar la colonialidad de la teología significaba pensarlo desde un planteamiento intercultural, aprovechando todo lo que el ser latinoamericano hereda, por ejemplo, de la religiosidad indígena.

D.A.P.N. *En ese sentido habría que comprender la complejidad que entraña no sólo el contacto de diversos credos religiosos, sino también el contacto plural al interior de un credo mismo. Es decir, el cristianismo en América Latina, por ejemplo, es un universo impresionante de manifestaciones, ritos y formas de asumir la relación con lo absoluto. Hay un cristianismo indígena, un cristianismo afro, un cristianismo criollo, si se quiere, y otros.*

D. Picotti. Por supuesto, y todo eso nos interesaba mucho a casi todos. La diferencia siempre es importante porque es productiva. Tal vez no tanto a Quiles, porque él era español y venía de un entorno distinto, pero al resto de nosotros sí, sobre todo Scannone, yo y algunos otros.

D.A.P.N. *El propio Scannone, jesuita, es incluso muy cercano al Papa Francisco, me parece.*

D. Picotti. Sí, y Francisco lo tiene muy presente, con todo aquello de la teología del pueblo. A Francisco, en realidad, cuando estaba en el Colegio Máximo (en donde estuvo antes de ser obispo de Buenos Aires), no lo queríamos mucho porque era muy mandón, siempre pretendía mandar. Lo cierto, sin embargo, es que las personas que tienen una cierta cualidad administrativa o política son las que prosperan, por eso lo nombraron provincial, obispo y ahora Papa. En este último puesto funciona, está muy bien y muestra su cabeza jesuítica, pero en San Miguel no favorecía mucho la cosa.



b.

Aportes para un replanteo
de las categorías de
espacio y tiempo desde la
experiencia
histórico-cultural mapuche.

• • • • •
Sus implicancias educativas y políticas

Dina Picotti

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
dpicotti@retina.ar

Cita este capítulo:

Picotti, D. (2021). Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y tiempo desde la experiencia histórico-cultural mapuche. Sus implicancias educativas y políticas. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp. 47-70). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Aportes para un replanteo de las categorías de espacio y tiempo desde la experiencia histórico-cultural mapuche. Sus implicancias educativas y políticas¹

Dina Picotti

Resumen. El presente artículo, que patentiza la apertura intercultural característica del pensamiento de Dina Picotti, constituye una creativa aproximación a las categorías espacio-tiempo no desde la perspectiva occidental (que Immanuel Kant analizara insistentemente en su *Crítica de la razón pura*), sino desde la experiencia histórico-cultural, esto es, desde la tradición de un pueblo originario de América Latina: el pueblo mapuche. Con su análisis, Picotti no sólo otorga estatuto filosófico a una forma de ver, sentir y pensar el mundo hasta cierto punto ajena al proyecto civilizatorio de Occidente; sino que con ello nos ayuda a comprender el carácter plural, mestizo, del ser latinoamericano, en el que subsisten muchos elementos que, secularmente invisibilizados, exigen ser asumidos y reivindicados si lo que buscamos es, primero, comprender aquello que somos en cada caso; y después, si lo que queremos es construir caminos alternativos en los que todas las voces de estas entidades plurinacionales que son los países latinoamericanos, estén en posibilidades de ser escuchadas.

Palabras clave: interculturalidad, pueblo mapuche, Chile, Argentina, espacio-tiempo, categorías, filosofía, América Latina

Abstract. This article, which shows the intercultural openness characteristic of Dina Picotti's thought, constitutes a creative approach to the space and time categories not from the western perspective (which Immanuel Kant insistently analyzed in his *Critique of Pure Reason*), but from historical-cultural experience, in particular, the

1 Este texto, hasta ahora inédito, fue escrito originalmente en homenaje a la "querida amiga Aimé Painé, hija de mapuche y tehuelche, y a sus incansables testimonios". Fue presentado por la autora en el Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Morón, en octubre de 1985. [N. del E.].

tradition of Latin American indigenous peoples: the Mapuche people. Through her analysis, Picotti not only grants philosophical status to a way of seeing, feeling and thinking about the world that is foreign to the West's civilization project, but also aids us in understanding the plural and mestizo character of the Latin American being, in which elements remain that, secularly invisible, demand to be assumed and vindicated in order to understand who we are, and to build alternative paths where the voices of Latin American countries, as plurinational entities, are in a position to be heard.

Keywords: interculturality, Mapuche people, Chile, Argentina, space and time, categories, philosophy, Latin America

Introducción

Nos referimos al área cultural constituida por los pueblos indígenas que originariamente habitaron el centro de Chile, desde el río Choapa hasta el archipiélago de Chiloé y se dispersaron por Argentina desde el sur de Mendoza hacia la región pampeana y patagónica hasta algunas partes de la Provincia de Santa Cruz, araucanizando pueblos anteriores menos desarrollados y transformando su propia cultura, preferentemente agrícola, en forma nómada, cazadora y semi-pastora.

El nombre de 'araucanos' que les confirieron los españoles es probable que haya derivado del topónimo 'Arauco', provincia del sur de Chile, y sea deformación, según el diccionario de A. Febres (1882), del *mapudungu* 'ragh co' –agua gredosa; término que no correspondía al que los mismos indígenas se daban según su ubicación: *picunches* al norte, *mapuches* al centro, *huiliches* al sur, *pehuenches* en los valles andinos. De parecido físico y cultural, hablaban una misma lengua, el *mapudungu*, como ellos mismos la denominaban, pero con variaciones dialectales.² A partir de la llegada del blanco debieron ir retrocediendo, perdiendo el dominio original de la tierra con los consiguientes medios de subsistencia y con

2 Véase T. Guevara (1898), S. Canals Frau (1982), G. Álvarez (1981) y AA.VV. *Neuquén – historia, geografía* (1972-1983).

ello la fortaleza e integridad de su cultura. Hoy habitan en el sur de Chile y Argentina y algunas comunidades en la región pampeana, en parte mestizados, en condiciones por lo general indigentes, que fomentan el olvido gradual de su lengua y costumbres.

Historiadores, antropólogos, etnólogos, lingüistas y sociólogos han descrito y analizado los caracteres físicos y culturales de este pueblo originario, como de otros que han habitado nuestro continente y continúan haciéndolo, pero permaneciendo tal vez en el plano del mero estudio, sin asumirlos como componentes reales y valiosos de nuestra identidad, sujetos históricos y políticos. Le cabe, en este sentido, al pensamiento argentino y latinoamericano, realizar su tarea más propia: la del intento de una adecuada comprensión de estas culturas y de su integración a la así llamada “civilización”, por cuanto toda cultura, como articulación o forma de vida que un pueblo hace de su experiencia de la realidad, es irremplazable e integra esencialmente, se lo reconozca o no, la historia humana. De este modo, en el siguiente trabajo procuramos sumarnos a esta tarea analizando dos aspectos, las nociones de ‘espacio’ y ‘tiempo’. Dos importantes coordenadas en las que se juega la historia de todo pueblo, dado que ellas reúnen de alguna manera los demás aspectos que se pueden considerar en una cultura. Para el seguimiento de las mismas se han utilizado datos antropológicos, trabajos de historiadores y especialistas de diversas épocas, testimonios lingüísticos y literarios recogidos de las tradiciones orales y algunas experiencias propias.

Comparadas con las nociones de espacio y tiempo procedentes del pensamiento occidental (si bien éste presenta una larga y rica trayectoria de replanteos que fueron poniendo a luz toda una complejidad de aspectos), creemos que la experiencia americana, en este caso mapuche, ofrece rasgos propios capaces no sólo de complementar a aquellas, sino sobre todo de prestarles un arraigo que les otorga sentido al reubicar un ser humano que, tras las grandes y legítimas conquistas de la civilización planetaria, olvida a menudo su pertenencia a un contexto humano y cósmico. Por lo cual, sin duda, se juega hoy el destino del mundo en la buena integración de “civilización” y “culturas”.³

3 Entre los planteos filosóficos modernos y contemporáneos podemos recoger en este sentido, la idea hegeliana de la realidad como historia del Espíritu, en la que estaría

I. El tiempo

Según Juan Benigar (1978)⁴, contrariamente a lo que habría afirmado el Abate de Molina⁵ a fines del siglo XVIII, no existe en la lengua mapuche un vocablo que corresponda a la noción de tiempo, tal como se da en las lenguas indogermánicas. Así, el vocablo *then* no sería origen de las palabras griega y latina para tiempo, sino equivaldría a un adverbio temporal, por ejemplo:

then pun, llegué a tiempo
athen paymi, llegaste a buena hora
then el puvin, lo alcancé a tiempo

El mapuche es una lengua muy diferente de aquéllas, aglutinante, con construcciones que revelan otro tipo de racionalidad, sólo aproximadamente traducible; cuenta con gran riqueza de partículas temporales, tales como:

chayi no puy umaw tuam, ya es tiempo de dormir
turpurumel ve le oly, en todos los tiempos ha sido así
pu we luay antu mi amuam, ya no tienes tiempo para irte
(*pu* equivale a llegar a su fin y *antu*, sol, a tiempo, mientras que si se tratara de un tiempo más largo se emplearía *küyen*, luna, mes o *thipantu*, año)

reservada a América el futuro; el planteo nietzscheano del juego apolíneo-dionisiaco trascendiendo los tiempos y espacios formales; la caracterización diltheyana de la subjetividad como espacio temporal e histórico que conlleva una noción interpretativa del conocimiento; el planteo heideggeriano del ser como acaecer y del lenguaje como respuesta humana; el espacio como libertad para ser y crecer y reunión de los cuatro ámbitos de cielo, tierra, hombres y dioses; los replanteos de la noción de forma a partir de concepciones no delimitantes del espacio en artistas como Picasso y Henry Moore.

4 De este buen conocedor de la lengua y cultura mapuches recogemos observaciones y ejemplos en sus dos valiosos capítulos sobre tiempo y espacio.

5 Juan Ignacio Molina, también conocido como abate de Molina y en Italia como Giovanni Ignazio Molina, sacerdote, naturalista, geógrafo y cronista chileno, 1740-1829, autor de *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*.

Es decir, parece carecer de una noción abstracta de tiempo, que unifique la variedad y riqueza de su experiencia temporal, trascendiendo sus concreciones y refiriéndose a algo así como a una esencia del tiempo. Por el contrario, el gran número de partículas temporales, superior al de nuestras lenguas, indica una conciencia plenamente temporal de la realidad que hace que no pueda admitir ni contraponerse a algo estático, eterno, como en el caso de una metafísica esencialista, que en la filosofía de alguna manera condicionó la noción abstracta de tiempo. Tal es así, que una noción más concreta y originaria de tiempo e historia se fue abriendo paso en la modernidad europea a través de un proceso de desubstanciación del sujeto y del objeto, obedeciendo más a la inspiración hebreo-cristiana que a la griega.⁶

Autores como A. Febrés (1882) y B. Havestadt (1977), que estudiaron el mapuche chileno en el siglo XVIII, y F. de Augusta⁷, más moderno, no presentan vocablo alguno que se refiera al tiempo en abstracto. Ni J. Benigar lo pudo hallar en sus largos años de convivencia con los mapuches en Argentina, pues menciona que a partir de la llegada del blanco adoptaron, entre otras palabras, la de ‘tiempo’, sin que ella correspondiese a su experiencia y necesidades, por poseer una lengua suficientemente rica. Ésta, además de adverbios temporales como los ya citados, despliega sustantivos con indicación de tiempo, recurso que no existe en las lenguas modernas. Por ejemplo:

6 A nuestro parecer, la crisis profunda de la metafísica esencialista permitió también una recuperación del tiempo y espacio concretos en la filosofía, que para sobrevivir, aunque transformándose, deberá abrirse inexorablemente a experiencias diferentes detentadas en otros modos de pensar de las diversas culturas.

7 Bernardo de Havestadt, *Chilidúgú, sive res chilensis* (1977), una obra en tres volúmenes sobre el mapudungun, publicada en Europa después de la expulsión de los jesuitas, fue la tercera que se publicó acerca del idioma de los mapuches, siendo las anteriores las *Artes* de Luis de Valdivia y de Andrés Febrés, aunque el filólogo Rodolfo Lenz sostuvo que Febrés escribió su libro basándose en los apuntes preliminares de Havestadt. Cfr. Lenz, Rodolfo (1895). *Estudios araucanos*. T. de Guevara (1898) resalta la modernidad de los estudios de este último filólogo alemán y los meritorios estudios iniciales de los dos anteriores misioneros jesuitas, Febres y Havestadt. Véase también Fray Félix de Augusta (1903 y 1916). P.E. Wilhelm de Moesbach (1980), Esteban Erize (1961).

muleam, vivienda futura
müle peyem, vivienda actual
müle pervüm, vivienda anterior

Y emplea partículas que permiten las expresiones más móviles y variadas:

iyal, lo que se comerá, de *i* o *yü*, comer
ipeel, lo que se ha comido o lo que se come

Todo ello revela una actitud diferente ante la realidad, una concreción que persigue sus mínimas variaciones, una atención puesta en su complejidad, una gran sensibilidad de percepción que remite a una disposición anterior a la escucha, etc. Actitudes que en el hombre civilizado fueron siendo reemplazadas o por lo menos muy disminuidas por una intencionalidad objetivadora y dominante que lo abstraigo justamente de las circunstancias. La misma actitud se revela en el cómputo del tiempo y en las divisiones del mismo:

alhüñ ma, mucho tiempo
püchüñ ma, poco tiempo

Se trata de medidas imprecisas que se definen en relación con las circunstancias:

antü, sol, claridad del día
pun, noche, oscuridad
güv antü, *güvün*, sol escondido o desaparecido
dumiñ naw pay, viene bajando la oscuridad
petu pelolly, todavía se ve, todavía hay luz o claridad
chayi no punüy, ya es de noche, ya se hizo noche
epe wün, la última parte de la noche, casi aurora
liw pay, viene la claridad, *wünüy*, se hizo la aurora
küpay antü, viene el sol
thipa pay antü, salió el sol

Es el registro de la sucesión de fenómenos naturales, en el que se inserta con gran dependencia la vida del mapuche, interesándose más por la

calidad que por la medida cuantitativa. De este modo, divide el día en cuatro partes, de lo que quedan rastros en nuestras lenguas, sin que ello corresponda a nuestras 24 horas:

wün, aurora
antü, sol
güvün, desaparición del sol
pün, noche

Según datos proporcionados por B. Havestadt (1977), los mapuches chilenos cuentan más bien a partir de la noche, dado que es entonces cuando viajan:

epu pum, *epu pumy*, hace dos noches
epu puyay, después de dos noches

Aunque, según J. Benigar, también lo hacen a partir del día

chayí epu antily, hoy son dos soles

Y con adverbios o locuciones adverbiales fundados en la noche:

ule, *wüle*, mañana
epu we, pasado mañana, equivaliendo *we* a quedar dos noches
küla we, traspasado mañana

Los momentos del día son indicados según la posición del sol y los de la noche según la posición de las estrellas:

füchü lewüy, queda poco sol
küfü ru pay antü, se ladeó el sol
venthe püra pay yepun, ya está alto el lucero de la noche

No se dan unidades menores de medición, como nuestra hora dividida en minutos y segundos, sino expresiones muy ligadas a la vida humana

o natural. Por ejemplo, J. Benigar (1978) relata que una anciana, conminando a una muchacha a que no se demorara, habría expresado, escupiendo en el suelo: “antes de que la escupida se seque estarás de regreso”. Los mapuches conocen lo avanzado del día en la sombra proyectada por el sol sobre objetos fijos con los que están familiarizados o sobre sus propias espaldas, y advierten la puesta del sol, cuando el día está nublado, por la luminosidad de las llamas.

No determinan las estaciones del año por las posiciones relativas del sol, como en nuestro calendario, sino por los fenómenos de calor y frío que acompañan al desplazamiento de éste:

waliüg, estación calurosa
pukem o *kem*, estación fría

Estas estaciones se unen, por su retorno periódico, en la unidad mayor de tiempo del año: *thiepantu*.

Como vemos, no tienen límites rígidos, pues determinan la temperatura y pueden tocarse y entremezclarse, logrando una mayor adecuación al medio ambiente. Según J. Benigar (1978), la etimología de las denominaciones mencionadas nada tiene que ver con los vocablos que designan calor y frío y se ignora su significado primitivo. Según A. Febrés (1882) y B. Havestadt (1977), entre los mapuches occidentales parece prevalecer una división de cuatro estaciones, y concordando con F. de Augusta (1903), dicen que se llama:

pukem o *kem* a la estación fría
waliüg al otoño, tiempo de la maduración de frutos
karü waliüg, tiempo de cosecha de habas y arvejas (de *karü*, verde)
waliügküyench, tiempo de recolección de los primeros frutos
wükan o *wükan antü*, sol desagradable, verano
antü thiepantu, año de sol, verano

Según F. de Augusta:

pewün, primavera (de *pewü*, brotar)

La variedad de denominaciones y la falta de acuerdo entre los especialistas sobre las mismas, además de su sentido, revela que no se trata de divisiones sistemáticas del año, sino más bien de modos de señalar partes independientes entre sí sobre la base del fenómeno más característico, como la madurez de frutas y verduras, el brote de plantas, la caída de hojas, la parición de animales, la esquila, la crecida de los ríos, los deshielos, etc. *Thipantu* significa salida, en el sentido de acción, dice J. Benigar (1978), sin que se comprenda a qué fenómeno en particular se refiere. Entre los mapuches occidentales parece haberse fijado el comienzo del año en el solsticio de invierno, mientras entre los orientales no se habla de un principio, salvo por influencia de nuestro calendario.

Ahora, si bien poseen un sistema decimal, no cuentan los días del año, pues no parece interesarles la extensión del mismo. Computan los años hacia adelante y hacia atrás desde un punto arbitrario, sin precisión. Por ejemplo, fácilmente dicen que un individuo tiene más de 100 años, cuando en realidad cuenta con unas décadas menos. No disponen de un sistema continuo, de una era. Como lo muestra el caso citado, los números, más que un valor cuantitativo, lo tienen simbólico.

En el cómputo del tiempo los pueblos han dado siempre gran importancia a la luna, vinculando el cambio de sus fases con el ritmo de la vida.⁸ También los mapuches cuentan las lunas visibles, determinan el tiempo en el espacio de un mes en relación con las fases lunares:

we küyen, luna nueva
püday küyen, se acabó la luna
ne lay küyen, no hay luna
vütay küyen, se va poniendo grande la luna
chüγκü küyen, está redonda la luna
püchü vü ye kümiy küyen, se va achicando la luna

8 Mircea Eliade, 1974 y G. van der Leeuw (1964).

Cuentan la edad del satélite por días, *antü*, soles, pero sobre todo por las diferencias de tamaño; no parecen saber ni interesarles cuántos días dura la luna, ni si las lunas son iguales en duración. Se trata de apreciaciones visibles y no de cálculos de exactitud astronómica. No tienen conciencia explícita de la unidad luna-tiempo o mes, no relacionan el tiempo solar y el lunar; sol, luna y año son tres elementos independientes entre sí, si bien al adoptar el calendario de los blancos llamen *küyen* al mes solar, como ocurre en todas las lenguas, pero sin perder su primitivo valor, hasta el punto de que algunos indígenas, según J. Benigar, (1978) no entienden todavía el cambio. B. Havestadt (1977) habla de dos series de 12 meses designadas con nombres de origen propio y adaptadas luego a los 12 meses solares. A. Febrés (1882), por su parte, consigna sólo algunos nombres, poco concordantes con los anteriores, y F. de Augusta (1903) no proporciona nombres, aunque reconoce la obra de A. Febrés. De ello se induce que el uso de tales denominaciones no parece haberse extendido a todos los mapuches occidentales, mientras por su parte los orientales no dan indicio de alguna. B. Havestadt (1977) registra, además, nombres de días, que J. Benigar (1978) cree de sello cristiano, puesto que no encuentra señales de subdivisión del mes en semanas.

Para el punto de vista civilizatorio, esta conciencia del tiempo es naturalista, vaga y precaria, carece de exactitudes numéricas y científicas. J. Benigar (1978), entre otros especialistas, a pesar de su profundo conocimiento y valoración de esta cultura, no duda en afirmar que ello corresponde a su organización social primitiva y que con la gradual complejidad de ésta, la humanidad fue perfeccionando sus apreciaciones. Si bien esta noción evolucionista de la historia puede dar cuenta de los innegables progresos en el orden científico-teórico, no permite comprender el verdadero sentido de las culturas en sí mismas y en su relación con la historia humana. Es preciso saber descubrir en ellas y desde ellas actitudes diferentes, que corresponden a otra experiencia de la realidad, que se traduce en su propio lenguaje. Entonces aparecerán como complementarias entre sí, ofreciendo cada una lo que otra no ha experimentado u olvidado, además de posibilitar en recíproco cotejo un discernimiento de los planteos

más válidos. En este sentido, nuestros ‘pobres’ pueblos originarios no representan la prehistoria de la humanidad, como se ha expresado, sino la preeminencia de lo cualitativo sobre la mera cantidad, de la presencia concreta sobre las abstracciones –que si bien posibilitan la teoría suelen alejarse también de la realidad misma, del contexto natural al que el hombre pertenece–, de la actitud contemplativa, religadora, habitacional, sobre el mero dominio; del acaecer cósmico sobre la mera subjetividad, de un tiempo más amplio y profundo sobre el mero tiempo-medida.

II. La historia

Esta conciencia mapuche del tiempo se integra en una determinada conciencia histórica. Si atendemos a los múltiples y ricos testimonios de la tradición oral, se muestra como un acaecer humano en el acaecer más amplio de toda la realidad, participando de una historia sagrada, en la que concurren la acción divina y las acciones ejemplares humanas. Múltiples relatos hablan de la creación de los seres por una pareja divina, *Futa Chau*, gran padre, y Ñuque, señora, esposa y madre, también llamada *Kushe*, bruja o sabia. Pero no sólo el ser de los entes se debe a *Chau Elcheffe*, el hacedor del mundo, sino también la actual conformación de los mismos en un determinado contexto es resultado de acciones divinas en relación con los primeros hombres o de acciones ejemplares de éstos. Por ejemplo, los actuales lagos Lacar y Lolog serían efecto del castigo de Dios a sus hijos que estaban en el cielo y quisieron gobernar por sí mismos: arrojados con fuerza a la tierra, su caída habría producido sendos hoyos que las lágrimas de la Madre apenada habría llenado. Éste y otros mitos significan una historia que nunca deja de ser sagrada, en cuanto intervienen como protagonistas fuerzas divinas y humanas entrelazadas. El mito del diluvio, que conocemos en diversas versiones, es otro ejemplo: el castigo divino de la maldad humana y la salvación; la pareja divina se identifica aquí con *Antü*, sol y *Küyen*, luna, quienes desde entonces se alternan para iluminar a la tierra.

La pervivencia de la vida, la salud, los alimentos, la descendencia, etc., dependen de la asistencia del Hacedor, al cual se ofrecen sacrificios periódicos y la plegaria de cada día. Las primeras horas de la mañana son consideradas un tiempo importante, de bendición, para quien se despierte y ruegue al Dios las gracias del día. El mapuche vive con la permanente conciencia de que todo depende del otorgamiento divino, de que está inserto en el contexto más amplio de la gran historia, de que no puede partir sólo de sus propias fuerzas. De tal manera que hallamos en él una subjetividad no sólo comunitaria, fundada en su pueblo, sino también enraizada en lo trascendente, sea lo divino celeste como la madre tierra, la *Mapu*, otro ámbito sagrado. Perduran aún las rogativas anuales, el *Nguillatun*, en las que se ofrecen sacrificios de animales al Padre de los cielos; se asperja con su sangre a la Madre tierra, dirigidas hacia el oriente, al surgimiento del sol; y se pide salud, trabajo, alimento, descendencia y gracia no sólo para el propio pueblo sino para todos los hombres.⁹

Al ser humano le cabe reconocer el orden de la realidad, salvaguardándolo, pero también puede no reconocerlo y conducirse a su mero arbitrio. Éste es el origen y la esencia del mal para los mapuches, quienes lo objetivan en el *Huecufu* y los malos espíritus en general. Aunque también creen que sin participación de la propia voluntad pueden ser víctimas de malas voluntades ajenas, fuerzas maléficas, como en el caso de enfermedad y muerte.¹⁰ Es decir, en el acaecer histórico intervienen poderes que el hombre no domina, y a ello se agrega la conciencia de lo que podríamos llamar monstruoso, o sea, lo desbordante, ejemplificado en numerosos relatos de personajes fabulosos como las dos serpientes del diluvio, *Kai-kai-filu*, dueña de las aguas, y *Tren-tren*, de la montaña de fuego, el hombre serpiente en el relato de “El monstruo bien peinado”, etc.¹¹

9 Aida Kurteff, 1979 y Wily A. Hassler, 1979.

10 Else María Waag, 1982.

11 El relato acerca de “El monstruo de la bota de oro o el bien peinado”, que recogió B. Kössler Illg (1954) de boca del cacique Kurruhuinca, se refiere a un ser mitad hombre y mitad culebra, a cuya terrible visión sobrevive sólo un indígena entre quienes lo encuentran, mientras sobreviene un cataclismo como castigo de quienes quisieran atraparlo.

En la pervivencia de estos relatos, que al decir de un anciano aborigen “brotan de la alfombra de la tierra”, se da una fuerte conciencia de pertenencia a una tradición, a la síntesis histórica que es un pueblo, articulador de una cultura o forma de comprender y vivir la realidad. Son transmitidos por una fiel tradición oral, que en variantes siempre de nuevo improvisadas por quien relata, habla acerca de lo que dijeron los antiguos, a quienes se respeta y venera como manifestantes y transmisores de un sentido revelado en los comienzos inmemoriales por acciones ejemplares. Uno de los tantos ejemplos, recogidos por B.Kössler Ilg (1954), es la historia de los piñones, en la que el mismo Dios, en la figura de un anciano, enseña a su pueblo la comestibilidad de esos frutos. Otros relatos, más o menos históricos en el sentido actual de la palabra, guardan memoria de eventos naturales o humanos, y otros, en los que prima la fábula, indican, sin embargo, una interpretación de algún aspecto de la realidad.

A partir de la llegada del blanco, sin embargo, tal unidad histórica fue bruscamente sacudida y se fue gradualmente quebrantando: excluidos de sus tierras, arrinconados en partes muy limitadas de territorio, reducidas con ello sus condiciones de vida –caza, recolección, ganado, cultivos– e invadidos por la fuerza instrumental de la civilización, los mapuches se fueron debilitando física y espiritualmente. Sobreviven marginados, con escasos medios, o terminan por avenirse a los trabajos que les ofrecen, mal remunerados y en condiciones ajenas y adversas, que los llevan a buscar desahogo de su desasosiego en el alcohol y el mero abandono. Relataba un cacique:

(...) cuando vinieron los blancos y mataron a nuestro buen Dios, los indígenas lo perdieron y con él desapareció la buena suerte, las semillas ya no germinan como antes y las cosechas van de mal en peor, los blancos han traído muchas enfermedades y los niños ya no obedecen (...) algunos de nuestros antepasados creían que el Grande, después de su muerte volvió a ascender al cielo y que sigue viviendo en el sol, pero como no escucha nuestras plegarias quizás no sea cierto (Kössler Ilg, 1954).

La falta de reconocimiento a estas comunidades del derecho a sus tierras y a sus condiciones físicas de vida, la falta de valoración de su cultura y de asunción de la misma en el país, hizo que los mapuches fueran perdiendo su identidad. Afirmaba otro cacique, también a Berta Kössler Ilg, que los jóvenes ya no tenían apego a su cultura, que eran arrogantes, se burlaban de las antiguas costumbres, no sentían. Es la altanería de quienes, separándose de la comunidad a la que pertenecen, lo miden todo desde sí o desde lo que creen que se les impone, en este caso los modelos unidimensionales de la racionalidad civilizatoria, que atraen como espejismos; por ello no sienten, porque sentir implica vivencia de y respeto por los otros y por el contexto. El cacique agregaba que es necesario tener paciencia, es decir, soportar esa incapacidad, con lo cual, sin embargo, manifestaba la confirmación en lo propio ante el desafío de lo otro, que junto a sus atractivos logros también amenaza a los valores humanos y su raza, antes fuerte y valerosa. La propia síntesis histórica de su cultura fue invadida por una novedad externa; la llegada del blanco no fue pacífica: si antes las tribus lucharon entre sí disputándose tierras y bienes o vengando alguna afrenta, tal llegada constituyó una novedad sin precedentes, pues vino con el poder y la fuerza que le otorgaban los instrumentos de la civilización, presuponiendo para sí 'la historia' y 'la cultura' y desconociendo a los habitantes originarios de este suelo, al que sin más ocuparon. Todo ello fue parte de la extensión de la civilización europea a otros continentes, de modo dominante y no integrador, incluyendo buenos y malos intereses. Aún en la actualidad, en nuestro país, si bien se reconocen teóricamente los derechos de los pueblos originarios, no existe todavía en la práctica una política de auténtica valoración y asunción como parte valiosa de nuestra identidad y de lo humano sin más.

Para el tema que nos ocupa, ello significa el desconocimiento de concepciones raigales del tiempo, que permitirían complementar y profundizar la noción cada vez más cuantitativa en que se degrada; y con respecto a la historia, la no asunción de su pertenencia y aporte a ella, así como de su protagonismo pasado y actual como sujetos históricos y políticos.

Pero todavía es posible hacerlo, porque no todo está perdido. Los pueblos no suelen desaparecer, resisten, se guardan en la memoria silenciosa, a veces en la mera sobrevivencia, mucho tiempo. Nuestros pueblos originarios han teñido con sus manifestaciones de todo tipo nuestro sentir y modo de ser, aunque no se los reconozca y se pretenda poblar un desierto. Será preciso comprender que no se puede negar lo que la historia realmente es, con la diversidad de sus componentes y factores, a los que no es factible relegar desde la pretendida superioridad de alguno, sino más bien cabe asimilar los advenidos desde la raigalidad de los propios para común riqueza. A menudo fueron más bien extranjeros excepcionales como Berta Kössler Ilg (1954) y Juan Benigar (1978) quienes supieron valorar estas culturas, que nosotros en buena parte ignoramos.

III. El espacio

Quienes han estudiado el *mapudungun* resaltan la abundancia de partículas pleonásticas, que dan lugar a expresiones de difícil traducción al castellano. No se trata de adverbios de lugar, o de locuciones adverbiales, sino de vocablos breves, de una o dos sílabas, de significación adverbial, que fácilmente se verbalizan y aparecen solos o con otras partículas para formar compuestos adverbiales, adjetivales o substantivales. Dotados de gran movilidad, se colocan indistintamente, aunque ya haya sido designado por adverbios y equivalentes, provocando una designación doble o triple de las mismas relaciones, como por ejemplo:

kon pay, entró aquí o vino adentro, se refiere a una persona que entra al lugar desde el que se habla.

Dicha tercera persona está indicada por la partícula *y*, que se independiza del vocablo *kon*, correspondiente a nuestro verbo 'entrar'. Dada la diferencia de construcción, se traduce al castellano más bien según el sentido:

kon puy, entró allá. Fuera del recinto desde el que se habla.
üva püle kompage, entra hacia este lado aquí.

El imperativo *konge*, con la designación adverbial *pa*, a menudo se duplica con la locución adverbial *tüva püle*.

theylo koniü rügan ko, el pozo se derrumbó hacia adentro.
theylo naw pay ruka, la casa se derrumbó aquí hacia abajo.¹²

El mapuche describe minuciosamente las relaciones espaciales, que en castellano se omiten como innecesarias para la comprensión. Ello no parece ser una característica de las así llamadas lenguas “primitivas”, como opina Levy- Brühl, pues según observa J. Benigar (1978), una lengua moderna como la alemana también lo presenta. Consideramos que en el caso del *mapudungun*, como de otras lenguas de pueblos originarios, la importancia de la ubicación espacial procede no sólo de una mentalidad que se podría juzgar más concreta por ser más ‘primitiva’, o sea, menos desarrollada desde el punto de vista de la abstracción de la racionalidad filosófico-científico-técnica, sino de una cultura para la que el arraigo a una tierra, de la que nunca se abstrae, hace que se refleje en una continua y abundante connotación espacial y en un modo de pensar desde una comunidad concreta en un determinado espacio.

Las indicaciones direccionales se dan en relación con el hombre como centro de coordenadas, arrojando seis direcciones principales:

wente che ru pa yawüymi, andas pasando delante de la gente
würi, lomo de los animales, espalda, detrás, atrás
man püle ruka, a la derecha de la casa
wele püle ruka, a la izquierda de la casa
püra pa, hacia aquí arriba
püra me, hacia allá arriba
naw pa, hacia aquí abajo
naw me, hacia allá abajo
wenu, cielo, arriba
mapu, tierra, abajo

12 Benigar, 1978.

O bien según la posición de la tierra entre los cuerpos celestes, dando los cuatro puntos cardinales, cenit y nadir, así como sus variantes, que arrojan un manajo de direcciones:

puel, oriente
wülly, sur
piku, norte
gulu, occidente

En ambos casos, si se agrega el centro de coordenadas, se obtienen siete puntos, motivo por el cual según algunos autores ciertos pueblos como el mapuche exaltaron el número 7, como también el 4, con respecto a los cuatro ámbitos de la realidad. Esta doble ubicación, con referencia al hombre y al cosmos, coloca el contexto humano en el contexto más amplio de toda la realidad, asegurando la noción de hombre no como un absoluto sino como habitante de un mundo.

En la concepción de su habitar aparece como ámbito fundamental la *mapu*, tierra, que le presta arraigo. Ella es un don: “nos ha sido dada por el gran Espíritu”, expresaba un cacique, y según el mismo testimonio, mencionado por B. Kössler Ilg (1954), “es la alfombra de la cual brotan los relatos mapuches”, es decir, sus experiencias, su lenguaje, transmitido de generación en generación; es el principio desde el cual se explicita su historia. El mismo gentilicio *mapu-ches*, gente de la tierra, la muestra como madre, de la que se nutren física y espiritualmente. De su estar sobre la tierra surge el horizonte simbólico, a partir del cual se despliega su instalación, que es narrada en mitos y leyendas y se juega en relación con el cielo, el otro ámbito, uránico, de lo sagrado.¹³ El hombre habita la tierra, dice la más antigua sabiduría de los pueblos, y lo recuerdan nuestros pueblos originarios, cuya prosperidad e infortunio estuvieron ligados a la unión o separación de ella. Mientras el despliegue de la civilización hoy globalizada, como contrapartida, ha ido olvidando este concepto auténtico de habitante y centrando el ser humano cada vez

13 R. Kusch (2000), en “*El pensamiento indígena y popular en América*”, rescata el pensamiento autóctono desde su *modus proprio*, que se plasmaría en un estar sobre la tierra, previo a todo ser y todo logos.

con mayor independencia en sí mismo, dejando de respetar y cultivar la tierra, la naturaleza, para devastarla y con ella manipular a los entes.

A la tierra está vinculada una serie de lo que podríamos llamar, con los fenomenólogos de la religión¹⁴, hierofanías, ya que ella abarca todo el medio cósmico circundante como piedras, aguas, árboles, etc. Los mapuches reconocen un árbol sagrado, el *pehuén*, que los nutre con sus frutos, que enterrados y conservados resultan vitales en las épocas de carestía. Según una leyenda ya citada¹⁵, el mismo *Futa Chao* les enseñó en una época indigente la virtud alimenticia de estos frutos, siendo el *pehuén* considerado desde entonces don del cielo. Y numerosos relatos dan cuenta de la flor lugareña, relacionándola con alguna acción ejemplar.

Otra manifestación importante está constituida por las piedras sagradas. Rocas y riscos de gran tamaño, especialmente cuando presentan alguna configuración particular, son albergue de espíritus o dueños de los cerros; también son llamadas afectuosamente “viejas” para referirlas al terruño. Se trata siempre de un ente incorpóreo, que vigila y cuida al cerro, río u otro accidente topográfico. Por ello están situadas en lugares prominentes, en general a lo largo de huellas y caminos, para proteger a la región de toda acción malévolas, aún involuntaria, de hombres o animales. Tales piedras se distinguen entre sí por sus diversos atributos: las *huitrán che curá*, piedras gente paradas, representan a antecesores de la raza, metamorfoseados. Es el caso narrado por el mito del diluvio, causado por la lucha entre dos serpientes. *Cai-cai*, reina de las aguas, enfurecida, aumentaba el nivel mediante lluvias incesantes; mientras *Tre-tren*, dueña y protectora de los cerros y del género humano, para salvar a los mapuches los convertía en riscos y peces. De allí la devoción de sus descendientes. Un relato del cacique Abel Kurruhuinca da cuenta de dos piedras sobre el monte *Amun'kar*, Tronador, en el que el *Pillañ*, el Gran Espíritu, castigó la audacia de *Linko Nahuel* y de un rey invasor por haber escalado la montaña sagrada en son de guerra, condenándolos a quedar petrificados, sentados el uno frente al otro. Otra piedra muy

14 Por ejemplo, Eliade, 1974.

15 G. Álvarez, 1960.

conocida es la *Vieja*, del brazo norte del lago Nahuel Huapi, dueña, según los indígenas desde hace cuatro siglos, de poderes mágicos, con los que protege al viajero que la invoca mediante un *manda* u ofrenda de un haz de leña para calentarse; de no suceder así desata tempestades, con el consiguiente peligro.

También habría que mencionar a las piedras rituales, por ejemplo, la *retricura*, o piedra de amparo, que está en un viejo camino de Neuquén, que se dirige por Lonquimay a Cura Cautín, y asegura clima apacible. Los indígenas le ofrecen tabaco, vino, coronillas de flores silvestres. Los gauchos y los guasos depositan paquetes de velas, estampas, cadenillas de cerdas multicolores y pesos de plata, y nadie se atreve a tocar esos tributos. Otra cosa son las piedras encantadas, como la piedra *Collón Cura*, que designa a uno de los ríos más caudalosos de Neuquén. Según Pablo Paillalef, oriundo del lugar, las personas pueden verla cuando es del agrado de la piedra, que puede también cambiar de lugar.

Existen también las piedras mojones, como la Piedra pesada, que se halla en el camino a las lagunas Epu Lauquén del norte. Es muy popular en la zona y tiene fama de que nadie puede moverla a pesar de no tener gran tamaño. O las Tres piedras, que sirven de indicación de la morada de una curandera, que habita en la región de Zapala. Del mismo modo las Piedras milagrosas, por ejemplo, como la Piedra milagrosa de Cochico, a quien acuden lugareños con sus penas y enfermedades, sin ser nunca defraudados, desde que en una ocasión alguien oyó en sueños que debía hacerle una *manda*, obteniendo de este modo la curación de un enfermo grave.

Dueños, espíritus y viejas: de accidentes geográficos, que son invocados como entes sobrenaturales. Por ejemplo, la tribu de Nahuelpan, en Esquel, conserva un romanceo en el que invoca a la *Huilli Cushé*, vieja del sur, protección sobre sus tierras y raza. Las montañas, por estar más cerca del cielo, dice Mircea Eliade (1974), participan del simbolismo espacial de la trascendencia –altura, ascensión, centro–, son el dominio por excelencia de las hierofanías atmosféricas y por ello morada de los dioses. También entre los mapuches hallamos la idea de montaña

sagrada, sede del *Pillañ*, dios de la ira que se desata en trueno y fuego, como en el caso del Monte Tronador antes citado, y cuyo suelo nadie puede pisar sin que peligre su vida.

Las aguas, por su lado, juegan asimismo un papel muy importante en la mitología de este pueblo. Numerosos relatos hablan del origen sobrenatural de los lagos, como el ejemplo ya mencionado del lago Lolog, o bien de hechos sobrenaturales ocurridos en las aguas.

En común con otros pueblos, también el mapuche ubica en las profundidades el sitio de los muertos, en las entrañas de la tierra, que donará nueva vida. Así lo consignan relatos como el de “El río de las lágrimas y su balsa”, narrado por un anciano indígena a Berta Kössler Ilg (1954): alguien sintiéndose enfermo y buscando su muerte, da con una cueva en el bosque, la cual desciende hasta llegar a un valle en las profundidades donde se encuentran los difuntos, al otro lado de un río.

El cielo, finalmente, es el ámbito sagrado enfrentado a la tierra. El Dios está en los cielos. La luna y el sol, que a veces se asimilan a la pareja divina, lo recorren. Del cielo baja la divinidad para asistir a los hombres con sus dones y enseñarles las acciones primordiales. Es la dimensión sagrada por excelencia, por revelar en sí misma trascendencia, fuerza, sacralidad. Con él se relaciona el *Pillañ*, dios de las tormentas, poderoso desencadenamiento de las fuerzas creadoras, como de la lluvia fecundante, pero también punitivas, y promotor de vida, en tanto mueve a las fuerzas cósmicas.

Como se puede ver, nos encontramos, a través de todas estas descripciones, ante una concepción sagrada y cósmica del espacio, que trasciende la mera noción subjetiva (como en el caso del idealismo) o cuantitativa (como se da en la ciencia), y que obedece a una experiencia humana más plena. El mapuche se ubica “creaturalmente” en un espacio que lo trasciende y cuyo acaecer marca el espacio de juego del suyo, como reunión de cielo y tierra, humanos y divinos.¹⁶ Según que tal

16 M. Heidegger (1994), en “Construir, habitar, pensar”, en su propuesta de superación de la metafísica, rescata desde un análisis pensante de la lengua alemana, la

reunión se cumpla, en el reconocimiento y despliegue de lo que es, o que se contrarie en la pretensión del propio arbitrio, se da el bien o el mal.

Nuevamente, como con respecto al tiempo y la historia, nos hallamos ante una rica experiencia que recuerda dimensiones originarias y olvidadas que hoy más que nunca requieren ser reasumidas, tal vez no de la misma manera, pero en su sentido profundo. Nuestro país y continente aparecen, además, particularmente signados por el espacio, inmenso, monstruoso, indominable. Todo americano sabe de la fuerza innegable de su suelo, que arraiga aún a los advenidos, y lo reconozca o no, no podrá desprenderse de él sin negarse a sí mismo. La historia de nuestros países está ligada a su tierra, y tal vez sea ésta la novedad que según Hegel¹⁷ le deparaba el Espíritu a América, una historia a partir de la tierra.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1972-1983). *Neuquén – historia, geografía, toponimia*, 3 t. Buenos Aires: Ministerio de cultura.
- Álvarez, G. (1960) “Las piedras animadas y los espíritus dueños de los cerros, lagos y ríos del Neuquén”. En *Cuadernos*, vol. 1. Buenos Aires: Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.
- _____. (1981). *El tronco de oro*. Neuquén: Siringa.
- Augusta, Fray Félix de. (1903). *Gramática araucana*. Valdivia.
- _____. (1916). *Diccionario araucano-español*. Santiago de Chile
- Benigar, J. (1978). *La Patagonia piensa*. Buenos Aires: Siringa.
- Canals Frau, S. (1982). *Cultura mapuche en Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
- Erize, E. (1961). *Diccionario mapuche-español*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur.
- Febres, A. (1882). *Diccionario araucano-español*. Buenos Aires: J. A. Alsina.

noción de ser humano como habitante en la reunión de los cuatro ámbitos de la realidad, nombrados por las antiguas culturas.

17 G.W. Hegel, 2004.

- Guevara, T. (1898). *Civilización de Araucanía*. Santiago de Chile.
- Hassler, W. A. (1979). *Nguillatunes del Neuquén*. Buenos Aires: Siringa.
- Hegel, G.W. (2004). *Lecciones sobre Filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Kössler Ilg, B. (1954). *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*, t, II. Rosario: Edit. Fundación Ross.
- Kurteff, A. (1979). *Los araucanos en el misterio de los Andes*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Leeuw, G. van der. (1964). *Fenomenología de la religión*. México: FCE.
- Lenz, R. (1895). *Estudios araucanos*. Chile: Anales de la Universidad de Chile.
- Moesbach, W. (1980). *Diccionario español-mapuche*. Buenos Aires: Siringa.
- Waag, E. M. (1982). *Tres entidades wekufu en la cultura mapuche*, Buenos Aires: Eudeba.



C.

La filosofía analógica de Leopoldo Zea.

° ° ° ° ° ° ° °

A la universalidad desde el margen del ser

Jorge Alberto Reyes López

<https://orcid.org/0000-0002-4243-0004>

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Ciudad de México, México

jorgereyes@filos.unam.mx

Cita este capítulo:

Reyes López, J. A. (2021). La filosofía analógica de Leopoldo Zea. A la universalidad desde el margen del ser. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.71-107). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

La filosofía analógica de Leopoldo Zea. A la universalidad desde el margen del ser

Jorge Alberto Reyes López

*¿Sois, pues, los únicos hombres, y
la sabiduría morirá con vosotros?
Pues yo también tengo sentido
como vosotros y no soy inferior
a vosotros. Porque eso que
sabéis, ¿quién lo ignora?
Job XII, 2-3.*

Resumen. El presente trabajo tiene un doble propósito. Por un lado, intenta mostrar que las corrientes críticas vigentes no deben prescindir de una lectura profunda, rigurosa y creativa de los textos que forman parte del patrimonio intelectual de un país, una región o un continente. Ya que sin un ejercicio permanente de una memoria lectora situada, sin un fecundo “regreso a las fuentes”, no es posible plantear alternativas eficaces ante la complejidad de los fenómenos contemporáneos. Por otro lado, se defiende la tesis de que el pensamiento filosófico de Leopoldo Zea no es una mera aplicación o duplicación de la dialéctica hegeliana en un suelo distinto, sino que es más bien la expresión de un pensamiento auténtico y comprometido que invierte y devuelve de forma transfigurada las premisas ontológicas de la filosofía producidas en el Centro europeo y norteamericano al cuestionarlas políticamente desde la realidad marginal latinoamericana, esto es, desde el margen en que se la ha confinado desde el relato mítico de la llamada “Historia Universal”. Las nociones fundamentales del autor, tales como “historia”, “humanidad” y “filosofía” son tratadas desde la analogía que todo lo mide desde la situación concreta por la que puede establecerse el sentido del pensamiento, el alcance de su pertinencia, de su vigencia, así como el testimonio de su vivacidad para poder decir algo del mundo y establecer

caminos para su transformación, promoviendo una universalidad de la semejanza de quienes siendo distintos son al mismo tiempo prójimos y por ello están llamados desde la riqueza de su diversidad a construir un espacio común de vida próspera y justa, sin violencia ni opresión.

Palabras clave: Leopoldo Zea, filosofía latinoamericana, analogía, dialéctica hegeliana, América Latina.

Abstract. The present work has a dual purpose. On the one hand, it tries to show that current critical currents should not do without a deep, rigorous and creative reading of the texts that are part of the intellectual heritage of a country, a region or a continent. Since without a permanent exercise of a situated reading memory, without a fruitful “return to the sources”, it is not possible to propose effective alternatives in the face of the complexity of contemporary phenomena. On the other hand, the thesis is defended that the philosophical thought of Leopoldo Zea is not a mere application or duplication of the Hegelian dialectic in a different soil, but rather is the expression of an authentic and committed thought that invests and returns from The ontological premises of philosophy produced in the European and North American Center have been transfigured by questioning them politically from the Latin American marginal reality, that is, from the margin in which it has been confined from the mythical account of the so-called “Universal History”. The fundamental notions of the author, such as “history”, “humanity” and “philosophy” are treated from the analogy that measures everything from the concrete situation by which the meaning of thought can be established, the scope of its relevance, its validity, as well as the testimony of its liveliness to be able to say something about the world and establish paths for its transformation, promoting a universality of the similarity of those who being different are at the same time neighbors and therefore are called from the richness of their diversity to build a common space of prosperous and just life, without violence or oppression.

Keywords: Leopoldo Zea, Latin American philosophy, analogy, Hegelian dialectic, Latin America.

Introducción

Existe en el ambiente académico latinoamericano contemporáneo una insólita efervescencia de lo que se ha dado en llamar “pensamiento decolonial”. Decimos “insólita” porque en nuestros centros universitarios, tan habituados a un esquema disciplinar tradicionalmente europeo (es decir: colonialmente europeizado), nunca fue vista con buenos ojos la formulación de una filosofía “auténtica” surgida desde el mundo cultural, político y social de América Latina y el Caribe, desde *otra región del ser*. El hecho de que ahora no sólo en la filosofía sino también en las ciencias sociales este pensamiento haya alcanzado un lugar propio, nos demanda realizar una revisión histórico-crítica de los antecedentes directos e indirectos que han posibilitado la emergencia de esta posición teórica y que ahora pasan inadvertidos o sencillamente se los olvida, lo que compromete la integridad y la fuerza del reciente discurso. Volver a las fuentes de nuestra propia historia del pensamiento es una exigencia científica, ética y sobre todo política, porque en las raíces de nuestras posiciones intelectuales podremos descubrir alternativas valiosas ante lo que nos acontece en estos tiempos difíciles.

Un antecedente que deseamos redescubrir bajo una perspectiva distinta es la figura intelectual del mexicano Leopoldo Zea (1912-2004).¹ Afirmamos que este filósofo tiene una obra extraordinariamente valiosa no sólo para la constitución de los proyectos nacionales de historias de las ideas en nuestra región, sino para atender que su método filosófico representa una innovación para pensar de manera comprometida la situacionalidad geohistórica latinoamericana, esto es, su *ser* específico. Mostraremos que el momento fundamental de dicho método en su comprensión dialéctica de la historia, del ser humano y de la filosofía no se puede reducir a la dialéctica hegeliana.² Consideramos que no

1 Una magnífica exposición sobre la posición novedosa de Zea la encontramos en el trabajo de su mejor discípulo, el filósofo y pedagogo mexicano Mario Magallón Anaya (1991).

2 Los primeros trabajos de nuestro filósofo, en la década de los 40 y 50, ya contaban con la fuerte presencia del germano. Uno de sus ensayos más destacados de esa época es “Dialéctica de la conciencia en México”, donde expresa: “el hombre es

se ha preguntado lo siguiente: ¿cómo es que Zea realizó una lectura latinoamericana de Hegel, es decir, una lectura de Hegel *contra* Hegel? ¿Por qué el idealista alemán pudo servir para reivindicar la urgencia de una libertad plena y radical incluso de los pueblos que sólo eran para él “ecos” de Europa? Nuestra tesis consiste en sostener que la filosofía de nuestro autor posee un núcleo analógico a partir del cual se impide que la dialéctica sea opresiva, abstracta o autorreferente, sino que puede devenir precisamente liberadora, concreta, histórica. La filosofía de Zea es, en esta concepción, una filosofía analógica, esto es, una *filosofía de la liberación*.

I. El pensamiento analógico. El valor de la semejanza

La noción de analogía puede abordarse por su “definición nominal” o bien por lo que Gamba entiende como una “definición real” (el objeto que designa). En cuanto a la definición nominal, esto es, el término en cuanto tal, hemos de atenernos intuitivamente y siempre de modo inicial a la etimología (donde nos ubicamos en el “origen” discursivo de una tradición sobre la analogía en cuanto su origen histórico, que se remonta, hasta donde sabemos, al tiempo de los pitagóricos y Euclides).

el único ente que da sentido a lo que le rodea. Esto es, lo acomoda en forma tal que le es familiar, no extraño. Cada una de las cosas que le rodean es convertida en algo sólido y seguro mediante el sentido de que la dota. Las cosas son cosificadas, esto es, convertidas por el hombre en cosas sin más. Pero dentro del mundo que le rodea se encuentran unos entes que no sólo se niegan a ser cosas sin más, sino que además le amenazan con cosificarlo. Por su seguridad, para afirmar su existencia, como antes la ha afirmado frente a la naturaleza, se enfrenta a estos entes que, a semejanza suya, se enfrentan a él. Se entabla una lucha extraña y contradictoria, lucha plena en paradojas. No sólo se enfrenta a los otros, sus semejantes, para cosificarlos como ha cosificado al mundo natural; también se enfrenta a ellos para que éstos lo reconozcan como su igual, como su semejante. Por un lado, mediante una tarea cosificadora, quiere negar a los Otros su semejanza, esto es, su ser hombres como es él; por el otro quiere éstos le reconozcan como su igual, como su semejante, esto es, su ser hombre. Mediante subterfugios trata de negar a otros su humanidad; pero al mismo tiempo se la afirma a ellos cuando les pide el reconocimiento de la propia. Se establece así una dialéctica que no es sino el regateo mediante el cual se exige y concede humanidad. En este regateo se juega la existencia del hombre” (Zea, 2001, pp. 144-145).

“Analogía” proviene del vocablo griego ἀναλογία y fue traducido al latín por Cicerón, Varrón y San Agustín como *pro-portio*³ o *comparatione*, que en castellano se traduce literalmente “por analogía” o también “proporción”. *Lógos*, al comienzo, dice Gamba, pertenecía al ámbito de la “conmensurabilidad entre dos cantidades homogéneas”, pero *analogía* indicaba otro nivel de ejecución: “la relación de conmensurabilidad de dos relaciones de este mismo tipo” (ya no se trataba sólo de dos términos sino de cuatro); un *lógos* compuesto (Gamba, 2002, p. 96). Aquí el *lógos* alcanzó formalmente una nueva dimensión de su ejercicio *teórico* (como matemático), es decir, en un sentido general analogía significa aquella semejanza por comparación (*comparatio*). Esto es, en la formulación matemática analogía era una “relación de cantidades entre ellas”, mientras que en geometría era una “igualdad de dos relaciones por el cociente” (Secretan, 1984, p. 7). Gamba indica, más aún, que la analogía “puede interpretarse como comparación simple o compleja [según su uso vulgar o técnico]” (Gamba, 2002, p. 98). Es esta definición de analogía la que algunos, como el clásico de la analogía, Santiago Ramírez, ha reservado y entendido en tanto “analogía de proporción” (*analogía proportionalitatis*): la analogía *qua* analogía; mientras que la “analogía de atribución” (*analogía attributionis*) vendría sustituyendo al *lógos* griego en tanto cálculo simple. Cabe señalar que a la analogía se la ha definido de diversos modos de acuerdo a las escuelas que la hayan trabajado y dependiendo de los errores terminológicos resultados de las traducciones existentes. Se le ha definido, por ejemplo, como “igualdad de relación en diversidad de esencia”, poniendo el énfasis en la *relación* por la cual es posible comparar dos cosas desemejantes una de la otra. De tal suerte que para Kant, dice Gamba, la denominación de Dios como Padre y del hombre como hijo de Dios, “no significa, como la palabra [analogía] indica ordinariamente, una semejanza imperfecta de dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes”.⁴ El carácter de la analogía, por ende, es

3 Que para los clásicos latinos significa la racionalidad misma.

4 Kant es el autor de esta formulación en el §58 de sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Gottlieb Söhngen usa el mismo ejemplo de Kant en relación con el nombre parabólico de “Padre” para referirse a Dios: “el Padre celestial Dios se comporta de la misma manera que un padre terrenal con sus hijos. Se comparan dos relaciones

enteramente *relacional*. Tal fue la definición tautológica del protestante Karl Barth: *analogia relationis*.

Ahora bien, en cuanto a una “definición real” de la analogía, es decir, en cuanto al objeto que designa, Gamba menciona que debemos transitar del ámbito matemático al metafísico. Esto es posible inductiva (de los casos particulares a su esencia universal en cuanto “percepción inteligible de lo común y esencial”) y deductivamente (de lo universal a los posibles casos). La vía inductiva, de acuerdo con Santiago Ramírez, tiene tres métodos, a saber: *a*) el estudio de casos particulares (inductivo propiamente dicho), *b*) la ampliación de la noción matemática de la analogía (más abstractivo e inductivo en sentido lato) y *c*) definir la especie por la división de las nociones universales (deductivo: “de lo más conocido en sí mismo a lo que es más conocido para nosotros”) (Gamba, 2002, pp. 98-99). En cuanto a *b*) los ejemplos son extraídos de distintas ciencias tales como las matemáticas, la óptica, la astronomía, la música, la poesía, la filosofía, las ciencias experimentales, las ciencias jurídicas y sociales, las filosóficas y teológicas. Algunas analogías de estas ciencias, son: “las branquias son a los peces como los pulmones a los mamíferos, o los brazos a los hombres como las alas a las aves”;⁵ “de la misma manera que al retirarse la salud tiende el hombre a la muerte, así ocurre con la paz, que cuando se aparta, el reino tiende a la ruina”;

entre sí [*Zwei Verhältnisse werden miteinander verglichen*], y de ellas se afirma una semejanza del ser. Se trata de una semejanza (*Ähnlichkeit*) de dos relaciones, no una semejanza de dos seres” (Söhngen, 1952, pp. 236-237): una analogía del ser que surge del mundo como casa (*Hause*) del ser humano.

5 Aunque las alas sirven para volar y los brazos son ¿para? Las analogías, como se ve desde ahora, suponen una cierta visión sobre “lo que ocurre” respecto de ciertas realidades. Pero estas “semejanzas” hablan a veces más de nuestros intereses o prejuicios (quizás hipótesis) que de la realidad y su funcionamiento. La analogía puede ofrecernos no sólo una constatación matemática de la palabra humana o una propensión heurística para explicarse “lo que ocurre” (que es, como se ve, bastante parcial) sino que es, en un primer sentido ético, una expresión prudencial de la inteligencia humana en cuanto a su tensión entre lo unívoco y lo equívoco (siendo esta tensión la constatación misma de la eficacia racional de tal inteligencia que parece no por la muerte sino por la necesidad de totalización, de anular la excedencia de sentido y con ello la capacidad comprensora del *hic et nunc* del ser humano).

“tal como el silogismo dialéctico es a la opinión, así es el silogismo apodíctico a la ciencia”; “lo que, en el intelecto es afirmación y negación, es en el apetito persecución y fuga; y lo que en el entendimiento es verdadero y falso es en el apetito bueno y malo”.⁶

Hablamos, entonces, de la comparación o relación conmensurable entre porciones o términos que difieren entre sí de acuerdo con su porción, pero que se pueden comparar o mensurar de acuerdo con un *todo* desde el cual la medida que compara se torna racional (inteligible). Este “todo” ha sido denominado por Philibert Secretan como «fond de signification», es decir, «monde» (Secretan, 1984, p. 8), que es la racionalidad misma del ámbito teórico (geométrico, matemático) en el que se realizan diversos tipos de relaciones (relaciones todas que son posibles dentro del despliegue racional de dichas operaciones, de donde se establece la pertinencia de ciertos principios por ejemplo, que «1 es *menor* a 2” o que “10 es *mayor* a 2”).⁷ Las partes de un todo, dice Secretan, se pueden comparar entre sí porque ese «todo» admite tal comparación como relación lógica posible y hasta necesaria. Aquí la analogía es un procedimiento de la inteligencia que permite establecer una relación entre cosas semejantes consideradas en un cierto mundo teórico.

Pero la analogía no es sólo comparación entre cosas mensurablemente semejantes, sino también el esfuerzo racional que intenta comparar cosas desemejantes en cuanto a su naturaleza (“lo humano y lo divino”, “la ciudad y el cuerpo humano en lo que se refiere a las arterias y a la circulación”) (*ibid.*, p. 7).⁸ Hay, pues, según Secretan, una *oscilación* entre lo “semejante” y lo “desemejante”, pues la analogía permite que

6 “Lo característico, por tanto, de estas analogías –dice Gamba en relación con las que propone Santiago Ramírez– es la semejanza entre cosas diversas o entre proporciones de cosas similares. En unos casos la relación entre los elementos es de igualdad entre razones o proporciones, como en el caso de las matemáticas; en otros hay una semejanza accidental extrínseca: así pueden clasificarse los ejemplos de las ciencias experimentales. Finalmente, las analogías pueden expresar también una semejanza esencial, propia de las ciencias filosóficas” (Gamba, 2002, pp. 102-103).

7 Este “mundo” se va desarrollando en la medida en que el lenguaje que se emplea en él va logrando expresar nuevas relaciones posibles.

8 “Una proporción mantiene unido lo que, para el caso, no se parece”.

un conjunto permanezca unido por su semejanza atendiendo las diferencias. Con la partícula *aná* se indica en un primer sentido general: “según” *lógos*; según *proporción* (*aná tón aúnton lógos*). Aunque también, de acuerdo con Secretan: “*ana-* signifique ‘en haut’, ‘vers en haut’, et donne l’idée d’un passage ou d’un dépassement; voire d’un transcender, lorsqu’il s’agit de passer à un ordre supérieur : de l’animal à l’humain, de l’humain au divin”.⁹ Aquí la analogía muestra lo que Secretan denomina una “función de transgresión” (*fonction de transgression*), porque el *lógos* busca la “semejanza entre la desemejanza”, es decir, la unidad significativa (útil, valiosa) en la diversidad (lo existente posible). Porque, ¿en qué grado un “cuerpo humano” es (semeja) una “ciudad”? La semejanza viene dada por la extensión significativa de las nociones “cuerpo humano” y “ciudad”; que “ciudad” pertenezca a un ámbito *social* y “cuerpo humano” a uno *fisiológico* no evita que ambas nociones compartan rasgos semejantes en su definición que las vuelve justamente *analógicas* entre sí. Explica Secretan:

(...) et dans la mesure où les frontières qui marquent les limites de ces domaines sont matériellement infranchissables, l’analogie les franchit en montrant ce qu’il y a de formellement ressemblant entre l’ici et le là-bas. La pensée transgresse une limite vers cela à quoi les êtres eux-mêmes n’ont pas accès. L’analogie est un pont par dessus une frontière –qui ne s’en trouve pas abolie pour autant; car la proportion rationnelle ne détruit pas les différences réelles (*ibid.*, p. 8).

Si materialmente los dominios en los que se encuentran los términos que son desemejantes son infranqueables, formalmente el *poder* (*puissance*) del *lógos* permite relacionar tales seres en una “semejanza” (*ressemblance*). Esta “formalidad” viene dada por el mundo o ámbito de significación que por último es el lenguaje humano (*lógos*) que, hay que decirlo enfáticamente, no es por su naturaleza lo idéntico a sí mismo (como una corriente occidental univocista, fundada en Parménides de Eléa, ha pretendido demostrar) cuanto *lo semejante a*

9 Traducción : «ana significa ‘en lo alto’, ‘hacia lo alto’, y da la idea de un pasaje o una superación; incluso de un trascender, cuando se trata de pasar a un orden superior ; de lo animal a lo humano y de lo humano a lo divino ».

sí mismo; la inteligencia humana sólo conoce (y de esta forma avanza comprensivamente) por su capacidad de hallar “semejanzas”, es decir, *relaciones* en los fenómenos y acontecimientos (lo que implica aceptar que la realidad misma es de suyo semejante en sus procesos); “esto” y “aquello” aparecen relacionados por su “forma” dentro del ámbito de significación en el que son pertinentes. La analogía posibilita, en efecto, que los entes del mundo puedan adquirir un sentido nuevo que sea el comienzo de una nueva visión o postura, esto es, un acceso más en la compleja capacidad comprensora del ser humano. Es una interesante metáfora el decir que el pensamiento “transgrede un límite o frontera” que los términos no pueden lograr cruzar por sí mismos y así lograr establecer una relación explícita de semejanza (aunque, como se ha dicho, la definición de dichos términos en un todo de significación apropiado hace posible lograr la mensuración o comparación que de otra forma sería extraña, absurda o poco menos que desafortunada, pues nada diría o ayudaría a comprender o explicar). Una de las funciones más significativas de la analogía, por lo que se alcanza a deducir de todo esto, es justamente heurística, es decir, que nos ayuda a salir al encuentro en la necesidad de una franca comprensión de que está *allende* a nuestras primeras consideraciones sobre “lo que ocurre”, superando el peligro del aislacionismo en que puede caer la subjetividad.

II. La historia sin más como historia desde el margen

Leopoldo Zea, como lo expone Carlos Beorlegui (2004), pertenece a la generación de los 50, preocupada por estudiar seriamente y comprometidamente su realidad para así poder, como dijo Francisco Romero, contribuir al “engarce de nuestra cultura en la cultura universal”. En este contexto se fue gestando en la América Latina uno de los discursos filosóficos más originales. Se iniciaba de manera radical una búsqueda incesante por la propia identidad. ¿Quiénes somos? ¿Cuál es nuestra historia? ¿Qué nos revela nuestra *circum-stantia*? Zea consagró su vida a esclarecer aquello que de *dis-tinta* era Latinoamérica frente a las metrópolis del conocimiento europeo y norteamericano; se trata, entonces, de la

inauguración de un tipo de filosofar¹⁰ que se interrogaba por el *contenido* (como lo ético) y no tanto por la forma (lo lógico) de su propio ser. El contenido del pensar se da por ende en el tiempo, pero sobre todo, en una *territorialidad concreta*. Pensar (como *diánoia* o como *diá-logos*) encuentra límites en aquello de su “estado de *yecto*”. Pensar es pensar en *otro* siempre “ahí-adelante”, pero al mismo como “ausente”, como pasado. El discurso de Zea *parte*, pues, des-de su propia realidad del pensar. Una realidad no-Centro; realidad siempre *bárbara*.

A partir también de este legado radical del pensar, nace a finales de la década de los 60 el movimiento argentino de la *filosofía de la liberación*, encabezada por Enrique Dussel. El *locus enuntiationis* de dicho discurso filosófico es el mundo periférico (al *borde*), de los oprimidos, del mundo colonial, de la exterioridad, del *otro* que *interpela* desde su infinito rostro en su pobreza. La pretensión indica des-construir los textos dominadores para edificar los caminos de liberación de los pueblos sometidos en aras del progreso cualitativo hacia el “Reino de la Libertad”. Filosofar des-de la periferia del mundo (*Welt* para Heidegger), es decir, des-de la exterioridad del *otro* como bárbaro y pobre (*l'Autrui* para Levinas), constituye la *f fuente* de la experiencia del pensar latinoamericano que enseña en solidaridad la dirección de todo discurso crítico presente y futuro.

A partir del consejo de su maestro José Gaos, para analizar y descubrir la circunstancia mexicana y latinoamericana, Zea imprime su energía vocacional en investigar las tradiciones filosóficas, primero en México (reflejada en su obra *El positivismo en México*, de 1943), para ver su relación con las filosofías europeas y mundiales. Comienza el Zea

10 Podemos decir con Ortega y Gasset, referente necesario de la filosofía de nuestro autor, que no existe tal cosa como “filosofía” en términos universales y absolutos. Filosofía es, ante todo, *filosofar* [una acción]; y se filosofa siempre e inevitablemente des-de una circunstancia (tiempo y espacio) determinada. “La filosofía es –dice Ortega y Gasset–, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir –como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas del vivir. Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos ‘nuestra vida’. [...] Por primera vez la filosofía parte de algo que no es una abstracción” (Ortega y Gasset, 1958, p. 214).

historiador de las ideas, un filosofar acerca de la circunstancia propia. Así lo describe Tzvi Medin (1992) al decir:

(...) o sea que se da la reivindicación de la circunstancia particular, específica, histórica, frente a las abstracciones universales, y se estipula la necesidad de su comprensión, cuya validez no será menos universal por ser particular, puesto que ‘no hay cosa en el orbe donde no pase un nervio divino’ (p. 16).

Filosofar es filosofar acerca de lo propio, de lo que nos constituye como seres históricos particulares. Ante este “giro” del filosofar, Gabriel Vargas Lozano apunta: “Leopoldo Zea ha desarrollado una concepción filosófica propia que podemos llamar filosofía de la historia americana. Se trata de explicar cuál ha sido la odisea del hombre latinoamericano para lograr su reconocimiento como hombre independiente y libre” (1990, p. 186). Se trata de interrogar y ocuparse de lo que en Europa se hace filosóficamente, por ejemplo, pero a partir de nuestra realidad. La historia de lo que somos es un requisito indispensable para poder entrever un futuro. Gaos –según nos relata Abelardo Villegas (1978)– había transmitido a su discípulo dos tareas principales, a saber:

(...) hacer filosofía sobre su circunstancia e historia de esa misma circunstancia. De la filosofía sobre su circunstancia obtendríase una filosofía original en la misma medida de la originalidad de la circunstancia. De la historia en general y de la historia de las ideas en particular –que era la especialidad de Gaos– se obtendría un relato del proceso de integración de las distintas nacionalidades hispanoamericanas y del mundo de habla española en general (p 38).

La manera en cómo estudiamos filosóficamente nuestra realidad se da en dos dimensiones: a) la histórica (cómo hemos llegado *a-ser* lo que somos) y b) la metafísica (el *ser* de lo latinoamericano por su marginalidad y su barbarie, por su anhelo y lucha por la autodeterminación).

Ahora bien, ¿qué implica para Zea el acto de lectura filosófica que es al mismo tiempo filosofar como ejercicio vital? Para él no es adecuado

leer a los “clásicos” de la filosofía occidental sin atender primeramente el contexto de quien emprende la lectura, esto es, la situación humana en que la lectura puede efectivamente desplegarse y así cobrar un *significado* valioso en un espacio y un tiempo distintos al del texto. Leer es un acto analógico por excelencia y así lo efectuó Zea en su diálogo frontal con la visión de la historia que concibió Hegel. Mientras que en los centros académicos hacían lecturas calladas sobre la obra hegeliana, Zea examinó la pertinencia de este esquema teórico para pensar el “lugar”, o mejor dicho, el “no-lugar” (la utopía) de Latinoamérica. La pretensión de verdad de la posición hegeliana debía ser enfrentada consigo misma de cara a una realidad *inesperada*, de tal suerte que si se toman en serio los principios hegelianos habrá que probar si pueden remontar sus propias contradicciones en la medida en que el pensamiento es interpelado por lo que hay *afuera* de él. Se trata, pues, de poner a Hegel al límite de su posición teniendo en cuenta un nuevo contexto, el contexto de quien lee. Sin la analogía, el discurso de Zea sería en efecto un ridículo e intrascendente “eco” de la filosofía europea. Ya que no se trata, como sostuvo Gaos en relación con la nueva generación filosófica hispanoamericana, de lograr una *Aufhebung* como negación de un pasado, sino de “rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro”¹¹, lo que no podía realizarse sin la analogía que nos permite salir de la dialéctica perversa entre el univocismo (eurocéntrico y colonizador) y el equivocismo (la negación absoluta de toda influencia aceptable del viejo continente para devenir en una atomización de nuestra región); es decir, *ni la universalidad expansionista ni el relativismo de la desintegración*. Afirmar la unidad de América Latina y el Caribe no implica asumir la vida prestada de un mundo que no es el nuestro, pero tampoco admite la incertidumbre de un cúmulo de pueblos *sin una historia liberadora en común* que aspiran a un futuro que puedan llamar suyo, surgido de la dignidad de una humanidad *no igual* (pura estructura formal) ni diferente a la europea (como asimilaciones o copias dominadas) sino ante todo como *semejante*.

11 Epígrafe al comienzo de la obra *Filosofía de la historia americana* (1978).

Negar la dominación no significa anular los lazos de imbricación culturales que existen o puedan existir entre nuestros pueblos. Hay que entender, en cambio, que “negar la negación” proyecta un espacio en común para alcanzar un “futuro descolonizado”¹² al alcance de “todos los hombres”, como siempre gustaba decir a Zea. En este sentido preguntamos ahora: ¿sigue Zea a pie juntillas la dialéctica hegeliana cuando afirma que “Europa, el mundo occidental, *debe ser asimilado* en la conciencia de los pueblos puestos al margen de la historia de este mundo”, es decir, “desde el *punto de vista de quienes han sufrido*”? (Zea, 1978, p. 34).

La transición hacia la libertad, esto es, la liberación, supone en efecto un movimiento dialéctico, pero éste sólo tiene un sentido cuando la asimilación del pasado violento se hace a partir de la dignidad del ser humano presente, desde su diversidad de identidades, cuando por la semejanza analógica que es *traducción* de lo otro y depuración de la violencia, en la propia identidad alcanzamos otra realidad civilizatoria sin dominación. La tensión permanente es absurda e innecesariamente cruel, y debe ser “superada” pero en una experiencia nueva de humanidad, anulando la violencia que acompañó el mensaje y las obras europeas. Esta “dialéctica” se precipita sobre las dialécticas subordinantes porque se trata en verdad de una *dialéctica analógica* que restaura o cura la herida de la perpetración desde una dignidad actuante. Esta dialéctica analógica parte, entonces, de la situación histórica del sufrimiento; *se posiciona desde el margen* en el que el movimiento dialéctico dominador ha confinado a personas y a pueblos para dar un salto hacia una libertad real; parte de la contradicción más lastimosa de la idea y así convierte el mal en bien, la falta en servicio, la ira en ternura, la tempestad en serenidad; la verdad de la idea no está en ella misma sino en su carencia, en la enfermedad que desata; su afirmación final está precisamente en su fatalidad. La *unión* en la explotación y la miseria, sostiene Zea, permite proyectar un futuro distinto al que Occidente ha impuesto por la violencia, pero afirmando al mismo tiempo las ideas virtuosamente

12 La palabra “*descolonización*” surge en este contexto histórico en que Zea está escribiendo, gracias a las experiencias libertarias de varios pueblos del tercer mundo (Zea 1978: 31).

progresistas de Occidente. La liberación de la ira no viene sino desde fuera de la idea; es la refundación de la idea por el margen de ella misma, por su contradicción, desde el agravio cometido. Si la dialéctica de la conciencia de Hegel se resuelve en ella misma sin mirar atrás, la dialéctica analógica de Zea redime la egología de la dialéctica unívoca abriéndola a la realidad del dolor, a la crudeza del despojo y el asesinato. La dialéctica hegeliana no se conmueve por nada ni por nadie, mientras que la dialéctica analógica logra que el movimiento hacia la conciliación interna como éxtasis final *se detenga* para mirar la barbarie y desde ahí quedar expectantes ante la apertura misma del porvenir, del horizonte.

Así, la *historia* en tanto dialéctica de la conciencia, sería una fuerza que todo lo abarca y que en su marcha necesaria e imparable sacrifica a quienes sea. ¿Quién puede escapar al “círculo de círculos” de la modernidad, por ejemplo? Si la libertad es la del espíritu, por la cual se puede auto-determinar y progresar por medio de la guerra y el poder de unos pueblos sobre otros, ¿qué es posible esperar para la memoria de los vencidos? Si el espíritu los ha dejado y se ha manifestado en los vencedores, la historia del espíritu es su propio devenir, es la luz que deja en sombras y ruinas todo a su paso. No hay diferencia, entonces, entre la muerte y el asesinato, porque el fin de fines es la reconciliación de la idea absoluta consigo misma. Las sombras del olvido impuesto yacen como montículos de arena en el paraje de nadie. El espíritu avanza y en su terrible caída no queda nada más que él mismo. El todo contenido se despliega en sus formas para poder encontrarse nuevamente por mediación de ellas, mientras más elevadas más se acerca a sí. Todos los momentos son, pues, necesarios en la realización de la conciencia absoluta; nada queda fuera; nada queda incompleto o imprevisible. Esta necesidad es por tanto unívoca y ante ella todos los sacrificios de las singularidades no son más que pagos requeridos en vista de un negocio mayor:

(...) los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna (...). La idea triunfa precisamente porque los individuos perecen en la derrota. No es la ‘idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia intocada e indemne’ mientras que los individuos son sacrificados y abandonados.

La idea paga los daños de la existencia y de la transitoriedad, no por sí misma, sino con las pasiones de los individuos (...). El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de la humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad (...). Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica más alta, lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad (Marcuse, H. 1986, pp. 229-241).

La dialéctica que “niega las implicaciones críticas” de su propio devenir (que serían los “efectos negativos” que resultan de lo imprevisible, de lo que no puede ser calculado del todo) queda sólo como monólogo indolente ante la exposición, ante la vulnerabilidad, ante la condena y la orfandad, *resultados* de la marcha triunfalista del progreso.

Al comienzo del libro *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), Zea lee a Hegel desde una situación im-pensada:

Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la Historia*, al hablar del porvenir del espíritu en la lucha por alcanzar su plenitud, como conciencia y realización de la libertad, se refiere a la América. A la América en su doble expresión: la sajona y la latina, como dos polos de intereses de signos contrarios que, algún día, serán instrumentos de realización de ese mismo espíritu en sus esfuerzos por vencer su estado natural, expresarse con libertad. No dice, por supuesto, mucho. Hegel hace filosofía, habla de lo que ha sido y lo que es, pero no quiere hablar de lo que puede llegar a ser; esto es, no hace profecías. Sin embargo, allí está ya la América, aún informe, imitando y resolviéndose contra sí misma. Enfrentándose a sí misma, en largas guerras civiles en la búsqueda de un porvenir que no

sabe ver con precisión. Una América, en el momento en que Hegel habla de ella, aún fuera de la historia: al menos de la historia como conciencia [...] la penosa y larga marcha del espíritu por realizarse como libertad. Hegel ha narrado esta historia, la historia como encarnación de la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo (1976, p. 15).

La dialéctica hegeliana de la historia es una dialéctica de la conciencia que vence sus limitaciones por etapas, pero, ¿es esta la dialéctica de Zea? La historia como conciencia es la “penosa y larga marcha” del espíritu para afirmarse en *libertad absoluta*. A primera vista no parece existir ningún obstáculo para el espíritu, excepto el futuro. Hegel, en tanto filósofo, medio de la conciencia en su auto-realización, está impedido para hacer profecías pues la marcha del espíritu es en verdad un presente inamovible que deja tras de sí sólo ruinas de lo que ha quedado suprimido, de lo que ya no fue más. No hay futuro porque el futuro sólo se abre por la lucha, por la supresión de las ataduras del espíritu. El único futuro es el presente realizado del espíritu en su nueva configuración autoconsciente. La profecía se adelanta ficticiamente (mágicamente) al porvenir.

Hegel fue el pensador de la certeza y no de la profecía. Por lo que la tradición profética fue ignorada por él porque la profecía no supone adivinación sino denuncia del presente, de su limitación más íntima. Pero dejar fuera a la profecía es dejar fuera el sensor de nuestros propios excesos aquí y ahora. La historia de Hegel es una historia cerrada a los traspies, a la ofensa, a los crímenes, a la conciencia del mal cometido. Ahora bien, si la dialéctica hegeliana culmina en el pensar de Hegel, ¿qué sigue después?, ¿qué pasa con América, la “región del porvenir”? Es aquí donde Zea da cuenta de que la dialéctica que ha de abrirse paso no puede ser la que no reconoce el derecho a la libertad de naciones débiles (e incluso de las naciones que han sucumbido), sino la que promueve su libertad, esto es, su liberación como restitución del oprobio. Más allá de la dialéctica del espejo está la dialéctica del *páthos*, de la sensibilidad que permite que la idea de progreso se realice efectivamente en todos los seres humanos y naciones, pero desde su autodeterminación, desde su aprehensión identitaria, desde su rehabilitación. Prosigue Zea:

(...) el protagonista de la historia, el presente, es para Hegel Europa, el mundo que ahora llamamos occidental. Protagonista que en su despliegue, naturalmente, entrará en contradicción con otros pueblos y mundos, dando origen a una lucha dialéctica. Lucha mediante la cual el espíritu irá tomando conciencia de sí mismos. Y América será el escenario de esta nueva lucha (...). Lucha de la que habrá de originarse una más amplia toma de conciencia de la libertad, más allá de lo que pudo alcanzar Europa, el mundo occidental. Este mundo al expandirse sobre el resto del mismo en nombre de la libertad y como donador exclusivo y privilegiado de la misma, origina la conciencia en otros pueblos de la libertad, todavía limitada de los intereses, las pasiones y las ambiciones de sus portadores (...). El Occidente como abanderado pero también como dueño de la libertad y, por esto mismo, incapaz de aceptar que esta bandera pueda ser enarbolada por hombres que no sean occidentales (*ibid.*, p. 17).

Y concluye:

(...) pero la nueva lucha es ya ajena a la filosofía de la historia de Hegel. Preverla, sí, la lucha, la nueva contradicción, pero no la forma como la misma iba a realizarse. Esta historia se inicia con el descubrimiento, conquista y colonización de América. Una América que surge dividida por las metas a las que apuntaban los hombres que se instalan en una y otra América, buscando, cada grupo, satisfacer sus intereses, pasiones, anhelos y deseos (*ibid.*, p. 18).

¿Cómo salir entonces de la lucha por la libertad que termina siempre haciendo más libres a unos y menos libres a otros, señores a unos y esclavos a otros? ¿Cómo salir de la dialéctica del regateo del reconocimiento pleno de la “totalidad de los hombres”? ¿Cómo liberarse de la lógica que demanda que unos manden y otros obedezcan? ¿La nueva lucha está destinada al mismo fracaso? ¿Cómo lograr la semejanza de los derechos que dan verdadera igualdad en la distinción? Zea dice que ha sido el mismo Occidente quien ha asestado el golpe fatal a su violencia. Los pueblos sometidos, conscientes de su sufrimiento, luchan ahora por su lugar en la historia, por el reconocimiento de sus propias identidades, de

lo que son, por el derecho a vivir dignamente su vida. De ahí que puedan decir al unísono: “todos los hombres son libres, pero también semejantes y para demostrarlo lucharán hasta alcanzar este reconocimiento. Un reconocimiento cuyo reclamo alcanza en nuestros días a la totalidad del mundo. La lucha por tal reconocimiento se inicia en América”. Esta lucha no es la lucha de la conciencia espiritual hegeliana. Porque esta conciencia no tiene delante de sí al *semejante* (al análogo), sino al devorado-desechado como mediación (lo reducido en la absoluta igualdad consigo mismo, en el absoluto disfrute de los privilegios obtenidos del “triumfo”); la dialéctica del espíritu es la que produce la desigualdad infinita enmascarada de igualdad. Serán América y las naciones sometidas del Asia, el África y Oceanía las que puedan iniciar una lucha analógica por una semejanza diversa, abierta y sin opresión. América, el lugar del porvenir, es justamente el lugar de la anulación de la dialéctica de la opresión precisamente porque por primera vez los pueblos pueden verse a sí mismos como *humanidad toda*. Pero esta conciencia no es la del *espíritu absoluto* sino de las naciones que reclaman su derecho a la vida, a la palabra, a la semejanza analógica, a la *distinción*. Zea indica:

(...) intentamos una filosofía de la historia de nuestra América, como expresión concreta de la historia de la humanidad pugnando por realizar ampliamente la idea de libertad, por llegar a ser su máxima encarnación. Europa lo fue ya en altísimo grado, como lo fueron los Estados Unidos. Encarnación de una idea que, al transformarse en instrumento de dominio, despertó a su vez la conciencia de la libertad, pero a niveles nunca alcanzados, entre los pueblos a los que este espíritu parecía ser extraño. Conciencia que ha originado demandas, exigencias, y, con ellas, la lucha por su logro, arrebatando banderas a quienes se presentaban como exclusivos abanderados y dueños de esta libertad. Demandas de liberación (*ibid.*, p. 21).

Desde la existencia periférica tiene que ser imaginado un porvenir sin opresión en aquellos mensajes de justicia proferidos. La conciencia del sufrimiento significa, por ende, el enjuiciamiento histórico de la dominación en cuanto tal. Pero esta conciencia no es lingüística sino existencial, no es individual sino colectiva, es políticamente histórica,

puesto que supone la vida tal y como se presenta de manera dramática en la región colonial, es la con-vivencia misma entre las personas que habitan esta región. Si Occidente ha fundado a la fuerza la “historia universal”, entonces habrá que hacerla realmente universal desde las identidades e ingenios que fueron ocultados en su expansión. El europeo puede verse ante el esclavo y sin embargo permanecerá sin conmoción; pero si quien cumple la función de esclavo *se ve ante la relación misma* por la que se le niega como persona, entonces es posible la liberación de esta relación. Si para Hegel la libertad se logró por Europa del Norte en un camino ascendente de oposiciones, la libertad del mundo colonial tendrá que ser necesariamente la negación de la libertad dominante europea dueña de la naturaleza y de las naciones, y esto sólo se da por la dignidad histórica de la situación propia, en la consumación de su autodeterminación: “(...) liberación que ha de abarcar a la totalidad de los hombres, incluyendo a los de los mismos pueblos bárbaros, los cuales Hegel había puesto al margen” (*ibid.*, p. 36). *La libertad impensada por Hegel es justamente la libertad de los negados por la razón europea*; la verdadera libertad universal es la ampliación por semejanza del libre ejercicio de la razón por todos los seres humanos de la Tierra: la superación del univocismo provinciano de Occidente. Recordamos el manifiesto de Zea (1957), *América en la historia*:

(...) a fuerza de querer incorporarse a la historia europea, occidental, el iberoamericano ha olvidado que la mejor forma de incorporarse, no a la historia europea u occidental, sino a la historia sin más, es imitar a esa misma historia en aquel aspecto que varios de los próceres de la emancipación mental de Iberoamérica señalaban: la originalidad. Esto es, la capacidad para hacer de lo propio algo universal válido para otros hombres en situación semejante a la propia. [Aunque para el hombre occidental esta conciencia] se conformó con hacer válidas sus expresiones concretas para otros hombres [cuyas] circunstancias podían serle diametralmente opuestas. Conciencia de la historia occidental que hizo de la situación concreta de éste [el hombre occidental] la situación válida para todos los hombres que aceptasen la subordinación a ella. Conciencia cuyas consecuencias fueron la subordinación a ella de pueblos que no habían tomado conciencia de sí mismos, la conciencia de su propia historia (p. 32).

¿Qué es la historia “sin más”? No es una provincia del ser universalizada por la fuerza militarizada de sus propias definiciones, sino el vasto horizonte de los encuentros en los que la propia identidad se afirma en el conjunto de las afirmaciones de las demás identidades. *La capacidad de hacer de lo propio algo universal* es justamente el poder del pensamiento analógico que vence el enclaustramiento del pensamiento que se enferma de la soledad de sí. No se trata, como hemos dicho ya, de repetirnos una historia ajena donde desaparecemos, sino construir una historia donde *seamos alguien*. Ser alguien distinto, pero por ello mismo semejante, plenamente humano. No se pretende una historia gloriosa o triunfalista; al contrario, buscamos una historia que partiendo de la ofensa alcance un lugar simétrico en el concierto de las naciones. Universalizar por la fuerza no ofrece auténtica universalidad. Se universaliza sólo por analogía desde lo que somos en la región del *no-ser*. La verdadera historia está por surgir y en ella nadie ha de quedar al margen.

III. La humanidad sin más como mestizaje

Ahora debemos preguntarnos por el ser del ser humano (una antropológica), pero entendiendo este ser como cambiante y no inmutable, como un ser histórico en su multiplicidad debido a su *concreción*:

(...) el hombre, a diferencia de lo que había venido sosteniendo la filosofía tradicional, no posee una naturaleza o esencia determinada. Su naturaleza es precisamente no tener naturaleza en sentido tradicional; su esencia, carecer de esencia. El hombre no es algo hecho, sino algo que va haciéndose [...]. Se habla del hombre, pero del hombre en situación, del hombre en una circunstancia determinada. Es esta situación o circunstancia la que va dando al hombre su perfil concreto, su auténtica realidad [...]. Lo humano no es ya una simple afirmación dogmática, sino algo concreto que puede ser captado en sus múltiples expresiones. No es hombre este o aquel determinado tipo concreto: lo humano debe captarse en todos y cada uno de esos tipos concretos de humanidad (Zea, 2001, pp. 11-12).

La realidad de lo humano, se nos dice, es siempre una realidad *situada*, una realidad dialogante con lo que le rodea, con la comunidad de la que emana. No existe el ser humano, sino que existen “los-seres-humanos”, las comunidades humanas, que se caracterizan precisamente por su *diversidad*. El “punto de partida” de este filosofar es expuesto por Manuel Velázquez (1984):

[*Des-de*] señala ciertamente, un punto de arranque: América Latina [...] señala el punto neurálgico de nuestra interpretación. Señala el camino epistemológico: *de la historicidad a aquello que constituye lo histórico*. En otras palabras de la *fenomenología de la cotidianidad histórica a la epifanía y meta-física de la historia* (pp. 85-86).

La idea que procede de todo pensamiento ha de obrar siempre “desde” un lugar y tiempo concretos. De ahí que cada ser humano tenga, inevitablemente, que ser *comprometido* con su circunstancia, pues su pensamiento sólo ha de responder a su situación. Dice Zea: “todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, *arrojado* o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. El compromiso es *condena* y no cómodo contrato que se cumple libremente según convenga o no a determinados intereses” (1993, p. 95). Tal es el sino de lo humano. Pero esta determinación por ser *circum-stantia* no es nunca sólo de un lugar o un tiempo ante el cual la persona tenga que hacer frente en soledad, pues lo que “circunda” a la persona singular es siempre una comunidad:

(...) el hombre se debe todo a la comunidad. Es ésta la que le ha traído al mundo, le ha nutrido, le ha educado, le ha hecho partícipe de sus bienes y le ha puesto en posesión de sus derechos. La aceptación de todos estos bienes compromete al individuo con su comunidad. [...] El que vive en comunidad, por este mismo hecho, se compromete con ella” (*ibid.*, p. 99).

Todo ser humano, por el sólo hecho de ser humano, ha de estar “sujeto” a una circunstancia que representa su posibilidad creadora y redentora; es “en” ella y ante ella que la persona ha de responder, y responder

supone hacerlo en función de-*algo* y sobre todo ante-*alguien*. En este sentido, no hay libertad absoluta (como lo imaginaba Hegel), sino una libertad determinada. La libertad, pues, se constituye y construye *desde* la determinación que es la situación de cada quien. Hay que decirlo nuevamente: lo humano, caracterizado por su *diversidad*, adquiere por ella su estatuto comunitario. Pero, ¿qué significa esto? Podría pensarse que lo diverso, como concreción determinada, anula lo común, pero esto no es así para nuestro filósofo, ya que lo común supone lo diverso y lo común es la meta de lo diverso. Lo humano sin más, se manifiesta en verdad en una comunidad universal de distintos tipos de concreciones. Recordemos lo que dice Zea (1977):

(...) porque saberse hombre no implica negarse como latinoamericano, asiático o africano. Ser hombre es, precisamente, *ser concretamente* de este o aquel *lugar*, *estar* en este a aquel *tiempo*. Ser hombre es ser necesariamente europeo, asiático, estadounidense, latinoamericano, africano o de cualquier otro determinado y concreto lugar de la tierra. Ser hombre es ser individuo, con una piel, cualquiera que sea su color, con unos determinados ojos, facciones, pelo, tamaño. Ser hombre, como lo expresa el lenguaje de la cultura occidental, no es negarse como concreción, ser hombre es, precisamente, ser algo concreto. Pero ser algo concreto sin dejar, por esto, de ser hombre. *Todos los hombres, podríamos decir, corrigiendo a Descartes, son iguales por ser diferentes.* Esto es, por ser individuos, por ser personas, no abstracciones. [...] *Lo humano es, al mismo tiempo, diverso y universal* (p. 138).

En este pasaje podemos entender que lo concreto es posibilidad o vía de lo universal. Pero lo universal no definido como lo unívoco (lo que tiene un solo significado) o lo inmutable (como el *Uno* parmenídeo), como la absolutización de un particular, pero tampoco como fragmentación equívoca de la guerra permanente, sino definido como lo analógico, es decir, como traducción y encuentro en aquello que *compartimos* con la totalidad de lo real, en aquello por lo que desde cada lugar podamos asumir valores y tareas comunes. Esto es: de aquello que compartimos, es decir, de lo que tenemos de *común*, de *semejantes*, con otros seres

humanos.¹³ Lo “común”, en nuestro caso, se da en dos planos al menos: a) por nuestra constitución biológica (cognoscitiva) y b) por nuestra expresión cultural (simbólica). El ser humano ha de pensar, pero su pensar es “acerca” de *algo* y “ante” *alguien*, por lo que su pensar es distinto y concreto. Pero al pensar ha de pensar sobre lo ya pensado por quienes comparten su condición, en un lenguaje comunitario y nunca privado, pero a partir de problemas que se van descubriendo históricamente. Si somos diversos es porque nuestra palabra tiende a lo común, se encuentra en lo que las demás palabras expresan y asimismo nos contrastamos por lo que de cierta forma –aunque nunca de forma total– no somos nosotros y nosotras. En la cultura toda singularidad parte de supuestos del *sensus communis* y sólo a partir de esta “comunidad de comunicación” es posible el disenso. Aclara Zea (2001):

(...) comprender los puntos de vista ajenos, se sostiene ahora, es ampliar los propios. Así el hombre, ese hombre, cuya esencia se ha venido persiguiendo a través de sus múltiples expresiones históricas, se va presentando en diversas actitudes y situaciones. [...] Y es aquí, también, donde se puede captar lo auténticamente universal, porque lo captado es y será válido para cualquier otro hombre en circunstancias *semejantes* (p. 12).

Lo concreto entraña en sí, como expresión *singular* de lo real, la posibilidad misma de la comprensión. Pues comprender, en este caso, supone que nuestras acciones, las de cada ser humano en la historia, se presenten en términos de “semejanza”. Y lo semejante no dice igualdad, ni des-igualdad, sino *analogía*. Lo particular no niega lo universal sino que le hace posible, y a mayor semejanza mayor universalidad:

13 Este gran problema ya lo había estudiado desde la fenomenología el filósofo Eduardo Nicol, al decir: “el hombre es el ser de la verdad porque existe –y sólo puede existir de esta manera– efectuando constantemente esa referencia a la realidad común que le permite establecer comunidad con el prójimo. El fundamento de la comunidad, ontológicamente hablando, es la expresividad inherente al ser que comunica, y toda posible comunicación, en sus formas lógicas o verbales, entraña la verdad” (Nicol, 1957: 264).

(...) existen verdades personales, intransmisibles, pero también existen verdades que pueden ser comunicadas: verdades de grupo, de generación, de pueblos y culturas. Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre” (*ibid.*, p. 12).

¿Cuál sería la posición de Zea con respecto al mestizaje? ¿Cómo resuelve este aspecto identitario de la realidad histórica latinoamericana? Parecería que las lecturas críticas contemporáneas suelen cuestionar esta noción por considerar que anula las identidades de los singulares, en específico, de los pueblos indígenas y originarios. Zea apuesta por la idea/horizonte de “América Latina”. Esta noción está bajo sospecha por discursos que defienden la autonomía de estos pueblos que son el no-ser de las naciones neocoloniales. Pero, ¿la filosofía de Zea justifica estas aseveraciones en contra de “América Latina”? ¿Qué es para él “América Latina”? Podemos responder siguiendo lo hasta ahora expuesto, que esta idea/horizonte es sin duda una apuesta por lo común, por el esfuerzo de tejer una realidad histórica verdaderamente independiente, esto es, sin las ataduras de la dominación. La condición de posibilidad de una humanidad nacional es justamente que la diversidad de que se nutre pueda mostrarse con plenitud, con vitalidad simbólica. ¿Cuántos grupos humanos, cuántas identidades, son impedidos de participar en lo común por el tipo de exclusión que sufren, por la negación que les determina en un plano de silencio y esclavitud? Si somos consecuentes con el plexo categorial de Zea, hemos de decir que las ideas/horizonte como “América Latina” o “México” o “Argentina” o “Perú” sólo son aceptables si en su universalidad con-viven en efecto la diversidad de las singularidades que no deben ser suprimidas sino afirmadas. La riqueza cultural de una “nación” o “región” se da en el nivel de la participación y autodeterminación de las comunidades que la conforman, pero no para aislarse sino precisamente para poder conformar una realidad común realmente universal, justa, pacífica y libre.

¿Quiénes son las y los mestizos, cuál es su realidad? Estamos ante la configuración analógica de un proyecto histórico de vivir la identidad universalmente diversa. Las y los hijos de la violenta unión entre españoles e indígenas son las y los mestizos: quienes no son *legítimos* hijos de ningún glorioso pasado. Las y los mestizos somos todas y todos quienes habitamos actualmente en estas tierras americanas. ¿Por qué? Porque nuestra historia común comenzó a partir del proceso de Conquista y colonización. No hay persona en esta región que no haya sido impactada por esta conmoción. El ser de lo latinoamericano es el del traumatismo causado por la codicia infinita de los españoles que no vinieron a dialogar, comerciar o simplemente viajar, sino a explotar un territorio y explotar a las personas que habitaban en él. ¿Quién puede decir que no se le ha negado o por el contrario privilegiado por esta conmoción histórica? Los pueblos marginados que quedaron sin herencia ni derecho son la *mestizada*. Y está en ellas y ellos, las y los huérfanos, poder construir una universalidad de justicia y autodeterminación, integrando sabiamente todo lo mejor del padre y de la madre para una nueva vida en común, una vida que tiene múltiples raíces.¹⁴ Quienes son hijos e hijas de la violencia se pueden llamar con toda razón mestizas y mestizos. Son la profecía que Hegel calló. Así lo entiende Zea:

(...) si la dureza de la vida, la adversidad y la falta de un seguro apoyo son los mejores estímulos, al decir de Toynbee, entonces es posible que de los grupos sociales que hemos indicado no haya uno en el que los estímulos hayan sido más fuertes como en los mestizos. Surgen a la vida accidentalmente, son los hijos no buscados de blancos e indias. Ni los unos, ni las otras los desean; son concebidos como fruto de pasiones e instintos que buscan su inmediata satisfacción. Sus padres se avergüenzan de ellos o, simplemente, los ignoran; para la madre son una carga recibida estoicamente. Son simples y puros *accidentes* y como tales no tienen un lugar en la sociedad colonial [y neocolonial]. Carecen de derechos, y con ellos, de toda clase de bienes seguros y propios. Como hijos naturales o bastardos blancos resultan también los hermanos

14 Que desde luego no se reduce a pensar sólo en las comunidades indígenas sino en otras comunidades marginadas, como las afroamericanas y otras que se han integrado a la vida latinoamericana.

accidentales de éstos. Fraternidad sabida aunque nunca públicamente reconocida. Situados entre dos razas y dos culturas fluctuarán dentro de ellas sin pertenecer, definitivamente a ninguna. Toda su vida será también un movimiento pendular, y por pendular, formado de múltiples accidentes. Carecen de toda protección, no poseen la seguridad que daba al criollo al de ser el *legítimo* heredero de su padre; carecen también de la paternal protección que el blanco hispano estaba obligado a ofrecer al indio. No son ni herederos ni encomendados. Sus bienes, si poseen algunos, carecen de legitimidad. No poseen más bien que su personal libertad, con la cual no saben qué hacer legítimamente [...]. “Los mendigos –se ha dicho– no pueden elegir”, por esto los mestizos aceptan su cerrada situación y preparan, dentro de ella, los elementos que en el futuro le permitan transformarla. No teniendo nada concreto que defender, ni seguridad alguna que guardar, formarán el elemento revolucionario por excelencia (*ibid.*, pp. 106-107).

Fraternidad de quienes han quedado en orfandad, en el margen de una realidad social en la que no se puede participar plenamente. Esta noción de mestizaje es el punto de inicio y el punto final. Es el resultado de la violencia, pero también la posibilidad de quienes luchan por su liberación; representa el nacimiento analógico de una historia purificada de sometimiento: la historia de los pueblos, comunidades y personas sin historia; la unión de quienes no-son en el proyecto de *ser*. El pasado es inaccesible porque fue transgredido, incendiado. ¿Qué es lo que vive y cómo sobre-vive de esta conmoción originaria? Esta región del no-ser es para Zea, por todo lo dicho, el mestizaje. Y sólo de esta región es que se puede universalizar las grandes experiencias de una nueva humanidad regional que no sea imitación colonial ni menos aún fragmentación o aislacionismo, sino próspera vida en común con todas las cualidades a disposición que han de promover por ende otra civilización. Mestizaje como situación marginal pero también como radical horizonte de transformación, de revolución.

IV. La filosofía sin más como filosofía analógica de la liberación

Todo filosofar, en tanto obra humana, ha de estar comprometido ante-*algo* y sobre todo ante-*alguien*. Todo filosofar ha de reconocer su contextualidad y no ha de ver sus respuestas particulares como universales, pues sólo puede ver “aspectos” y nunca la totalidad de lo real. En este sentido, la filosofía se comporta primeramente como “verdad histórica”¹⁵; la posibilidad de la filosofía latinoamericana se ha de circunscribir a esta situación. Sus planteamientos, si han de ser auténticos, no han de responder a problemas que vienen de fuera, sino a problemas que le vienen de dentro, a sus propios problemas como región propia del ser. La identidad, la conciencia de ella, es indispensable para reconocer que nuestra circunstancia es muy distinta de la de los europeos, pues, como aclara el propio Zea, no estamos viviendo bajo el mismo techo. “Debemos empeñarnos –dice Zea– en dar solución a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando.” (1972, p. 8).

Lo “universal” se entiende aquí como *generalidad*, esto es, como los casos que por “semejanza”, por *analogía*, se presentan en todos los seres humanos; si bien las experiencias personales pueden expresarse en términos muy propios, pues sólo se puede tener un “aspecto” del *otro*, aún de sí mismo, esto no implica que, en lo general, actuemos bajo un tejido de “referencialidad común”. Lo concreto se trasciende por lo que supone de común con otras concreciones, y esto significa, precisamente, apoyarse en lo concreto (Zea, 1976b, p. 432). La filosofía

15 El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema, cómo vivir su circunstancia. (...) (Llevado al ámbito filosófico) esto hace que las verdades de la filosofía como intentos de solución sean circunstanciales, dependiendo cada una del hombre que las ha expresado, y éste a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia. (Por ende,) la filosofía no es sino un afán por solucionar problemas concretos; es un tratar de contestar interrogantes que se hace el hombre frente a determinadas dificultades, de aquí que sus soluciones no puedan ser sino circunstanciales (Zea, 1972, pp. 26-27).

que parte de nuestra realidad latinoamericana no tendrá (como podría mal entenderse según lo ya dicho) por fin (como *télos*), si es auténtica y original, lo latinoamericano meramente, sino a la humanidad en su conjunto, en aquello que tenemos de semejantes (en los problemas cruciales que compartimos): “no basta querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse.” (Zea, 1972, p. 6). Alas, pero también plomo:

(...) ¿filosofía americana? No, filosofía sin más; la filosofía propia de la realidad americana que, por serlo, lo será también de lo humano en general. Pero sin mantenerse en una concreción aislante ni en un abstraccionismo que diluya toda realidad. Alas, pero también plomo; universalización, pero al mismo tiempo concreción. [...] Antonio Caso ha descrito este ideal con las siguientes palabras: “Ni Sancho ni Quijote. Ni grillete que impida andar, ni explosivo que desbarate; sino ánimo firme y constante de lograr algo mejor, sabiendo, a pesar de ello, que la victoria verdadera se alcanza si se pone plomo a las alas” (Zea, 1968, p. xvi).

La pretensión principal de todos estos reconocimientos explicitados constantemente por nuestro autor es llegar al momento del *diálogo*. Llegar al diálogo supone, por ende, conocer al *otro/otra* y en ello conocerse a sí mismo/a. Dialogar es la expresión máxima de la *libertad*, pues supone, ante todo, *simetría*, si es comunicación verdadera, como lo señala Manuel Corral (Corral, 1993). Los europeos llegados a América no llegaron a dialogar, pues creían que nada podían decir los “indios/bárbaros” que aquí moraban, carecían de palabra/lógos; la interlocución fue imposible porque el amerindio no era considerado como humano sino como una bestia o algo muy cercano a ello. Para poder comunicarme con alguien, en términos de universalidad, he de suponer a esa persona como un agente libre y autónomo de interlocución, esto es, *como otro/otra*. Y tal es el desafío más grande de los que aspiran a la universalidad: luchar por la libertad, por la simetría, por el *status* de ser humano. Podemos y debemos dialogar, porque nuestra razón es *dialógica*:

(...) *logos* es razón, esto es, capacidad para comprender y hacerse comprender; por ello es también *palabra* que permite expresarse, hacerse entender, comprender. El *logos* es al mismo tiempo razón que comprende y palabra que se hace comprender. En este sentido no puede existir un *logos magistral* que diga o dicte, pura y simplemente, y al decir o dictar se haga obedecer. [...] Aquí el *logos* tiene un sentido totalitario. Por el contrario, la palabra o *logos* como *comprensión*, no sólo comprende, también se hace comprender en relación distinta a la del dominio, por el diálogo; diálogo es el *logos* que *relaciona* a los entes racionales. [...] Ello implica el *reconocimiento* de otros discursos, además del propio, el *reconocimiento* de lo que hace igual a un hombre a otros hombres. Ya no el *logos* como instrumento de manipulación de otros hombres (Zea, 1993, p. 151).

Filosofar desde América Latina parte de una circunstancia dependiente. Si ha de alcanzar su libertad tan anhelada, ha de luchar primero por su humanidad, por su derecho a la distinción. Ha de ser, pues, una *filosofía de la liberación*. Se trata de una filosofía que arranca con una visión “crítica” de lo real, y por crítica sólo podemos entender, con Marx, *denuncia* de aquello que nos oprime. Esta es la tarea de nuestra filosofía (y no como lo entendía Augusto Salazar Bondy).¹⁶ Tal filosofar supone ciertas condiciones, como las expone Guillermo Alfaro López: “filosofía liberadora, por consiguiente, en América Latina, sólo puede significar retorno de la filosofía al análisis y crítica de las contradicciones de la realidad inmediata e histórica no ontologizada” (1996, p. 227). O como el mismo Dussel lo expresa: como el *momento analógico* de la Modernidad; el movimiento de la alteridad oprimida. Es sólo en este sentido que se puede comprender las palabras de Zea (1977) para esta nueva filosofía de la solidaridad:

(...) el mundo es aún de los más fuertes, de los más hábiles, de los más capaces [... Hemos de alcanzar, empero,] no ya la libertad en cuyo

16 Él decía: “el problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía esta, así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si ha de haber auténtica filosofía ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental” (Salazar Bondy, 1968: 125).

nombre se quiere seguir dominando a otros hombres, ni tampoco la libertad en cuyo nombre se arrasan pueblos y aniquila a otros hombres, sino la libertad que hace posible la colaboración de unos hombres con otros para el logro de metas comunes; es decir, para realizar una historia que ha de ser de todos, del hombre sin más. [...] La filosofía propia de esta nuestra América. La filosofía como toma de conciencia de nuestra realidad: la filosofía, también, como conciencia de las posibilidades de una praxis que ha de servir, no para nuevas formas de dominación, sino de liberación. Filosofía de liberación *versus* filosofía de dominación. Pero no para nuevos enfrentamientos, sino para que éstos sean innecesarios (p. 59).

Se pueden, así, comprender mejor las palabras de Eugeniusz Górski al referirse al maestro Zea: “la filosofía de la historia latinoamericana fue concebida por Leopoldo Zea como la lucha por la libertad” (Górski, 1994, p. 71). La universalidad es aquí entendida como “solidaridad”, como libertad creadora plena entre personas libres; es el horizonte utópico de justicia. Y filosofar, si ha de ser responsable, comunitario, dialogante, ha de aspirar a contribuir a acrecentar y desarrollar –*liberar*– las potencialidades artísticas y creadoras del ser humano, de todo ser humano sin excepción, pero *a su manera*. Ahora es que podemos llegar a algo: *podemos pasar de lo concreto a lo universal sólo a través de la lucha por la libertad –por la liberación–, por la capacidad por comprender a los otros y reconocerles su humanidad manifestada en su diversidad; pasamos, trascendemos, en la medida en que somos más y de mejor manera, pacífica y libremente, con los otros*. Esta es una tarea que nos compromete con toda la humanidad y no sólo con nuestra tierra y nuestros hermanos más cercanos.

Nuestra filosofía –dice Zea– y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no sólo es el hombre de América o del tercer mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es esta especie del hombre [este modo de concreción], el dominador del hombre, el que también debe desaparecer, no el hombre. No el ser, sino un determinado modo de ser. Un hombre nuevo, sí, pero

un hombre que no tenga la piel de dominador ni la piel de dominado. Esto es, un hombre consciente de que el hombre no puede ni debe ser ni lo uno ni lo otro (1974, p. 43).

Al respecto, decía Frantz Fanon (1968), el libertador argelino:

(...) la muerte del colonialismo es, a la vez, la muerte del colonizado y la muerte del colonizador. [...] Las nuevas relaciones no consisten en la sustitución de una barbarie por otra barbarie, de una destrucción del hombre por otra destrucción del hombre. Lo que deseamos los argelinos es descubrir al hombre detrás del colonizador; ese hombre, a la vez, organizador y víctima de un sistema que lo había ahogado y reducido al silencio” (pp. 17-18).

No se trata de polarizar los opuestos sino de redimirlos a partir de una dialéctica de la solidaridad (que es como hemos mostrado analógica) y el trabajo compartido; no se trata de ser humanos y humanas a expensas de otros, sino ser personas, comunidades y pueblos libres siendo libres todas y todos los demás, es decir, confluyendo en sus caminos de liberación. La lucha por la libertad, la lucha por la solidaridad, afirma nuestro ser americano como ser sin más, como libertad. Tal es nuestra realidad: “en la búsqueda de esta ética –dice Zea–, en la búsqueda de normas de conciliación del hombre con el hombre, de los pueblos con los pueblos, la experiencia latinoamericana puede ser un buen punto de partida para la misma” (1990, p. 45). El paso de lo concreto a lo universal se puede dar sólo en términos éticos, de *responsabilidad* por la otra/o, pues la finalidad de lo propio se encuentra en la humanidad sin más, en la humanidad de las diversas libertades. Esta es la meta más alta de nuestra cultura y de nuestra filosofía latinoamericana: “tal es, en pocas palabras, el sentido de nuestra filosofía, de la filosofía latinoamericana como conciencia de una historia que aspira a ser, pura y simplemente, la historia del hombre en todas sus expresiones. *La historia como hazaña de la libertad*” (Zea, 1977, p. 60).

Es así que Zea comparte plenamente la propuesta liberacionista de E. Dussel:

(...) nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino si etapa final [...]. Un hombre nuevo, sí, pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado. [... Hay que lograr, en cambio, que] el hombre [sea] visto por otro hombre. Por un hombre que, quiérase o no, se sabe parte de la humanidad, a partir de la cual ha de ser creada una nueva imagen del hombre, una nueva especie de hombre. [... Cuando se toma conciencia de la dominación es que se puede ignorar no al hombre de piel blanca,] sino al hombre que está dejando de ser dominador. Ya no es el enemigo, es otro hombre, un semejante, al que en todo caso, hay que arrancar la piel de dominador, pero evitando, a la vez, que no se transforme en otro dominado [...]. Creo como Dussel, que esta filosofía, la filosofía de este nuevo hombre, debe ser analógica, esto es, capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejante en su diversidad, en su ser distinto. Pero no tan distinto ni tan diverso que acabe creyéndose un superhombre o un subhombre. No el hombre con una determinada filosofía abstracta, sino un hombre y, como todo hombre concreto, y con una filosofía que partiendo de su concreción, su propia experiencia, pueda comunicarla hasta hacer de ella filosofía sin más. No una filosofía especial, que acabe siendo como las anteriores filosofías de la liberación. Esto es, filosofías propias del hombre que las reflexionó, dispuesto siempre a marginar cualquier reflexión que no encajase en la estructura de sus reflexiones. Es así que han surgido filosofías, no analógicas, capaces de justificar genocidios de hombres y pueblos en nombre de la libertad y para su supuesta defensa (Zea, 1974, pp. 43-44).¹⁷

Como bien puede verse, estamos a unos años de la publicación de *Filosofía americana como filosofía sin más*, cuya primera de numerosas ediciones fue de 1969. Pero este pasaje nos permite concluir, como en la lectura de posteriores trabajos sistemáticos y ensayos de Zea, que su filosofía supone un método analógico, pues la universalidad que él piensa no es unívoca y mucho menos equívoca, no se determina por un exceso o por otro, sino por una *superación* de las contradicciones que permita llegar

17 Agradezco al colega de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), Diego del Basso, por indicarme este pasaje esencial para nuestro tema que pasó oculto para mí en una primera lectura de este libro de Zea.

al ser humano libre, al ser humano sin más que como tal pueda disfrutar su diversidad sin que ello devenga en desigualdad y dominación. Ser humano *reflejado* en el ser humano por su libertad plena de ser y hacer. Esta posición la seguirá conservando a lo largo de sus escritos este gran filósofo mexicano y nos permitirá trabajarle de forma específica para saber con seguridad por qué su reflexión pudo coincidir con la visión dusseliana que trabajó también la analogía (como analéctica o anadialéctica). “Filosofías analógicas”, dijo Zea, inscribiéndose en esa línea por lo que él trabajó desde los 40, y no filosofías desarraigadas de las necesidades y la territorialidad del ser humano; filosofías que provienen de la barbarie, la violencia y la dominación. Será un trabajo futuro comparar el pensamiento analógico de Zea y el de Dussel como parte de las filosofías analógicas latinoamericanas, que han sido la aportación original a la filosofía sin más, a la filosofía auténticamente *humana*. Filosofía latinoamericana como filosofía analógica de la liberación:

[el regateo del reconocimiento y de la libertad] suele tomar caracteres de tragedia cuando entra en juego la fuerza, la imposición brutal, la conquista, mediante las cuales el hombre cree afirmarse negando a los otros toda posible semejanza. De aquí esa serie de formas de elusión del reconocimiento de ésta. Los otros se presentan como cosas, amputada su humanidad, rebajados en la escala de lo humano. Los otros son mis esclavos, mis siervos, mis obreros, mis útiles. Los discriminamos mediante una serie de pretextos, a veces sutiles; les negamos alguna semejanza con nosotros. Una buena justificación lo puede ser la pigmentación de la piel, negra, morena, o amarilla. Otra la clase social a que se pertenece. Otra el sexo. El negro, para poner el ejemplo más actual, el trabajador o la mujer suelen ser formas justificativas de esta escala inferior de esta negación de lo humano en los otros. Éstos parecen pertenecer a una escala inferior que atañe a la esencia misma de lo humano. El blanco, amo o patrono y el varón se presentan a sí mismos como dotados propiamente de lo humano. Lo humano parece depender del color de la piel, la situación social o el sexo. Lo que debería ser accidental es elevado a la categoría de arquetipo de acuerdo con el cual es enjuiciado todo lo que pretende tener con él alguna semejanza. Y así como se puede discriminar a los otros por medio de esas formas accidentales de distinción, también se

puede establecer esta discriminación partiendo de otras formas como lo pueden ser la educación recibida, la cultura, etc. [Todo lo que esté fuera de este ser que expande con violencia] tendrá que ser eliminado o, cuando menos, adaptado a los términos de esa comprensión [violenta]. Frente a esta imposición, el hombre, sin más, va tomando conciencia de su humanidad al mismo tiempo que toma conciencia de la de los demás. Lo humano no es lo que separa o distingue, sino lo que hace semejante. Semejanza que no depende de accidentalidades como el color de la piel, la clase social, el sexo, la educación o la cultura que se tiene. Lo humano se da, precisamente, en esta capacidad de comprensión que lima las diferencias [opresivas] y hace posible la convivencia, uno de los rasgos definitorios de lo humano. Esa [...] Este hombre va tomando conciencia de su ser como tal pasando por encima de todos los obstáculos y opresiones. En esta forma de conciencia se hace patente la accidentalidad de todas esas diferencias [que restan libertad] a que hemos aludido para quedar sólo las semejanzas [libertades plenas de ser]. Esto es, simplemente el hombre, la humanidad concreta [liberada] (Zea, 2001, pp. 146-147).

Referencias bibliográficas

- Alfaro López, G. (1996). *Cultura y filosofía liberadora en América Latina*. México: UNAM.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Deusto.
- Corral, M. (1993). *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*. México: Ediciones del Lugar donde brotaba el agua.
- Gambra, J.M. (2002). *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Fanon, F. (1968). *Sociología de una revolución*. México: Era.
- Górski, E. (1994). *Dependencia y originalidad en la filosofía latinoamericana y de Europa del Este*. México: Nuestra América/UNAM/CCY-DEL.
- Magallón Anaya, M. (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México: UNAM/CCYDEL.

- Marcuse, H. (1986). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Medin, T. (1992). *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*, México. México: UNAM/CCYDEL.
- Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión*. México: FCE.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Secretan, P. (1984). *L'analogie*. París: Presses Universitaires de France.
- Söhngen, G. (1952). *Die Einheit in der Theologie. Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher historischer und systematischer Theologie christlicher und humaner Existenz*. München: Alemania: Karl Zink Verlag.
- Vargas Lozano, G. (1990). *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México: UAM.
- Velázquez, M. (1984). "Conciencia histórica: posibilidad para una filosofía de la historia desde América Latina. Un intento de interpretación y acercamiento del pensamiento de Leopoldo Zea a un contexto europeo". En *Filosofía de la liberación*, mayo-agosto. Nuestra América/ UNAM/CCYDEL, pp. 85-86.
- Villegas, A. (1978). *Cultura y política en América Latina*. México: Extemporáneos.
- Zea, L. (1967). *América en la historia*, México: FCE.
- _____. (1968). *Antología de la filosofía americana contemporánea*. México: UNAM.
- _____. (1972). *América como conciencia*. México: UNAM.
- _____. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- _____. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- _____. (1976b). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- _____. (1977). *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México: Extemporáneos
- _____. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.
- _____. (1990). *Filosofar desde la realidad americana*. México: UNAM/CCYDEL.
- _____. (1993). *Filosofar a la altura del hombre*. México: UNAM.
- _____. (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.



d.

Augusto Salazar Bondy,
o o o o o o o
filósofo de la liberación peruana

Joel Rojas Huaynates

<https://orcid.org/0000-0003-2513-8287>

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

Quito, Ecuador

jwrojas@flacso.edu.ec

Cita este capítulo:

Rojas Huaynates, J. (2021). Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.109-142). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana

Joel Rojas Huaynates

Resumen. En este artículo se abordarán cuatro tópicos de la producción teórica de Augusto Salazar Bondy, a saber, la histórica, la pedagógica, la axiológica y la política. Justificaremos, a partir de estos tópicos, que este filósofo peruano es un representante de la filosofía de la liberación y sus matrices teóricas poseen una singularidad propia en diálogo con la tradición peruana a través de José Carlos Mariátegui; con la tradición latinoamericana a través de Paulo Freire, la teoría de la dependencia y la historia de las ideas; y finalmente, con la tradición occidental a través de la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica.

Palabras claves: dominación, liberación, ser emergente, socialismo humanista, democracia integral.

Abstract. This article will address four topics of Augusto Salazar Bondy's theoretical production, namely, the historical, the pedagogical, the axiological and the political. We will justify, based on these topics, that this Peruvian philosopher is a representative of the philosophy of liberation and his theoretical approaches have their own uniqueness in dialogue with the Peruvian tradition through José Carlos Mariátegui; with the Latin American tradition through Paulo Freire, the theory of dependency and the history of ideas; and finally, with the Western tradition through phenomenology, Marxism, and analytical philosophy.

Keywords: domination, liberation, emergent being, humanistic socialism, integral democracy.

I. El tópico de la histórica

El tópico de la histórica salazariana parte de la propuesta del *ser emergente del hombre*.¹ Esto permitió a Salazar Bondy distanciarse de

1 En este punto sigo el análisis de la maestra Adriana Arpini. Véase su libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (2016).

determinismos naturalistas donde el hombre es producto de fuerzas exteriores que representan un acabamiento. Por el contrario, existe un dinamismo en el hombre, producto de la historicidad, enlazado con el concepto de cuerpo que se presenta como una alternativa frente al dualismo cartesiano. Esta propuesta fue retomada por Salazar Bondy desde los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty.² De modo que el cuerpo no es considerado como objeto externo al *cogito* cartesiano, sino que es un vehículo del ser-del-mundo porque posibilita el acto cognoscitivo (sujeto-objeto). En este sentido, el *cuerpo*, vínculo de lo fisiológico y lo psicológico del hombre, pertenece desde un inicio al mundo por medio de su existencia. Salazar Bondy asume esta superación del dualismo cartesiano, pero lo vincula con la historicidad del hombre porque “el cuerpo, por su parte, enraíza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza” (Salazar Bondy, 1985, p. 94).

Los conceptos de “historia” y “cuerpo” son la base del *ser emergente* del hombre que permite el despliegue de posibilidades futuras como proyecciones en tanto superación de lo dado. Estas proyecciones del hombre son consideradas *emergentes* porque no son acabadas ni estáticas. La flecha con dirección a un blanco es tomada como metáfora del hombre porque se constituye durante su trayectoria por medio de la libertad, a la cual no hay que entenderla como extrínseca al mundo, sino como acción inmanente porque la realidad, a partir de la libertad, trasciende. Así, la esencia humana como identidad inacabada, no suturada, se revela en la historia, pero no es un hombre solipsista, sino una subjetividad en relación con la comunidad.

Si bien hay una estrecha relación entre la libertad y la comunidad en tanto creación genuina del hombre, contrariamente puede ocasionar la pérdida de libertad del hombre a través de su destrucción o su

2 En 1951, Salazar Bondy obtuvo una beca para realizar estudios en la École Normale Supérieure de París, donde conoce a Merleau-Ponty (1908-1961). Posteriormente, el filósofo peruano dedica dos estudios a la obra del francés: “Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty” (1961) y “El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty” (1961).

alienación. Frente a esta situación, el hombre considerado como ser precario tiene la exigencia de “salvaguardar al hombre y llevarlo a su máximo cumplimiento de su ser libre” (*ibid.*, p. 97). Por lo tanto, Salazar Bondy, a partir de la emergencia histórica del hombre, fundamenta un humanismo socialista que “se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y valores” (*ibid.*, p. 98).

Otro punto importante del tópico la histórica es la ampliación metodológica de la historia de las ideas. Salazar Bondy realizó investigaciones sobre la filosofía peruana entre 1949 y 1966.³ La orientación metodológica utilizada, como indica el título de uno de sus libros de aquella época, fue la “historia de las ideas” propuesto por su maestro José Gaos. En las conclusiones de sus investigaciones en torno a la historia de las ideas, ubicamos una tensión sobre la autenticidad de la filosofía peruana.⁴ En este sentido, la tensión surgida sobre la autenticidad a través de la historia de las ideas será superada por medio de una ampliación metodológica a partir de la cultura de la dominación.

En el debate sociológico latinoamericano de la teoría de la dependencia se definía el concepto *dependencia* de manera negativa, porque significaba la dependencia de un país subdesarrollado frente a uno desarrollado. El estatus subdesarrollado sería superado adoptando las prácticas políticas y económicas de los países desarrollados, es decir, un país subdesarrollado debe permitir la injerencia política y económica de los proyectos desarrollistas como sucedió con la política económica estadounidense de la Alianza para el Progreso. Salazar Bondy sostiene que el concepto de *dependencia* no posee un significado negativo en un sentido amplio, pues, por ejemplo, tenemos la dependencia entre la madre y su hijo, o en

3 Los libros más significativos son *Philosophy in Peru: a historical study* (1954), que se publicó posteriormente en español, e *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1966). Estas investigaciones son una invaluable recopilación y análisis de obras filosóficas, sociológicas y políticas, entre otras disciplinas.

4 Esta problemática en el corpus teórico salazariano, en el cual dicha tensión se encuentra no solo en la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), sino también tempranamente en su artículo “Filosofía peruana de ayer y de hoy” (1953) y, además, en un texto que a nuestro juicio resuelve esta tensión: “Las tendencias filosóficas en el Perú” (1962).

la relación de un país A con un país B en el marco de un convenio económico mutuo. Se desplaza este concepto por el de *dominación* que hace referencia al poder de decisión de un país A-dominante frente a un país B-dominado, ya sea en el ámbito económico, político, militar, etc.; esto a diferencia del concepto de *dependencia* que se define solamente como relación mutua de un país A con un país B.

En segundo lugar, Salazar Bondy inserta, en su *cultura de la dominación*, el concepto de alienación desde una base filosófica-antropológica, es decir, desde la condición del hombre que ha perdido su ser propio. De esta manera, Salazar Bondy, a partir de esta ampliación conceptual sobre la alienación, sostiene que el subdesarrollo es la causa principal porque refleja la situación de un país que no logra autoimpulsarse y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. La dominación económica de los recursos y medios de producción es la dominación primaria, a través de la cual se derivan otras dominaciones, ya sea cultural, militar, política o social (*ibid.*, p. 31).

El diagnóstico de la población peruana representada a través de la cultura de dominación, será introducido en el análisis sobre los países del tercer mundo debido a su condición de país subdesarrollado. La tarea fundamental de un proyecto de liberación es eliminar el sistema capitalista que permite la dominación primaria de índole externa, que repercute en otras relaciones de dominación de manera interna. Sin embargo, el diagnóstico de la cultura peruana no representa una mera crítica si no permite, a partir de su negatividad, proponer la cancelación de la condición de defectividad y alienación de los hombres. Esta negatividad no fue ampliamente comprendida por Leopoldo Zea, pues en la dialéctica hegeliana el concepto de alienación es un momento en el devenir del espíritu cuyo propósito es captar la experiencia particular e histórica. Es notoria, en este sentido, la deuda de Salazar Bondy respecto a la negatividad de la dialéctica hegeliana. Uno de los pocos que concordaron sobre la negatividad fue Enrique Dussel, pues este filósofo argentino tomó partido por Salazar Bondy en el debate con Zea: “algunos filósofos no se han detenido suficientemente en la crítica negativa, y desde un optimismo afirmativista no han comprendido la necesidad de transitar primero por la negatividad” (Dussel, 2007, p. 56).

Ahora bien, vayamos a la aplicación de la cultura de la dominación en el análisis de la historia de las ideas latinoamericanas. En primer lugar, Salazar Bondy indica que el pensamiento filosófico hispanoamericano surge desde el descubrimiento de América y de la conquista española; esta arbitrariedad es, como indica el filósofo peruano, debido a la falta de fuentes y las limitaciones sobre el pasado cultural de los pueblos indígenas. En el establecimiento colonial, durante los siglos XVI y XVII, hubo la introducción de la filosofía que representaba los intereses de los colonizadores, es decir, esta primera filosofía hispanoamericana fue un pensamiento conservador y antimoderno y no poseía un pensamiento americano original. Pero en el siglo XVIII, con la introducción de Descartes, Leibniz, Galileo, Rousseau, Smith, entre otros, hay un “despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana” (Salazar Bondy, 1969, p. 7). Así, en la etapa independentista en Hispanoamérica encontramos un pensamiento filosófico sin censura del orden monárquico, un periodo que es conocido como romántico y que abarca desde las independencias hasta 1870. Luego, hay un predominio, desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XX, del positivismo de Auguste Comte y Herbert Spencer, el mismo que será posteriormente superado por un movimiento filosófico universitario denominado como de los *fundadores*, en el que se encuentran Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Enrique Molina y Antonio Caso. Después, aparecen el marxismo y la fenomenología, que tendrán en el caso del primero una vinculación y repercusión en el ámbito político, y en el caso de la segunda, será introducida desde la tercera década del siglo XX por medio de Edmund Husserl, Martín Heidegger y el existencialismo francés. Por último, señala Salazar Bondy que hay una orientación en temas como la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje. De este modo, tenemos entonces que este escueto repaso histórico de la filosofía en Hispanoamérica, permite a Salazar Bondy sostener la inexistencia de una filosofía auténtica porque es imitativa, incapaz de crear una tradición de pensamiento; por el contrario, acepta que cualquier tradición filosófica, posee un sentimiento de frustración intelectual y, además, implica un distanciamiento entre quienes practican la filosofía y su comunidad.

Estos rasgos del pensamiento filosófico hispanoamericano serán analizados a través de la impronta de Hegel.⁵ Salazar Bondy comparte con este filósofo alemán la idea de que una filosofía representa “la filosofía de su tiempo”, es decir, es producto racional de la comunidad de manera auténtica. Pero la filosofía es inauténtica cuando tiene una imagen ilusoria de sí, como representación mistificadora y se presenta como una ilusión antropológica.

Salazar Bondy, como hemos visto, imbrica su tesis sobre la cultura de la dominación con la historia de las ideas latinoamericanas, por eso incluye en sus investigaciones históricas de la filosofía hispanoamericana, conceptos como frustración, enajenación, autenticidad y mistificación. De modo que el pensamiento filosófico hispanoamericano posee el rasgo de negatividad por los rasgos descritos anteriormente, pero cuyo punto de partida es reconocer la necesidad de indagar y buscar los factores y

5 No se trata de catalogar a Salazar Bondy como hegeliano, tal como lo hace Norman K. Swazo en su artículo “Hegel’s Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy”. Si bien está presente una impronta hegeliana, no concordamos con su total asimilación a ese sistema. La lectura de la tradición filosófica occidental en Salazar Bondy se realiza de manera crítica y propositiva y es por eso que rechazamos el análisis de Swazo, porque no se trata de un hegeliano que asuma un cursalismo filosófico, sino que se encuentra en constante diálogo con otras tradiciones filosóficas y otras disciplinas. La limitación de Swazo es su lectura parcial de la obra salazariana, pues no complementa su estudio con, por ejemplo, el planteamiento de Salazar que subyace en el análisis de la filosofía hispanoamericana, a saber, la cultura de la dominación. Este texto salazariano, como hemos señalado anteriormente, es un diálogo entre la teoría de la dependencia latinoamericana, la teoría de la dominación de Perroux y las discusiones con los cientistas sociales del Instituto de Estudios Peruanos. De manera que la propuesta de la autenticidad de la filosofía hispanoamericana no sólo se da en términos teóricos, sino a partir de la eliminación de los lazos de dominación primaria y secundaria de países del tercer mundo frente a países imperialistas. Salazar Bondy, más allá de la guarida de Hegel, representa un filosofar del alba, porque no aceptó la sentencia hegeliana donde la filosofía representa, a manera de metáfora, el búho de Minerva, es decir, la filosofía como análisis de los hechos consumados, sino que “creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (*ibid.*, p. 25). Reconocemos la impronta hegeliana en el *corpus* teórico salazariano, pero también es visible, aunque invisible para Swazo, la distancia con el sistema hegeliano.

las causas de esta situación. En el caso de Salazar Bondy, la causa es el subdesarrollo de los países del tercer mundo cuyo producto es la cultura de dominación. De ninguna manera, sin embargo, este diagnóstico de Salazar Bondy es pesimista, porque:

(...) la filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (*ibid.*, p. 25).

En suma, hemos analizado en este apartado el tópico de *la histórica* para demostrar que sus conclusiones decantarán en una problematización del estatus antropológico en Latinoamérica, que formaría parte fundamental en la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Hemos desarrollado, en primer lugar, el *ser emergente* del hombre, planteamiento que si bien parte de una reflexión ontológica sobre el ser, no se reduce a conclusiones especulativas a partir de la articulación de los conceptos de historia, cuerpo y trabajo. En segundo lugar, analizamos la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas para concluir que existe una “tensión” sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, la misma que será resuelta mediante el planteamiento salazariano de la cultura de la dominación. Este planteamiento fue parámetro de análisis para sostener la inautenticidad no sólo de la filosofía peruana sino de la filosofía latinoamericana en general, debido a la situación de alienación del hombre latinoamericano inmerso en una situación de subdesarrollo.

II. El tópico de la pedagógica

En torno al tópico la pedagógica tenemos dos momentos: la educación de la crisis y la educación del hombre nuevo. La primera sostiene que la problemática educativa tiene que complementarse con la transformación estructural de la sociedad peruana; esta postura es una continuación de

los planteamientos de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. En el análisis sobre la realidad peruana no se debe aislar la educación de la problemática estructural de la sociedad. Ahora bien, esta crisis en el ámbito teórico-educativo es denominada como *la educación de la crisis*; de este modo, Salazar Bondy asume una posición crítica, en primer lugar, frente a los planteamientos abstractos e idealistas sobre la educación, porque estos sólo analizan de manera particular esta problemática y, además, proyectan un supuesto hombre ideal, desencarnado de la realidad peruana. Este análisis inicial de la educación como crisis sirve como diagnóstico para proyectar una educación que posibilite y complemente el impulso del desarrollo del país. Esta forma de desarrollo en su factor económico, señala Salazar Bondy, no debe estar basada en la desigualdad, ni en el lucro privado y la servidumbre; por el contrario, debe estar al servicio de todos los ciudadanos. Esta complementación entre la economía y la educación no es de carácter secundario, pues para Salazar Bondy el punto fundamental para esta convergencia tiene una base estructural de la sociedad.

Frente a esta situación de crisis, Salazar plantea una disyuntiva: hundirse en la miseria y caer preso del poder extranjero, o ingresar a la vía del desarrollo. Para él la opción es la vía del desarrollo, el cual no sólo se plantea desde una prosperidad económica del éxito capitalista, sino que parte de una orientación ética y humanista donde el hombre no sea acabamiento ni conservación, sino creación, apertura y libertad. En este sentido, Salazar apuesta por una educación humanista para el ascenso o expansión del hombre, donde la educación tiene que plantear la certeza de que “su misión rectora en la cultura reside en esto: en haber sacado paulatinamente a luz el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica” (Salazar Bondy, 1965, p. 55). Así, esta nueva educación debe superar los antiguos postulados sobre el hombre y plantear un nuevo humanismo, a saber: el hombre es un ser improbable por su ilimitada posibilidad existencial, por su indeterminación óptica y su historicidad. A esto es a lo que habíamos llamado, en términos ontológicos, el *ser emergente* del hombre, que se opone al naturalismo porque no es determinado y estático. Además, Salazar Bondy señala que el hombre ha logrado crear

un mundo inédito porque su libertad creadora es una fuente permanente de expansión y durante este proceso sólo puede aceptar los valores como orden compatible de la autoconstitución del hombre.

El segundo momento del tópico de la pedagógica se da con la educación del hombre nuevo, cuya propuesta se desarrolla durante el Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado (1968-1974). En ese entonces, Bondy participó en la Comisión de la Reforma Educativa, donde retomó los conceptos de *concientización* de Paulo Freire (1995; 2005) y la *desescolarización* de Iván Illich (2006). La definición de concientización de Salazar Bondy es que “implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación” (Salazar Bondy, 1976, p. 48). En el análisis salazariano este concepto, como factor del desarrollo humano, forma parte del proceso de liberación. Además, él señala sobre el concepto de concientización las siguientes características: a) un despertar de la conciencia del hombre frente al mundo que lo rodea; b) tiene el carácter operativo de “crítica racional” porque permite superar el análisis superficial de la realidad; c) es un compromiso como individuo y como miembro de una clase social o comunidad nacional; d) posee un compromiso existencial no sólo abstracto, sino como praxis o acción frente a la dominación o factores alienantes; e) causa la liberación de la conciencia porque se ubica en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano (*ibid.*, p. 48-50). El punto “d” representa un distanciamiento de Salazar Bondy frente a Freire, pues para el brasileño la concientización se da solamente en el plano de la conciencia en una instancia idealista, desligada de prácticas transformadoras. En cambio, Salazar Bondy, si bien comparte esta premisa de Freire, la inserta dentro de un proceso revolucionario, es decir, en la transformación estructural de la sociedad peruana. Ya indicamos anteriormente que una reforma educativa no debe aislarse del proceso de transformación socio-económica, como sostuvo Mariátegui.

Ahora bien, Salazar Bondy reemplaza el concepto de *diálogo* de Freire (en el cual nadie concientiza a nadie, nadie se concientiza solo), por el de *interconcientización*. Esta precisión conceptual radica en la

malinterpretación de la concientización en su sentido pasivo, pues ahora será una “operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que les lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial” (*ibid.*, p. 51). De este modo, una educación sin concientizar o sin proceso de interconcientización representaría una educación de la dominación. Por tal motivo, un proceso de transformación estructural educativa que oculte las causas de la situación socio-económica en una situación de dominación, será considerado como un proceso de *desconcientización*, es decir, un proceso para dominar al educando e impedir la liberación integral del hombre.

Por otro lado, el concepto de *desescolarización* tuvo implicaciones teóricas y prácticas en la propuesta educativa de Salazar Bondy, quien se oponía igualmente a la escuela tradicional por su carácter rígido y uniformizador que consolida el orden, la disciplina y la regularidad en una sociedad. En este sentido, comparte con Illich la superación de este tipo de educación y sus características, pero con algunas diferencias y precisiones, pues Illich parte del análisis de los Estados Unidos, que es una sociedad altamente consumista, a diferencia del caso peruano que es un país subdesarrollado, sin industrias. Por eso es fundamental el planteamiento salazariano de la cultura de la dominación.

En primer lugar, Salazar Bondy hace unas precisiones conceptuales, a saber: a) la escolarización es enseñar a los educandos bajo un currículo determinado; b) la enseñanza-aprendizaje son las acciones y los productos por los cuales se adquieren conocimiento, habilidades, etcétera, y c) la educación es un proceso que posibilita la formación de la persona. De este modo, la nueva educación distingue y disocia los conceptos de educación y escolarización (escuela) que antes estaban vinculados. Por eso, a partir de esta distinción, Salazar Bondy sostuvo que el sentido de la educación es “una actividad o constelación de actividades teleológicamente orientadas. En este sentido cabe distinguir entre educación propiamente dicha y habituación y mero aprendizaje” (*ibid.*, p. 10). De lo que se trata, como vimos con Illich, es de la superación de la escuela tradicional por medio de la desescolarización:

(...) se propone abatir los muros de la escuela y llevar la educación afuera, al aire libre de la vida. Esta es la sustancia de una operación aparentemente simple pero llena de contenido revolucionario, no sólo en el plano pedagógico sino también en lo social y cultural (*ibid.*, p. 68).

En segundo lugar, Salazar Bondy señala dos dimensiones de la desescolarización, la primera de las cuales refiere a su modo aplicativo, y en su sentido más débil, como el “uso de un sinnúmero de medios y procedimientos técnicos que existen fuera de la escuela, su aprovechamiento óptimo para fines educativos” (*ibid.*, p. 69). De modo que la educación utilizaría diversas plataformas en los medios de comunicación –radio, prensa, televisión– para cumplir sus objetivos y proponer un “movimiento de liberación de los medios de comunicación colectiva” (*ibid.*, p. 74)⁶; además, se incluyen actividades no escolares como la industria, la agricultura, el comercio, entre otras. El objetivo fue el descentramiento de la educación atrapada en la escuela e insertarla, como modo de superación, en la vida diaria y en la comunidad.

En cambio, la segunda dimensión, más profunda, de la desescolarización, es superar el monopolio del sistema educativo representado en la exclusividad profesional de enseñar, la sujeción al esquema magisterial y la subordinación a un currículum escolar. Si bien en este punto coincide Salazar Bondy con Illich, el filósofo peruano realiza una distinción entre una “institución de uso educativo” y una “institución escolar” en donde esta última es insostenible, pues Salazar Bondy no acepta la radicalidad de la crítica de Illich en torno a las instituciones. Además de lo anterior, habría que considerar también una tercera dimensión, la cual impulsa un proceso comunitario con implicaciones sociales y culturales donde la desescolarización, cumplido su objetivo en el ámbito educativo, pasará al ámbito social como crítica al orden establecido. Lo dice en los siguientes términos:

6 Esta postura sobre la reforma educativa se articulaba con la reforma de los medios de comunicación. Así, los periódicos como *El Comercio*, *La Prensa* y *Expreso* se convirtieron en medios de expresión de sectores como el campesinado y causas como la educación.

(...) una crítica radical del mundo contemporáneo, de su tremenda capacidad de desecar la fuente de la vida y de capturar a todos los individuos en una red impersonal de hábitos y prescripciones. El blanco principal de esta crítica son los países industriales [donde] prevalece la administración de la vida y todas, unas más, otras menos, rápidamente caen en el consumismo y la economía expansiva (*ibid.*, p. 81).

En este punto Salazar puntualiza que la propuesta de Illich tiene como base de análisis los países desarrollados, por tanto, Salazar Bondy plantea tres observaciones a esa propuesta de la desescolarización: a) en el caso de los niños pequeños no se precisa una desescolarización adecuada para ellos y lo mismo sucede en el caso de la educación primaria; b) el carácter discriminador y de privilegio de la educación escolar no sólo depende de la estructura social global, sino también del aspecto nacional (en el caso latinoamericano es imprescindible la superación del subdesarrollo); c) la desescolarización, a partir de su principio de libre elección, no contribuiría a la transformación estructural de los países subdesarrollados. Por ejemplo, en un proceso revolucionario, el uso de los medios de comunicación se hace necesario para cancelar los lazos de dominación exterior e interna a través de un proyecto educativo.

Salazar Bondy comprende la desescolarización dentro de un proyecto político revolucionario en el cual el Estado cumple el rol de mediador de los cambios estructurales. De manera particular, la reforma educativa aplica la desescolarización no como “norma absoluta y rígida, sino como un principio general abierto, susceptible de ofrecer soluciones a los problemas que la transformación de la educación presenta” (*ibid.*, p. 87). Es por eso que asume la desescolarización de Illich, pero articulada a otros procesos como la autoeducación, la teleducación, la nuclearización, entre otras propuestas educativas.⁷

⁷ Hasta la fecha no hay un riguroso y documentado estudio sobre la reforma educativa del Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado. Es todavía una tarea por realizar después de cincuenta años de este proceso político. Sin embargo, en 2013 la Derrama Magisterial publicó 19 tomos de la Colección Pensamiento Educativo

Ahora bien, es importante agregar en este tópico el legado mariateguiano de Salazar Bondy. En un artículo en el que analiza el concepto de la libertad intelectual, señala que Mariátegui tuvo una fe en la constitución del socialismo peruano y una filiación doctrinaria marxista (fe que Bondy comparte). Asimismo, esta libertad intelectual indica que Mariátegui se sirve de la doctrina marxista pero no es siervo de ella, en el sentido que recoge:

(...) con plena autonomía todas las incitaciones, todos los aportes que se revelaban fecundos y eficaces, distinguiendo donde creía necesario distinguir, unificando donde creía válido unificar, sin obsesiones narcisistas de originalidad pero también sin escrúpulos de beatería dogmática (Salazar Bondy, 1957b, p. 7).

De modo que Mariátegui asimiló de modo creativo y original a Sorel, Bergson, Croce, Unamuno, entre otros filósofos marxistas y no marxistas.

Posteriormente, Salazar Bondy dedicó un estudio sobre Mariátegui en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Ahí, la noción de libertad intelectual de Mariátegui será definida como *marxismo abierto*, es decir, definiendo al marxismo como una doctrina abierta porque permite una renovación y continuación de la obra de Marx; de modo que no afecta la unidad doctrinaria del marxismo porque más que una filosofía de la historia es un método de interpretación histórica de la sociedad. Así, Salazar Bondy, a través de Mariátegui, sostiene que el “marxismo es, pues, filosofía pero no como sistema ni como teoría científica, sino como crítica y método” (Salazar Bondy, 1965, p. 315). Tenemos entonces que el filósofo peruano se distanció del marxismo soviético y de la propuesta estructuralista de Louis Althusser, aunque se apropió del debate humanista francés para plantear su propuesta de filosofía de la liberación, como hemos visto anteriormente.

Peruano. En el tomo 13 dedicado a la reforma de la educación de Velasco, aparece el estudio introductorio de Patricia Oliart y, además, se compilan discursos y documentos oficiales de la reforma, así como fragmentos de las obras de Salazar Bondy, Walter Peñaloza Ramella y Emilio Barrantes Revoredo.

Por otro lado, Salazar Bondy retoma el hilo conductor del análisis educativo iniciado por Mariátegui, a saber, la necesidad de una reforma de la educación no como hecho aislado, sino como parte del cambio estructural de la sociedad. En este sentido, si una reforma educativa tiene que formar parte de un cambio estructural –o revolución como veremos en adelante–, entonces es necesario partir de un previo diagnóstico sobre la realidad peruana. Este filósofo peruano, así, propone como tal diagnóstico la cultura de la dominación, cuyo concepto central es la alienación, la cual ya no sólo se da en un nivel particular de la conciencia o a una reducción económica, sino se amplía hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana. En este sentido, frente a las premisas de la cultura de la dominación, el peruano comparte principalmente la necesidad del cambio estructural:

(...) la Reforma Educativa que acaba de iniciarse, para ser efectiva y trascendente, articulándose con el resto de las transformaciones sociales y económicas que constituyen el proceso revolucionario peruano, ha tenido que atacar en sus bases los elementos que generan en el plano educativo la alienación del poblador peruano y que, por lo tanto, contribuyen a afianzar el sistema de dominación imperante y a mantener indefinidamente el subdesarrollo de la nación (Salazar Bondy, 1972, p. 22).

En su artículo “Proceso de la instrucción pública” (1976)⁸, Salazar Bondy indica que la educación frente a una situación de feudalidad y colonialismo como lo diagnosticó Mariátegui, tiene que afirmar un carácter revolucionario. Veamos, entonces, cómo define este filósofo peruano el concepto de revolución.

En primer lugar, tenemos que el gobierno de Juan Velasco Alvarado, para Salazar Bondy, representa un proceso revolucionario:

8 Este artículo fue publicado póstumamente en 1976, en el libro *Presencia y proyección de los 7 ensayos*, en el cual también participan Luis E. Valcárcel y Augusto Tamayo Vargas. Según se indica en la “Presentación” de este libro, estos artículos compilados se publicaron por el cuadragésimo aniversario de la primera edición de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui.

(...) esta Reforma inserta en un proceso de cambio revolucionario, nuestros planteos han tenido siempre como referente implícito la revolución, es decir, el proceso histórico de transformación de la sociedad humana, la redefinición del sistema y el rumbo de la vida colectiva. Por eso, aun a riesgo de reiterar análisis y planteos antes hechos, es imperativo cerrar estas páginas con una consideración general de las relaciones entre la educación, específicamente la peruana y la revolución (Salazar Bondy, 1976, p. 171).

En esta cita es importante delimitar el concepto de revolución a partir de dos ideas. Primero, la revolución es entendida como la transformación estructural de la sociedad, y segundo, esta particular revolución velasquista no se desarrolló mediante el uso de la violencia. De modo que Salazar Bondy admitió participar de un proceso revolucionario, como consta en sus últimos escritos sobre la reforma educativa. Por eso, en el Plan Inca del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, se señaló el carácter de esta revolución como “proceso de transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales” (1975, p. 20), de ahí que la reforma educativa se diera simultáneamente con otras reformas. Ahora bien, Salazar Bondy señala que la relación entre el proceso revolucionario y la reforma educativa ha sido relegada por dos posturas: a) la mentalidad dominante, es decir, del sector conservador porque sataniza la revolución en su aspecto educativo; y b) en ciertos sector de los revolucionarios porque estos sostenían su irrelevancia.

En este sentido, la revolución, y de manera particular la reforma de la educación, tienen que desarrollarse por medio de “a) un pensamiento que interpreta al mundo según las tendencias y valores del sujeto [...]. b) Un pensamiento que propone un curso de acción y que compromete el destino vital del sujeto” (Salazar Bondy, 1976, pp. 178-179). En este punto, Salazar Bondy concibe la educación como acción interhumana formadora de actitudes y orientadora de conductas, porque la educación no podrá cumplirse sino “desde una perspectiva normativa y axiológica, o sea, desde un proyecto existencial que concierne a individuos y a grupos. En consecuencia, toda educación supone un componente

ideológico esencial” (*ibid.*, p. 179). Sin embargo, ese componente no se trata de una mera manipulación o adoctrinamiento de los hombres, sino que la educación es política, ya sea como postura protorrevolucionaria o contrarrevolucionaria.

Asimismo, Salazar Bondy indica los rasgos revolucionarios de la nueva educación: 1) la reforma educativa forma parte de un proceso de cambio estructural; 2) la concientización es la toma de conciencia crítica sobre la realidad social; 3) la importancia del trabajo en el hombre y su liberación debido a su estatus alienado; 4) tiene una vocación y participación comunitaria; 5) la democratización de la educación que busca superar el formalismo tradicional; y 6) revoluciona los conceptos y categorías pedagógicas y elimina toda forma de dominación cultural (*ibid.*, pp. 186-189). En este sentido, queda demostrado que este proyecto educativo se enmarca dentro de un proceso revolucionario, como indica el propio Salazar Bondy.

Hemos visto en este apartado las iniciales teorizaciones de Salazar Bondy sobre lo pedagógico. En primer lugar, tratamos la *educación de la crisis* hasta llegar a la educación del hombre nuevo a partir de los conceptos de “concientización” y “desescolarización”. Estas dos etapas teóricas de Salazar Bondy sobre la educación tienen como punto de partida la situación del hombre en el contexto latinoamericano del subdesarrollo, donde a través del *ser emergente* inmerso en un proceso de liberación surgiría el hombre nuevo. Asimismo, vimos cómo Salazar Bondy retoma algunos puntos de la reflexión de Mariátegui sobre la educación.

III. El tópico de la axiológica

La fenomenología tuvo un importante impacto en el ámbito filosófico peruano a partir de la década de los 40. En aquel contexto, Salazar Bondy tuvo una formación fenomenológica de la cual es muestra su tesis doctoral titulada *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real*. También tuvo una formación en epistemología

y lógica a través de su maestro Francisco Miró Quesada; es por ello que tomará distancia de la fenomenología debido a su carácter ontológico especulativo. Para dar cuenta de este desplazamiento, a manera de propedéutica, desarrollaremos el uso de la guillotina de Hume y la falacia naturalista en las investigaciones axiológicas de este filósofo peruano.

Hume (2001), en el *Tratado de la naturaleza humana*, planteó la imposibilidad de deducir premisas valorativas a partir de premisas descriptivas. Esta propuesta tuvo mucha repercusión en el posterior desarrollo ético y axiológico: Max Black –quien acuñó el nombre guillotina de Hume– sostuvo la imposibilidad del paso de “es” a “debe”. Por tal motivo, Salazar Bondy lo asume como recurso para criticar la propuesta del cumplimiento del ser –de carácter fenomenológico– y la de deducir conclusiones valorativas a partir de premisas indicativas o fácticas. Otra pauta metodológica es el uso de la falacia naturalis de G. E. Moore⁹, pero antes de tratar este punto es necesario hacer un recuento de las posturas axiológicas que critica Salazar Bondy.

En primer lugar, el subjetivismo sostiene que los enunciados de valor tienen un referente vivencial: “x es bueno” donde x es representado como vivencia del sujeto. Además, los enunciados valorativos poseen un sentido constantivo –son descriptivos o informativos– y refieren a contenidos ónticos capaces de ser objeto de un juicio verdadero o falso. De ahí que el subjetivismo presenta diversas formas de reducir el valor a las vivencias, como el interés (Perry), el agrado (Meinong), el deseo (Van

9 La obra de este filósofo inglés tuvo un lugar significativo en la trama teórica de Salazar Bondy, pues adaptó los aportes de Moore como recurso teórico. Además, realizó la traducción al español del texto “El concepto de valor intrínseco”. El objetivo era introducirlo en la academia peruana porque representaba un aporte a la axiología contemporánea y representaba un particular método filosófico centrado “en el análisis lingüístico, que es característico del maestro de Cambridge, en cuya obra brillan en toda su excelencia la penetración lógica, la finura de la exégesis semántica y la busca empeñosa del rigor y la exactitud que son ideales caros al filosofar contemporáneo” (Salazar Bondy, 1963, p. 7).

Ehrenfels) o la aprobación (Russell). La limitación del subjetivismo, según Salazar Bondy, consiste en que las vivencias de carácter valorativas caerían en un relativismo, porque cada individuo tendría una vivencia diferente en torno a un mismo hecho: “la idea de que cuando emite un juicio de valor cada sujeto habla de una cosa diferente y, por tanto, entre dos sujetos (o dos grupos) no cabe discusión valorativa genuina, parece dar cuenta cabal de la multiplicidad y el cambio de los enunciados de valor” (Salazar Bondy, 2010, p. 100). Por otro lado, si bien hay una adecuación entre los hechos y vivencias pero no necesariamente de la variedad de los juicios, se implica que los enunciados valorativos se refieran al sujeto y sus vivencias: “el lenguaje valorativo en cuanto tal no es, pues, un lenguaje psicológico, aunque los factores vivenciales resulten determinantes en el fenómeno del valor” (Salazar Bondy, 2010).

En segundo lugar tenemos la postura del objetivismo. Su premisa general es que cuando afirmamos: “x es bueno” se refiere que lo bueno es una determinada propiedad del objeto y que éste posee, al igual que el subjetivismo, un juicio verdadero o falso. El enunciado valorativo del objetivismo posee un grado de objetividad independientemente de nuestras vivencias, sin embargo, esta postura axiológica, al determinar la naturaleza y la aprehensión del valor, postula un reduccionismo del valor, pues tenemos dos tipos: 1) los naturalistas, quienes abogan que el valor es una propiedad que pertenece al orden de los fenómenos naturales, como sostienen Wilhelm Oswald y Herbert Spencer; y 2) las no naturalistas, quienes apelan al orden ideal o irreal defendidos, como sostienen Max Scheler y Nicolai Hartmann. Estas dos vertientes del objetivismo, aparte de sus diferencias y matices, son propuestas que afirman un reduccionismo, por tal motivo, como indica Salazar Bondy, “el debate axiológico ha descartado prácticamente todas las posiciones reduccionistas, ya que a la postre hacen incomprensible la experiencia valorativa y el lenguaje del valor” (*ibid.*, p. 103). Incluso, los objetivistas axiológicos postulan que los valores son absolutos e inmutables, es decir, sostienen un análisis ahistórico de los valores.

Ahora bien, la propuesta que pretende resolver estos reduccionismos, la del subjetivismo y la del objetivismo, la encontramos en la obra de

Moore, quien sostiene que el valor no lo ubicamos en las vivencias ni en las propiedades del objeto, sino en una instancia *sui generis* denominada *valor intrínseco*, que es representado como lo “bueno en sí mismo” a manera de una autarquía de la cosa valiosa. Esta postura de Moore concluye que los valores tienen un referente objetivo y que la única forma de aprehensión del valor intrínseco es mediante la intuición. De manera que, a diferencia de los subjetivistas y objetivistas, el valor intrínseco no se reduce a una descripción ni a una propiedad, porque sería entonces una falacia naturalista. Sin embargo, Moore, según Salazar Bondy, es considerado como un objetivista internalista al sostener el valor intrínseco, y como un tipo de no naturalismo porque apela a un intuicionismo. Salazar, en este sentido, habiendo realizado un recuento de las tendencias filosóficas de la moral británica¹⁰, asume como recurso teórico la falacia naturalista, la cual consiste en reducir el valor a propiedades como “el placer, el interés o la adaptación al medio” (*ibid.*, p. 277). Las tendencias que no logran resistir a esta falacia son las que atribuyen el valor a un aspecto físico o metafísico, es decir, apelan a reducir una determinada cualidad. Como resultado, Salazar Bondy se distancia, por un lado, de las formulaciones naturalistas que reducían el valor a instancias empíricas y, por el otro, de las formulaciones no naturalistas que apelan a instancias supraempíricas.

Así, como hemos visto, tanto la guillotina de Hume como la falacia naturalista sirven para despejar el terreno problemático de la axiología. De este modo, la investigación axiológica de Salazar Bondy, a decir de Javier Sasso, propone un nuevo *escenario ético* (1987, p. 15) que no se trata de la ordenación objetiva de los valores, sino del conjunto de experiencias cuyo rasgo es el *compromiso* del hombre; de manera que lo “bueno” es una exigencia normativa de adoptar una actitud favorable a

10 A parte de Moore, Salazar Bondy analiza a otros intuicionistas como Hastings Rashdall, John Laird, A.C. Ewing y Harold Arthur Prichard. Por otro lado, dedica unas líneas a Bertrand Russell, quien sostiene un particular subjetivismo donde nuestros deseos confieren valor a las cosas; y a Alfred J. Ayer, quien sostiene un emotivismo en donde el valor no describe un hecho o propiedad ni posee validez alguna, sino sólo cumple una función expresiva por medio de la exteriorización de los estados de ánimo. Por último, Bondy señala los nuevos planteamientos éticos de cepa wittgensteniana, a saber, los trabajos de Stephen Toulmin. P.H. Nowell-Smith y Richard M. Hare.

un objeto o situación determinadas. Esta actitud favorable o desfavorable se vincula con el “debe”, por ejemplo: “creo que x es bueno, pero no creo que se deba tener hacia x una actitud positiva” (Salazar Bondy, 2010, p. 121). Este “debe” implicado en lo “bueno” es incondicionado y como resultado se adopta una exigencia universal que es válida para todos los sujetos, a manera de un imperativo kantiano. Sin embargo, esta exigencia es normativa porque el “debe” es una instancia primitiva y genérica que cubre todas las exigencias de carácter evaluativo y no evaluativo. Por lo dicho, la experiencia valorativa se diferencia de la experiencia moral y del imperativo kantiano porque no es una obligación o “una instancia con autoridad”, ya que la exigencia valorativa, antes de ser un enunciado sobre las vivencias (subjetivismo), es una instancia mostrativa, es decir, no es posible intuir la ni probarla como pretenden las propuestas intuicionistas y racionalistas respectivamente. En este sentido, se hace pertinente el recurso de Ludwig Wittgenstein en el planteamiento axiológico de Salazar Bondy, como veremos a continuación.

Aparte de la falacia naturalista tenemos el recurso de la instancia trascendental de Ludwig Wittgenstein. Salazar Bondy sostiene que en el *Tractatus* encontramos dos tipos de orientaciones, la primera es la lectura dominante referida a la lógica y a la epistemología, y la otra referida a la ética, la axiología y lo místico. Estos dos tipos de orientaciones tienen como base las influencias de diferente índole, como las de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Arthur Schopenhauer, Tolstoi, Platón, San Agustín, Soren Kierkegaard y Heinrich Hertz (Salazar Bondy, 1965). Bondy asume que, en su propio marco interpretativo, el valor es carente de sentido, porque no se describe a través de proposiciones referentes a hechos. Más adelante, en 1969, K. T. Fann sostuvo, en sintonía con el filósofo peruano, que se realizaron malas interpretaciones porque traducían, sin distinción alguna, *unsinning* y *sinnlos* por *senseless*. Y, en efecto, a partir de esta deficiente traducción se designó al *Tractatus* como un tratado antimetafísico (Fann, 2013, p. 44). Este punto ya era asumido por Salazar Bondy, porque asumió dicha distinción que le permitió continuar en su análisis axiológico.

En este sentido, siguiendo el argumento de esta cita, el valor como sentido del mundo quedaría fuera del mundo, es decir, no ligado a los hechos que son expresados por el lenguaje. Pero en ningún caso, ante la imposibilidad de enunciación proposicional de la ética, lo no decible carece de importancia, si no tiene el carácter de *trascendental*. Salazar Bondy delimita este concepto como un *a priori* que posibilita el mundo y el pensamiento de este mundo, por eso lo ético, en tanto trascendental, es inexpresable por medio del lenguaje, pues está fuera del mundo y, sin embargo, puede mostrarse. Asimismo, a propósito del sentido del mundo, como señala H. O. Mounce, “el sentido de la vida es algo que puede aclararse. Pero, una vez más, solo se muestra a sí mismo; no puede ser enunciado” (2017, p. 129). Esta problemática abierta desde Wittgenstein, sirvió a Salazar Bondy como recurso teórico –al igual que la guillotina de Hume o la falacia naturalista–, para distanciarse de las tesis objetivistas y subjetivistas.

De esta manera, habiendo abierto un camino de investigación axiológica a partir de la instancia trascendental wittgensteniana, Bondy tendrá ahora como finalidad justificar por qué el valor es condición de posibilidad de la praxis, de modo que, frente a las limitaciones del subjetivismo y el objetivismo, él tiene como recurso el análisis lingüístico cuya finalidad es la fundamentación del valor. En primer lugar, esta fundamentación se enmarca en un análisis racional porque “fundamentar implica, en efecto, encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual o de índole afín” (Salazar Bondy, 2010, p. 174). En segundo lugar, esta fundamentación se realiza en el nivel de la experiencia valorativa originaria, que se denomina como protovaloración. Como ya hemos visto, Salazar Bondy toma el punto de vista trascendental porque la función de los valores constituye el mundo de la praxis, o en otras palabras, son condición de posibilidad de la praxis:

(...) al modo como los trascendentales –en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano– lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo la idea del mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor

sería precisamente este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender (*ibid.*, p. 179).

Esta apelación a lo racional tiene como finalidad admitir la objetividad del valor producido por el entendimiento que hace posible un mundo objetivo de la praxis. No olvidemos que el hecho de que valor es condición de posibilidad de la praxis, no quiere decir que sea representado en un lenguaje proposicional, pues se supone que hemos pasado hasta este punto por el tamiz de la guillotina de Hume y la falacia naturalista. Como resultado, Salazar Bondy demuestra que los valores son categorías que permiten la objetividad de la praxis y el entendimiento de los sujetos en el mundo de la praxis. Esta postura crítico-trascendental representa un giro copernicano en la axiología, pues según Salazar Bondy:

(...) el lenguaje cotidiano recurre a “bueno”, “malo”, “bello”, “justo” y a los demás términos valorativos cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y los deseos. No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien –y en esto reside el giro copernicano de este planteo– es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia, *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción [...]. Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano (*ibid.*, p. 180).

El armazón conceptual de Salazar Bondy delimita los conceptos de objeto, objetivo y objetividad. En el caso del objeto estos son aquellos que son mentados o que se pueden exponer en una experiencia como representación (cosas, propiedades, estados y relaciones); en el caso del objetivo éste es lo referido a esos objetos como descripción; objetividad, finalmente, es a) la propiedad perteneciente a un objeto y b) el dominio

formado a través del objeto, ambos como exposición. Estos tres conceptos refieren a la experiencia y pueden tener diversas predicaciones en el lenguaje ordinario y científico, pero el análisis salazariano distingue –al incluir lo trascendental en su planteamiento– entre un meta-lenguaje y un lenguaje-objeto, donde el primero es constituyente del segundo y, por ende, depende del primero. Esta distinción permite a Salazar Bondy sostener que cuando se usan conceptos como causa, sustancia, verdad o espíritu no se usa un lenguaje científico, sino un lenguaje lógico-filosófico, porque el “discurso crítico y fundamentador que han usado tradicionalmente los filósofos y que como tal está orientado a comunicar no verdades sobre los hechos o los entes, sino sobre aquello que los sustenta y está presupuesto en cualquier afirmación sobre ellos” (*ibid.*, p. 187). Por esta razón, la filosofía es un lenguaje categorial o trascendental que será denominado como arque-objetividad porque son condiciones de posibilidad de la experiencia. Si bien en Kant, arguye Salazar Bondy, fue posible pasar del análisis del conocimiento hacia el análisis de la acción, entonces es posible, a partir de las distinciones realizadas líneas arriba, postular las condiciones de posibilidad de la praxis y del valor como se dio en el caso de la gnoseología:

(...) así como hay un hablar de objetos en la conexión del conocimiento, posible porque hay determinadas categorías objetivantes, así también cabe hablar de ciertas conexiones objetivas propias de la praxis, lo cual resultará también posible sólo en tanto y cuanto operen determinadas instancias categoriales constituyentes (*ibid.*, p. 188-189).

De modo que los valores son considerados como una instancia constituyente de la praxis humana cuyo carácter racional permite ubicarse dentro de la objetividad. En este punto Salazar Bondy, entendiendo la filosofía como un discurso crítico y fundamentador, pretende determinar lo constituyente, a diferencia de lo objetivo que refiere a una simple descripción. Por tal motivo, el filósofo peruano denomina la relación del objeto en tanto que constituido y constituyente como una instancia arqueo-objetiva; y al dominio de lo trascendental como una instancia denominada arque-objetividad en la cual se ubicarían los valores, pues recordemos que el valor no es una propiedad

del objeto ni tampoco una vivencia. En consecuencia, Salazar Bondy afirma el valor como trascendental donde no es posible la praxis humana sin atribución del valor.

IV. El tópico de la política

El Movimiento Social Progresista (en adelante MSP) se constituyó a fines de 1955 y, según informa en una nota de prensa de su ideario, se autorreconoce como una organización democrática y humanista cuyo objetivo es el bienestar y perfección del hombre, a diferencia de otros partidos políticos de izquierda¹¹:

(...) en el Perú, a despecho de los principios e ideales democráticos que aceptamos, la técnica dominante es la contraria: la nación subsiste a costa del hombre, contra el hombre, pues al lado de la minoría de privilegiados que pueden gozar de los beneficios de la civilización moderna, la mayoría de la población se debate en la ignorancia, en la miseria y la enfermedad (*La Crónica*, 29 de diciembre 1955, p. 9).

Salazar Bondy, después de su experiencia en el MSP, recopiló sus escritos políticos en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana* (1985). Este libro fue publicado durante el contexto de transformaciones estructurales realizado por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y representa “una evolución personal y de un grupo generacional que va desde planteos teóricos independientes, pero aún abstractos, a un compromiso con la realidad que hace posible una praxis revolucionaria concreta” (Salazar Bondy, 1985, pp. 9-10). Por tal motivo, incluye en este libro el documento doctrinario que escribió para el MSP: “Bases para un socialismo humanista peruano”. Analicemos, entonces,

11 Este partido político, aparte de considerarse humanista y democrático, congregó a diversos artistas, intelectuales y académicos peruanos. Por este motivo sus influencias vienen del socialismo marxista y no marxista, la teoría económica de los países subdesarrollados y las investigaciones sociológicas sobre el Perú. Lamentablemente, no tuvo una importante convocatoria y se desintegró en 1962. La mayoría de sus miembros fundaron posteriormente el Instituto de Estudios Peruanos.

este momento político de Salazar Bondy que posee un desarrollo hasta su participación en el Gobierno Revolucionario de Velasco.

Delimitemos en primer lugar el concepto de progresismo en sus dos acepciones: a) es un ideal universal de plenitud y bienestar del ciudadano y de los pueblos; y b) es un proyecto político que implica resolver los problemas sociales. A diferencia de doctrinas políticas conservadoras y neoliberales, las propuestas progresistas lo hallamos en:

(...) todos los procesos revolucionarios en los cuales un principio de perfección personal y colectiva, materializado en las luchas de los hombres, ha rescatado a clases y pueblos enteros de una condición infrahumana y ha hecho prevalecer los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos (*ibid.*, p. 80).

De modo que el progresismo, como parte de la izquierda, tuvo una crítica al capitalismo porque ocasionaba desigualdades sociales debido a su carácter individualista; sin embargo, se distancia del discurso clásico marxista porque este progresismo propone una *democracia integral*. Por otro lado, este progresismo se denomina socialista porque tuvo como finalidad la concretización de las experiencias personales y colectivas para potenciar el progreso humano bajo una transformación estructural de la sociedad y, por tal motivo, es importante unificar las distintas corrientes del socialismo¹², porque se podrá “encontrar las vías adecuadas para su recíproca colaboración y enriquecimiento en el plano teórico y en el de la práctica, [... de modo que] se romperán todos los esquemas rígidos que han restado aptitud y eficacia al pensamiento socialista” (*ibid.*, p. 84). Este progresismo es, pues, una doctrina abierta que adopta recursos teóricos y prácticos del socialismo en general, para así evitar esquemas rígidos y dogmáticos como los del discurso clásico marxista adoptado por los partidos comunistas en el Perú.

12 Salazar Bondy se refiere al socialismo utópico, al marxismo, al anarquismo, al sindicalismo, a la socialdemocracia, al socialismo cristiano y al progresismo contemporáneo.

Anteriormente abordamos el concepto de revolución salazariana como transformación estructural, la cual repercute en la reestructuración social porque al “transformar las bases del mundo burgués como único modo de eliminar las causas de la desigualdad, la injusticia y la opresión, su propósito es devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador” (*ibid.*, p. 113). Esta reestructuración buscaba la eliminación del capitalismo, pero es necesario precisar antes el tipo de capitalismo que se desarrolla en los países latinoamericanos. De esta manera, Salazar Bondy distingue dos tipos de capitalismo: el primero es el capitalismo originario, que es un producto de la evolución social y económica desarrollada históricamente en países occidentales; la segunda es el capitalismo impuesto, surgido de la expansión económica y política de las potencias industriales. Este capitalismo impuesto repercute negativamente en las estructuras sociales de los países subdesarrollados porque, como en el caso peruano: 1) agrava la división de la sociedad en explotadores y explotados; 2) destruye la coherencia nacional que puede haber fundado una antigua tradición; y 3) supedita la vida del país (en plan de colonia, semicolonias, zona dependiente, etc.) a los intereses extranjeros imperialistas que paralizan su desarrollo. Este capitalismo originario logró un desarrollo económico y social a través de la explotación colonial, e incluso el propio Marx ya señalaba que el colonialismo fue una etapa en el proceso de acumulación originaria del capitalismo.¹³ Este capitalismo impuesto peruano, entonces, tiene como consecuencia un incipiente proletariado, lo que había percibido Mariátegui en las primeras décadas del siglo xx.

Por otro lado, el socialprogresismo distingue tres tipos de Estado: a) el *Estado gendarme* que preserva los intereses económicos de los grupos oligárquicos feudales y capitalistas; b) el *Estado dictatorial* que se impone por la fuerza y pierde el vínculo con el pueblo; y c) el *Estado*

13 En el capítulo xxiv del tomo I de *El Capital*, Marx indica lo siguiente: “el descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*” (Marx, 2009: 939).

popular nacional que surge de las bases de la sociedad. Esta última caracterización se distingue de las anteriores porque posibilita el acceso del pueblo al gobierno, de modo que es un tipo de Estado genuinamente democrático ya que “el Estado no es ya una entidad aparte de la sociedad, un cuerpo aislado y rígido que despoja del poder a la comunidad [...], es el ideal socialista que persigue el socialprogresismo” (*Libertad*, 04 de abril 1962, p. 12).

Ahora bien, en el archivo familiar de Salazar Bondy¹⁴ encontré un folio titulado “Diálogos políticos-1962”, que es un escrito inédito a manera de diálogo y tiene como personajes a un socialprogresista, a un reaccionario (neoliberal o de derecha), a un comunista y a un joven que quiere militar en un partido político. La fecha en que se escribe este texto se ubica durante su militancia en el MSP, lo que permite comprender mejor su postura política. En primer lugar, este texto indica que la opresión y miseria del capitalismo impuesto se encarna no en el proletariado, sino en el campesinado¹⁵, porque “quien vive la miseria, como nuestro campesino explotado, conoce lo fundamental, tiene la conciencia de lo fundamental y su lucha será por lo fundamental: la liberación del hombre y la nación” (Salazar Bondy, 1962b). Esta reflexión de Salazar Bondy no rechaza que el proletariado sea una fuerza revolucionaria en la reestructuración social, sino que sólo cuestiona su centralidad como sujeto histórico. Además, esta reestructuración social tiene una base democrática en tanto comunidad solidaria de las personas libres, opuesta a toda forma de violencia como “el cuartelazo, el terrorismo, el asesinato de los trabajadores, la supresión de los derechos sociales por las dictaduras” (*ibid.*). Por lo dicho, el socialprogresismo critica la dictadura

14 Agradezco a Helen Orvig, viuda de Salazar Bondy, por permitirme el acceso a su archivo familiar. En esta pesquisa encontré inéditos, manuscritos y correspondencia. Esperamos próximamente publicarlos porque sólo se conoce a este filósofo por su libro ¿Existe una filosofía en nuestra América? El objetivo es que tengamos suficiente material bibliográfico para no caer en generalidades sobre su propuesta filosófica.

15 El socialprogresismo tuvo como uno de sus principales medidas políticas la reforma agraria, adoptando el lema de la revolución zapatista de México: “la tierra para quien la trabaje”. Este lema también fue utilizado en los discursos de Juan Velasco Alvarado. Este indicio permite indicar la continuidad que hubo entre las medidas políticas del MSP y su gobierno.

del proletariado propuesta por el discurso clásico marxista¹⁶, pues crea hábitos de obediencia y en ella sólo un grupo detentará el poder político.

Por otro lado, en este diálogo el comunista pregunta al socialprogresista si se considera un marxista, y la respuesta es que “el marxismo es sólo una corriente, aunque principal, en el ancho río del pensamiento socialista. Nosotros no queremos prescindir de ninguno de los aportes válidos de este pensamiento” (*ibid.*). El socialprogresismo, entonces, no se reduce a la doctrina marxista ni menos adopta su discurso clásico. Por ejemplo, un socialprogresista no comparte el análisis del imperialismo leninista, caracterizado como etapa superior del capitalismo, pues para el socialprogresismo, anteriormente hubo una expansión imperialista de Inglaterra a través del apoyo para las independencias de las colonias españolas. Es por este motivo que nuestro autor propone, como ya vimos, dos tipos de capitalismo, el capitalismo originario de los países imperialistas y el capitalismo impuesto de los países subdesarrollados. Esta distinción, entonces, permite cuestionar el análisis leninista del imperialismo en los países subdesarrollados, porque es:

(...) instrumento de saqueo de las riquezas nacionales y que provoca tal pauperización creciente de las masas. No podemos, pues, hablar de una etapa superior en lo que toca a la organización de la economía nacional, sino de una regresión, de un desajuste cada vez más grave de la economía y el país (*ibid.*).

Ahora bien, el socialprogresista, en el diálogo con el reaccionario, afirma su oposición a la libre competencia y al libre mercado capitalistas, porque en ellas el trabajador se convierte en mercancía para el lucro capitalista. Esta economía de la ganancia y del lucro es cuestionada a través de la concepción humanista del socialismo en la que el hombre es principio y meta de la economía¹⁷, oponiéndose a los efectos capitalistas de una

16 Con anterioridad vimos cómo Bondy, a través de Merleau-Ponty, cuestiona el discurso clásico marxista y la URSS. En consecuencia, se opone a todo tipo de dictadura que proceda tanto de políticas conservadores y neoliberales como de políticas de izquierda.

17 Salazar Bondy fundó, conjuntamente con destacados científicos sociales, el Instituto de Estudios Peruanos. En esta institución una parte de sus miembros estu-

sociedad deshumanizada. En consecuencia, los socialprogresistas se oponen a la propiedad privada de los medios de producción capitalista porque los trabajadores se encuentran en una situación desigual:

(...) si un campesino posee una parcela que él cultiva con su esfuerzo y el de su familia, entonces la sociedad no sólo no debe poner trabas a esa posesión, sino que debe defenderla y ayudar a quien trabaja y produce con ella. Pero muy diferente es el caso de quien es propietario de bienes de producción y no los aprovecha como instrumento de su trabajo, sino como medio de explotar a otros hombres y de despojarlos del producto de su esfuerzo (*ibid.*).

Tenemos entonces que las características del MSP y del militante socialprogresista permiten llegar a un punto central: la democracia integral. Hemos visto que este partido político apuesta por la democracia a diferencia de los partidos de izquierda, que asumen el discurso clásico marxista. No hay que olvidar, así, que Salazar Bondy, según varios textos informativos publicados en *Libertad*, aparece como uno de los principales ideólogos y promotores de este partido político. En primer lugar, el socialprogresismo cuestiona la democracia liberal capitalista – la misma actitud crítica encontramos en Mariátegui –, en tanto es una democracia en apariencia y sus libertades son sólo formales: no crea las condiciones necesarias para el ejercicio de estas libertades, pues una minoría es la que sigue manejando la política y la economía. Ante esto, la meta socialprogresista es que:

(...) los resortes del poder económico pasan a manos del pueblo y el producto del trabajo social [sea] administrado por las comunidades en los diferentes niveles y planos de la vida nacional [...]. Aprendiendo a administrar en común los productos de su trabajo y los bienes sociales, los hombres de todas las esferas se acostumbran a ejercer el gobierno y a perfeccionarlo y van reemplazando los hábitos de competencia y explotación que la sociedad capitalista les ha inculcado por los nuevos hábitos de la vida comunal, libre, solidaria y creadora (*ibid.*).

vieron influenciados por François Perroux, como es el caso de Jorge Bravo Bresani, quien escribió *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (1967). Salazar Bondy y Bresani aceptaban la propuesta de Perroux según la cual la economía no debía divorciarse de su fundamento humano.

Como vemos, en este punto Salazar Bondy señala que la propiedad privada y los medios de producción ahora serán administrados por las comunidades, lo que permitiría una reestructuración social eliminando el capitalismo impuesto y sus perniciosos efectos. En segundo lugar, la democracia integral, al cuestionar este capitalismo impuesto, no sólo cuestiona su aspecto económico, sino también los aspectos políticos y sociales. En este sentido, se distinguen tres aspectos en la democracia integral que se encuentran estrechamente vinculados: 1) la democracia política: la soberanía reside en el pueblo y el pueblo controla efectivamente el poder político; 2) la democracia social: la organización social no ampara privilegios ni exclusiones, en consecuencia, no debe haber grupos dominantes ni grupos marginados; 3) la democracia económica: la producción y la distribución de la riqueza se realiza en beneficio de la comunidad y exige que el control económico se halle en manos del pueblo (Salazar Bondy, 1970, p. 27).

En tercer lugar, hay que agregar también que la democracia integral sólo es posible por medio de una política socialista. Como indica Salazar Bondy: “la democracia espera el socialismo para realizarse, porque sólo se realizará con él” (Salazar Bondy, 1962b, p. 9), es decir, esta democracia sin el socialismo sería una democracia neoliberal que no busca la eliminación del capitalismo. De esto se concluye que no hay oposición entre democracia y socialismo, lo que muestra que la propuesta política de Salazar Bondy, cuya plataforma fue el MSP, se distancia incluso hoy mismo de los partidos políticos tradicionales y conservadores. Su objetivo es, al igual que el de Mariátegui, la construcción de un socialismo peruano auténtico, basado en la reflexión y el estudio de la realidad peruana.

Referencias bibliográficas

- Arpini, A. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. España: Plaza y Valdés Editores.
- Fann, K. T. (2013). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. España: Tecnos.

- Freire, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- _____. (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Hume, D. (2001). *Tratado sobre la naturaleza humana*. España: Libros en la Red.
- Illich, I. (2006). *Obras Reunidas*, vol. I. México: FCE.
- Marx, K. (2009). *El Capital*, tomo I., vol. 3. México: Siglo XXI.
- Mounce, H., O. (2017). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. España: Tecnos.
- Salazar Bondy, A. (1953). "Filosofía peruana de ayer y hoy". En *La Prensa*, 23 Septiembre.
- _____. (1957) *¿Qué es la democracia?* Lima: MSP.
- _____. (1957b). "Mariátegui y libertad intelectual". En *Libertad*, 2da. época, núm. 9, 25 de abril.
- _____. (1961a). "Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty". En *Estudio*, núm. 2, pp. 10-13.
- _____. (1961b). "El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty". En *Revista de Psicología*. jun.-dic. 1, núm. 1-2, pp. 57-71.
- _____. (1962). "Las tendencias filosóficas en el Perú". En *Cultura Peruana*, pp. 175-188.
- _____. (1962b). *Diálogos políticos*. Manuscrito inédito.
- _____. (1963). "Nota preliminar". En *El concepto de valor intrínseco*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 Tomos. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- _____. (1969). *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Kansas: Center of Latin American Studies, University of Kansas.
- _____. (1970). *Educación Cívica. 4to. Año de secundaria*. Perú: Editorial Arica.
- _____. (1972). Actualidad de Mariátegui". En *Textual, Revista de Artes y Letras*, diciembre, núm. 5-6, pp. 19-22.
- _____. (1976). *La educación del hombre nuevo. La Reforma Educativa Peruana*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1985). *Entre Escila y Caribdis*. Perú: Casa de la Cultura del Perú.
- _____. (1995). *Dominación y Liberación, Escritos 1966-1974*. Perú: Fondo

- Editorial de Letras/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
_____. (2010). *Para una filosofía del valor*. España: FCE.
- Sasso, Javier. (1987). *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Venezuela: Ediciones CELARG.
- Swazo, Norman. (2007). "Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy". *A Parte Rei*, núm. 52, pp. 1-12. [En línea].
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Tractatus lógico-philosophicus*. España: Alianza.

Periódicos, semanarios y documentos

Libertad: 04 de abril 1962.

Plan Inca, Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada: 1975.

La Crónica: 29 de diciembre 1955.



2.

Horizontes y problemas

del pensamiento crítico
latinoamericano



e.

Contribuciones para un “giro material” desde la Primera Escuela de Frankfurt:

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

fundamentos para la construcción de
una filosofía crítica

Omar García Corona

<https://orcid.org/0000-0003-1778-3219>

Instituto de Educación Media Superior (IEMS)

Ciudad de México, México

omar.garcia@iems.edu.mx

Cita este capítulo:

García Corona, O. (2021). Contribuciones para un “giro material” desde la Primera Escuela de Frankfurt: fundamentos para la construcción de una filosofía crítica. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.145-171). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Contribuciones para un “giro material” desde la Primera Escuela de Frankfurt: fundamentos para la construcción de una filosofía crítica

Omar García Corona

Resumen. Las contribuciones de la Primera Escuela de Frankfurt a la filosofía mundial no son pocas, no obstante, si nos situamos desde el giro decolonial latinoamericano, se posibilita un nivel de análisis que recupera lo mejor que produjo esta tradición desde el llamado marxismo occidental. En este trabajo se destaca la categoría de lo “material” como uno de los principales antecedentes filosóficos de la teoría crítica. De acuerdo con la propuesta de Max Horkheimer, lo “material” será el fundamento de todo el proyecto filosófico crítico, así como la posición ética que aglutinó a la mayoría de los miembros del grupo. El sufrimiento de la humanidad representaba el aguijón provocador del pensamiento materialista. Se descubre, pues, la contribución hacia un “giro material” que, inspirado en Marx, dota de contenido crítico al discurso filosófico social. Según veremos, más allá de un simple materialismo ingenuo, se observa que lo “material” se despliega en tres determinaciones orgánicas que habrán de precisarse: 1) lo material como lo corporal viviente antropológico que sufre los efectos negativos del orden social vigente; 2) lo material como la dimensión histórica en el desarrollo dialéctico de lo real; y 3) lo material como producción contextual de la teoría. Destacándose con todo ello el disenso entre el conservadurismo de la llamada teoría tradicional y el proyecto emancipador de la teoría crítica. Esta última, como *sui generis* propuesta, enfatiza el esfuerzo del teórico crítico por encontrar mediaciones que sirvan a la investigación científica y a la praxis social, pero sólo bajo la estricta dirección de un materialismo filosófico. Dichos aportes son, sin duda, valiosos para la construcción de una filosofía crítica desde nuestra tradición latinoamericana para el siglo XXI.

Palabras clave: teoría crítica, marxismo occidental, giro material, pensamiento crítico, Escuela de Frankfurt.

Abstract. The contributions of the first Frankfurt School to world philosophy are not few. However, adopting the perspective of the Latin American decolonial turn enables a level of analysis that recovers the best products of this tradition from the so-called Western Marxism. In this work, the category of “material” stands out as one of the main philosophical antecedents of Critical Theory. According to Max Horkheimer’s proposal, the “material” will be the foundation of the entire critical philosophical project, as well as the ethical position that brought together most of the group’s members. The suffering of humanity represented the provoking sting of materialistic thought. We find a contribution towards the “material turn” that, inspired by Marx, endows the social philosophical discourse with critical content. Beyond a simple naive materialism, it is observed that the “material” unfolds in three organic determinations that will be described, highlighting the dissent between the conservatism of the so-called traditional theory and the emancipatory project of Critical Theory. The latter, as a *sui generis* proposal, emphasizes the critical theorist’s effort to find mediations that serve scientific research and social praxis, but only under the strict direction of a philosophical materialism. These contributions are, without a doubt, valuable for the construction of a critical philosophy from our Latin American tradition for the XXI century.

Keywords: Critical theory, Western Marxism, material turn, critical thinking, Frankfurt School.

I. Hacia una renovación del materialismo estándar

A finales de 1933, bajo la amenaza del nacional socialismo en Alemania, el Instituto de Investigaciones Sociales, IFS¹ (conocido posteriormente como Escuela de Frankfurt) es expatriado.² Comienza la época del exilio para el grupo de intelectuales fundadores de aquella primera generación

1 Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigaciones Sociales), IFS por sus siglas en alemán.

2 Desde 1930 cuando los nacionalsocialistas se convierten en el segundo partido más fuerte tras la elección del Reichstag, comienzan los preparativos para una eventual huida.

de la escuela.³ El desenvolvimiento de la filosofía social –posteriormente denominada teoría crítica– se efectuará fuera de su *locus original*: Frankfurt quedará lejos por más de tres lustros. Max Horkheimer abandona Alemania y junto con Friederich Pollock funda una sede del Instituto en Ginebra; posteriormente, frente al avance del nazismo, se ven obligados a emigrar a París donde residen algunos meses. Para 1934, Horkheimer viaja por vez primera a los Estados Unidos con la finalidad de reunirse con el presidente del Consejo Administrativo de la Columbia University, en Nueva York, y solicitar aprobación para instalar en esa casa de estudios al IFS junto con sus colaboradores. Su petición es aceptada. Durante algunos años éste será su centro de investigación “en una especie de *splendid isolation* [espléndido aislamiento] respecto a su entorno estadounidense” (Wiggershaus, 2010, p. 10). Herbert Marcuse llegará ese mismo año, mientras que Theodor W. Adorno lo hará solo hasta 1938. El proceso de desarrollo de la teoría crítica, complejo y lleno de vicisitudes, se llevará a cabo primordialmente en la nación americana hasta el regreso de sus miembros a Alemania en 1949.

La experiencia del exilio en los Estados Unidos –la experiencia americana para los investigadores del *Institut*⁴–, primero en Nueva York y después en California, será determinante en el sentido de contrastar el *american way of life* y su seductor *welfare state* con la caótica sociedad europea. Contra lo que se esperaba, la democracia americana no ofrecía grandes alternativas respecto a los sistemas totalitarios europeos y el estalinismo soviético. De acuerdo a lo observado por los teóricos de la *kritische Theorie* –como bien mostrara Herbert Marcuse en su clásico *One Dimensional Man*, publicado en Boston en 1964–,

3 A nivel histórico, Martin Jay, el gran cronista de este fenómeno, en su clásica obra *La imaginación dialéctica*, señala: “debe tenerse presente [...] que la noción de una escuela específica no se desarrolló hasta después de que el *Institut* se viera forzado a abandonar Frankfurt (el término mismo no fue empleado hasta que el *Institut* regresó a Alemania, en 1950)” (Jay, 1990, p. 14). Con mayor precisión, Rolf Wiggershaus indica que la denominación Escuela de Fráncfort es una etiqueta asignada desde afuera en la década de 1960, que al final fue utilizada por Adorno mismo con evidente orgullo”. Afirma también que, desde temprana época, el propio Horkheimer tomó una posición “cada vez menos decidida y menos adecuada para la formación de una escuela” (Wiggershaus, 2010, pp. 9-11).

4 Considérese que la “experiencia americana” se circunscribió, en sentido reductivo y moderno-eurocéntrico, sólo a los Estados Unidos; para Adorno, Horkheimer o Marcuse nunca hubo una experiencia latinoamericana.

América ocultaba con mayor sutileza los mecanismos de dominación hacia el ser humano y la naturaleza.

Para una buena parte de la clase intelectual europea “sobrevivir” se había convertido en necesidad sustancial; la persecución había alcanzado sectores antes no imaginados. El caso de Horkheimer y Adorno es famoso, pues ambos provenían de familias acaudaladas pertenecientes a la alta burguesía alemana. En sentido autobiográfico, el primero señala que “como hijo único del fabricante Moritz Horkheimer, quedé decidido desde mis primeros años de vida que me convertiría en el sucesor de mi padre en sus plantas industriales” (*ibid.*, pp.58-59). Nos encontramos, sin embargo, ante el inédito caso de un pensador que, desde temprana juventud, rompe con su tradición familiar y propone, como director del IFS, la construcción de un proyecto filosófico cuyo método crítico consiste en ubicarse desde el sufrimiento humano para realizar investigaciones sociales. Wiggershaus comenta: “Horkheimer constataba las excelentes cualidades de los privilegiados, y las miserables, sin esperanza, de los pobres y los obreros” (*ibid.*, 2010, p. 66).

Ya desde principios de la década de los treinta, previo al célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoría tradicional y teoría crítica) de 1937, podemos observar en una temprana colección de aforismos publicados hasta 1934 bajo el título *Dämmerung* (Ocaso⁵), la importancia que Horkheimer otorga al tema material. Bajo la influencia de la filosofía del dolor y la ontología de la voluntad de vida de Schopenhauer, así como del materialismo dialéctico del joven Marx⁶, se coloca en el centro de la discusión filosófica la necesidad de superar la degradación

5 En los medios académicos *Ocaso* es un texto poco estudiado, casi desconocido, sin embargo su contenido es de una riqueza conceptual extraordinaria. Muestra, tempranamente, todo el *corpus* temático de la futura teoría crítica. Es éste en muchos sentidos el primer documento de la *kritische Theorie* debido a las líneas de pensamiento que bosqueja, mismas que estarán contenidas en todo el proyecto de investigación que Horkheimer presenta como director del Institut für Sozialforschung en 1931, y que serán desarrolladas por los demás miembros a lo largo de su producción intelectual.

6 Sobre el filósofo de Tréveris señala: “Marx ha descubierto la ley del orden inhumano dominante, y ha señalado la palanca de que ha de servirse para crear uno más humano” (Horkheimer, 1986, p. 51).

del ser humano como reflejo de la irracionalidad social. La condición de posibilidad de una sociedad mejor depende de que “desaparezcan o no la mayor parte de las injusticias, la mutilación de las capacidades humanas, la mentira, la humillación sin sentido; en una palabra, el sufrimiento [*leiden*] innecesario, *material* y *espiritual*” (Horkheimer, 1986, p. 51) del ser humano concreto.

Desde sus inicios, entonces, la *materialidad* germina como el componente estructural *sui generis* en el método de investigación del grupo de jóvenes investigadores, siendo el eje que aglutinará las ideas de la primera generación de la escuela frankfurtiana. El “*giro material*” (*material turn*), como propongo denominarle, supondría, de acuerdo con nuestra hipótesis y siguiendo principalmente la filosofía de Horkheimer: 1) Superar la impronta de la metafísica incrustada en la filosofía occidental y sus concepciones estáticas y universalistas acerca de a) el ser humano, b) la historia y c) el conocimiento. 2) Hacer la crítica al materialismo clásico que, de acuerdo con su propio discurso, sufría de graves ambigüedades, lo que lo había llevado a convertirse en una especie de metafísica más. Como plataforma del pensamiento crítico, un tal *giro* pondría en cuestión la semántica tradicional de cada orden constitutivo del sistema vigente para, correlativamente, ser la expresión de consecuencias prácticas.

Hablar de “giro material” implicaría, según nuestra propuesta, dos “determinaciones orgánicas” que concederían contenido al “modelo de la teoría crítica” que guio el trabajo del Instituto de Investigaciones Sociales en la década de 1930. La materialidad habría de determinarse como sigue: como I) materialidad como corporalidad viviente y II) materialidad como acontecimiento histórico-social. La propuesta filosófica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se determina materialmente desde dos componentes sustanciales que constituirán una especie de estatuto sugerido entre los miembros del círculo de investigadores. En orden con esto, intentemos avanzar.

En su famoso ensayo “Materialismo y metafísica” (1933), Horkheimer señala que la filosofía occidental, marcada por una fuerte tradición

metafísica, ha explicado la realidad a través de un sistema estático de proposiciones que han penetrado cada ámbito de la vida cotidiana y determinando la concepción y práctica de ideas, *v. gr.*, del bien, del mal, de la verdad, del ser, etc. “Sobre la base de una imagen del mundo pueden ser resueltas las preguntas por el significado y el sentido y a partir de aquí pueden ser deducidos el ideal, el bien supremo y los primeros principios para la conducción de la vida” (Horkheimer, 1999, pp. 32-33). Por ello, la metafísica carece de neutralidad e inocencia pues influye, determinante, en la razón práctica de los seres humanos y de las sociedades.

Si bien la mayoría de los representantes filosóficos del materialismo parten de los problemas metafísicos y oponen a las tesis idealistas las propias, no obstante, una interpretación de esa línea de pensamiento, que la toma principalmente por una respuesta a preguntas metafísicas, obstaculiza [...] *la comprensión de sus más importantes atributos actuales*⁷ [...]. El materialismo se reduce así a la sencilla afirmación de que todo lo real es materia y movimiento de la materia [...], la tesis materialista es en todo caso rechazada al instante. En tanto que ella no obliga a explicar, en contradicción con el elemento más primitivo, todo lo espiritual, principalmente la consciencia y el entendimiento mismo. (*ibid.*, p. 29).

Se hace referencia, pues, a un tipo de materialismo estándar de alcances básicos, filosóficamente endeble que, de manera elemental, ha intentado contraponer argumentos a las tesis esenciales del idealismo en una especie de reducción fisicista.⁸ Sobre lo incauto de tales tentativas, el frankfurtiano, citando a Friedrich Albert Lange, señala: “a las explicaciones sobre materialismo suele por ello seguirles de inmediato una refutación de la más extrema simplicidad [...] “La conciencia no se puede explicar a partir de movimientos materiales” (*ibid.*, p. 30). El error ha consistido en pretender fundamentar la totalidad en una

7 La Teoría crítica propondrá, a diferencia del materialismo estándar, “importantes atributos” de un materialismo renovado.

8 Uso el término fisicista en el sentido simple de pretender que la totalidad del Ser pudiese comprenderse a partir de explicaciones cimentadas en una cierta naturaleza física concreta.

esencia cuasi ontológica concebida como lo físico concreto. En cambio, la propuesta de una filosofía materialista crítica, desde un horizonte epistemológico alterno, señala que “la palabra materialismo caracteriza, pues, no sólo aquel dudoso enunciado sobre la totalidad de la realidad, sino una serie completa de pensamientos y modos de comportamiento prácticos (Horkheimer, 2001, p. 32).

Así, desde una particular interpretación, lo que llamo “giro material” – siguiendo los contenidos esenciales del primer proyecto del IFS– tendrá por efecto una auténtica resemantización del materialismo acrítico de corte tradicional por conducto de tres “determinaciones orgánicas” que intentaremos explicitar.

II. Lo material como corporalidad viviente

En relación a la clase obrera de su tiempo, Horkheimer observó la radical antítesis respecto a su propia condición de vida. La contradicción social no sería entendida por él desde un nivel meramente abstracto, sino desde su experiencia vital más cotidiana. La realidad inmediata le revelaba la profunda irracionalidad e injusticia del sistema económico y social hacia la existencia concreta del otro ser humano. Para el filósofo frankfurtiano la pérdida de la corporalidad viviente marcará el punto de partida y criterio de la reflexión filosófica y la crítica social. El dolor, el sufrimiento, la infelicidad y la miseria, como factores resultantes de la explotación capitalista, detonaron en él “un auténtico agujijón” (Wiggershaus, 2010, p. 15) hacia la formulación de un pensamiento crítico de contenido material, sumamente realista.⁹

A nivel filosófico –aventurando cierta hipótesis– es posible rastrear el “giro material” vinculado con el cuerpo a partir de dos fuentes que será necesario explicitar. Primero, la concepción humana en la antropología semita y, segundo, la fenomenología de Husserl. Sobre el punto inicial vale destacar sintéticamente que, desde el antiguo mundo semítico,

⁹ Es provocador el uso de la metáfora “agujijón”, como lo que pica, lo que molesta, lo negativo del sistema. “Según lo que en el mundo nos duele y queremos cambiar, se forma la imagen que nos hacemos de él”. (Horkheimer, 1986, p. 153).

(...) la antropología hebrea elaborará una dialéctica original entre la ‘carne’ (*basár*) y el ‘espíritu’ (*ruáj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana que se expresa con la palabra: *néfesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible (Dussel, 1969, pp. 26-27).

La existencia individual se comprende siendo un cuerpo, en el sentido de una estructura indisoluble y sensible, distinta por completo a la concepción del dualismo griego¹⁰ que escinde al ser humano en una *psique* y un *soma*.¹¹ Bajo tales supuestos se pretende indicar que, respecto a sus propios orígenes, cada miembro del *Institut* conocía, en mayor o menor grado, el pensamiento semita.

Considérese, por ejemplo, el caso de Horkheimer, que como hijo único crece en el seno de una familia de comerciantes textiles judíos no confesionales, en el que aun cuando su madre se esforzará por mantener un hogar *kosher*¹², la familia vivió “de modo poco estricto, no ortodoxo, pero en una atmosfera judía conservadora” (Benhabib, Bonß y McCole, 1993, p. 2); suficiente, sin embargo, para proporcionar al joven bases firmes respecto a su identidad judía, así como –considero– un soterrado mesianismo. Por otro lado, respecto a su formación académica, Horkheimer comienza sus estudios profesionales (1919) en la Universidad de Múnich a la edad de veinticuatro años –terminada ya la primera guerra mundial–, donde alcanza las últimas lecciones de Max Weber, las cuales encienden su interés en la sociología y la política.

10 Véase, por ejemplo, de Platón, el célebre diálogo *Fedón*, en el que Sócrates, momentos antes de beber la cicuta, ofrece un elocuente discurso sobre las cuatro pruebas de la inmortalidad del alma. Esta tradición también es opuesta a la visión unitaria del ser humano proveniente del antiguo egipcio. Véase Dussel, 1998, pp. 631-637.

11 Es relevante indicar que dentro de la tradición antropológica griega *sôma* se refiere a “cuerpo”, lo que es distinto a *sárx*, “carne”, concepto mucho más radical materialmente hablando, y equivalente al concepto hebreo *basár*.

12 El término *kosher* es una palabra hebrea tardía que tiene un profundo sentido ceremonial. Su traducción más aproximada al castellano es “adecuado” o “apto”, siempre respecto al cuidado de la ley religiosa judía.

Posteriormente se traslada a la Universidad de Frankfurt para estudiar psicología y filosofía, donde conoce a Hans Cornelius, profesor neokantiano y especialista en positivismo epistemológico que lo influirá de forma determinante. Más tarde, por recomendación de éste viaja a Friburgo (1920-1921) "para asistir a las clases de Edmund Husserl, quien lo impresionó vivamente" (Buck-Morss, 1981, p. 37). El frankfurtiano también conoció a Heidegger, quien en aquel momento era asistente del fenomenólogo. No obstante, aunque no se mostró de acuerdo con las posiciones básicas de la naciente hermenéutica filosófica-existencial, no dejó de reconocer en él el impulso genuino no academicista de su pensamiento. Por aquellos mismos años (1920) entra en contacto con Theodor W. Adorno –también alumno de Cornelius– y juntos estudian la filosofía de Husserl, lo que los motiva a compartir inquietudes personales e intelectuales, las mismas que crecerán y se verán reflejadas en el quehacer filosófico a lo largo de sus vidas:

Durante los primeros años de su amistad los temas de sus discusiones giraron más en torno a Kant y Husserl que a Marx y Hegel. Fue gracias a Horkheimer que Adorno adquirió su respeto profundo por Husserl [...]. Adorno siguió convencido que Husserl, más que cualquier otro de sus contemporáneos, había articulado correctamente los problemas y dilemas a los que la filosofía se enfrentaba [aun cuando no los hubiese podido resolver] (*ibid.*, p. 37).

Ahora bien: qué tanto influye la filosofía de Husserl respecto al tema de la materialidad corporal en el primer proyecto de la teoría crítica. Si bien desde la primera mitad del siglo XX varios pensadores comenzaron a reflexionar sobre el tema de la existencia humana en el sentido del respeto y recuperación de la estructura unitaria corporal y psíquica –por ejemplo, desde la obra clínica de Freud (iniciada en la segunda mitad del siglo XIX), Heidegger en *Ser y tiempo*, de 1927; Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción*, de 1945; Sartre en *El ser y la nada*, de 1954; el Marcel del *Diario metafísico*, de 1957, etc.–, la influencia de Husserl, por la confluencia espacio-temporal y el vínculo académico directo, es notable. Recordemos que en las *Meditaciones cartesianas*, específicamente en la quinta –derivada de un par de lecciones que

dictara en la Sorbona en febrero de 1929–, el fenomenólogo estudia el tema de forma radical. La subjetividad no se funda en la abstracción de la consciencia como algo separado e independiente de la *res extensa* tal como lo señalara Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Husserl reflexiona a través del método fenomenológico respecto a la constitución de la subjetividad e intersubjetividad. El cuerpo es aquello que hace que el ser humano acontezca enclavado en el mundo. Cada *ego* encuentra que su cuerpo se distingue de los otros *egos* y de las demás cosas como “cuerpo propio” (*Eigenleib*). El “cuerpo vivo” (*Leib*) es distinto al “cuerpo físico” o carne (*Körper*)¹³, lo cual pareciera referirnos, análogamente – lo decimos como estricta hipótesis–, a la concepción monista de la antropológica semita –que por sus orígenes el propio Husserl conocía–, en donde el término hebreo *néfesh* hace referencia a un yo viviente y carnal, unidad corporal viviente; mientras que *basár* refiere a la mera carnalidad del cuerpo. En su quinta meditación el filósofo escribe:

(...)entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo (*Leib*), a saber: como el único que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente cuerpo vivo (*Leib*): el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación [...] el único ‘en’ el que ‘ordeno y mando’ inmediatamente [...]. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y, entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma. (Husserl, 1996, pp. 157-158).

El cuerpo es, en su construcción fenomenológica, la pieza central permanente del entorno objetual mundano; mientras la carne –sustrato previo– constituye el medio, *conditio sine qua non*, hacia la edificación del cuerpo. El *ego* es el núcleo único de la experiencia a través de un cuerpo físico que deviene en cuerpo vivo cinestésico incrustado en un mundo. Así, pues, mi corporalidad, a manera de “unidad psicofísica”, se ubica en un espacio y un tiempo desde el cual se ve y se diferencia

13 Sobre la quinta meditación sigo la traducción de García-Baro publicada en México por el FCE.

como un cuerpo entre otros cuerpos. Como un “yo personal, que actúa en este cuerpo vivo y, mediante él, en el mundo externo (actúa en él y lo *sufre* [*leidet*]) (*ibid.*, p. 158. El subrayado es mío)¹⁴; y que así, por la experiencia constante de tales referencias yoicas y vitales únicas, está constituido psicofísicamente en unidad con el cuerpo vivo y físico (*ibid.*). En tal sentido, lo otro y el cuerpo propio son productos del mismo proceso en el que vamos diferenciándonos y constituyéndonos de manera intersubjetiva.

Quizá, sin proponérselo –pues el objetivo del fenomenólogo en sus *Meditaciones cartesianas* consistió en recuperar el método cartesiano para encontrar un fundamento único para toda filosofía–, Husserl produce una interesante crítica (señalamos nuevamente a manera de hipótesis) sobre el tema de la corporalidad respecto al pensamiento moderno de Descartes. El cuerpo no es ajeno al aparato cognitivo. Desde el realismo fenomenológico sería inadmisibles que cualquier humano concreto afirmara: “soy un alma a la cual le es indiferente un cuerpo” (Descartes, 2005).¹⁵ No existe, pues, algo anímico-cognitivo escindido de la corporalidad; si se excluye al cuerpo, el percibir se presenta como algo vacío, carente de toda esencia (Husserl, 1986, p. 89). La materialidad corporal es el centro, fundamento o soporte de las expresiones y estados anímicos reales. El cuerpo no se ubica en la mera dimensión cósmica, mas es aquello que siente y que vive, sufre o goza; es aquello que posibilita ser en el mundo; es el sustento de toda expresión. La corporalidad es además plataforma de los actos, en tanto centro de acción que coexiste e interactúa con objetos y otros sujetos (Husserl, 2005, pp. 129-131). El fenomenólogo señala que el “yo empírico” se conforma por múltiples contexturas que se manifiestan vivencialmente: los conocimientos, los rasgos de carácter, las emociones, etc. pero también por las contexturas corporales

14 El cuerpo vivo es a su vez cuerpo sufriente. Ya por la negatividad de no satisfacer necesidades materiales cotidianas (alimento, vestido, vivienda, etc.) o aun por el esfuerzo de solventarlas desde el trabajo vivo –pensando desde Marx. Éste será también el tema de la negatividad materialidad en Max Horkheimer, el sufrimiento (*Leiden*) humano como el inicio de la crítica al sistema.

15 Véase completa la sexta meditación de sus *Meditaciones metafísicas*.

que definen la esfera del yo con sus propiedades individuales y reales (*ibid.*, p. 128). El yo se constituye entonces como una unidad anímica, perceptiva y consciente, cuya existencia depende de su propia percepción o, de forma más correcta, de su apercepción, ya que, como sabemos, es la forma en que se manifiesta aquello que no es inmediatamente percibido. En la apercepción se realiza el enlace entre la consciencia y el cuerpo, lo que posibilita, derivado de las vivencias –más allá de la mera percepción inmediata–, la síntesis de la experiencia. La consciencia acontece, pues, apercebida, de tal forma que distingo mi yo propio y, en apercepción analógica, a través de mí mismo, a los otros en conformación de un mundo intersubjetivo. Así también, la apercepción trascendente de la consciencia involucra una doble actitud, primero psicológica, cuya dirección apunta a las vivencias humanas; segundo fenomenológica, que se dirige a la consciencia. Ella misma unitariamente es una esencia absoluta y pura. El yo humano es un componente de vida consciente, perceptivo y anímico: un cuerpo propio. Un *ego*, unidad de sentido y donador de sentido, capaz de generar, como apercepción analogizante, al *alter ego* desde mi propio yo.

El cuerpo es, por tanto, la cosa desde la cual el ser humano se posiciona frente al mundo; el principio de materialidad como unidad antropológica que se experimenta día con día en relación con lo real; aquello que permite enraizarse con lo físico en coexistencia e interacción con otras cosas y otros cuerpos; es el elemento sintiente, cinestésico, que permite la existencia de mi subjetividad e intersubjetividad. El cuerpo es, permítasenos la expresión, la encarnación de múltiples determinaciones, determinantes, determinadas; desde la raza, el género, el sexo, la cultura, la lengua, etc. Todo ello ubicado en un acontecer histórico espacio-temporal específico.

En consecuencia, cabe aseverar que en relación al tema del cuerpo Husserl aporta elementos teóricos invaluable hacia la construcción de una filosofía material antropológica. Su reflexión fenomenológica manifiesta el cariz radical de lo que podría ser un nuevo materialismo filosófico antropológicamente situado. Es probable que Horkheimer y

Adorno hubiesen discutido el tema con el propio Husserl. Considérese el siguiente texto:

(...) todo aquello que, a justo título, pueda ser llamado sustancia o realidad, es cuerpo; [...] también el hombre es un mecanismo compuesto de partes corpóreas; si se distingue de los demás cuerpos de la naturaleza no es porque ciertos procesos que se producen en él obedezcan a otras leyes que las mecánicas, sino únicamente por la mayor complejidad de su estructura y de sus funciones. (Horkheimer, 1989, p. 50).

En el caso de Horkheimer, la reflexión filosófica sobre la corporalidad vendría desde su temprana juventud, debido –como ya comentamos– a su experiencia directa en las plantas industriales de su padre. Un claro ejemplo de la temprana sensibilidad social de Horkheimer se puede observar en una excepcional carta que escribe, en su época de adolescente, a su primo Hans, en la cual se pregunta:

(...) ¿quién se queja por el sufrimiento? ¿Tú y yo? Nosotros somos caníbales quejándonos porque la carne de aquellos que masacramos nos provoca dolor de estómago. Tú duermes en cama y vistes con ropa producida por personas que se mueren de hambre, gente a la que forzamos y dirigimos con el tiránico flagelo de nuestro dinero, y ni siquiera sabes cuántas mujeres han quedado al pie de la máquina que produce el material para tu abrigo. Es definitivamente ridículo, como si un carnicero en el matadero se pusiera triste porque su mandil blanco se ensucia de sangre (Benhabib, Bonß y McCole, 1993, p. 20).¹⁶

Esto es lo que a futuro proporcionaría a Horkheimer la construcción de un método crítico que pudiese avanzar de lo más general o abstracto hacia lo más concreto y particular. Si la subjetividad e intersubjetividad emergen codeterminadas por el fenómeno de la corporalidad, éstas se sitúan en una espacialidad y en un tiempo social específico. El primer proyecto de la *kritische Theorie* realizará tal contextualización. De tal forma que, al vincular el cuerpo fenomenológico con su contexto social vigente, el pensamiento crítico ubica el tema del sufrimiento (*Leiden*) como un derivado de efectos sociales no naturales:

16 La traducción es mía.

explotación, maltrato, exclusión, hambre, ignorancia, miseria, etc. Si en algún momento se justificó la desigualdad bajo el supuesto de que ciertos logros de la cultura material universal eran impulsados sólo con base en acentuados privilegios de una minoría, al presente tal creencia se había tornado por completo ideológica. A manera de sucinta descripción la teoría crítica señala:

(...) el sistema capitalista, en la fase actual, es la explotación organizada a escala mundial. Su mantenimiento es condición de *sufrimientos* infinitos. En realidad esta sociedad posee medios humanos y técnicos para *suprimir la miseria en su forma material más grosera*. No conocemos otra época en la que existiese esta posibilidad en la medida en que hoy existe. Sólo el orden de la propiedad impide su realización, es decir, la circunstancia de que el inmenso aparato de producción de la humanidad tiene que funcionar al servicio de una pequeña capa explotadora. La totalidad de la teoría económica oficial, de las ciencias del espíritu y de la filosofía, de la escuela, la iglesia, el arte y la prensa, consideran como su tarea principal *encubrir, empequeñecer, esconder o negar este hecho monstruoso*. (Horkheimer, 1986, p. 41. El subrayado es mío).

Resulta claro que existe un orden económico-político-social-cultural que aniquila a buena parte de los seres humanos en su realidad individual más concreta y cotidiana; el *sufrimiento* se recoge dolorosamente en la *materialidad* de la carne, en la unidad de lo corporal viviente y su estructura psíquica. La reflexión filosófica toma como fundamento metodológico este hecho material¹⁷ que descubre lo negativo¹⁸ de la realidad irracional del sistema vigente. En consecuencia, “la teoría

17 “En alemán *Material* (con “a”) significa “material” como “contenido (*Inhalt*)” opuesto a “formal”; mientras que “*materiell*” (con “e”) significa “material”, de materia física, opuesto, p. e., a “mental” o “espiritual”. El materialismo de Marx, obviamente, es *Material* (con “a”), ya que su problema es la de una ética de *contenido*, y no del “materialismo dialéctico” de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”. (Dussel, 1998: 621-622, además 1985: 36-37). El materialismo de Horkheimer camina en la senda trazada por Marx.

18 Aquí lo negativo deberá entenderse como aquello que emerge más allá de lo dado (positivo) aparente. Lo negativo es lo que se descubre ante el ocultamiento o encubrimiento de una realidad normalizada.

materialista no tiene fundamento lógico alguno para el sacrificio de la vida" (*ibid.*, p. 137).

Nos encontramos, así, ante la propuesta de un tipo de materialismo ético de corte antiburgués, al que no le es indiferente aquello que para las teorías conservadoras –filosóficas, científicas o metafísicas–, en su afán de armonización social, resulta irrelevante, es decir, la prioridad de satisfacer las necesidades materiales del individuo concreto, sin las cuales se le "condena a una existencia sin esperanza" (*ibid.*, p. 91). Horkheimer, en cambio, coloca en el centro de su teoría materialista al ser humano finito y denuncia que las teorías materialistas más ortodoxas han desplazado este enfoque siendo vaciadas de su contenido esencial. Es cierto que "un orden social anticuado y deteriorado cumple, aun a costa de los *sufrimientos innecesarios*, las funciones de mantener y renovar *la vida de la humanidad en un determinado nivel*" (*ibid.*, p. 42. El subrayado es mío), sin embargo, siempre en condiciones de flagrante injusticia: "en verdad aquí se trata de que cada uno de estos hombres se da una *buena vida, sostenidos por la penuria y el sufrimiento*, por el trabajo agotador y monótono de otros hombres" (*ibid.*, p. 112. El subrayado es mío). Así mismo, "debemos hacer abstracción de que todos estos prominentes señores, no sólo aprovechan cada instante *la miseria de los otros*, sino que *la reproducen para poder seguir viviendo* de ello, y están dispuestos a defender esta situación no importa a costa de *cuánta sangre de los demás*" (*ibid.*, pp. 142-143).¹⁹ Tales condiciones de negatividad recaen empíricamente en la víctima sacrificial que derrama su sangre ante el fetiche del sistema. Su sufrimiento es la condición sin la cual la estructura de dominación no podría subsistir.

Ahora bien, a partir de tales elementos pudiéramos señalar que –previo a las reflexiones del posestructuralismo francés– la *kritische Theorie* descubre el sentido antropológico de la filosofía a partir del dolor del otro, lo que sugiere cierta sospecha de la exterioridad como método

19 Reflexión que nos remite a un texto clásico de Marx: "la acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto" (Marx, 1990, p. 5).

filosófico.²⁰ La teoría se dota de materialidad en el momento en el que ubica como fundamento el contenido de la vida del ser humano finito, individual, vulnerable, sensible, concreto (no abstracto). Desde aquí se abre la posibilidad hacia una auténtica crítica, material y negativa, de las contradicciones históricas de la sociedad. A la vez se vislumbra el horizonte que conduce hacia la ética. El ser humano no puede ser nunca un medio –como ya apuntaba Kant–, es un fin en sí mismo, su dignidad radica en su corporalidad viviente, es éste el criterio metodológico que ha de transitar todo pensamiento crítico.

El pensamiento materialista genera, por tanto, un esfuerzo por reivindicar al ser humano marginado en su estructura corporal y psíquica dentro de un contexto histórico social determinado. La filosofía material parte de lo antropológico y tiene allí mismo su punto de llegada, necesariamente; ésta apunta hacia la consecución de objetivos prácticos. En tal sentido:

(...) los *defensores*, conocidos y desconocidos, de la *concepción materialista* que, desde hace milenios, *han perdido la libertad y la vida* persiguiendo los más distintos objetivos, pero la mayoría de las veces *a causa de la solidaridad con los hombres que sufrían*, son la prueba de que la *preocupación por el propio bienestar corporal* no se encuentra más íntimamente conectada con esa corriente de pensamiento que cualquier otra (Horkheimer, 2001, p. 61. El subrayado es mío).

Lo que es seguro es que la teoría crítica busca, en clave de interpretación material, va a “servir al deseo de lograr la felicidad del ser humano de fugaz existencia y condenado al más acá, a través del análisis interdisciplinario del todo de la sociedad, conducido por la filosofía” (Wiggershaus, 2010, p. 209). Quizá sólo exista una forma de

20 Adviértase que nos encontramos en la primera mitad de la década de los treinta, previo a los aportes del estructuralismo francés en el campo de la antropología filosófica. Posteriormente, Emmanuel Lévinas, como ningún otro pensador, observará que el ser humano percibe su finitud sólo en el sentido del encuentro con el otro. Sobre el tema del dolor Lévinas señala: “el dolor, este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más bien que sacrificadora, precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor” (Lévinas, 1999, p. 103).

comprender la felicidad: a partir de aquello que se le opone, es decir, en sus negaciones concretas; negar la negatividad implica la afirmación de la corporalidad viviente y, tal vez, su aspiración eudaimonista. "Los materialistas han comprendido siempre que la aspiración de los hombres a su felicidad es un hecho natural que debe ser reconocido sin necesidad de justificación" (Horkheimer, 2001, p. 61).

III. Lo material como acontecimiento en la historia

El proyecto académico del Instituto de Investigaciones Sociales (1931) testificó, probablemente, el momento histórico más importante de la Europa del siglo xx respecto a los intentos de llevar a cabo la aplicación práctica de los principios marxistas.²¹ No obstante, los propios teóricos de la *kritische Theorie* emprendieron interesantes críticas contra el materialismo histórico estándar vigente, poniendo al descubierto lo controvertible de algunos de sus supuestos.

En torno a su filosofía de la historia, por ejemplo, se advirtió, desde la fase inicial del proyecto, sobre el riesgo de caer en utopismos al considerar la introducción al socialismo como el proceso de un devenir natural y espontáneo de la historia universal. "Existen *tendencias* en el capitalismo que apuntan hacia un cambio de sistema. Pero es muy pobre el material de experiencia sobre cuya base aceptamos que las tendencias se impondrán realmente" (Horkheimer, 1986, p. 50). El problema radicaría, pues, en las mediciones, empíricas y teóricas, para lograr tan anhelado fin. Había que explicar, fuera de ingenuos optimismos metafísicos, que la historia humana no camina *per se* hacia el *topos* ideal, por tanto, "el orden socialista [...] se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace en absoluto" (*ibid.*, p. 52). La dialéctica teoría-

21 No perdamos de vista que nos ubicamos en pleno corazón de Europa durante la primera mitad del siglo xx. Si bien la *kritische Theorie* nace en Europa como un gran proyecto crítico, a la postre no podrá salir de ahí. Su crítica circulará entre Europa y los Estados Unidos sin atreverse a descollar hacia el tercer mundo o los países coloniales. Su crítica a la modernidad quedará circunscrita dentro de sus propios límites.

praxis, como binomio operante en la historia, marcaría un horizonte metodológico crítico contra la “insuficiencia del orden terrenal” (*ibid.*, p. 82). Desde aquel momento se advertía, con ilustrada cautela, lo extraordinariamente complejo de pretender cuantificar y cualificar los procesos históricos. La impronta de Marx era evidente, pero de qué forma había constituido éste su concepción de la historia y hasta dónde era seguida por el proyecto frankfurtiano.

A partir de sus primeros esbozos teóricos (1840), el joven Marx manifiesta su preocupación ante la carencia de un discurso filosófico que pudiera constituirse como el eje teórico de una concepción empírica del mundo con contenido histórico y social. Ante tales necesidades inicia una labor de crítica hacia sus antecesores inmediatos. Primero hacia el idealismo de Hegel, en lo posterior hacia el materialismo sensorial, mecanicista y contemplativo de Ludwig Feuerbach. Frente a la filosofía hegeliana Marx objetará que, para el filósofo de Stuttgart, la historia es la del espíritu, el cual atraviesa una serie de etapas evolutivas que se dirigen únicamente hacia el pleno entendimiento del espíritu consigo mismo. La realidad se convierte en una especie de receptáculo pasivo dentro del cual el espíritu activo se desarrolla. El proceso dialéctico pareciera evolucionar extrínseco a los seres humanos y no en lo profundo de éstos. Hacia 1867, haciendo explícita la relación entre el método dialéctico hegeliano y el suyo propio, el filósofo de Tréveris señala:

(...) mi método dialéctico no es sólo fundamentalmente distinto al método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre [...]. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional. (Marx, 1990, I: XXIV).

Después de Hegel, Feuerbach constituye la segunda raíz originaria del materialismo histórico. No obstante, en su aspiración de superar lo universal abstracto (hegeliano) coloca en su lugar lo sensorial-perceptible, ante lo cual el propio Marx señala: "Feuerbach se atasca" (Marx-Engels, 1985, p. 367) por retornar al momento abstracto de su sistema y permanecer en el mero acto contemplativo. Al desplazar sus principios al ámbito de lo natural concreto su filosofía se vulgariza adquiriendo un matiz mecanicista y naturalista alejado por entero de lo social. Su actividad práctica se reduce a la mera contemplación del objeto, por lo que tampoco concibe al ser humano bajo la trama de procesos históricos o movimientos sociales.

Marx, entonces, subsume el modelo feuerbachiano añadiéndole un contenido práctico-subjetivo, al tiempo que la dialéctica hegeliana es superada al dotarla de un contenido material que descansa en la esfera de lo económico-social.

Hegel, al aplicar la dialéctica solamente al pasado, considerándola concluida en relación de su propia posición en el ámbito del pensamiento, fue también a caer en el delirio de la Ilustración que tan encarnizadamente combatió. También él, en su pensamiento, elevó un modo histórico a la categoría de eternidad (Horkheimer, 1999, pp. 81-82).

Ahora, las relaciones de producción determinan sustancialmente la forma en que los hombres interpretan y organizan práctica y socialmente al mundo. El trabajo humano, desplegado dentro de la naturaleza sensible, adquirirá un nuevo carácter no advertido por Hegel, un aspecto negativo, su alienación. Por ello, "*el total de lo que se llama historia del mundo* no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable [...] de sus propios *orígenes*" (Marx, 1992, pp. 147-148). La condición fundamental de la existencia humana, histórica y concreta, depende de la negación o satisfacción de sus propias necesidades, alimento, vestido, vivienda, etc. Más allá de cualquier idealismo: "el primer acto histórico de estos individuos [...] no consiste en que piensan, sino en que comienzan a *producir sus indispensables medios de subsistencia*" (Marx-Engels, 1985, I: 16).

Es aquí donde el primer proyecto de la *kritische Theorie* subsume uno de los principales legados de la economía política de Marx. El punto de partida se ubica no desde el concepto abstracto del hombre, del yo puro individual, o de la mera subjetividad trascendente, sino desde la reflexión sobre el ser humano sensible, concreto, finito, y su situación en la esfera social. El universo antropológico es necesariamente un producto derivado de sus necesidades materiales en el marco de su contexto histórico. Alejarse de tal criterio falsea los datos empíricos manifiestos en la realidad social. Por ello, contra la ingenuidad de pensamientos idealistas e ideologizados señalamos que

(...) el modo de pensar burgués acepta la realidad como sobrehumana. Fetichiza el proceso social.²² Habla del destino y lo llama ciego, o intenta explicarlo místicamente; se lamenta de la falta de sentido del todo, o se rinde a lo inescrutable de los caminos de Dios. Pero en verdad, todas esas apariencias vividas como causales o místicamente explicadas, *dependen de los hombres* o de la *orientación de su vida social* [...]. Lo que hoy aparece como hecho natural [positivo-acrítico] en las relaciones privadas y comerciales de los hombres, no es sino los efectos invisibles [negatividad-crítica] de la vida social en su conjunto; por tanto, se trata de productos humanos, no divinos (Horkheimer, 1986, pp. 71).²³

22 De acuerdo con el *Diccionario soviético de filosofía* el término “fetichismo” proviene del portugués “*fetiçio*”. “Veneración de objetos y fenómenos de la naturaleza; es una de las formas tempranas de la sociedad primitiva. El término “fetichismo” fue propuesto por el historiador y lingüista francés Charles de Brosses (1760). Al no conocer la esencia de los objetos materiales, el hombre les atribuía propiedades sobrenaturales, creía que dichos objetos (fetiches) daban satisfacción a sus necesidades. El fetichismo se halla relacionado con el totemismo y con la magia [...]”, (1965, p. 172). En lo posterior Marx hará un uso preciso del vocablo vinculándolo a sus reflexiones sobre el proceso y las relaciones de producción.

23 Con razón Marx escribe en *La ideología alemana*: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para su disposición material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”. (Marx, 1985, I, 45).

El conocimiento de lo real exige responder a lo histórico social en un momento determinado del devenir de la humanidad. Y es que, “sin los principios materialistas los hechos se convierten en signos ciegos” (*ibid.*, p. 90). Desde el horizonte del materialismo histórico, en estrecho vínculo con la ética, la *kritische Theorie* coloca como eje de su crítica epistemológica, la situación de vida del ser humano marginado y sufriente. La “compasión por la víctima” (*ibid.*, p. 172)²⁴ es el motor que como *telos* práctico busca la superación histórica de una sociedad que, a partir de la lógica de sus medios de producción, en la linealidad de su orden cronológico, tiñe a las grandes mayorías del dolor de una existencia sombría provocando un modo de vida de profunda infelicidad. “Iluminar tal oscuridad es la gloria de la investigación histórica” (*ibid.*, p. 173), aun cuando la idea de una sociedad futura no se sustente, en modo alguno, bajo el supuesto de la verdad, la justicia o la felicidad elevadas a rango de lo ideal. Suponer esto implicaría el horizonte epistemológico del sin “sentido social” operante en el idealismo-metafísico, “que ejerce siempre la función de revestir fines humanos, históricos, particulares, con la apariencia de eternidad, relacionándolos con un incondicionado no sometimiento a los cambios históricos” (*ibid.*, p. 173). Surge, por tanto, una tensión dialéctica entre la interpretación metafísica y la materialista. Ésta última intenta explicar la realidad de hecho y su categorización formal, por medio de la comprensión histórica de sus agentes, en el entendido de que la construcción crítica de una teoría social nos impele hacia la edificación de una determinada razón práctica que no se fugue o escape del plano concreto. Leídos en clave materialista, los conceptos adquieren una resemantización que los dota de contenido más allá de su simple formalización. Si desde la *kritische Theorie* nos preguntáramos por un cierto materialismo histórico o filosofía de la historia material, una posible respuesta quizá compartida por aquel grupo de investigadores sería:

(...) la Historia, considerada ‘en sí’, no *tiene* ninguna Razón, no es ningún tipo de ‘esencia’, ni un ‘espíritu’ ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un ‘poder’, sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se

24 Considérese la importancia de una especie de mesiánica “razón compasiva” en el pensamiento de Max Horkheimer.

derivan del proceso de la vida de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la ‘Historia’, de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado (Horkheimer, 2000, p. 42).

Un elemento interesante es que la historia así comprendida implicaría una clara ubicación temporal, de acuerdo a los medios de producción, fenómenos políticos, elementos culturales y demás posibles determinaciones. El *tiempo* histórico moderno, cronológico, homogéneo, lineal, mecánico, desmemoriado, con mirada al futuro –según indica W. Benjamin²⁵–, sería, implícitamente, una parte del contenido de la historia, una de sus coordenadas; el eje que atraviesa “algo” y que cuantifica el acontecer del mundo humano, su devenir concreto y específico. Pero –valga la pregunta–, qué pasa con el *espacio*, con ese “algo” atravesado por el tiempo, con esa otra coordenada que implica una ubicación topográfica definida, con la geografía de los sucesos, con el lugar de enunciación del discurso, etc. Pareciera que nos encontramos aquí con un vacío, cual si el espacio en el que acontece el tiempo no implicara heterogeneidades. Los territorios jamás han sido homogéneos. Para la *kritische Theorie*, Europa y Estados Unidos fueron siempre sus *topos* de referencia. Queda, pues, anotado este hueco como una crítica decolonial al discurso de la Teoría crítica. Consideremos,

25 Véanse sus “Tesis de filosofía de la historia”, publicadas por vez primera en 1942 en Estados Unidos (Los Ángeles) por Theodor W. Adorno con el título: “Sobre el concepto de historia”. Benjamin menciona que la historia está atravesada por dos flechas siempre en tensión: 1) la del tiempo del orden vigente (*cronos*), vacío y cuantificable, que olvida el pasado, a las víctimas de la historia, y mira sólo al futuro, atán-dose al mito del progreso infinito. Por otro lado, 2) el tiempo que irrumpe en el orden profano (*kairos*), el “tiempo mesiánico”, el “tiempo ahora”, el que recupera el recuerdo y genera memoria, el que crea lo nuevo y redime a las víctimas. En la Tesis número 12 escribe: “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como *la clase ven-gadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas*” (Benjamin, 1989, p. 186. El subrayado es mío).

sin embargo, de acuerdo con nuestro tema, el relevante vuelco a la metafísica y al propio materialismo filosófico clásico –en la década de los treinta– respecto a su concepción acrítica de la historia. La segunda determinación de lo que llamo “giro material” recae justo aquí, pues se trata de clarificar, contra el peso de la tradición filosófica, que la Historia “en sí” ha sido secularizada o mejor aún desacralizada, empero, se ha tornado antropológica.

En resumen y de manera contundente, más allá de la tradición inaugurada por Descartes, Horkheimer pretende recuperar la tradición del materialismo crítico de Marx al hacer explícito que todo proceso científico es, de forma inmanente, un “proceso social”. Es claro que existe un entrelazamiento o intersección insoslayable entre la creación teórica y el proceso social –como incluso ha destacado el pragmatismo–, no obstante, lo relevante para el pensamiento crítico frankfurtiano implica interpretar a la teoría no bajo la apariencia o ilusión de una entidad pura, cuasi metafísica, autónoma, independiente y emancipada del universo humano, sino, por el contrario, exponer que la teoría depende, metodológicamente, en todo momento, del proceso vivo y dinámico de la sociedad en su conjunto. “La vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción [...], aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada” (Horkheimer, 1974, p. 231). Contra la tendencia objetivista del positivismo, la teoría no puede ser comprendida como algo que viene del exterior, ya que se genera desde dentro, a través una interacción dialéctica entre el pensar y el acontecer histórico de los hechos sociales. La totalidad se construye a través de la interdependencia de cada uno de sus momentos. Asimismo, la construcción del conocimiento presente y sus determinaciones

(...) no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales [...]. No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales (Horkheimer, 1974, p. 229).

A pesar de todo, “la relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria” (*ibid.*, p. 230). En el mundo práctico, el objetivo de las investigaciones teóricas particulares involucra, *ex profeso*, la predicción de hechos y el logro de la utilidad y la eficiencia, cuyo criterio pragmático es siempre aquel que dicta el mercado, sin considerar los costos negativos para el sujeto empírico.

Referencias bibliográficas

- Benhabib, S., W. Bonß & J. McCole. (1993). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Massachusetts: The MIT Press.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. México: Siglo XXI.
- _____. (1969) *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2001). “Materialismo y metafísica”. En: M. Horkheimer, *Autoridad y familia y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1989). *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya.
- _____. (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (1986). *Ideas I. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero*. México: FCE.
- _____. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- _____. (2005). *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones sobre la constitución*. México: UNAM.

- Jay, M. (1990). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Lévinas, E. (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Marx, K. (1990). *El Capital*, tomo I. México: FCE.
- Marx, K. (1992). "Manuscritos económico-filosóficos de 1844". En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Marx, K. y F. Engels. (1985). *Obras escogidas en tres tomos*, tomo III. Moscú: Progreso.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México: FCE.



f.

Andarilhos da
esperança:
la formación del sujeto político
de la calle

Sara Ferreira de Almeida
<https://orcid.org/0000-0003-1454-1070>
Universidad Federal de São Carlos
São Paulo, Brasil
sarafalmeida@ufv.br

Cita este capítulo:

Ferreira de Almeida, S. (2021). Andarilhos da esperança: la formación del sujeto político de la calle. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.173-204). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Andarilhos da esperança: la formación del sujeto político de la calle

Sara Ferreira de Almeida

Resumen. La existencia de más de 200 mil personas viviendo en las calles de Brasil (sin contar con derechos básicos protectores), es resultado de un sistema de organización de la vida cuyos elementos centrales son el lucro y la propiedad privada, el individualismo y la segregación social. Esta realidad genera, evidentemente, malestar en ese grupo que padece la negación de su humanidad suprema y que, por eso mismo, se ve tomado por la rabia para elaborar estrategias cotidianas que encaren su realidad histórica marcada por la ausencia de derechos. Frente a esto, el presente artículo busca reflexionar sobre los principales elementos pedagógicos de la lucha política impulsada por la vida en la calle, donde se produce un protagonismo, una narrativa y conocimientos que desarrollan un referencial propio, capaz de conducir a los sujetos que viven en la calle a la disputa por la transformación y no por el reciclaje de políticas paliativas diseminadas por las instituciones, las cuales, al no haber sido estructuradas para defender los derechos de esta población, acabaron por fetichizar el poder que les había sido otorgado. El aporte teórico-metodológico del estudio es la filosofía de la liberación, que tiene en el filósofo Enrique Dussel su principal exponente, así como la sistematización de experiencias teorizada por Oscar Jara Holliday y Marco Raul Mejía. Estas teorías latinoamericanas contribuyeron y siguen contribuyendo en la profundización de la comprensión crítica sobre la formación del sujeto político de la calle y en la institucionalización de su lucha.

Palabras clave: personas en situación de calle, sujeto político, lucha política, exclusión, filosofía de la liberación, sistematización de experiencias.

Abstract. The phenomenon of more than 200 thousand people living on the streets of Brazil (while lacking basic protective rights) is the result of a life organization system whose central elements are profit and private property, individualism and social segregation. This reality generates discomfort in these people as they suffer the denial of its supreme humanity, and by consequence, is taken by anger to elaborate daily strategies that face its historical reality marked by the absence of rights. This article seeks to reflect on the main pedagogical elements of the political struggle promoted by life on the street, where there is a protagonism, narrative and knowledge that develop a referential of self, capable of leading people who live in the street to the dispute for the transformation and not for the recycling of palliative policies disseminated by institutions, which, having not been structured to defend the rights of the aforementioned people, end up fetishizing the power they have been granted. The theoretical-methodological contribution of this study is the philosophy of liberation, which has its main exponent in the philosopher Enrique Dussel, as well as the systematization of experiences theorized by Oscar Jara Holliday and Marco Raul Mejía. These Latin American theories continue to contribute to the deepening of the critical understanding of the formation of the political subject of the street and to the institutionalization of their struggle.

Keywords: street people, political subject, political struggle, exclusion, philosophy of liberation, systematization of experiences.

Introducción

La existencia de más de 200 mil personas viviendo actualmente en las calles en Brasil¹ sin contar con derechos básicos protectores, es resultado de un sistema de organización de la vida cuyos elementos centrales son el lucro y la propiedad privada, el individualismo y la segregación social.

La “población de calle” brasileña es formada por mujeres y hombres adultos, oriundos de diversas matrices étnicas y culturales, que tienen

1 La población en situación de calle creció 140% a partir del 2012, alcanzando a casi 222 mil brasileños para este año, además, tiende a aumentar con la crisis económica acentuada por la pandemia del Covid-19 (Natalino, 2020).

en la desvinculación social ocasionada por una conjunción compleja de factores (la pobreza extrema, la dependencia de las sustancias químicas, el desempleo, el quiebre de vínculos familiares y comunitarios, entre otros), los motivos que los condicionan a “caer en la calle” (Almeida, 2014), una situación nativa que se relaciona al inicio de la vivencia de esa *situación límite* que se experimenta, en general, como obligatoria (Freire, 2005).²

La producción académica en Brasil sobre la población de calle tiene dos vertientes: la primera piensa quiénes son los sujetos que viven en la calle, cómo organizan su vida cotidiana y cómo son vistos por el Estado y por el resto de la sociedad civil. La segunda enfoca el grupo como sujeto colectivo capaz de organizarse y producir acciones en el campo político, buscando obtener visibilidad y la atención de sus demandas. Desde el momento en que la población de calle inició procesos sistemáticos de actuación política, a inicios de los años 2000, durante el gobierno de Lula, fueron obteniendo avances relevantes en términos de institucionalización de derechos fundamentales (Costa, 2007; Melo, 2011; Ferro, 2011).

Sin embargo, tales derechos se han visto afectados, al estar vinculados a instituciones fetichizadas, o sea, instituciones que aun habiendo sido creadas en un determinado contexto político con fines de reproducir la vida, acabaron por distanciarse de sus propósitos originales:

2 La *situación límite*, como punto de partida de la educación en la perspectiva freiriana, es vista en un primer momento como obstáculo a la reflexión crítica y a la acción transformadora. Es importante resaltar que no es la *situación límite* en sí la que genera el clima de desesperanza de que “nada puede ser hecho para modificarla”. Es la visión de las personas envueltas en el acto educativo, de donde tales situaciones emergen, la que genera ese clima de desconfianza. Por ejemplo, una persona que vive en situación de calle puede ver esa situación de sufrimiento como algo insuperable o como el punto de partida de su acción en el mundo. La mirada ingenua sobre la *situación límite* se convierte en conciencia crítica por medio del proceso educativo dialógico que construye colectivamente una mirada más crítica, mostrándole a los sujetos la situación de sufrimiento vivida como momento de la *praxis* y los temas generadores que surgen de ella, que son los elementos que constituyen una práctica educativa liberadora.

atender las demandas del pueblo victimado (Dussel, 2007). Como consecuencia de ese proceso, de las acciones políticas llevadas a cabo por ese tipo de instituciones (albergues, casas de pasaje, Centro de Referencia de Asistencia Social, entre otras), se redujo la capacidad de solución a los problemas cotidianos de la población de calle, “como pasajes para volver a la ciudad de origen, expulsión del centro de la ciudad, la búsqueda de la familia y encaminamientos para albergues y casas de pasaje” (Costa y Barboza, 2016, p. 7).

Las instituciones de amparo no siempre consideran la complejidad de la situación de ese grupo social marginado en Brasil, lo que, consecuentemente, trae consigo el mantenimiento del problema y su crecimiento a nivel acelerado, dada la coyuntura económica y política que se presenta, y que se suma a otros aspectos como la introducción de drogas baratas y altamente adictivas, como el crack; pero también, más recientemente, a la presencia de un virus altamente contagioso: el COVID-19³, que somete a la población de calle a una exposición aún mayor.

Esta realidad genera, evidentemente, malestar en el grupo que, negado en su humanidad suprema, tomado por la rabia pasa a elaborar estrategias cotidianas que encaran su realidad histórica marcada por la ausencia de derechos. En este sentido, la literatura especializada, compuesta por producciones académicas, manuales institucionales, obras literarias, producciones cinematográficas, periódicos y revistas específicas sobre este público, demuestra que en la calle, de forma aislada o colectiva, pero nunca absolutamente solitaria, los individuos organizados en grupos luchan por la reproducción inmediata de la vida y por el aumento de la calidad de su existencia, aun en medio del caos que es vivir bajo la lógica de la negación.

3 “Frente a todas esas emergencias, la atención a la población en situación de calle consigue congregarse toda suerte de dramas y demandas, no raramente subestimados y naturalizados en las grandes ciudades. La necesidad de aislamiento social e higiene para quien no tiene siquiera morada (o dispone de residencias provisorias colectivas) y la limitación repentina y severa de los ya precarios medios de sobrevivencia (donaciones y pequeños servicios), profundiza el abismo social que ese grupo vive” (Silva, Natalino, Pinheiro, 2020, p. 7).

Es sobre ese punto que fue desarrollada entre 2014 y 2018, nuestra investigación de doctorado en el Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de São Carlos-Brasil (PPGE/UFSCAR), investigación que tuvo su foco de análisis en los procesos de institucionalización de la lucha política de la población de calle en el municipio de São Carlos, interior de São Paulo.⁴

El estudio trató ese proceso protagonizado por la población de calle y quienes le apoyan, a partir del aporte teórico-metodológico de la filosofía de la liberación, que tiene en el filósofo Enrique Dussel⁵ su principal exponente, así como de la sistematización de experiencias teorizada por Oscar Jara Holliday y Marco Raúl Mejía, quienes fueron tomados como referencias principales de la investigación. Estas teorías latinoamericanas contribuyeron y siguen contribuyendo en la profundización de la comprensión crítica sobre la formación del sujeto político de la calle y en la institucionalización de la lucha de ese actor colectivo que tiene la vida sistemáticamente negada en las grandes y medias ciudades brasileñas.

Frente a lo expuesto, el presente artículo busca reflexionar sobre los principales elementos del estudio mencionado, en el cual se defendía la siguiente tesis: en la lucha política impulsada por la vida en la calle, se produce un protagonismo, una narrativa y conocimientos que desarrollan un referencial propio, capaz de conducir a los sujetos que viven en la calle a la disputa por la transformación y no por el reciclaje

4 La tesis de doctorado referida se titula: *Andarilhos da Esperança: estudo sobre a luta política impulsionada pela vida na rua e seus processos educativos sistematizada na experiência do Fórum da População de Rua de São Carlos/SP entre 2016 e 2017*” (Almeida, 2018). Disponible en: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9796>.

5 Enrique Dussel nació el 24 de diciembre de 1934, en La Paz, provincia de Mendoza, Argentina. Hijo de médico y madre militante religiosa, se graduó en Filosofía y en Ciencias de la Religión, y es doctor en Filosofía e Historia. Desde la década de 1970, después de un ataque explosivo que alcanzó su casa en Argentina, en plena dictadura militar, Dussel se exilió en México, donde aún vive, da clases y milita (Dussel, 1998). En aquel país, uno de los principales fundadores de la filosofía de la liberación, viene produciendo una de las obras académicas más expresivas de América Latina y, probablemente, del mundo (Almeida, 2018, p. 18).

de políticas paliativas diseminadas por las instituciones, las cuales, al haber sido estructuradas para defender los derechos de la población de calle en territorio nacional, acabaron por fetichizar el poder que les había sido otorgado.⁶

I. Práctica social científico-político-educativa para la liberación

La no neutralidad de la ciencia está en el centro de su propio origen, así como la naturaleza del conocimiento social que debe ser fruto de la propia realidad concreta. Sería ingenuo decir que el científico o el investigador son seres más iluminados y más críticos que las demás personas. Existen dos maneras de enfrentarse al mundo: la cotidianeidad en que el ser humano enfrenta los objetos y todo lo que le rodea a partir de su práctica; y el modo crítico que fructifica de una mirada elaborada sobre la cotidianidad.

Las diversas cosas –objetos y otros seres– que rodean a las personas en su día a día les parecen naturales, no les llaman la atención porque siempre existieron y, por lo tanto, aún no alcanzaron una comprensión crítica sobre ellos (Dussel, 1977). Nuestra manera de enfrentar a los entes está condicionada a nuestra cotidianeidad, la cual se torna una segunda naturaleza, nuestro *ethos*, nuestro carácter cultural. Es de esa manera que el hombre y la mujer occidental se creen más críticos en relación al hombre y a la mujer que consideran primitivos o salvajes, y eso los hace creer que su poder dominador es justo, pues disemina por la tierra la democracia y la libertad.

Ese sistema ideológico es parte de una cotidianeidad ingenua que manipula instrumentos y que también afecta la “creación” de la ciencia,

6 Dussel (2007, pp. 137-138) afirma que: “las instituciones creadas para reproducir la vida también tienen siempre un momento de crisis, de desgaste entrópico, de inversión de sentido. De haber sido creadas para aumentar la vida, comienzan a ser parasitarias de la vida y producen la muerte; se fetichizan. Es tiempo de transformarlas, sustituirlas, crear las nuevas instituciones que respondan al nuevo momento histórico de la vida humana global”.

ya que los científicos se creen más críticos y menos ingenuos, de modo que olvidan que sus principios científicos tienen evidencias culturales y que esa misma ciencia alimenta el proyecto no científico, cultural e histórico del sistema donde viven. Afirma Dussel (1977, p. 216), en este sentido, que “la vida cotidiana de una época da el proyecto a la ciencia. La ciencia, entonces, está condicionada por una cotidianeidad que aún funda sus axiomas. Los axiomas de la ciencia no son universales, ni eternos, son *culturales*”. La ciencia elige sus temas de acuerdo con intereses diversos (políticos, económicos, culturales), lo que genera dependencia cultural en todos los campos científicos, especialmente en relación con Europa y los Estados Unidos, la cual hace que los científicos repitan la ciencia denominada ‘de centro’, quedando sofocada y muerta la ciencia “de las periferias” (*ibid.*). Para Dussel, la revolución cultural de liberación debe partir y ser efectuada por el pueblo, desde su cultura popular, que es el núcleo más incontaminado de resistencia. Sin embargo, no se trata de mero espontaneísmo, pues es necesario ser crítico para no engañarse con la cultura de masas que carga en su base la cultura imperial.

Ahora bien, el estudio de donde emergieron las reflexiones de este ensayo cobró vida en la *calle* como categoría y espacio-tiempo de múltiples condicionamientos y posibilidades, escenario de formación humana y de lucha política, situándonos en el campo de la ciencia social crítica. Durante todo el proceso investigativo, fueron los protagonistas los actores sociales en movimiento en el campo educativo-político delineado estratégicamente sobre la problemática de la lucha política de la población de calle brasileña, pues como afirma Freire (2005), no es coherente esperar resultados positivos de un programa, sea educativo, político o científico, que no respeta la particular visión del mundo que tengan o estén teniendo los grupos populares. La ciencia fue concebida, dentro de ese marco, no como producción de una racionalidad funcional que aspira al fortalecimiento y mantenimiento del *status quo* (Dussel, 2001), cuya desvalorización del conocimiento popular es marco fundamental; al contrario, ella trajo contribuciones a la construcción de saberes críticos en torno a la práctica de lucha política y de la participación popular organizada *con* la población de calle, cuya

aspiración fue estructurar cambios sociales radicales y concretos en la realidad de aquellos sujetos.

La producción científica en el campo mencionado exige del investigador una postura que no se reduzca a la observación y descripción de hechos, sino que se expanda a la acción estratégica –nivel que compone la *lucha política* y el campo práctico (Dussel, 2007) –, primando la interacción entre diferentes conocimientos y rompiendo, así, con la lógica de la jerarquización del saber que torna ilegítimas las racionalidades de prácticas sociales más allá de las fronteras académicas. Al lado de las personas que sufren en la piel la negación de la vida digna (que son las víctimas del sistema vigente) y partiendo de los hechos concretos situados a nivel de la materialidad de la existencia humana (Dussel, 2001, 2007), el científico social se torna crítico, incluso un investigador militante.

Es el dolor del otro el origen material de toda crítica ética posible, cuando se denuncia que “esto no permite la reproducción de la vida del sujeto” (Dussel, 2000, p. 306). Ese mismo sufrimiento se puede tornar, simultáneamente, en la crítica del juicio normativo: “este sistema es malo, porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas” (*ibid.*, p. 306). Al tomar conciencia de esa realidad, el investigador militante – intelectual orgánico con prácticas sociales vinculadas a la lucha política (Gramsci, 1982; 2010) – debe valerse de un programa de investigación que le posibilite comprender las causas de la negatividad de la vida, al mismo tiempo que señala directrices, caminos o lo que sea preciso ser realizado para cambiar la dirección de la historia de dominación sufrida por los grupos victimizados en las periferias del mundo.

La contribución inmediata de ese proceso es el fortalecimiento de las acciones de resistencia al orden totalitario que niega el derecho a la vida como bien supremo, promoviendo espacios y tiempos educativos colectivos. Dussel (2001) afirma que el mayor compromiso del filósofo, y me arriesgo a complementar, también del educador, del científico, del político y de otros profesionales que despliegan su *praxis* de liberación con grupos populares, es el trabajo en la definición de un marco teórico filosófico preciso, lo que, para el autor, permitiría “atacar un nuevo tema

con mayores recursos, claridad, realismo, criticismo, alcanzando su discernimiento “en toda su estructura y contexto” (*ibid.*, pp. 262-263).

II. Analéctica en la acción política, educativa y científica con la población de calle en Brasil

La analéctica –categoría comprendida dentro del marco teórico de la filosofía de la liberación– se presenta como estrategia metodológica prometedora a quien se dedica a actuar críticamente con grupos en el campo mencionado, dado que no es meramente científica, ni propiamente teórica. La analéctica transpone los límites metodológicos de la dialéctica de la negación (que niega el sistema desde la afirmación de la totalidad) y construye procedimientos de afirmación de la exterioridad.

La totalidad –categoría fundamental de la filosofía de la liberación– es el mundo u horizonte cotidiano del cual hacemos parte, donde vivimos (Dussel, 1977). El mundo, así, es una totalidad instrumental, cargada de sentido. En él se encuentran todos los entes, las cosas que nos rodean caóticamente. Dussel, a este respecto, explica que el mundo no se refiere al cosmos como totalidad de cosas reales, pero sí a un conjunto de entes con sentido. Ahora bien, sin el ser humano el mundo no sería mundo, sino cosmos, pues es él el que confiere sentido a las cosas tornando al mundo en una realidad cósmica. “En nuestra sociedad”, afirma el autor, “la totalidad del ser se funda en el valor, en el capital. Desde el fundamento del capital se despliega el mundo como totalidad concreta, histórica” (*ibid.*, p. 37).

La filosofía europea le otorga relevancia a la temporalidad, privilegiando el futuro. Esa acción también prioriza un modelo único a ser seguido como proyecto. “En nuestra sociedad, la realidad del cosmos ha sido en parte subsumida por el capital, y desde su propia lógica se tiende a destruirlo desde un ‘mundo’ fundado en la exigencia de alcanzar siempre y en todo caso más plusvalor, más ganancia” (*ibid.*, p. 39). La exterioridad, en ese sentido, se presenta como la principal categoría de la filosofía de la liberación, porque, de acuerdo con Dussel, ésta

refiere a una matriz interpretativa que posibilita el discurso filosófico desde la periferia, desde el oprimido, abriendo nuevas posibilidades. Se trata de un discurso nuevo porque parte de la exterioridad y no del centro. Pero no se trata de la metáfora espacial de la exterioridad como una transcendentalidad interior en la que el sujeto es visto y tratado como sujeto dentro del sistema. Son diferentes. En medio de todas las cosas y entes que nos rodean, surge el rostro del otro, de otro ser humano que nos provoca, que no quiere ser parte de la totalidad instrumental. No es algo, es alguien.

Así, pues, el trabajador libre es la exterioridad en relación al capital (al capitalista), cuando no ha vendido su capacidad de trabajo. Es igualmente exterioridad, “pleno nada”, el pobre desocupado por el capital y expulsado del “mundo” (*ibid.*, 57). Dussel explica que si el ser fundamenta todo el sistema que es el mundo cotidiano, entonces hay otra realidad además del ser, así como hay cosmos además del mundo. Más allá de los condicionamientos de la totalidad, del mundo, cuyo sentido le fue atribuido, existe el otro que es el opuesto y que puede decir que es otro, que es ser humano y que tiene derechos. Cuando eso ocurre se evidencia la exterioridad práctica del sistema o la transcendentalidad interna, como es el caso del hambre que subvierte el orden que mantiene el sistema operando y exige su cambio radical.

La analéctica, entonces, forja el movimiento de “superación de la totalidad desde la transcendencia interna” (Dussel, 2001, pp. 238-240), que es la propia exterioridad, o sea, lo que nunca estuvo dentro. Y la afirmación de ese proceso es defendida por Dussel como la realización imposible para el sistema que se pretende eterno, indestructible, inmutable, formando una lógica totalitarista que aliena la exterioridad y cosifica la alteridad. En cambio, para este autor, el movimiento analéctico significa la realización de lo nuevo, de lo “imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora”; significa la “negación de la negación desde la afirmación de la exterioridad” (*ibid.*, 241), la cual se consolida sobre tres procesos: 1) en el reconocimiento de que la periferia del sistema es una invención, originada en la totalización del mundo

otrora intensificado por las invasiones europeas que implantaron el capitalismo como brazo de la modernidad, a partir de 1492 (Dussel, 1994, 2) en la participación colectiva en prácticas de lucha política a partir de la conciencia de esa realidad; y 3) en la potencialización de la creación de lo nuevo, lo nunca antes pensado.

La analéctica apuesta por la ética de la alteridad y de la responsabilidad por la víctima, posibilitando que los sujetos, actuando en sus campos específicos (educativo, político, económico, cultural, etc.), puedan ir más allá de la conciencia de la negación perpetrada por la totalidad vigente y de la negación de la negación, utilizando herramientas científicas y/o tecnológicas para que sus presupuestos o su punto de partida aterricen en el campo de acción práctico, direccionando procesos de toma de decisión científico-educativo-político, y potencializando transformaciones en la realidad de dominación (Cuadro 1).

Cuadro 1. Procedimientos que hacen efectiva la analéctica en el campo científico-educativo-político.

Cuadro 1. Procedimientos que hacen efectiva la analéctica en el campo científico-educativo-político.

<p>PUNTO DE PARTIDA</p> <p>Interpelación del otro (del oprimido como exterioridad)</p> <p>Negación de la negación (negación de la opresión) y afirmación de la exterioridad</p> <p>Convivio dialógico (eje metodológico)</p>		
<p>ANALÉCTICO</p> <p>PROCESOS COMPRENDIDOS EN EL MOMENTO</p>	<p>ACCIONES</p>	<p>DESDOBLAMIENTOS DE LAS ACCIONES</p>
<p>ESCUCHA</p>	<p>Tener conciencia ética.</p> <p>Pensar temas reales</p> <p>Destacar los temas esenciales entre los reales</p> <p>Subrayar los temas urgentes entre los esenciales</p> <p>Distinguir los temas trascendentes entre los esenciales</p> <p>Elegir entre los trascendentes, los que se refieren a los pueblos más numerosos, más oprimidos, que están a orillas de la muerte, muerte de hambre, de desesperación.</p>	<p>Aun no siendo capaz de interpretar adecuadamente la palabra del otro, en un primer momento aceptaría como verdad interpelante</p> <p>El tema político, económico, tecnológico, es un ciclo de temas que debe ocupar preponderantemente la filosofía. Pero al mismo tiempo, tan importante como saber elegir un tema, es saber descalificar falsos problemas</p> <p>Elegido un tema, se puede comenzar a implementar un discurso preciso que muestra a veces y comprueba otras, siempre crítico, para dejar aclarada la duda y si es posible el camino de la praxis liberadora</p>
<p>TEMATIZACIÓN DE LA REALIDAD</p>		

	<p>PARTICIPACIÓN EN LA PRAXIS</p>	<p>Saber jugar hasta la propia vida, a fin de cumplir los requerimientos de la protesta</p>	<p>La teoría no es suficiente.</p>
<p>DELIBERACIÓN</p>	<p>Tener ojo clínico sobre la situación real</p> <p>Usar la memoria (historia, experiencias pasadas, análogos, ciencias humanas, etc.) de manera cuidadosa</p> <p>Intuir cuáles son las fuerzas aliadas y enemigas</p> <p>Tener disciplina para saber involucrarse a la realidad</p> <p>Tener velocidad mental en lo que se refiere a la búsqueda de una solución imprevista, genial, inesperada (creatividad)</p> <p>Tener sentido realista y práctico, perspicacia y capacidad de proveer medios necesarios en el futuro</p> <p>Mirar cuidadosamente los hechos para no perder sus detalles</p> <p>Tener cautela o precaución sobre el saber sospechar, desconfiar</p>	<p>Dadas esas condiciones, se puede elegir el medio táctico a ser ejecutado</p> <p>La decisión como resultado de ese proceso es un juzgamiento práctico; es un juzgamiento buscado</p>	

ANALÍTICO		ACIONES		DESDOBLAMIENTOS DE LAS ACCIONES	
PLANEAMIENTO (de la implementación de la decisión)		Usar todos los medios que la ciencia y la tecnología ofrecen hoy Inventar y rediseñar la ciencia y la tecnología con criterios prácticos y <i>poiéticos</i> nacionales, propios, populares		Las ciencias y las tecnologías son necesarias para el proceso de liberación de las naciones periféricas y de las clases populares. El peor obstáculo y peso para la inteligencia y desarrollo son los científicos que importan ciencia pretendidamente incontaminada y los tecnólogos que predicen la necesidad de importar tecnología	
	EJECUCIÓN		Efectuar la decisión planeada		La obra práctica ejecutada se enfrenta a la realidad para corroborar el sistema vigente o para gestar una nueva orden
	EVALUACIÓN		Analizar los resultados de la ejecución de la decisión		La evaluación correcta de la decisión ejecutada modifica el criterio práctico fundamental que retroalimentará a las futuras tomas de decisiones

Fuente. Almeida, 2018: 56-57

En síntesis, el punto de partida es la comprensión de la totalidad y la negación de su negación, proceso desencadenado por la escucha cuidadosa de la voz interpelante del otro victimado. *A priori*, la escucha es el proceso que demanda del investigador militante tener oídos de discípulo, respetando la verdad del sujeto que vive la situación existencial de dominación, sea él o ella: la mujer víctima del machismo; el niño y el joven ignorado por la ideología que juzga su conocimiento y experiencia de vida insignificantes; las personas empobrecidas por el desempleo; los negros, indígenas e inmigrantes víctimas del prejuicio y de la exclusión.

Para que el proceso de escucha se consolide, la convivencia dialógica se despunta como procedimiento metodológico fundamental, otorgando a la analéctica factibilidad y eficacia en el campo práctico. Ribeiro Junior (2009, pp. 73-74) afirma que la convivencia dialógica no se configura apenas como una de las etapas del proceso de investigación, sino como el proceso en sí, “permitiendo la construcción de la amistad y el intercambio de visiones del mundo” que, por medio del “diálogo cara a cara”, motiva la posibilidad de construir los caminos para una sociedad más justa y ecuánime.

Pero para la investigación de la práctica de lucha política de la población de calle, además del aporte de la filosofía de la liberación, para la construcción de criterios y principios de calidad y eficacia fue electa la sistematización de experiencias como instrumento metodológico que incluyó la colecta, y la organización y análisis crítico de los datos que sostuvieron el estudio.

III. Sistematización de experiencias como estrategia analítica liberadora

La sistematización de experiencias inserida en el contexto latinoamericano, predominantemente a partir de la década de los 60, se configura como un ejercicio teórico de formulación de categorías, clasificación y ordenamiento de elementos empíricos, análisis y síntesis, inducción y deducción, y obtención de conclusiones como

pautas para su verificación práctica. La sistematización relaciona los procesos inmediatos de una determinada experiencia vivida con sus contextos, confrontando la práctica con los presupuestos teóricos que la inspiraron, dando sustento filosófico sobre el conocimiento y la realidad vivida (Holliday, 2006).

El origen histórico de ese referencial teórico-metodológico tiene relación con una coyuntura de fuerte dependencia de los países periféricos a las naciones ricas que ejercen dominación sobre ellos, principalmente económica, política, científica y cultural, expresando con ello un tiempo en que los pensadores/as latinoamericanos como José Carlos Mariátegui, Paulo Freire, Francisco Gutiérrez, Orlando Falls Borda, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Manfred Max-Neef, entre otros (Mejía, 2007), intentaron salir del predominio de la ciencia eurocéntrica produciendo abordajes conceptuales propios, desarrollados y revelados en distintas áreas del saber.

Esos autores produjeron y siguen elaborando caminos y lecturas alternativas a la transformación de las desigualdades que sus países sufren bajo el dominio imperialista, como es el caso de Oscar Jara Holliday y Marco Raúl Mejía. Ambos elaboraron principios fundamentales de la sistematización (Holliday, 2006; Mejía, 2007), los cuales son: 1) quiebre de dicotomías venidas de la ideología eurocéntrica, tales como naturaleza-cultura, público-privado, razón-emoción, conocimiento científico-saber local/saber popular, conocimiento natural-conocimiento social; conocimiento técnico-conocimiento lego, trabajo manual-trabajo intelectual, sujeto- objeto, investigador-investigado; 2) comprensión de que acción-saber-conocimiento son elementos substanciales de la realidad; 3) deconstrucción de la manera de comprender el conocimiento científico y su sistema de reconocimientos; 4) reconocimiento de que los saberes tienen potencia propia para convertirse en teorías o apuntar los caminos para su construcción; 5) oposición a la orientación positivista; 6) soporte epistemológico a partir de la concepción dialéctica (positiva) de la realidad.

Al ser adoptada como instrumento para la interpretación crítica de experiencias, como las de la población de calle, se intenta que los procedimientos de investigación contemplen el ordenamiento y la reconstrucción de los hechos vividos; el descubrimiento y la explicitación de la lógica del proceso experimentado; los factores que intervinieron en el proceso comprendiendo; y la manera como se relacionaron entre sí y por qué lo hicieron de la manera que lo hicieron (Holliday, 2006). Con todo eso, se espera que la sistematización de experiencias posibilite, de manera sistemática, pero no necesariamente en ese orden: a) organizar los conocimientos anteriormente desordenados y las percepciones dispersas en torno de la experiencia; b) objetivar lo vivido a partir de la identificación, clasificación y reordenamiento de los elementos que fundamentan la práctica científica-política-educativa y de sus estrategias que permiten que la experiencia sea vista y comprendida de manera más compleja por los sujetos que están envueltos en ella; c) interpretar los acontecimientos, comportamientos y su evolución para que sean compartidos, debatidos y confrontados colectivamente por los sujetos comprendidos en el desarrollo de las acciones; y d) producir conocimientos nuevos sobre la experiencia sistematizada, en la medida en que promueva la comprensión conceptual de la misma.

Holliday y Mejía, además de otros teóricos de la sistematización, alertan sobre el cuidado que se debe tener para que ese instrumento de comprensión de una determinada experiencia no sea confundido con procesos de investigación o de evaluación separadamente, ni sea visto como algo tan complejo que demanda la intervención de especialistas externos a ella, inviabilizando su concretización. Por lo cual, sin embargo, ese referencial teórico-metodológico no debe ser tratado como un procedimiento a ser aplicado sin una fundamentación filosófica clara y sin rigor científico.

Holliday constata que “lo que mucha gente busca, como método, es una ‘receta’ que pueda ser aplicada rápida y fácilmente a cualquier experiencia, no importando su contexto”. Para él, lo que se piensa es que los asuntos referentes al método “se refieren simplemente, a una lista de pasos o tareas que se tienen que seguir” y que “no es común el

reconocimiento de la complejidad de lo *metodológico en su sentido más profundo*” (2006, pp. 17-18). Frente a eso, en la búsqueda por contribuir con el trabajo de sistematización de experiencias diversas, Holliday (2006) sugiere su organización en cinco tiempos, cada uno de los cuales desmiembra aspectos como las condiciones para ser realizados; entre ellos: las especificidades que demanda la instauración de procedimientos propios; la búsqueda por garantizar coherencia con los seis principios anteriormente mencionados; el alcance de comprensión más profundo de la experiencia sistematizada para la mejora de la propia acción política y pedagógica; la promoción del intercambio de enseñanzas con otras experiencias y la conducción de los conocimientos producidos a la reflexión teórica, es decir, a la construcción de nuevos conocimientos.

Al posibilitar el rescate de lo vivido, la descripción y análisis de los hechos ocurridos y la interpretación crítica de las experiencias a la luz de las teorías adoptadas, la sistematización contribuye con la comprensión esencial sobre los motivos por los cuales acontecimientos pasados sucedieron en ciertas etapas, así como sus continuidades y discontinuidades en el seno de la práctica social. El nivel de comprensión que pasa de la apariencia del fenómeno a su esencia, es indispensable frente al desafío que los actores sociales en movimiento asumen, objetivando no perder de vista el sentido de las acciones que producen, una vez que, frente a ellas, crean posibilidades de cuestionar la eficacia y la coherencia en relación a los propósitos trazados (Holliday, 2001, 2006).

La sistematización posibilita, también, que los sujetos de las prácticas las reconozcan como “epistemológicamente vivas” (Mejía, 2007, p. 3), y que, al disponer de todos los dispositivos que contribuyen para que se constituyan en experiencias educativo-políticas, ese instrumento sea capaz de ayudar en su construcción subjetiva e intersubjetiva, haciendo visibles sus finalidades y construyendo el nudo relacional desde las acciones que las constituyen. Relaciones éstas que se forjan en la interacción del sujeto con el mundo, y que hacen que estos sean complejos, reflexivos, innovadores y empíricos, pero por encima de todo, productores de saber y de teoría.

IV. La formación del sujeto político de la calle en la perspectiva de la filosofía de la liberación

Hay dos presupuestos en torno a la constitución del sujeto político de la calle. El primero se relaciona al hecho de que no basta que los individuos, colectivamente, tomen conciencia de la situación de negación de la vida. Por el contrario, es necesario que haya participación en el campo de la lucha política y que en ella se muevan en pro de la conquista de mejores condiciones existenciales, sin jamás ocupar el lugar de los opresores. El segundo se trata de que tampoco basta haber vivido o vivir en la calle, es necesario, sobre todo, a partir de la experiencia concreta de la calle, denunciar siempre y sin miedo; componer el espacio-tiempo de acción y reflexión de la práctica social activa y responsablemente, para, además de eso, anunciar acciones factibles que contribuyan al aumento cualitativo de la vida hasta entonces negada en su plenitud.

Esos apuntes sintetizan, con base en la narrativa militante, criterios indispensables de la constitución en un nivel más elevado de la lucha política, es decir, de representantes de la población de calle. Dussel (2007), en las *20 Tesis de Política*, teoriza la figura del representante del pueblo que es elegido “para ejercer delegadamente el poder de la comunidad”. Para el autor, ese sujeto no es el político profesional que busca réditos personales en contraposición a la dimensión colectiva de la lucha; es, más bien, el sujeto obligado a mandar cumpliendo la función de la *potestas*⁷: mandar obedeciendo, actuando “en función de las exigencias, reivindicaciones” y “necesidades de la comunidad” (2007b, p. 39).

Ese es el criterio clave para que el individuo con trayectoria de calle asuma el papel de representante de su grupo social, pero además de ese

7 Dussel dice que “si la *potentia* es el poder en sí, la *potestas* es el poder fuera de sí” y que “el proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución como poder organizado (*potestas*) comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente” (2007b, pp. 31-32), decidiéndose a dar “una organización heterogénea de sus funciones para alcanzar fines diferenciados” (Almeida, 2018, p. 100).

criterio hay otros aspectos necesarios para que esa representatividad se desarrolle, tales como estar viviendo o haber vivido en la calle; tener disposición de perfeccionar o iniciar la construcción de una trayectoria militante volcada a la defensa de derechos colectivos; ser constante en los compromisos de la lucha; componer equipos de acción y reflexión en la práctica; demostrar resultados al grupo social; si se hace uso de alcohol u otras drogas lícitas e ilícitas que sea moderado; tener sentido común; adoptar postura defensiva frente a situaciones de abuso contra sí y contra sus aliados de vida y de lucha; no tener miedo de morir en la arena política; y no estar envuelto con el mundo del crimen para tener credibilidad en los enfrentamientos con la institución policial.

Además de esos aspectos, un representante de la población de calle participante del proceso investigativo destacó la importancia de que el sujeto que representa al grupo esté siempre dispuesto y abierto a aprender sobre asuntos que se relacionan a los movimientos políticos, y que esté preparado para “destapar” los ojos de los compañeros para lograr una conciencia más crítica. Esa apertura también debe ocurrir con aquellos que no tienen trayectoria de calle, intentando despertarlos hacia un modo de vida que no es una mera aventura, ni cualquier experiencia.

La vida en la calle es una lucha en sí misma, pues vivir en ella “no es bueno, es enfermizo, trae enfermedades, trae tristeza, trae un desafío grande de luchar por lo que uno va a comer, luchar por donde uno va a dormir. ¿Será que uno va a sufrir alguna violación? Es todo eso. No es bueno vivir en la calle” (Célia, 19 de julio de 2016. En Almeida, 2018, p. 131).

En el proceso de apertura a los procesos educativos de la militancia (que también pasa por convivir e intercambiar aprendizajes con sujetos políticamente más experimentados), los representantes en proceso de formación deben contar con el apoyo de personas solidarias, miembros de instituciones estratégicas para el avance positivo de la lucha política. En este sentido, el sujeto de la práctica de lucha política protagonizada por la población de calle, precisa tener visión de alcance que rompa las barreras de la política como una práctica de dominación que rinde

culto a lo que era bueno en el pasado, temerosa por el devenir de la liberación. Diseminar el miedo por el futuro es una de las actitudes más presentes en grupos dominantes, porque se muestra eficiente, ya que él se presenta como posibilidad al nuevo (Dussel, 1977), mientras ésta se ve como amenaza al pasado de dominación que se pretende eterno. Desarrollar procesos de acción-reflexión bajo la lógica del eterno retorno al pasado, significa cultivar pensamientos y acciones de corto plazo que dejan para después la elaboración colectiva de proyectos políticos que miren a un horizonte más amplio de transformación parcial y/o radical (revolucionaria), más allá de la reforma o del disfraz de la estructura de opresión (Dussel, 2007b).

Los desafíos de educarse y formar militantes, más que eso, un representante de la población de calle, pasa por el proceso postulado por Dussel (2007b): mandar obedeciendo siempre e incondicionalmente, independientemente del momento o condición de vida del sujeto que habla y hace por los demás. Eso significa que, aun sufriendo la situación límite propia de la producción de la vida en la calle, ésta no debe ser la justificación para que el poder delegado sea desfigurado. Bajo ninguna circunstancia el militante político debe ejercer su papel en la práctica teniendo en vista intereses privados, ganancias individuales, e ignorando la dimensión comunitaria de la lucha. Esa es la primera esencia de la corrupción, causa y consecuencia de los muchos problemas hoy vividos en las sociedades periféricas capitalistas. Para Dussel (2000, 2007b) la lógica de la modernidad eurocéntrica impuso el poder político como dominación y la práctica de lucha política de la población de calle precisa tratar el poder de forma positiva y no corruptible. Una militante de la población de calle ilustra esa convicción compartida con Dussel cuando afirma que al representar al grupo, nada debe cambiar.

No cambia nada. Continúo viviendo en la calle, aliada de mis aliados. No me siento coordinadora delante de la población de calle. Soy la menor de toda la población. Es un título que utilizamos para poder dialogar con el Poder Público, es un título que tenemos que usar. Esa colocación social, esa posición jerárquica sirve para poder decirles a las personas que yo soy alguien, porque si yo no lo dijera, dentro de

una Secretaría o dentro de cualquier espacio que yo soy esa persona, ellos no me darán credibilidad. Se tiene que decir que se es alguna cosa en esta sociedad capitalista. No puedo decir que soy solamente Haydée. Además de ser humano, tengo que decir que soy coordinadora, vicecoordinadora, presidente. Se tiene que decir que uno tiene alguna importancia. Pero dentro de la población de calle eso no existe. Quien coordina el movimiento es la población de calle, yo no hago nada, estoy ahí sólo obedeciendo. Se notó eso ayer, ¿no es cierto? Quien quería el respeto en la plaza no era yo; yo sólo estaba transmitiendo el mensaje que estaba recibiendo, pero quien quiere el respeto ahí es la población de calle. Quien quiere oír lo que está siendo dicho es la población de calle. En la calle las voces son iguales, nadie habla más fuerte. No existe eso de que mi palabra tiene más peso que la tuya, no existe eso (Haydée, 20 de julio de 2016. En Almeida, 2018, p. 135).

Sujetos coherentes, conocedores de sus deberes, son educados en la lucha política forjada a partir de la negación de quien vive en la calle. En ella son desencadenados procesos educativos que posibilitan la comprensión de la historicidad de esa cuestión social, de su dialéctica, contribuyendo con la existencia y mantenimiento de la práctica social politizadora para que esté siempre abierta a todos los que quieran participar, donde el respeto sea el principio orientador de la *praxis* que proyecte horizontes futuros y las miradas de los sujetos al infinito, desde la periferia del mundo.

V. Para una política de la alteridad

La alteridad, fructificada en la tarea de interpelación y escucha de la víctima sobre el sufrimiento de la negación, es sostenida por el afecto y el amor, por la humildad, por la fe y por la esperanza, además de la confianza en el otro (Freire, 2005) como ser auténtico, irreductible, ser que nunca será englobable, como teorizó Lévinas (1993, p. 200). En este sentido, de acuerdo con Dussel (2000), Lévinas trascendió la ética de la modernidad inaugurando una ética de la responsabilidad en que los sujetos son intimados a posicionarse cara a cara en el

proceso de superación de la alienación. Esa proximidad provocadora del encuentro de alteridades establece un discurso a partir del abismo de la libertad del otro, constituyéndose como una lógica histórica y no evolutiva, analéctica y no meramente dialéctica o científico-fáctica, aunque se asuman ambas.

El otro se revela realmente como otro, en todos los sentidos de su exterioridad, cuando surge como extremadamente distinto, como el no habitual o cotidiano, como el extraordinario, el enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido; el que es la margen del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufrido y desafiador: -"¡Tengo hambre, tengo derecho, derecho de comer!". El derecho del otro, fuera del sistema, no es el derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por las leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se fundamenta en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares del sistema que lo explota. Su rostro, persona, es provocación y juicio por su simple revelación (Dussel, 1977, p. 59).

El rostro del indígena, del negro, de los sin derecho a moradas –todos los pueblos oprimidos–, sus marcas y cicatrices, desvelan la historia de grupos humanos y no de biografías (*ibid.*). No individualiza la experiencia de cara a cara, proximidad que emerge en la exterioridad de la historia popular que se refiere al hecho de pertenecer a una cultura. Para Dussel, estar agregado en una totalidad simbólica y dentro de un momento histórico que completa de sentido la vida y el mundo de quien lo significa, no imposibilita la proximidad de los tiempos distintos y separados que, al encontrarse, se disuelven en la alegría del estar juntos y en la responsabilidad mutua. De acuerdo con Gomes y Silva Junior (2007), durante sus escritos Lévinas profundizó y radicalizó la responsabilización como proceso que no resulta en un ajuste perfecto, al paso que nunca subsume una persona en la otra.⁸

8 "Es en la dimensión interhumana, en el encuentro con el otro en su radical alteridad en una relación asimétrica, sin preocupación con reciprocidad, que el yo es interpelado, despierto de su 'embriaguez de sí mismo', siendo arrancado de su primordialidad tornándose responsable, antes de todo, por ese otro que me convoca.

De hecho, “la relación con el otro es traumática, [...] es esencialmente un espacio intersubjetivo en el cual alteridades son cuestionadas y se desestabilizan en un movimiento de no incorporación” (Gomes y Silva Junior, 2007, p. 150). Y es justamente el hecho de no ser el otro objeto asimilable en mi mundo, el gran desafío de la constitución de una política de la alteridad que en síntesis demanda voluntad, reconocimiento, conocimiento y responsabilidad, o en otras palabras, compromiso crítico y militancia, no meramente apropiación de la técnica y de la burocracia. Al final, quien crea las estructuras es también capaz y está convocado a transformarlas, como enfatiza Dussel (2000):

(...) en verdad, estamos desde siempre situados, aun antes de juzgar negativamente el sistema (norma, acto, etc.), como actores de las mediaciones que causan las víctimas. Al asumir el otro bajo mi/nuestra responsabilidad, nos volvemos, para remediarla, sobre una culpa (aunque sea no intencional) propia. Sea como fuere, cuando asumimos a responsabilidad se opera una crisis: alguien ‘ofrece la otra mejilla’ por el otro *ante el sistema* (p. 379).

Quien tiene trayectoria de calle y participa de la lucha política protagonizada por ese grupo, relata vivencias institucionales contrarias a la construcción de procesos de responsabilización, ajenos a la proximidad con las personas que sufren en la piel la crudeza del desprecio, de la violencia, de la invisibilidad, de la indiferencia. Cuando la segregación se impone, usualmente fortalecida por la propia institucionalidad de la política de asistencia social regida por sus normas, tipificaciones, leyes, sistemas y directrices, los caminos para la construcción de la responsabilidad se alteran, rompiendo la posibilidad de construcción de la política de la alteridad. Lo que antes era el bien para quien vive en la calle, como el baño, el alimento, el abrigo, se convierte en el fruto del mal ejercido por las instituciones alteradas y sus sujetos conniventes.

Ese despertar por otro cualquiera, el ser capturado, tornándose rehén de ese otro que me comanda una respuesta, consiste en el encuentro ético levinasiano, en el cual el yo es interpelado por el otro en una condición de no indiferencia por ese otro que me ordena, sin esclavitud o subyugación, pues es en esa convocatoria por el otro que me involucra que el yo se descubre y se despierta” (Gomes y Silva Junior, 2007, p. 150).

El hecho de obstinarse en legitimar (racional y pulsionalmente) el cumplimiento tradicional del sistema (el 'bien', los valores [...], las leyes [...], las virtudes [...]) que producen víctimas, transforma el bien en el 'mal absoluto' [...], como efecto del propio accionar humano posibilitado por su finitud, pero realizado por su totalización. Es el proceso de divinización fetichista del sistema [...]. El re-conocer responsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufridora, [...], subvierte el 'mal' y posibilita como futuro el proceso de liberación (Dussel, 2000, pp. 377-378).

La proximidad, el encuentro entre sujetos conscientes de la negación de la vida digna, crea las posibilidades de la interpelación y la escucha de la víctima. A medida que aumenta el eco de las denuncias sobre las prácticas del desprecio, de la violencia, de la invisibilización y de la indiferencia que pasan los que viven en la calle, se delinea la ruta de construcción de la responsabilidad por parte de aquellos que trabajan con las personas que la experimentan, sea en el campo de la política asistencial, de la ciencia o de la educación.

Se trata de asumir las tareas y adoptar los principios esquematizados, con el fin de que se construya la praxis política de la alteridad sostenida por la unión entre personas diferentes que se aman y se vuelven aliadas en la construcción de un proyecto de mundo común, potencializando la lucha por la liberación, tal como teoriza Enrique Dussel en la filosofía de la liberación y como afirma Paulo Freire en la pedagogía de la solidaridad:

(...) aquel que cumple con el deber ético de asumir a la víctima 'a su cargo' delante del sistema, ejerciendo el deber de la crítica, se enfrenta con aquella estructura que causa víctimas, y, por eso, su mera responsabilidad manifestada en la crítica (que ilegítima) no podrá dejar de recibir el combate "perseguidor" – tal como lo describe fenomenológicamente Lévinas, en la figura sustitutiva del rehén. El re-sponsable por la víctima frente al sistema es perseguido por el poder que la causa. Y es ahí, cuando ejerció el poder de la crítica como responsabilidad, que cae prisionero como víctima 'sustitutiva' que 'testifica' (martyrs, en griego) en el sistema la presencia ausente de la víctima (Dussel, 2000, p 381).

La actividad de cuestionar es siempre fascinante. Y como las cuestiones siempre llevan a otras cuestiones, entonces aparece la cuestión de la responsabilidad. Vine al mundo no para adaptarme a él, sino para asumir la responsabilidad de estar aquí. Y estar aquí significa interferir en este hoy, en este lugar. Y sin esperanza, ¿cómo podría hacer eso? Si nosotros seguimos esta línea de raciocinio podemos ser llevados a entender, por ejemplo, por qué la ideología de la opresión siempre inyecta un cierto fatalismo en el oprimido. Este fatalismo es introducido a través de llevar al oprimido a creer que ninguna solución para él se puede tornar real, que la realidad no es pasible de ser cambiada. Al mismo tiempo, cuanto más el opresor descubre que la realidad no es inmutable menos él consigue dormir bien. Consecuentemente, una de las cosas que hacer para ayudar a las personas oprimidas es trabajar en la cuestión de la esperanza. Es aumentar la esperanza, tener esperanza a pesar de todo. Porque sin esperanza no puede haber lucha (Freire, 2009, pp. 76-77).

Surgen, en la concretización de esos procesos, apoyadores/as de la práctica de lucha política protagonizada por la población de calle, como los denominan sus militantes en Brasil, además de maneras de construir la política sobre los pilares de la liberación y no como una herramienta más de dominación.

VI. Consideraciones finales

Al adoptar postura de investigadora-militante, la autora del presente texto pudo comprender la dimensión política de la vida que se desenvuelve en la calle y vislumbrar que, aun en situaciones de negación material de la existencia, mujeres y hombres que viven en la piel esta situación, junto con sus colaboradores y colaboradoras, actúan políticamente produciendo conocimientos válidos a la constitución de una comunidad que se mueve a favor de la garantía de sus derechos fundamentales.

Obras de Enrique Dussel, como *Filosofía de la liberación* (1977); *Ética de la liberación: En la era de la globalización y de la exclusión* (2000); *20 Tesis de Política* (2007); entre otras, posibilitaron la comprensión acerca de que

para las personas que componen grupos sociales marginados, emprender movimientos de lucha contra la negación de sus vidas precisa pasar por procesos de formación humana que posibiliten su fortalecimiento como *actores políticos* (Dussel, 2007). Según este pensador, la *voluntad de vivir* de los seres humanos es la tendencia original, un impulso que, para tornarse una realidad histórica, necesita convertirse en poder *fuera de sí*, o sea, los seres humanos –en comunidad– precisan afirmarse a sí mismos, concluyendo el pasaje del impulso a la acción concreta, o como él teoriza, de la *potentia* a la *potestas*.

La investigación que produjo el presente texto se introdujo en el campo de la ciencia social crítica que preconiza que, para alcanzar comprensión profunda en torno de prácticas sociales desarrolladas por sujetos marginados, es necesario abrirse a diferentes comprensiones de mundo y producir conocimiento científico dentro de la realidad. Para Dussel (2001), la distinción más clara entre la ciencia social funcional y la ciencia social crítica es que mientras la primera tiene en vista el mantenimiento del *status quo* social, político, económico, cultural y científico (tejiendo análisis superficiales sobre las raíces de los problemas vividos en la periferia del sistema), la segunda reconoce la negatividad de la vida, situando ese hecho a nivel de la materialidad de la existencia humana en lo que respecta a la producción, reproducción y desarrollo de la vida, de la corporalidad del ser humano. El científico social crítico se coloca al lado de la víctima no solamente en la posición de observador, sino como militante que entra en el horizonte práctico de la negatividad material, sirviéndose de un programa de investigación científico-crítico que explica las causas de su negación.

Siguiendo ese intento, la *sistematización de experiencias* se impone como instrumento científico, educativo y político que potencializa la comprensión sobre los procesos de pasaje y evolución de la lucha política de la población de calle, los cuales se delinearán en el actual contexto de dependencia latinoamericana. Durante el pasaje entre un horizonte y otro, los sujetos de la lucha se educan, constituyéndose en representantes y apoyadores de la población de calle. La caracterización esencial de ambos está asentada sobre aspectos muchas veces

comunes. Pero una diferencia substancial los singulariza: haber o no haber vivido en la calle.

El representante de la calle es aquel cuya trayectoria en la situación lo coloca en el protagonismo de la práctica, mientras el lugar del apoyador es ocupado por personas que, tanto individualmente como representando alguna institución, estratégicamente contribuyen para el avance de las pautas de la población de calle. Esas peculiaridades no colocan a los sujetos de la lucha en posiciones jerarquizadas, sin embargo, se torna importante la demarcación de sus diferencias en la arena política con el fin de fortalecer el protagonismo de la población de calle en la disputa por derechos. En el campo de la lucha organizada, el grupo enfrenta el yugo de la alienación, fomentada por sujetos condicionados por la lógica del individualismo y la segregación. El mayor responsable por la superación de esa situación es la población de calle, que debe contar con sujetos que puedan proveer recursos necesarios en la búsqueda de la solución de ese y de otros problemas enfrentados cotidianamente.

Por último, se afirma aquí que la articulación entre la filosofía de la liberación y la sistematización de experiencias son herramientas teórico-metodológicas potentes para que los sujetos caminen con esperanza de una vida mejor, recorriendo con claridad y sistemáticamente las rutas que los llevan de la voluntad de vivir a la lucha política, y de esa, al alcance efectivo de la liberación.

Referencias bibliográficas

- Almeida, S. F. (2014). *A prática social – Viver no mundo da rua – e seus processos educativos*. 154f. Dissertação (Mestrado em Educação). Brasil: Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Carlos/SP.
- _____. (2018). *Andarilhos da esperança: estudo sobre a luta política impulsionada pela vida na rua e seus processos educativos*

- sistematizada na experiência do Fórum da População de Rua de São Carlos/SP entre 2016 e 2017*. 375f. Tese (Doutorado em Educação). Brasil: Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas.
- Costa, D. de L. R. (2007). *A rua em movimento: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasil: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Costa, A. y Barboza, R. (2016) “Situação de rua e os desafios para os candidatos às prefeituras”. En *Le Monde Diplomatique*. Año 10, núm. 110, pp. 6-7. Brasil, São Paulo.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. 1. ed. México: Edicol.
- _____. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA.
- _____. (2000). *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2001). “El programa científico de investigación de Karl Marx (Ciencia funcional y crítica)”. En *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. (2007). *20 Teses de Política*. São Paulo: Expressão Popular.
- Ferro, M. C. (2011). *Desafíos de la participación social: alcances y límites de la construcción de la Política Nacional para la Población en Situación de Calle en Brasil. 2011*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Sociologia). Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Académica Argentina.
- Freire, P. (2005). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (2009). *Pedagogia da solidariedade*. Indaiatuba-SP: Villa das Letras.
- Gomes, L. G. N. y Silva Junior, N. D. (2007). “Experimentação Política da Amizade: Alteridade e Solidariedade nas Classes Populares”. En *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Abr-jun., vol. 23, núm. 2, pp. 149-158. Brasília.
- Gramsci, A. (1982). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Holliday, O. J. (2001). *Dilemas y desafíos de la sistematización de experiencias*. Costa Rica: Centro de Estudios y Publicaciones-Alforja. (En línea).

- _____. (2006). *Para sistematizar experiências*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2005). *Entre Nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- Mejía, M. R. (2007). “La sistematización como proceso investigativo. O la búsqueda de la episteme de las prácticas”. En *Revista Internacional Magisterio*. Núm. 33, junio-julio. Bogotá. [En línea].
- Melo, T. H. de Azevedo Gomes. (2011). *A Rua e a Sociedade: articulações políticas, socialidade e a luta por reconhecimento da população em situação de rua*. 194f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Curitiba: Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.
- Ribeiro Junior, D. (2009). *Criação audiovisual na convivência dialógica em um grupo de dança de rua como processo de educação humanizadora*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Carlos: Universidade Federal de São, Centro de Educação e Ciências Humanas.
- Silva, T. D., Natalino, M., Pinheiro, Brito, M. (2020). *População em Situação de Rua em tempos de pandemia: um levantamento de medidas municipais emergenciais. Nota técnica*. Brasília: IPEA. 2020.

g.

La identidad colectiva y comunitaria

en el desarrollo de las acciones
colectivas de una organización
social campesina

*Leidy Viviana Andrade Mamian**
<https://orcid.org/0000-0002-3761-9515>
mleidyandrade029@gmail.com

*María Camila Vargas Díaz**
<https://orcid.org/0000-0001-5756-2571>
camivarg62@gmail.com

*Jenny Lorena Gómez Calvache**
<https://orcid.org/0000-0002-1591-4521>
jennyg1997@hotmail.com

*Claudia Lorena Burbano García**
<https://orcid.org/0000-0001-9872-8937>
claudia.burbano@docente.fup.edu.co

*Luisa María Palacios Cuero**
<https://orcid.org/0000-0002-3592-4946>
luisamarquinez18@gmail.com

* Fundación Universitaria de Popayán (FUP)
Popayán, Colombia

Cita este capítulo:

Andrade Mamian, L. V., Gómez Calvache, J. L., Palacios Cuero, L. M., Vargas Díaz, M. C. & Burbano García, C. L. (2021). La identidad colectiva y comunitaria en el desarrollo de las acciones colectivas de una organización social campesina. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.205-224). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

La identidad colectiva y comunitaria en el desarrollo de las acciones colectivas de una organización social campesina¹

Resumen. El presente documento se centrará en comprender la relación que existe entre la identidad comunitaria y colectiva, y el desarrollo de una serie de acciones colectivas por parte de las organizaciones sociales. Para ello se hará un acercamiento a los conceptos centrales a investigar, posteriormente se analizarán las dinámicas que ocurren al interior de una organización social campesina con reconocimiento en el territorio colombiano y particularmente en el departamento del Cauca. Se analizarán las acciones colectivas que realizan, las formas en las que se configuran las identidades en su interior y la manera en que estos dos elementos se relacionan. Para lograr este objetivo se retomarán elementos de la psicología social comunitaria desde una perspectiva latinoamericana, particularmente se hará referencia a los postulados de una de sus grandes representantes, Maritza Montero. Finalmente, se presentarán una serie de conclusiones que pueden ayudar a comprender las maneras en las que se relacionan las identidades y acciones colectivas en las organizaciones sociales campesinas.

Palabras clave: identidad comunitaria, acción colectiva, comunidad, organización social, campesinos, psicología social.

Abstract. This chapter focuses on understanding the relationship between community and collective identity, and the development of a series of collective actions by social organizations. We present an approach to the central concepts of our investigation, and then proceed to analyze the dynamics that occur within a peasant social organization

¹ El presente capítulo forma parte de los resultados de un proyecto de tesis de pregrado denominado *Acciones colectivas para la construcción de paz: un estudio centrado en la identidad colectiva al interior de la organización social ORDEURCA, sede Antomomano (Sotará, Cauca)*, dirigido por el doctor Julio Cesar Ossa y realizado por las autoras aquí consignadas, estudiantes del programa de psicología de la Fundación Universitaria de Popayán, pertenecientes al semillero de investigación TROPUS. Igualmente, se ha recibido el apoyo del Proyecto de Investigación y Desarrollo sobre construcción de paz y formación política aprobado por la FUP, según resolución 047 del 2020.

with recognition in the Colombian territory, particularly in the department of Cauca. This research work scrutinizes their collective actions, the ways in which identities are configured within, and the way in which these two elements are related. To achieve this objective, we retake elements of community social psychology from a Latin American perspective, with particular reference to the postulates of one of its representatives, Maritza Montero. Finally, we present our conclusions as a means to better understand the ways in which collective identities and actions are related in peasant social organizations.

Keywords: community identity, collective action, community, social organization, peasant, social psychology.

Introducción

La psicología social comunitaria surge como una alternativa para intervenir en las problemáticas y necesidades propias de las comunidades que no son priorizadas en la sociedad de consumo. Esta rama de la psicología le otorga importancia a la construcción conjunta de conocimientos entre los investigadores sociales y las comunidades, así como también a la creación de estrategias que den solución a las problemáticas que presentan las comunidades desde sus perspectivas, sentidos, significados y acciones, debido a que son estas quienes poseen diversos saberes capaces de generar transformaciones en los territorios (Montero, 2004). Lo esencial de la psicología comunitaria, incluye el reconocimiento del rol activo de la comunidad en la transformación social, siendo así que cada miembro aporta y participa como un agente con voz y voto en la realización de las tareas y acciones que llevan a cabo en la cotidianidad y no como entes pasivos que obtienen beneficios (*ibid.*).

Respecto al objetivo de la psicología social comunitaria, autoras como Maritza Montero (1984) plantean que consiste en intervenir sobre los problemas psicosociales y generar transformaciones con las comunidades. En este sentido, el concepto de comunidad hace alusión a un “un grupo en constante transformación y evolución, que en su interrelación genera un sentido de pertenencia e identidad social, tomando sus integrantes

consciencia de sí mismos como grupo y fortaleciéndose como unidad y potencialidad social” (1984, p. 207). La comunidad, entonces, está ubicada en un espacio, tiempo y contexto determinados, aunque heterogéneos; además, comparte historias de vida, prácticas culturales, intereses, objetivos, necesidades y problemáticas que conforman una historia en común. Esta historia y memorias compartidas brindan unos marcos de referencia compartidos, guiados por una serie de valores, creencias, prácticas y representaciones sociales.

Ahora bien, para Montero existe una interrelación importante entre comunidad y organización social, debido a que en las organizaciones sociales también se pueden generar una serie de sentidos e identidades comunitarias. Tanto las comunidades como las organizaciones sociales comparten un sentir, actuar y vivir comunitario, además del establecimiento de vínculos que posibilitan la construcción de una serie de identidades colectivas y comunitarias que se van configurando a través de procesos de formación, educación y del actuar común (Montero, 2004).

Por otra parte, el concepto de identidad comunitaria e identidad colectiva presenta una serie de similitudes y diferencias. Para empezar, se puede afirmar que ambas están dirigidas a la obtención de fines colectivos, además, requieren de la interacción entre sus miembros para que se constituyan. Sin embargo, la identidad comunitaria se define en función de los sentimientos, conocimientos, deseos, solidaridad y cohesión social que se establece entre las personas y de estas con sus territorios; mientras que la identidad colectiva se produce por la relación entre los integrantes que interactúan, deciden y se influyen entre sí a partir de lazos y vínculos de solidaridad entre los sujetos (Melucci, 1995). Es decir, la identidad comunitaria incorpora la relación de los sujetos con y en sus territorios, mientras que la identidad colectiva se centra en el estudio de las relaciones que ocurren entre los sujetos que componen las organizaciones o movimientos sociales.

El presente documento se centrará en comprender la relación que existe entre la identidad comunitaria y colectiva, y el desarrollo de una serie de acciones colectivas por parte de las organizaciones sociales. Para

ello se hará un acercamiento a los conceptos centrales a investigar, posteriormente se analizarán las dinámicas que ocurren al interior de una organización social campesina con reconocimiento en el territorio colombiano y particularmente en el caucano. Se analizarán las acciones colectivas que realizan, las formas en las que se configuran las identidades en su interior y la manera en que estos dos elementos se relacionan. Para lograr este objetivo se retomarán elementos de la psicología social comunitaria desde una perspectiva latinoamericana, particularmente se hará referencia a los postulados de una de sus grandes representantes como lo es Maritza Montero. Finalmente, se presentarán una serie de conclusiones que pueden ayudar a comprender las maneras en las que se relacionan las identidades y acciones colectivas en las organizaciones sociales campesinas.

I. Aproximación al concepto de identidad

I.I. Sentidos comunitarios: punto de partida en las identidades

Para entender cómo se constituyen las identidades al interior de las organizaciones sociales, es importante acercarse al concepto de organización social y particularmente a la manera en que se configuran los sentidos comunitarios en su interior. Las organizaciones sociales son consideradas como grupos organizados en torno a fines comunes, que comparten diversas historias, cultura, intereses, necesidades, problemas, costumbres, objetivos, metas, deseos, conocimientos, sentimientos y logros; generando entre sus miembros una identidad comunitaria y colectiva, lo cual permite que ellos realicen un trabajo organizativo para alcanzar los fines que se han propuesto como organización (Montero, 2004). De esta manera, en su interior se va configurando un sentir comunitario, que posibilita que sus miembros sean activos ante el proceso de transformación a partir de la interacción y el sentido de pertenencia de los miembros, logrando la unión y el fortalecimiento de la comunidad que se configura al interior de estos grupos (*ibid.*).

El sentido comunitario, así, se configura a partir de espacios, acciones, vivencias y significados compartidos, en los que se generan alegrías, tristezas, miedos, victorias y recuerdos que quedan plasmados en la memoria individual y colectiva. Aquí los espacios simbólicos y geográficos son elementos fundamentales para las organizaciones sociales, puesto que es en ellos que se van configurando tales sentidos. A su vez, estos espacios están permeados por la existencia de diversos procesos psicosociales (de transformación y liberación) que permiten a las organizaciones generar formas de resistencia y adaptación frente a las problemáticas que se les presentan en los diversos contextos en los que se desarrollan. Asimismo, la configuración de los sentidos comunitarios refuerzan los vínculos que se dan entre los miembros de la comunidad, caracterizados por una serie de relaciones enmarcadas en la solidaridad, confianza, cercanía y ayuda mutua; elementos que posibilitan el establecimiento de un ambiente (físico y psicológico) favorable de intimidad y seguridad compartida, permitiendo que entre las personas se fortalezca la cohesión, el sentido de comunidad y a la vez se configuren una serie de identidades colectivas y comunitarias (Montero, 2004).

I. II. Diálogo entre la identidad comunitaria y la identidad colectiva

Al hablar de comunidad es importante mencionar la identidad que se va dando a partir de las dinámicas e interacciones de las personas y de éstas con sus territorios. La construcción de comunidad posibilita la constitución de una serie de identidades comunitarias y colectivas, sin embargo, éstas empiezan por reconocer que aunque cada miembro tiene una identidad personal, a partir de la interacción se puede crear una identidad compartida.

Las identidades colectivas, entonces, parten de la interacción entre los miembros de un grupo o comunidad donde se toman decisiones de manera conjunta, permitiendo la participación de todas las personas debido a que la relación entre ellos se da de forma activa y constante a partir de las actividades que realizan, haciendo uso de diferentes canales de comunicación y tipos de liderazgo que permiten que se establezca

finalmente una identidad compartida (Melucci, 1995). Es así que se puede plantear que la identidad comunitaria y la identidad colectiva comparten algunas características, debido a que ambas se producen por la interacción entre sus miembros y la búsqueda de metas comunes. Sin embargo, difieren en que para la identidad comunitaria (propuesta por Maritza Montero) la concepción de comunidad parte de la relación entre los sujetos, pero también de las acciones compartidas que los sujetos llevan a cabo para transformar el territorio; es decir, se produce por la relación que los sujetos establecen no sólo con los demás, sino con el entorno y con el espacio en el que habitan, de allí que Montero (2004) refiera una serie de elementos relacionales, cognitivos y afectivos presentes en la configuración de las identidades comunitarias. A diferencia de lo anterior, la identidad colectiva, según Melucci (1995), se configura a partir de las interacciones entre los miembros, haciendo mayor énfasis en los aspectos cognitivos y no tanto en la relación que establece el sujeto con el espacio físico y simbólico (territorio) que permite las transformaciones que plantea Montero.

I. III. El papel de las acciones colectivas en la configuración de identidades comunitarias

Para la psicología social comunitaria es importante reconocer el papel de las acciones colectivas en la configuración de identidades. Al respecto, Melucci (1989) señala que éstas acciones son una construcción social conformada por una serie de factores, entre los que se encuentran, en primer lugar, las metas que se quieren alcanzar; en segundo lugar, las herramientas o medios para lograrlo (recursos tangibles e intangibles); y finalmente, el espacio o lugar donde se llevan a cabo las acciones.

Del mismo modo, Montero (2004), plantea que el trabajo comunitario que llevan a cabo las diversas organizaciones sociales, implica la ejecución de tareas y acciones que se realizan de manera colectiva, donde toda o la mayor parte de la comunidad trabaja activa y conjuntamente. Para esta autora las acciones colectivas no se llevan a cabo en el vacío, por tanto, el espacio geográfico es uno de los factores que se tienen en cuenta al implementar las acciones colectivas de las organizaciones, dado

que es a partir de las dinámicas y acciones que se dan en los territorios que se establecen relaciones entre los miembros de estos colectivos y se generan procesos de identificación con las acciones, propuestas y proyectos que estos realizan (Montero, 2004). De esta manera, el accionar colectivo está en constante transformación a partir de las dinámicas que se dan entre los miembros que participan, por ejemplo, de las decisiones que se toman en la comunidad, las tareas o actividades a realizar, los deberes y derechos que asumen como miembros y los logros que obtengan, lo que va modificando las dinámicas y vínculos que se establecen al interior de las organizaciones.

Es por todo lo anterior que las acciones colectivas que realizan las organizaciones sociales son fundamentales en el desarrollo de esta serie de sentidos e identidades comunitarias, en tanto que son los propios miembros de las organizaciones quienes aportan a la transformación de su comunidad para obtener beneficios colectivos. En este sentido, existe una importante relación entre las acciones colectivas y la participación comunitaria, en tanto que ambas implican el desarrollo de un proceso colectivo, organizado, incluyente y libre; así como de construcción conjunta entre diversos actores sociales que participan en diversas actividades y cuentan con diversos grados de compromiso, dirigidos por objetivos y valores compartidos que se encaminan a producir transformaciones tanto individuales como comunitarias y a la vez generan sentidos compartidos.

La participación comunitaria, al igual que las acciones colectivas, posibilita que exista un intercambio de ideas, recursos materiales y espirituales, conocimiento, sentimientos, labores y relaciones compartidas por los miembros de la comunidad; elementos que dan pie al surgimiento de los sentidos e identidades colectivas y comunitarias.

II. Contexto en el que se desarrolla el proceso investigativo

Debido a la presencia de diversas problemáticas presentes a nivel mundial –como la vulneración de los derechos humanos, ambientales y sociales; la elevada afectación del medio ambiente; y la incorporación

del modelo neoliberal en las diversas esferas de la vida de los pueblos (Schwartz y Sánchez, 2016), se ha incrementado la presencia de diversos movimientos y organizaciones sociales alrededor del mundo, las cuales buscan no sólo la defensa y restitución de los derechos humanos, sino la transformación de estas situaciones problemáticas por medio del desarrollo de una serie de acciones colectivas con impacto local, nacional e internacional.

A nivel mundial, los movimientos sociales han generado nuevas estrategias de participación, como por ejemplo el Foro Social Mundial que se realiza anualmente. De igual manera, han aportado al desarrollo de nuevas formas de comunicación que utilizan medios hegemónicos como las tecnologías de información (Tics) para generar prácticas anti-hegemónicas. Por otro lado, se han fortalecido las diversas formas de interacción entre movimientos y organizaciones sociales, con lo cual se ha favorecido la toma de decisiones conjunta, que a su vez ha posibilitado el desarrollo de nuevas maneras de accionar colectivamente (Calle, s.f.).

Ahora bien, en Colombia, específicamente, las organizaciones sociales se han entendido como una forma de accionar colectivamente en contra de lo que se consideran como injusticias e inequidades sociales que suelen perdurar en el tiempo (Sánchez, 2014). Las personas que deciden ser parte de las organizaciones sociales pueden unirse por metas, objetivos, creencias o ideologías comunes. Por ejemplo, la subutilización del suelo es un tema de interés social, es por ello que algunas organizaciones como las indígenas y campesinas luchan por el desarrollo y planificación territorial desde las necesidades e intereses de los pueblos, postulando la necesidad de crear nuevas estrategias que fomenten otras formas de desarrollo (Rojas, 2015).

En el Cauca (un departamento ubicado al suroccidente de Colombia), las diferentes movilizaciones y acciones colectivas desarrolladas en el territorio se han enfocado en la obtención de una mejor calidad de vida y de un mayor reconocimiento político y cultural para todos (Lugo, 2010). La presencia de diversos actores armados legales e ilegales en el territorio caucano, además de las numerosas problemáticas asociadas

con el conflicto armado, la baja presencia estatal, las crisis ambientales producto de la minería a gran escala, la presencia de monocultivos y los elevados niveles de desempleo, han producido fenómenos contradictorios: por un lado, la presencia de serios conflictos sociales que, por el otro, han dado lugar a una gran capacidad de movilización local y nacional (Morena, 2008).

Es en este difícil contexto en el que nace la Organización para el Desarrollo Urbano y Campesino (ORDEURCA), una organización campesina creada para defender y proteger los derechos humanos y ambientales de las poblaciones que habitan en zonas rurales y urbanas en el Cauca, particularmente en las zonas centro y sur del departamento, en lugares como la Sierra, Timbío, Popayán; como sede principal tiene Antomorenno-Sotará. Estas zonas han estado marcadas por diversas problemáticas durante las últimas décadas, tales como la vulneración de los derechos humanos, el asesinato a líderes y lideresas sociales, la falta de reconocimiento de la población campesina como sujetos de derechos, la delincuencia común y la explotación de monocultivos como el pino, eucalipto, entre otros. Todo esto ha dejado consecuencias a nivel medio ambiental (por ejemplo, agotamiento de las fuentes hídricas), impidiendo con ello la reproducción de la fauna y la flora (ORDEURCA, s.f.).

Ahora bien, la ORDEURCA nació hace aproximadamente 15 años como una alternativa en la lucha por los derechos humanos de los campesinos y de quienes viven en zonas urbanas. Este proceso organizativo nació en la Sierra, Cauca, emprendiendo así la lucha por la recuperación de la tierra, por la defensa del medio ambiente, por los derechos de las mujeres (entendiendo a la mujer como un eje fundamental en la lucha social); en suma, por el derecho a la vida por medio de la lucha conjunta. Es por esa razón que propician espacios de colectividad por medio de movilizaciones sociales, entendidas como acciones económicas y políticas (Quiñones, comunicación personal, 1 de junio de 2019).

III. Hallazgos derivados del encuentro y diálogo con los miembros de una organización social

III. I. Acciones colectivas

Durante el proceso de investigación, acompañamiento y construcción conjunta con la organización ORDEURCA, se lograron identificar diferentes acciones colectivas que ahora esta realiza para la defensa y cuidado de su territorio, así como para velar por el cumplimiento de los derechos humanos. Algunos de ellos son los siguientes.

a) Vivero

“Cuando uno es campesino y trabaja con el campo se identifica mucho, porque es de donde se proviene y es el trabajo que a uno le gusta hacer” (participante mujer, entrevista personal 1, 14 de marzo del 2020).

Para los miembros de ORDEURCA uno de los elementos fundamentales en la restitución de los derechos del campesinado, es la defensa y el reconocimiento del territorio como sujeto de derechos. La tierra y el territorio se constituyen como un espacio físico y simbólico de subsistencia tanto el plano material como en el plano simbólico para las identidades, culturas y prácticas del campesino. Es así que para ORDEURCA el vivero se constituye no sólo como un lugar en el que se cultivan diferentes árboles que serán plantados en las cuencas de los ríos con el fin de proteger el aguar; sino que también se configura como un lugar donde se agencian proyectos de vida a la vez que se construyen vínculos y lazos entre los sujetos y de éstos con el territorio.

b) La guardia campesina

Tenemos conformada una guardia campesina. En la guardia hacemos recorridos a través de la vereda, estamos pendientes de la seguridad, de que, por ejemplo, no vengan personas a consumir sustancias psicoactivas o a hacer daños. Igualmente, hacemos recorridos para proteger el medio ambiente, porque nuestro principal ideal es defender el medio ambiente (participante mujer, entrevista personal 5, 14 de marzo del 2020).

Las guardias campesinas son una iniciativa que nace desde y para las organizaciones campesinas con el fin de proteger, defender y restituir los derechos humanos, sociales, políticos y ambientales de las diversas comunidades que habitan los territorios. En ORDEURCA las guardias campesinas se han constituido como una manera de recuperar la democracia y la posibilidad de incidir sobre las decisiones que se toman en los territorios, a la vez que se generan procesos de formación política e ideológica que posibiliten la configuración de sujetos políticos con conciencia social e incidencia en los territorios. Las guardias campesinas de ORDEURCA realizan constantes recorridos por toda la vereda y promueven el desarrollo de diversos espacios de encuentro, hacen diferentes reuniones para programar estrategias que garanticen el bienestar y la seguridad de la comunidad y llevan a cabo diversas acciones colectivas con incidencia local, nacional e internacional. Para esta organización las guardias campesinas posibilitan el fortalecimiento de vínculos afectivos entre los sujetos y de éstos con sus territorios, en tanto que permiten el encuentro con la tierra, con el territorio, con la naturaleza y con los espacios que habían sido olvidados e incluso simbólicamente omitidos por la naturalización del día a día.

c) Talleres artísticos

Tenemos compañeros que estamos trabajando con el arte, estamos haciendo murales, creando conciencia a través de esto y de muchas otras formas. Esta es una de las acciones colectivas que realizamos (participante hombre, entrevista personal 3, 14 de marzo del 2020).

En ORDEURCA el arte se ha constituido en una estrategia o herramienta eficaz para convocar e invitar a la reflexión, así como para crear espacios de encuentro colectivo, particularmente entre los jóvenes de la vereda. Los jóvenes de la organización no sólo se encuentran para pintar murales, carteles o cortinas, sino que es a través de estas manifestaciones que expresan sus inconformidades, luchas y desafíos.

Los diversos talleres artísticos que son convocados y liderados principalmente por los jóvenes de la organización, les han permitido empezar a crear conciencia entre sus pares acerca de la necesidad

y urgencia de organizarse y emprender proyectos de liberación y transformación. El arte es un pretexto que ha permitido que los jóvenes participen en los diversos espacios comunitarios, desarrollen vínculos entre ellos y con sus territorios, y a la vez reflexionen críticamente sobre sus realidades.

d) Movilizaciones sociales y mingas

Las marchas, mingas y movilizaciones buscan hacer cambios y transformaciones con la gente, tanto de la comunidad, del país y del mundo (participante hombre, entrevista personal 3, 14 de marzo del 2020).

Las movilizaciones sociales, mingas, marchas y paros se han constituido en importantes herramientas en la lucha de las comunidades campesinas. En contextos donde sus voces han sido históricamente acalladas e invisibilizadas por diversos grupos armados legales e ilegales con importante incidencia en los territorios, el salir a las calles y el reunirse para manifestarse se ha constituido como una forma de hacerse visible y recuperar el lugar en la sociedad que muchas veces les ha sido arrebatado. Este tipo de acciones colectivas no sólo busca la restitución de los derechos, sino, de alguna manera, transformar las relaciones de poder y subordinación que ha relegado a las organizaciones sociales campesinas a convertirse en agentes pasivos. Por otra parte, para ORDEURCA el desarrollo de este tipo de acciones colectivas ha permitido que los miembros de diferentes comunidades se unan para luchar por sus derechos, unión que ocurre en espacios de encuentro específicos donde permanecen por varias horas o días. Así, los lugares se resignifican y los territorios se levantan desde voces que suenan al unísono.

e) Escuelas de formación política

Las escuelas tienen establecidos una serie de objetivos, como enseñar el origen y los metas de la organización, la importancia que tiene para ORDEURCA el territorio, la tierra y el agua, y las acciones que realizan con el fin de defenderlo. Además, fomentar e inculcar en las personas que participan un pensamiento crítico con respecto a la situación política del país (investigadora, diario de campo 4, 1 de junio del 2019).

ORDEURCA cuenta con diversos espacios y momentos en torno a los que convergen los proyectos y propuestas de formación política. Uno de esos espacios son las escuelas de formación política, que se constituyen en sí mismas como acciones colectivas con gran importancia para los procesos sociales que esta organización desarrolla. Las escuelas de formación política son espacios de encuentro en los que convergen los miembros de la organización y diversas organizaciones con diversos niveles de incidencia, pero también estudiantes y docentes universitarios de instituciones que tienen alguna influencia en los territorios.

Las escuelas de formación política, entonces, ponen en evidencia la relación que existe entre la formación y educación política; donde educación es entendida desde miradas distintas a los modelos tradicionales, en tanto que éstas buscan el desarrollo de un pensamiento crítico en las personas para que sean capaces de reflexionar y pensar, a la vez, sobre las realidades locales y globales. Todo esto permite pensar que las organizaciones sociales campesinas encaminan las diversas acciones colectivas que realizan hacia metas comunes que les permitan alcanzar el bienestar colectivo de todos los miembros y del espacio territorial que comparten (Melucci, 1989). Para lograrlo, sin embargo, no sólo se promueven espacios de encuentro donde se actúa, sino también espacios de formación y educación propia para la toma de conciencia y formación de un pensamiento crítico por parte de cada uno de los miembros. En estos espacios de formación todos los miembros de la organización tienen un rol fundamental en la producción de conocimientos, los cuales son construidos desde la interacción, la expresión de pensamientos y el actuar conjunto (Montero, 2004).

IV. Configuración de identidades comunitarias y colectivas en los procesos de ORDEURCA

A partir de los espacios compartidos con la organización ORDEURCA, se logró visibilizar que la configuración de las identidades colectivas y comunitarias ha sido producto de las dinámicas y las acciones que llevan a cabo en la cotidianidad con la intención de alcanzar los objetivos establecidos y propiciar espacios de interacción. Así, se dice que:

(...) los diversos miembros y líderes de la organización refieren que ésta propicia encuentros regulares entre sus miembros para la realización de actividades en beneficio de las metas estipuladas por la organización (investigadora, diario de campo 2, 1 de junio de 2019).

Por otra parte, en el discurso de los participantes se evidencia la interacción que se da entre ellos, como se puede observar en el relato de uno de los participantes: “compartir con la gente también es una satisfacción grande, porque aquí también se construye desde el territorio” (participante mujer, entrevista personal 1, 14 de marzo del 2020). Lo anterior refleja que en la organización sus miembros comparten constantemente en diferentes escenarios donde se desenvuelven, tales como la finca, las casas de los miembros de la guardia campesina y espacios públicos en los que participan.

En estos espacios de relación y encuentro se procura promover el trabajo en conjunto para realizar una actividad, pero a la vez se generan afinidades y vínculos afectivos entre los diversos miembros de la organización. La participación de todos los miembros de ésta permite que logren las metas que se proponen en el trabajo comunitario, por ejemplo, la defensa de los derechos humanos y ambientales; y al mismo tiempo genera una identificación por parte de ellos, tal como lo manifiesta una de las participantes de la investigación:

Me siento identificada porque a mí esto me gusta: hacemos actividades del vivero, obras sociales, somos cuidadores del medio ambiente (participante mujer, entrevista personal 2, 14 de marzo del 2020).

ORDEURCA promueve que en estos espacios de interacción se trabaje desde el respeto y la reciprocidad. Al respecto una participante comenta: “juntos comenzamos a crear espacios y creamos lazos de igualdad y equidad de armonía” (participante mujer, entrevista personal 1, 14 de marzo del 2020).

Las experiencias y espacios compartidas por los diversos miembros van creando un sentido comunitario caracterizado por la conexión que éstos

logran tener con los proyectos e ideales de la organización. Además, el sentido comunitario que se configura al interior de las organizaciones se manifiesta a través del sentido de pertenencia, la familiaridad y la unión. Por lo anterior, se puede pensar que en las organizaciones se configuran una serie de identidades comunitarias a partir de la interacción entre sus miembros, puesto que comparten objetivos, necesidades, intereses y problemas que los lleva a participar constantemente en diferentes espacios en los que resaltan la importancia de los relatos y expresiones afectivas de cada uno de ellos como parte de la comunidad, promoviendo la constitución de un sentido de pertenencia hacia la organización; además, se les permite hacer parte de la identificación de necesidades, búsqueda de soluciones y en la toma de decisiones (Montero, 2004).

La identidad comunitaria está enmarcada por una dimensión afectiva y otra cognitiva, dado que se establecen relaciones tanto con los demás integrantes como con los espacios y acciones que comparten, lo cual favorece la aparición de emociones (alegría y tristeza), sentimientos, conocimientos, deseos, necesidades, proyectos y recuerdos que dejan huella en la comunidad (Montero, 2004).

V. Conclusiones

Las organizaciones sociales de base realizan una serie de acciones colectivas que van encaminadas en dos direcciones, una de ellas se enfoca en el cuidado y transformación de su territorio, debido a que estas acciones impactan directamente en aquel en donde se encuentran. Es necesario reconocer la importancia que se le da a generar conciencia a partir de las realidades que experimentan al hacer parte, por ejemplo, de los recorridos territoriales, donde visibilizan las problemáticas que presentan en la comunidad para que de esta manera las personas decidan vincularse a los procesos que realizan como organización. La otra vía hace referencia a la defensa y reivindicación de los derechos humanos, donde se propicia la participación activa de todos los integrantes durante los procesos de toma de decisiones y búsqueda de soluciones, con lo cual se busca poder llevar a cabo las finalidades propuestas de manera colectiva.

Además, las acciones colectivas realizadas por las organizaciones sociales de base permiten que se generen una serie de vínculos afectivos y sociales entre sus integrantes y de éstos con sus territorios, logrando así que sus diversos miembros se unan para alcanzar beneficios colectivos mediante el trabajo comunitario, perdurando de esta manera en el tiempo. Al mismo tiempo, quienes viven en los territorios empiezan a compartir de forma activa con las organizaciones sociales, adquiriendo una identificación con la organización y con los procesos que al interior de ella se llevan a cabo, o al menos reconociéndolos como actores con incidencia en los territorios.

Por otro lado, uno de los aspectos por resaltar en las organizaciones es la interacción constante entre las personas, puesto que al mantener relaciones cercanas se da un intercambio de ideas, conocimiento y pensamiento crítico que les aporta tanto a nivel personal como a nivel colectivo. De esta manera, se reconoce que tanto la identidad colectiva como la comunitaria se constituyen mediante las acciones colectivas que realizan las organizaciones sociales de base (aunque no son exclusivas de éstas), dado que por la realización de estas actividades se dan uniones e interacciones entre sus integrantes que permiten que se mantengan como un grupo estable. Las identidades colectivas y comunitarias posibilitan que los diversos miembros de las organizaciones sociales se sientan identificados con unos proyectos políticos compartidos, pero a la vez con los espacios y las actividades que llevan a cabo en los territorios.

De igual forma, es oportuno mencionar que las acciones colectivas que configuran la identidad colectiva y comunitaria están dirigidas a aportar a la construcción de una sociedad igualitaria, donde sean respetados lo mismo los derechos humanos de las comunidades como los de la población en general, lo cual permitiría el acceso a una vida digna. Por tanto, se da una relación bidireccional entre la identidad colectiva y comunitaria y las acciones colectivas, debido a que se generan lazos y vínculos entre las mismas personas y el territorio, los cuales permiten mayor toma de conciencia de las problemáticas que los afectan como comunidad.

Por último, el rol que desempeña el psicólogo comunitario dentro del trabajo comunitario está enfocado en brindar un acompañamiento a las comunidades en los diferentes procesos que llevan a cabo, actuando como agente de cambio, dinamizando los procesos comunitarios que fortalezcan la autogestión y participación de todos, dándoles así un papel activo a los miembros de las comunidades, priorizando las potencialidades, fortalezas y capacidades con las que cuentan. Además, ayudan a sistematizar las diferentes experiencias que comparten, para que de esta manera logren identificar las dificultades y fortalezas, para con ello mejorar los procesos que desarrollan.

Referencias bibliográficas

- Calle, A. (2007). "El estudio del impacto de los movimientos sociales. Una perspectiva global". En *Reis*, núm. 120, pp. 133-153 [En línea].
- Lugo, D. (2010). "Movilizaciones sociales y formas de lucha campesina desarrolladas en el municipio de Cajibío (Cauca): 1990-2006". En *Sociedad y economía*, núm. 19, pp. 305-332. [En línea].
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Melucci, A. (1995). "The process of collective identity". En Johnson, H., y Klandermans (ed.). *Social movements and culture*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Montero, M. (1984). *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: EBUC.
- _____. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Morena, R. (2008). "Las organizaciones indígenas y campesinas frente al conflicto armado en el norte del Cauca". En *Sociedad y Economía*, núm. 15, pp. 145-167. [En línea].
- ORDEURCA, (s.f). "Sitio blogspot de ORDEURCA". [En línea]
- Rojas, E. (2015). "El movimiento campesino en el Cauca: organización y lucha territorial por el reconocimiento como sujeto de derechos". En *Revista Controversia*, núm. 215, pp. 99-124. [En línea].

Leidy Viviana Andrade Mamian, Jenny Lorena Gómez Calvache, Luisa María Palacios Cuero,
María Camila Vargas Díaz y Claudia Lorena Burbano

Sanchez, C. (2014). *Democracia. Procesos electorales. Una mirada desde los movimientos campesinos y el paro nacional agrario*. Colombia: CEDAE.

Schwartz, M., y Sánchez, E. (2016). “Estos son los movimientos sociales que cambiaron el mundo”. Global Citizen. [En línea].



h.

El paso de la crítica
(negativa) a la
fundamentación (positiva)
con un nuevo contenido de la política

Abdiel Rodríguez Reyes
<https://orcid.org/0000-0001-9186-0986>
Universidad de Panamá
Transistmica, Panamá
abdiel-rodriguezreyez@up.ac.pa

Cita este capítulo:

Rodríguez Reyes, A. (2021). El paso de la crítica (negativa) a la fundamentación (positiva) con un nuevo contenido de la política. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp. 225-247). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

El paso de la crítica (negativa) a la fundamentación (positiva) con un nuevo contenido de la política

Abdiel Rodríguez Reyes

*El sujeto del conocimiento histórico
es la clase oprimida misma, cuando combate.
En Marx parece como la última clase esclavizada,
como la clase vengadora, que lleva a su fin
la obra de la liberación en nombre
de tantas generaciones de vencidos.*
Walter Benjamin, 2005

Resumen. Ante la necesidad de una teoría política arquitectónica que explique los procesos de transformación en curso y que cuente con la capacidad argumentativa para llegar a consensos entre comunidades y sujetos involucrados, es vital pensar en términos estrictamente tácticos, pero sin obviar nunca los estratégicos. Una tal teoría política, entonces, tiene que ser propositiva y trascender la autoimagen antagónica de los sectores alternativos al establishment de la modernidad capitalista, entre los que cabe mencionar dos grandes sectores: los gobiernos posneoliberales y los movimientos antisistémicos; además de las comunidades indígenas que no son ni posneoliberales, ni antisistémicas, pero sí fundamentales. Se trata, entonces, de superar la dicotomía de la autoimagen antagónica a partir de las analogías y puntos en común o comunales. En este sentido, para analizar este problema, en el presente artículo nuestro escenario es Abya Yala, territorio desde donde se han ensayado las más diversas y avanzadas propuestas tanto posneoliberales como antisistémicas; de modo que también puede ser donde se diriman los antagonismos producidos a lo interno de estas propuestas alternativas.

Palabras clave: teoría política, arquitectónica, posneoliberalismo, movimientos antisistémicos, modernidad, capitalismo, Abya Yala, antagonismo político.

Abstract. Faced with the need for an architectural political theory that explains the transformation processes currently underway and that has the argumentative capacity to reach consensus between the communities and subjects involved, it is essential to think in strictly tactical terms, while never disregarding the strategic ones. Such a political theory, then, has to be propositional and transcend the antagonistic self-image of the alternative sectors to the establishment of capitalist modernity, among which two major sectors should be mentioned: post-neoliberal governments and anti-systemic movements; in addition to the indigenous communities that are neither post-neoliberal nor anti-systemic, but fundamental. It is a question, then, of overcoming the dichotomy of the antagonistic self-image based on analogies and common or communal points. To analyze this problem in this paper, our setting is Abya Yala, a territory where the most diverse and advanced post-neoliberal and anti-systemic proposals have been tested; so that it can also be where the antagonisms produced within these alternative proposals are resolved.

Keywords: political theory, architectural, post-neoliberalism, antisystemic movements, modernity, capitalism, Abya Yala, political antagonism.

I. Dos experiencias alternativas

Se requiere una teoría política arquitectónica que explique los procesos de transformación en curso; con la capacidad argumentativa para llegar a consensos entre comunidades y sujetos involucrados, los cuales tendrán en sus manos la tarea de materializar las transformaciones sociales para un nuevo orden mundial que esté centrado en la reproducción de la vida en plenitud y la reivindicación integral de los pueblos de *Abya Yala* y el mundo. En esa misma línea, es necesario, además, pensar en términos estrictamente tácticos, sin obviar los estratégicos. Esta teoría política arquitectónica tiene que ser propositiva y trascender la autoimagen antagonista de los sectores alternativos al *establishment* de la modernidad capitalista, entre los que cabe mencionar dos grandes sectores: los gobiernos posneoliberales y los movimientos antisistémicos, ambos

con diversos subsectores en lo interno; adicional a estos están las comunidades indígenas, que no son ni posneoliberales, ni antisistémicas, pero sí fundamentales. Se trata, entonces, de superar la dicotomía de la autoimagen antagonica a partir de las analogías y puntos en común o comunales. Para analizar este problema, el escenario es *Abya Yala*, territorio desde donde se han ensayado las más diversas y avanzadas propuestas tanto posneoliberales como antisistémicas. En ese sentido, también puede ser donde se diriman los antagonismos producidos a lo interno de estas propuestas alternativas.

Una expresión política de un movimiento antisistémico es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual surgió en 1994 como rechazo al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), en México. Los movimientos de esta naturaleza en *Abya Yala* son “claramente el frente de vanguardia mundial de los movimientos antisistémicos de todo el planeta” (Aguirre Rojas, 2012, p. 15) por su alto grado de autonomía y creatividad. Comprendemos el concepto de “movimientos antisistémicos” tal como lo desarrolló Aguirre Rojas (2012):

(...) los movimientos antisistémicos serán entonces aquellos que, además de luchar contra todas las expresiones del mundo capitalista, luchen también en contra de todas las estructuras y realidades vinculadas a ese sistema clasista de la sociedad, y más allá, combatan también frontalmente a todas las manifestaciones de ese sistema [...]. Y dado que durante cinco siglos, el capitalismo refuncionalizó, incorporó a su lógica y funcionamiento general, y se benefició directamente de estas relaciones y estructuras [...] por ejemplo un racismo capitalista, un patriarcado burgués, una jerarquía cultural funcional al capital, o una modalidad burguesa moderna de relación instrumental con la naturaleza, entre muchas otras (p. 19).

Por otro lado, una expresión política de un gobierno posneoliberal fue el de Venezuela a partir de 1999, con la victoria electoral de Hugo Chávez y los cambios constitucionales que se efectuaron. Como diría Arkonada & Klachko (2016), en Venezuela, para la fecha señalada, se da un giro a la izquierda, lo que daría inicio al llamado “ciclo progre-

sista”. Para estos autores, a partir del triunfo de Chávez se empieza a “atravesar caminos posneoliberales”, y estemos de acuerdo o no, lo cierto es que se “abrió la senda del cambio” (2016, p. 18). También, habría que reconocer las derrotas y errores que conlleva todo proceso político. Con Chávez se dieron varios cambios significativos, es cierto. A partir del 2004 se declaró antiimperialista el proceso, y adoptó como teoría el socialismo del siglo XXI, el cual no terminó de nacer cuando ya le estaban deseando la muerte en la cuna. Uno de los desatinos, sin embargo, fue poner toda la esperanza, en particular para cubrir las asistencias sociales, en función del rédito de los *commodities*, lo que hizo al proceso dependiente del vaivén de la economía mundial de los países del centro de la modernidad capitalista.

Ante esto, podríamos afirmar que aquella fue una década ganada, pero no debemos ser totalmente optimistas en pensar que las transformaciones y avances son irreversibles del todo. El caso insigne es Argentina, en donde Mauricio Macri nuevamente dejó al país en manos del neoliberalismo salvaje; con el nuevo Gobierno de los Fernández, se dieron dos pasos adelante y uno atrás. Es necesario profundizar más en los procesos e institucionalizarlos de tal forma que no se puedan revertir fácilmente.

Ahora bien, si nos ubicamos en un contexto actual, nos daremos cuenta de ambas experiencias, la posneoliberal y la antisistémica, están siempre ensayando alternativas en el marco de la modernidad capitalista. Por un lado, para las elecciones de 2018, el EZLN y el Congreso Nacional Indígena lanzaron la candidatura de la compañera María de Jesús Patricia Martínez, del pueblo *náhuatl*, a la presidencia de México (Enlace Zapatista, 2017); y por otro, en Venezuela el presidente Nicolás Maduro, en plena crisis, convocó a una Asamblea Nacional Constituyente, pasando de la defensiva a la ofensiva; en éste caso sólo las elecciones populares dirimirán la legitimidad del Gobierno o la oposición; aunque ser mayoría no es sinónimo de tener la razón. En el caso de México vemos claramente la yuxtaposición entre una alternativa que busca ir más allá del neoliberalismo a secas, como el partido Morena (buscando sacar del gobierno a quienes Andrés Manuel López Obrador ha llamado la “mafia en el poder”, sin lograrlo totalmente) y un movimiento antisistémico

como es el EZLN, con su propuesta de otra política. En este caso, un acercamiento entre los sectores tendría en potencia una capacidad transformadora inimaginable. Pero no es lo real, por lo tanto, habrá que preparar el terreno a partir de lo posible; eso equivale heterogéneamente para todos los casos similares en otros contextos.

En resumidas cuentas, estos son los sectores que queremos contrastar analógicamente. Además, pensarlos en términos estrictamente tácticos y estratégicos. Necesitamos politizar en buen sentido la teoría. Lo más habitual es abstraernos de la política fácticamente y analizar la cuestión en blanco y negro, donde los sectores se sitúan desde su autoimagen cómodamente antagónica sin buscar la factibilidad para las transformaciones necesarias. Habrá que matizar en algunos casos e hilar muy fino cada argumento para no herir las sensibilidades, las cuales están a flor de piel. La experiencia política alternativa en *Abya Yala* no se agota, como decíamos, en estos dos sectores, ni en sus sub-sectores: también están las comunidades indígenas que no son necesariamente movimientos antisistémicos, ni gobiernos posneoliberales. Esta matización de las comunidades es importante porque escapan de estas nomenclaturas, y son fundamentales para una alternativa real y factible; ellas contienen sabiduría ancestral milenaria (sobre este aspecto insiste constantemente Juan José Bautista Segalés). Por lo tanto, es más apropiado hablar de alternativas en plural.

Como hemos puntualizado, ambas experiencias –la antisistémica y la posneoliberal en *Abya Yala*– son recientes, pero tienen una carga histórica de vieja data, la cual se renueva en diversas experiencias que articulan nuevas lógicas de resistencia en el discurso y la *praxis*. Por otro lado, las comunidades que escapan a estas dos nomenclaturas tienen una dinámica muy otra –distinta por su contenido auroral no moderno– que va más allá de la modernidad capitalista que nos avasalla social y ambientalmente de forma irreversible. Ante esto, la salida de Estados Unidos del Acuerdo de París, por ejemplo, lo único que hace es explicitar la dinámica depredadora de la modernidad capitalista, encarnada en ese país en tanto es el más poderoso del mundo; se trata de una crisis de hegemonía, tal como lo ha demostrado el libro coordinado por Marco Gandásegui (2007).

Es necesario dar el paso cuantitativo y cualitativo, de forma y de fondo, hacia un nuevo orden mundial. A lo largo de décadas se ha condensado una buena crítica a la política del *establishment* de la modernidad capitalista; ahora tenemos que fundamentarnos en otra política posible. ¡Otro Estado es Posible! Así cómo fue posible “La Otra Campaña” del EZLN y el eslogan de “Otro Mundo es Posible” del Foro Social Mundial, también puede ser posible otro Estado, otro Gobierno, que tenga como eje rector la reproducción de la vida en plenitud y la reivindicación integral de los pueblos de *Abya Yala* y el mundo. Si pensamos que es posible pensar otro mundo y otra campaña, también es posible lo otro: el Estado, las instituciones. Es una tarea difícil pero necesaria de emprender a pesar de que todo esté en contra. Últimamente se está hablando de una Internacional Progresista y del Grupo de Puebla, pero si estas propuestas no son conscientes de lo que pasó y pasa en *Abya Yala*, desde sus entrañas, desde abajo, será muy limitado su alcance. Si sólo tienen la visión posneoliberal de los ex-funcionarios, no tendrá mucha base desde donde impulsarse.

Los dos sectores ya referidos procuran explicar teóricamente lo que están haciendo empíricamente. Por ejemplo, el EZLN o el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST), por citar algunos ejemplos concretos, desarrollan seminarios, foros y escuelas muy interesantes, de modo que empiezan a producir su propio conocimiento. Uno de los últimos esfuerzos en esa dirección son los tres tomos de *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista* del Seminario del EZLN (Comisión Sexta, s.f.), que contiene buena parte de la teoría zapatista, en particular en la *Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas* del subcomandante Insurgente Moisés, y otros varios de sus trabajos, como *El muro y la grieta. Apuntes sobre el método zapatista* (Galeano, s.f). Además de la rica teoría zapatista condensada en este primer tomo, en los dos restantes también se podrá leer material interesante de compañeros y compañeras zapatistas que apoyan el proceso antisistémico.

Por otro lado, los gobiernos posneoliberales también producen conocimiento a partir de sus experiencias inmediatas. La red que aglutina

gran parte de artistas, pensadores y pensadoras es la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad, la cual organiza dos actividades de alto impacto: el Premio Libertador al Pensamiento Crítico y el Foro Internacional de Filosofía. En Bolivia, desde la Vicepresidencia, se organizó el Seminario “Pensando el Mundo desde Bolivia”, que desde hace varios años viene convocando a la intelectualidad mundial de izquierda. Otro ejemplo es el Encuentro Latinoamericano Progresista organizado en Ecuador. Todas estas experiencias son de acumulación de experiencias y producción de pensamiento crítico, los mismos que no dejan de estar bajo acecho; por eso es importante institucionalizar estos espacios o tener una conciencia plena de mantenerlos.

Ambos sectores trabajan en dos dimensiones: la práctica y la teórica. Las prácticas de ambos sectores se empiezan a manifestar en principios teóricos orientadores, y la producción de teoría se empieza a manifestar en el pensamiento crítico resultado de estas experiencias que son modélicas analógica y heterogéneamente en otros contextos. Sin duda, lo práctico y lo teórico está hilvanado; por supuesto, tendrá que ser más radical para que sea funcional a los objetivos y a la factibilidad de la transformación o transición hacia otro horizonte utópico. Entre las tareas inmediatas a corto y largo plazo están promover el pensamiento crítico y prácticas alternativas ante la unidimensionalidad que impone la modernidad capitalista. Con el paso del tiempo vamos constatando la importancia de estos espacios con los cuales no se contaba en décadas anteriores. En ese sentido, tanto los gobiernos posneoliberales como los movimientos antisistémicos han aportado enormemente. Pero también necesitamos seguir indagando en las mismas experiencias ancestrales de nuestras comunidades indígenas.

El problema radica, a nuestro juicio, en la reproducción de la autoimagen antagónica de los dos sectores en cuestión. Cuando decimos autoimagen antagónica, entendemos la imagen que uno mismo se produce de lo que considera diferente, en forma y/o contenido; mientras que lo antagónico lo entendemos como el elemento repelente a esa diferencia. De tal forma que, en esta situación, la posibilidad de un acercamiento estratégico entre los sectores es técnicamente imposible, pues parten de

las diferencias, no de las analogías. En lo interno de los sectores se adoptan posiciones subjetivas que incluso reproducen con mayor potencia la autoimagen antagónica. Nuestra propuesta, en cambio, es contrastar las partes de una forma analógica, centrándonos más en los puntos en común y comunales que en las diferencias realmente existentes, pero que tienen que subsumirse. Ambas partes tienen por separado gran capacidad, en una alianza estratégica se redoblaría esa capacidad, contendría mayor potencia y sería un elemento definitorio en los procesos políticos en curso. En la medida que avancemos en el análisis matizaremos entre las partes y no soslayaremos la existencia de otro elemento distinto, como lo son las ya mencionadas comunidades indígenas. Aún hay muchos grises que pasan desapercibidos por la reproducción de la autoimagen antagónica.

Usamos el concepto de posneoliberalismo –a partir de la definición de Emir Sader (2008)– englobando en un sentido amplio a gobiernos como los del Brasil bajo el mandato de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) y el de Dilma Rousseff (2011-impeachment), así como Venezuela y Ecuador, entre otros. El primero de estos gobiernos está inmerso en un proceso complejo de corrupción generalizada. Venezuela, por otro lado, se halla en medio de un caos social con injerencia externa y una oposición interna conservadora que se ha valido de todas las herramientas legítimas y no legítimas para derrocar sin éxito al gobierno de Nicolás Maduro. El tercero, finalmente, ante la victoria de Lenin Moreno, está en contradicción con la Revolución Ciudadana encabezada por Rafael Correa, que salió con un amplio margen de aceptación pero que ahora está siendo procesado judicialmente. Vemos, en este último caso, un rasgo de la contraofensiva conservadora de judicializar amañadamente la política.

Ahora bien, estos procesos complejos de desestabilización por los cuales están pasando los gobiernos posneoliberales, llevaron a cuestionarse sobre el final de ciclo que llamaron progresista. En este sentido, la revista *América Latina en movimiento* (vol. 510, de diciembre de 2015) se ocupó precisamente de la pregunta ¿Fin del ciclo progresista? En este número se compararon puntos de vistas distintos que vale la pena revisar, pues ésta pregunta presupone cuestiones interesantes. El progresismo, en su

definición más estrecha, haría referencia al hecho de que se progresa, lo que difiere del *establishment*; de ser así, entonces, si llegó a su fin, se estaría reconociendo inconscientemente que se progresó y que de alguna u otra forma se tenía una posición contraria a las políticas conservadoras y neoliberales. Para otros, en cambio, éste sería otro tiro al aire, como el fin de la historia de Francis Fukuyama. En nuestro concepto este ciclo se explica de forma sencilla con la siguiente fórmula: dos pasos adelante y uno atrás. Lo indudable es la acumulación de experiencias que fortalecerán los procesos políticos en curso y los del futuro.

La autoimagen antagónica de la que hemos hablado, se refleja claramente en la disputa entre los teóricos y militantes de los gobiernos posneoliberales contra los post extractivistas, y viceversa. Estos últimos son “los autores, activistas y algunos ex ministros que, en pleno boom de los precios de las materias primas, alejados de los gobiernos neo-libs o nac-pops, gente como Eduardo Gudynas, Maristella Svampa, Alberto Acosta, Carlos Monge, Edgardo Lander, Raúl Prada Alcoreza, han advertido de los males sociales, ambientales y económicos de las políticas extractivistas” (Martínez Alier, 2015). Siguiendo a Joan Martínez Alier, los posts extractivistas cuestionan las políticas extractivistas de los gobiernos posneoliberales, y sus controversias se dan, entonces, con los que vendrían a ser los intelectuales orgánicos comprometidos con los gobiernos posneoliberales, como Álvaro García Linera, Katu Arkonada, Atilio Borón o Emir Sader, quienes matizan las políticas extractivistas y señalan lo difícil que es transitar hacia un nuevo modelo de matriz económica no dependiente de las materias primas, enfatizando en que sí hay avances, pero escalonados, por fases, si se quiere; en el caso de Bolivia y Ecuador, con elementos constitucionales enmarcados en una nueva relación con la Pachamama, lo que es fundamental. Esto, sin embargo, no evita que estos gobiernos presenten ambivalencias, lo cual es precisamente un caldo de cultivo para los posts extractivistas, quienes arremeten directamente contra estos gobiernos, incluso llegando a debates en ocasiones subjetivos, perjudicando terriblemente la posibilidad de alcanzar una potencial solución estratégica que contemple un acercamiento entre los sectores.

Cabría resaltar que la subjetivación de las posiciones limita cualquier potencial diálogo analógico que hiciera fáctico el paso decisivo hacia una fundamentación positiva de la política, en la cual esté contenido un nuevo orden político que subsuma aspectos de las alternativas neoliberales como antisistémicas. Se requiere pensar en términos estrictamente estratégicos para crear las condiciones reales de factibilidad que desaten el potencial diálogo analógico que permita un acercamiento entre los sectores. Esto, desde luego, no tiene que ser inmediato ni siguiendo únicamente los tiempos electorales en los países donde coexisten ambos sectores; se trata de estar pendientes de procesos políticos y no únicamente de elecciones. Lo que planteamos aquí, entonces, es la preocupación latente de que esta tarea es de mayor aliento, más allá de la inmediatez de alguna coyuntura, a pesar de que un acercamiento entre los sectores sería definitorio para empezar el complejo proceso de fundamentarnos un nuevo orden político o transitar hacia un nuevo horizonte de vida. *Grosso modo*, esto último sería compartido por ambos sectores, e incluso hasta por las comunidades, pero estamos lejos de llegar a consensos incluso en cuanto a qué entendemos por otra forma de hacer política o cuál sería su contenido.

Es difícil llegar a un acuerdo con respecto a que las políticas posneoliberales son otra forma de hacer política. En el mejor de los casos, un gobierno posneoliberal es diferente a uno conservador neoliberal sin más, como el de Panamá, donde con un crecimiento económico sostenido aún se carece de un sistema de educación público con plena cobertura nacional. En cambio, en el caso de Venezuela, en el caso de la educación secundaria, para el 2014 la cobertura alcanzó un pico de 74.8%; este índice comenzó a subir significativamente a partir de 1999, mientras que en la década del setenta estaba por debajo del 30%, según datos de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Se ve claramente la diferencia.

Por otro lado, en el discurso es también clara la distancia que los gobiernos posneoliberales marcan con la hegemonía (hoy en decadencia) de Estados Unidos, lo cual no es poca cosa en el orden mismo del discurso, aunque es claro que esas diferencias e intervenciones no tienen el alcance

para ser consideradas como otra forma de hacer política, o más lejos aún, como un nuevo contenido positivo; menos aún un nuevo orden u otro horizonte utópico. Por el contrario, aún operan dentro de los márgenes de la modernidad capitalista y, peor aún, no la cuestionan como tal; los más optimistas, en todo caso, hablan que es lo tácticamente posible. Lo importante, consideramos, es la problematización del tema, pues es central para el debate político propositivo. En este sentido, podemos decir que muchas de las políticas de los gobiernos posneoliberales ya apuntan a salirse de los márgenes de la modernidad capitalista, totalmente dinamizados por las políticas neoliberales. En el orden del discurso están en contra del sistema capitalista y proponen una relación ecológica armoniosa con la *Pachamama* que, no obstante, tendría que materializarse, ser fáctica y no quedarse en la normatividad.

Es importante advertir que no debemos confundir una fundamentación positiva con positivismo (como el de Comte) o con algo simplemente positivo; por el contrario, una fundamentación positiva es la subsunción de la crítica negativa de toda la política producida por la modernidad capitalista, que también es una crítica al gobierno y al Estado producido por ésta misma. Por lo tanto, una fundamentación positiva busca ser propositiva y transcendental al estado actual de cosas, y extenderse a otro nuevo estado de cosas, contemplando los dos ejes rectores que señalamos arriba (la reproducción de la vida en plenitud –en comunidad– y la reivindicación integral de los pueblos de *Abya Yala* y el mundo); eso sería el nuevo orden mundial que hoy, sin embargo, nos parece utópico, pero que es realizable en la medida del surgimiento de una alternativa real y factible para la cual es impostergable el acercamiento de los dos sectores alternativos aquí analizados, los cuales tendrían que sofisticar sus propuestas y en algunos casos radicalizar sus posicionamientos para la realización plena de los dos ejes rectores. No se puede dejar por los márgenes, además, a ese otro sector que no es ni lo uno ni lo otro: el de las comunidades indígenas con otras ontologías y horizontes, pero truncados por esa modernidad capitalista.

II. Más dialéctica, menos dicotomías

Eso sería lo deseable, pero no lo real. El antagonismo entre las alternativas es constatable y no existe ninguna condición de posibilidad, en un futuro próximo, para un acercamiento; por el contrario, se tensan más las posiciones. Este tipo de situaciones donde se repelen las partes es moderno, priman las dicotomías. El idealismo alemán, por ejemplo, fue una crítica a esa dicotomía moderna, en donde Fichte propuso la triada dialéctica de la tesis, antítesis y síntesis; con Hegel esta dialéctica se sistematizó. En la actualidad deberíamos subsumir esta dialéctica y radicalizar en la medida que nos propongamos salir de la modernidad en sí. Bajando (como en un viaje de retorno desde lo abstracto) el nivel de análisis a puntos más concretos, es necesario señalar que los mismos denunciantes de las dicotomías, de lo blanco y lo negro, son los mismos que las reproducen, incluso con mayor fuerza. La reproducción de la subjetividad es inevitable en ese sentido. El criterio objetivo de las tácticas y estrategias políticas para los cambios, sólo se logra con la formación científica y humanística capaz de producir una conciencia crítica: en política es lograr consensos mínimos para potenciales oportunidades. Eso sería un peldaño más hacia el fundamento fáctico de un horizonte político alternativo, pues si nos quedamos con la autoimagen antagonica será más de lo mismo, donde cada uno reproduce su autoimagen antagonica con la contraparte. Hay que tensar la realidad de lo inevitable con lo deseable.

Tenemos que aclarar la dinámica de este paso necesario, es decir, de un nivel I de crítica (negativa) a un nivel II, una fundamentación positiva con nuevo contenido, de modo que sea una alternativa real para un nuevo orden político. Para funcionar se requiere una actitud abierta. Al respecto, Leonardo Boff ha dicho algo interesante pensando en el contexto brasileño: que a veces lo que falta es buena voluntad (Boff, 2017), lo cual hay que ubicarlo en nuestro problema para trascender la dicotomía de la autoimagen antagonica de los sectores. Es necesario, entonces, avanzar sobre los puntos de convergencia y no detenerse en las divergencias, más que para aclarar los puntos ciegos. Los puntos en común siempre están allí y son los enlaces necesarios para un

diálogo analógico. Hay que suspender, por cuestiones tácticas, los razonamientos que oscurezcan el acercamiento entre los sectores, pese a que la balanza de la razón en momentos esté del lado de alguna de las partes. No existe una fórmula, pero se requiere voluntad creadora, una condición sin la cual no habrá cambios ni transformaciones, ni transiciones.

En la coyuntura actual debemos hacer una lectura minuciosa de los hechos locales y globales. Como diría Boaventura de Sousa Santos (2017, p. 263): “la reforma política no tiene valor en sí misma. Su objetivo es facilitar la revolución democrática en las relaciones económicas, sociales, culturales e internacionales”. Actualmente, los países donde se están ensayando más propuestas en esa dirección, unos con más éxitos que otros, y donde hay mayor conflicto, son Venezuela, Bolivia y Ecuador; casos en los que hay una “nueva derecha” más sofisticada y con mayores ambiciones, apoyada exógenamente, dispuesta a disputarse todos los espacios políticos, incluso aquellos que no eran parte de sus prácticas, como en efecto vemos en la disputa en las calles que tiene lugar Venezuela. Esos son espacios que antes eran territorios ganados por los movimientos sociales, los cuales, en algunos casos, se cohesionaron con los gobiernos posneoliberales. Esto muestra que no se tiene que estar de acuerdo en su totalidad con estos gobiernos; incluso se podría hacer una oposición constructiva, sin caer en el juego de los sectores conservadores.

En los tres países que indicábamos, entonces, se evidencia lo que Gramsci llamó el paso de la guerra de movimiento a la guerra de posición (2013: 292). Este paso es decisivo en política, pues es así cuando se pasa de la defensiva a la ofensiva, siempre con el riesgo de perder, pero a su vez de reforzar, la hegemonía de un sector. En ese sentido, por ejemplo, vemos cómo Evo Morales en Bolivia quiso dar un paso definitorio, pero perdió el referendo de reelección y la situación desencadenó en un golpe de Estado; ahora tendrá que re-pensar toda la estrategia, pero sin prescindir del elemento electoral, pues éste es un mecanismo democrático del cual por el momento no se puede prescindir. El caso de Venezuela es el más sofisticado, pero el que también

tiene mucho que perder y todo por ganar (afianzar las bases y sumar a los ciudadanos en general). Además, al tener una de las mayores reservas de petróleo en el mundo hace que éste en el ojo de la tormenta, lo que no le impidió lanzarse al ataque frontal. En estos países se requiere de lo que señaló Gramsci: “cualidades excepcionales” y además un “espíritu de invención” para enfrentar los retos venideros.

Ahora bien, para seguir en la definición de lo que son los gobiernos posneoliberales, usaremos a uno de los intelectuales más comprometidos con estos procesos, Emir Sader, quien cuenta con una amplia labor periodística y teórica enfocada a la defensa de los gobiernos posneoliberales. Ya en el 2008 nos advertía al respecto:

Venezuela, Bolivia, Ecuador [...] avanzan en una dirección de *ruptura del modelo*. Yo diría que esos países –más particularmente Bolivia, pero los otros también– transitan por *la vía de una tercera estrategia de la izquierda*. La primera estrategia fue la tradicional, espontánea, de reformas. Reformista, porque era de mejoría gradual sin cuestionar el poder del Estado, sin cuestionar la idea de ruptura del sistema dominante. Que tuvo en el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile la experiencia más avanzada y demostró, aun allí, límites insuperables. La segunda estrategia fue la de guerra de guerrillas, de lucha armada. No hay que discutir si es buena o mala, ya que simplemente es inviable hoy día: en la actual correlación internacional de fuerzas, si un movimiento social o una fuerza política –el MST, el PT, los zapatistas, la CTA– militarizaran los conflictos, serían masacrados. Porque la correlación de fuerzas militar nacional, regional, mundial, no posibilita ni plantearse el tema. Ahí está lo de Colombia y la evaluación que ha hecho Hugo Chávez sobre la inviabilidad de la lucha armada en el período actual que vive América Latina. Es una estrategia que no está en el horizonte, no porque no pueda ser justa la rebelión armada de un pueblo, sino porque simplemente no es efectiva ni factible, sería contraproducente. *La tercera estrategia, si tomamos Bolivia, Ecuador o Venezuela, por ejemplo, es una combinación de varios elementos: sublevación popular, salida electoral y refundación del Estado. Parten fuera de los límites estrictos de la institucionalidad, llegan a una*

solución política y, sin embargo, no tratan de transformar la sociedad con el Estado existente: buscan refundar el Estado alrededor de la esfera pública, de su democratización conforme a las características del país, multicultural, multiétnico, etc. Es una nueva estrategia que combina elementos de sublevación popular con elementos de salida política” (Sader, 2008, pp. 20-21).

Esta es una de las mejores caracterizaciones de los gobiernos posneoliberales. El problema consiste, a nuestro juicio, en la relación dicotómica que mantiene con la autoimagen antagónica en referencia a los movimientos antisistémicos, lo que se suma al neoliberalismo como enemigo natural. En ese sentido, una limitante para esa tercera estrategia es la tensa y ya normalizada situación de confrontación de los sectores alternativos que contienen ideas y experiencias para una refundación del Estado. Lo latente, en ese sentido, es que no se tiene la intensión de un diálogo analógico entre los sectores alternativos, el cual sería vital para esa tercera opción trascendental al actual orden vigente: una tercera opción de consenso en el marco de las alternativas, pero de ruptura total con el establishment de la modernidad capitalista (no es la tercera vía de A. Giddens). Los gobiernos posneoliberales deben tomar como propias las luchas –incluso las más radicales– que se emprenden desde abajo, desde los movimientos antisistémicos y desde las otras ontologías de las comunidades indígenas. Como diría João Pedro Stedile: “no abandonar las calles” (2017), pues ellas son el elemento cohesionador de las luchas políticas en curso. Incluso, para el caso de Brasil, en el hipotético caso de que alguna alternativa de la derecha gane las próximas elecciones del 2022, sería un error abandonar las calles, pues éstas son un espacio político en disputa, como lo demostró en su momento la experiencia venezolana de la oposición.

El diálogo analógico es, pues, una primera condición de factibilidad para esa fundamentación (positiva) con un nuevo contenido de la política, es decir, para un nuevo horizonte utópico de vida. Pero tiene que ir en varias direcciones, ya que no es que un sector sea el emisor y otro el receptor, sino que ambos tienen que escucharse mutuamente para aprender de las experiencias de arriba y abajo. Este

diálogo tiene que ser polimórfico, requiere de acciones con contenidos nuevos; como decíamos: no hay recetas. En este sentido, con acciones queremos decir ejercicios prácticos de tareas en común, de modo que en ambos escenarios en los que se mueven los sectores y subsectores, se analicen los resultados a corto plazo y planifiquen a largo plazo estrategias de reivindicaciones de mayor envergadura, en la medida en que se establezcan objetivos vinculantes que se puedan operacionalizar en función de los ejes rectores: la reproducción de la vida plena y la reivindicación integral de los pueblos de *Abya Yala* y el mundo. El mediano plazo es central para las evaluaciones de estas acciones. Lo único que falta es la voluntad política y creadora de asumir esta carga histórica; ya se cuenta con las experiencias con resultados concretos: la disminución de la pobreza e indigencia, en el caso de la mayoría de los gobiernos posneoliberales; en el caso de los movimientos antisistémicos, como el EZLN, un alto nivel de autonomía. De esa manera, en la experiencia misma se empezarán a visualizar los puntos que hoy nos parecen ciegos.

Para añadir otro elemento, hay que decir que los gobiernos posneoliberales son aquellos que tienen un piso social con el que se busca no permitir el aumento de pobreza e indigencia. Tienen piso, pero no tienen techo. Es decir, la acumulación de capital continúa como en cualquier otro gobierno neoliberal. Además no son lo suficientemente enérgicos, tal cual deberían serlo, en promover una relación armoniosa con la *Pachamama*, a pesar de que es innegable un gran avance al elevar a rango constitucional el *Buen vivir*, lo que sucedió tanto en Ecuador como Bolivia. Eso presupone un compromiso ecológico que en los países neoliberales ni siquiera es planteado. En el caso de Venezuela, en el Decreto N° 2831 que convocó a una Asamblea Nacional Constituyente, explícitamente se habló de “la preservación de la vida en el planeta, desarrollando constitucionalmente, como mayor especificidad los derechos soberanos sobre la protección de nuestra biodiversidad y el desarrollo de una cultura ecológica de nuestra sociedad” (Presidencia de la República, p. 3). De esta manera, si bien en los tres casos referidos hay avances significativos en reconocer la necesidad de una nueva relación con la *Pachamama*, se requiere mayor beligerancia a la hora de impulsar una cultura ecológica armoniosa.

Pero las críticas apasionadas le vienen muy bien a la oposición de estos gobiernos. No debemos perder de vista que estamos buscando una alternativa –mediante al diálogo analógico factible– que supere la dicotomía de la autoimagen antagónica de los sectores. La dicotomía es la exaltación de la yuxtaposición. En la superación trascendental de la dicotomía está contenida la posibilidad o no de dar el paso hacia una política con un nuevo contenido, que tenga la vocación de llegar al poder (arriba) y refundar el Estado para darle un nuevo contenido; sin perder ni un ápice de la radicalidad que está contenida en las luchas (de abajo) de los movimientos antisistémicos.

Nos proponemos, entonces, rescatar en su justa dimensión los presupuestos teóricos y prácticos de los sectores con sus respectivas propuestas, críticas y autocríticas. Esto último hace mucha falta. La “solidaridad incondicional” de la izquierda también es un punto flojo, como diría Edgardo Lander (Natalia Uval, 2017); hasta allí compartimos su crítica. Muchas veces el simplismo empeora las cosas; la crítica mal intencionada también. Desde los gobiernos posneoliberales es muy frecuente escuchar –como señala Raúl Zibechi en uno de sus últimos artículos–, que “todos los problemas que afrontan los gobiernos progresistas son culpa del imperialismo, las derechas, la OEA y los medios” (2017). La situación es más compleja, así que habrá que explicar el cómo, por qué y para qué de lo que acontece. Los análisis en blanco y negro le hacen flaco favor al pensamiento crítico. Del mismo modo, otra cuestión habitual es leer y escuchar desde los diversos sectores agravios gratuitos e innecesarios, lo que genera, a lo largo de los años, que éstos se van introyectando en la subjetividad al punto de que se traduzcan en actitudes antagónicas *a priori* ante cualquier acercamiento; esto a pesar de que en el horizonte ambos proyectos –lo posneoliberal y antisistémico– tienen puntos en común que los podrían impulsar para la formulación de un nuevo horizonte utópico.

Ambos sectores, por tanto, tienen en su interior propuestas que son analógicos, pero que se manifiestan antagónicas. A lo largo de la década ganada por los gobiernos posneoliberales, se logró formar un tipo de consciencia a partir de las diversas formas de educación

popular, crítica y alternativa que desarrollaron; gracias a eso, ahora, pese a sus limitaciones, hay un acervo crítico que le hace contrapeso al *establishment* en campos que antes dominaba en solitario. Ahora los medios de comunicación masiva y los espacios de producción de conocimiento, son espacios en disputa, a pesar de que el *establishment* aún es dominante. Ahora podemos contar con espacios académicos críticos como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y muchos otros, que hacen contrapeso a las universidades y *think tank* conservadores y neoliberales, los cuales encubren bajo el encanto de la “objetividad”, la verdadera diversidad epistémica que buscamos, esto es, las que nos ofrecen los movimientos antisistémicos, los gobiernos posneoliberales y las comunidades indígenas que son la verdadera pluriversidad necesaria para la transición hacia el nuevo momento.

En todo este largo proceso, entonces, en algunos casos se logró mayor nivel de conciencia popular y crítica; en otros no tanto: aún es muy fácil la manipulación mediática de las masas. Todos conocen el poder de la pantalla, como lo pintó George Orwell en su distopía *1984*. Es la coyuntura propicia para discutir los problemas de fondo, como la formación de una conciencia popular y crítica. Todos recordarán que Frei Betto renunció al gobierno de Lula por no lograr la emancipación mediante las políticas públicas del Estado con el programa “Hambre Cero”, que si bien sacó a miles de la pobreza y la indigencia no logró el nivel de conciencia requerido para la emancipación. Por otro lado, para ver un ejemplo en el que se puede constatar un trabajo de base ante el *establishment*, puede verse el gobierno posneoliberal de Hugo Chávez, en el que hubo transformaciones significativas.

III. Hacia un nuevo momento

Es muy cómodo quedarse en el nivel I, el de la crítica negativa, pues es un estado de *confort* en el que sólo hay que reproducir con argumentos y/o presuposiciones nunca ausentes en la autoimagen antagonica. Los prejuicios, algunos hasta subjetivos, imposibilitan un acercamiento

entre los sectores; pero es necesario avanzar al nivel II que exige una fundamentación positiva de la política, con un nuevo contenido. Es difícil pero posible, con voluntad creadora y diseños alternativos que, dicho sea de paso, todos los pueblos y comunidades de *Abya Yala* tienen en potencia. Algunos podrían afirmar, sin embargo, que no es posible porque tanto el Estado como la política y el gobierno tienen un contenido moderno del que no se pueden desprender, y que este contenido es de una civilización de la muerte; por lo tanto, necesitamos ir en sentido contrario. Pero es por eso mismo que buscamos darle un nuevo cometido radicalmente distinto, pues consideramos que sí es posible otro mundo posible (FSM) u otra campaña (EZLN), entonces, también es posible otra política, otro Estado, otro gobierno. Es decir, hacer las cosas de otra manera.

Estamos en tiempos de creación heurística. Son tiempos políticos difíciles que requieren un nuevo conocimiento más allá de las dicotomías producidas por la modernidad capitalista. Si no tratamos al menos de explicar esto efectivamente, nos quedaremos bordeando las dicotomías sin siquiera intentar superarlas. Estamos en una etapa de irreversibilidad, con todas sus contradicciones, en la que tenemos que crear alternativas que sean factibles. Las dicotomías desaparecerán cuando ese nuevo contenido de la política emerja al calor de lo mejor de las propuestas: de los gobiernos posneoliberales, los movimientos antisistémicos y las comunidades. En este sentido, Hegel (2017, §10, p. 8) diría: el “fluir, constituye al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta necesidad es precisamente la que constituye la vida del todo”. Es lo que podríamos llamar la unidad en la diversidad. Esa es la llave que nos abre las puertas para darle un nuevo contenido a la política, donde coincidan en su diversidad todos los sectores de la alternativa efectivamente real para un nuevo horizonte utópico en que los ejes rectores sean la reproducción de la vida en plenitud y la reivindicación integral de los pueblos de *Abya Yala* y el mundo. Sin duda se requiere un pensamiento nuevo, pluriversal, que subsuma todas las experiencias cosmológicas y contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Rojas, C. A. (2010). *Movimientos antisistémicos: historia y evolución del concepto*. México: Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM.
- _____. (2012). *Movimientos antisistémicos. Pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI*. Rosario: Prohistoria.
- Arkonada, K. & Klachko, P. (2016). *Desde abajo, desde arriba. De la resistencia a los gobiernos populares: escenarios y horizontes de cambio de época en América Latina*. La Habana: Caminos/PT-México.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias.
- Boff, L. (2017). *La buena voluntad que falta en el Brasil de hoy*. Koinonia. 30 de mayo.
- Comisión Sexta, (s/a). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. Chiapas: EZLN.
- Enlace Zapatista (2017). *Llegó la hora*. México: EZLN.
- Gandaségui, M. (coord.), (2007). *Crisis de hegemonía de Estados Unidos*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- Galeano, M. (s.f.). *El muro y la grieta. Apuntes sobre el método zapatista*. México: EZLN.
- Gramsci, A., (2013). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. L. (2017). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Martínez Alier, J. (2015). “Sudamérica: el triunfo del post extractivismo en el 2015”. En: *La Jornada*. México, 21 de febrero.
- Presidencia de la República. (2017). “Decreto N° 2.830”. En *Gaceta oficial de la República Bolivariana de Venezuela*. Venezuela. 1 de mayo.
- Sader, E. (2008). *Refundar el Estado. Posneoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: CTA/CLACSO.
- Stedile, J. P. (2017). “Brasil: “elecciones directas ya, y un plan popular de emergencia”. Entrevista”. En *SinPermiso*. 20 de mayo.
- Santos, B. D. S. (2017). *Democracia y transformación social*. México: Siglo XXI/ Siglo del Hombre Editores.

- Uval, N. (2017). “Sociólogo venezolano cuestiona la ‘solidaridad incondicional’ de la izquierda latinoamericana con el chavismo”. En *La diaria*. Uruguay. 23 de marzo.
- Zibechi, R. (2017). “La era de la ingobernabilidad en AL”. En *La Jornada*. México. 28 de abril.



i.

Valores sociales:

la asignatura pendiente en la
educación superior

*María Alejandra Ceballos Casas**
<https://orcid.org/0000-0003-0640-4287>
alejandrac308@hotmail.com

*Diana Isabel Girón**
<https://orcid.org/0000-0002-0858-8289>
isabelgm426@gmail.com

* Fundación Universitaria de Popayán (FUP)
Popayán, Colombia

Cita este capítulo:

Ceballos Casas, M. A. y Girón, D. I. (2021). Los valores sociales: la asignatura pendiente en la educación superior. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp. 249-272). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Los valores sociales: la asignatura pendiente en la educación superior

María Alejandra Ceballos Casas
Diana Isabel Girón

Resumen. Los valores son inherentes a la naturaleza humana, sin embargo la carrera maratónica que impone la tecnología y la globalización ha ido desdibujando la importancia de estos, por lo que este capítulo hace un acercamiento reflexivo a la importancia de la inclusión de los valores no solo en la cotidianidad, sino en la formación de futuros profesionales y más aún aquellos que pertenecen al área de la salud, quienes por su labor de cuidado y atención al otro requieren de una educación integral que trascienda del aula y se ubique en otros escenarios en los que sea posible construir ciudadanía. El objetivo del presente capítulo consiste en reflexionar sobre el papel de los valores sociales y su inclusión en los currículos universitarios. En el método, se revisaron investigaciones en las que los valores, el currículo y la formación integral fueran las variables o categorías de estudio. Los estudios resaltan la importancia de incluir a los futuros profesionales en actividades deportivas, culturales y de pastoral para favorecer la formación en valores. Se resalta que si bien todos los programas académicos deben incluir en su currículo la formación en valores, materializarlo no siempre resulta sencillo, razón por la que se plantean algunos interrogantes que den paso a futuras reflexiones en torno al tema.

Palabras clave: valores sociales, currículo, formación integral, educación superior.

Abstract. Values are inherent to human nature, but they are blurred by the marathon race imposed by technology and globalization. This chapter presents a reflective approach to the importance of the inclusion of values not only in daily life, but in the training of future professionals and particularly those in the healthcare sector, who, given their role in

the care of others, require a comprehensive education that transcends the classroom and is located in diverse scenarios where it would be possible to build citizenship. The objective of this chapter is to reflect on the role of social values and their inclusion in university curricula. Our method reviewed research in which values, curriculum and integral formation appear as variables or categories of study; The aforementioned studies highlight the importance of including future professionals in sports, cultural and pastoral activity to promote the formation of values. It is highlighted that although all academic programs must include values training in their curriculum, its materialization is not always easy, which raises questions that give way to future reflections on the subject.

Keywords: social values, curriculum, comprehensive training, higher education

Introducción

La realidad social ha venido transformándose a gran velocidad, lo que ha traído algunas consecuencias, entre ellas, un mundo más diverso y complejo en el que los seres humanos se encuentran ante una “maratón” constante en el que buscan encajar en las nuevas exigencias que se les van presentando, las cuales están relacionadas no sólo con la tecnología y el uso que deben hacer de ella, sino que se encuentran ligadas al requerimiento permanente que tiene el hombre de nuestro tiempo para capacitarse y adquirir conocimientos. Esta preocupación por no sentirse excluidos del mundo globalizado, sin embargo, convirtió a los seres humanos en individualistas y competitivos, disminuyendo en algunos casos la sensibilidad por sus semejantes y potenciando su interés en recolectar diplomas y bienes materiales. Tal como afirma Froufe, “el hombre actual está soportando una serie de crisis, que de un modo inevitable afectan al mundo de los valores” (2009, p. 1). En este sentido, ante semejante crisis, es pertinente que se inicie un rescate de los valores que se han ido perdiendo o que se refuercen los que aún siguen estando vigentes.

Aunque la formación en valores presenta una responsabilidad compartida entre la familia y la escuela, es innegable el papel que juegan las instituciones de educación superior para fortalecerlos, o por el contrario, debilitarlos desde la malla curricular ofrecida. Así, en este trabajo, se realizará en primer lugar una aproximación al concepto de los valores sociales a partir de diversas perspectivas, incluida la propuesta desde la psicología social comunitaria latinoamericana de Arango (2005), pasando por la importancia de la formación integral en la educación superior y finalizando con el cuestionamiento sobre la inclusión de estos aspectos en el currículo de los futuros profesionales de la salud, los cuales deben expresar en sus prácticas diarias una formación íntegra que les permita brindar una atención de calidad a las personas que acuden a que se les preste un servicio de salud.

I. Los valores sociales

Para hablar de valores es pertinente remontarse al origen de la palabra, la cual proviene del latín *valere*, que significa estar bien, saludable, vigoroso y con fuerza. Es una palabra usada en diversos campos de la vida y en múltiples acciones humanas, por lo que son admisibles variadas acepciones (Hernández y Robles, 2016); sin embargo, es también una palabra que adquiere sentido cuando se visibiliza desde el punto de vista subjetivo, es decir, en tanto depende de la relación existente entre un sujeto y la valoración que hace de algo.

Debido a las variadas acepciones del término, algunos autores han aportado definiciones de lo que para ellos es un valor. De esta manera, Kopp (citado en Froufe, 2009) define el valor como cualquier objeto que sea visto como significativo para alguien. Por su parte, Marín afirma que el valor es “aquello que es estimado por su dignidad y conveniencia con el ser, necesidades y tendencias del hombre individual y socialmente considerados” (citado en Froufe, 2009, p. 1). Por otra parte, Arango (2005) plantea que los valores son la base del sistema social, en tanto que se actúa en un espacio socialmente construido por un sistema de creencias y valores fundamentalmente sociales; en este sentido existe

una relación dialéctica entre la estructura sociocultural y los valores sociales, debido a que la forma en la que los individuos vivencian sus valores y se vinculan afectivamente en la sociedad, son una importante clave para comprender las estructuras sociales.

Los valores sociales se encuentran relacionados con el comportamiento que se espera de una persona en determinado contexto, en consecuencia, se podría afirmar que cuando se presentan disonancias entre lo que es aceptado y lo que no, pueden generarse conflictos entre los miembros de una sociedad, ya que los valores pasan a adquirir una condición de obligatorio cumplimiento; asimismo, se espera que los valores sean coherentes unos con otros. Como lo afirma el propio Froufe, “cuanto más libres de contradicción sean los valores, unos en relación con otros dentro de un sistema de valores o en una jerarquía axiológica, más reducidos serán los conflictos que se manifiesten dentro de ese grupo social” (2009, p. 2).

Por otra parte, es pertinente resaltar que los valores presentan atributos como la intensidad, lo cual les asigna una jerarquía de acuerdo a la importancia que cada persona le atribuye, esto equivale al sistema de valores (Hernández y Robles, 2016). En ese mismo sentido, es de resaltar que los valores poseen otras características entre las que se encuentran la polaridad, como lo afirma Garrigue:

(...) se nos dice algo muy interesante y que parece acotar el campo de las meras cualidades. El valor es una cualidad que tiene la característica de presentarse en forma polar, es decir en forma positiva y en forma negativa. A todo valor positivo le correspondería un valor negativo o disvalor (2009).

De esta manera, los valores se dividen en categorías antagónicas, por ejemplo, se habla de bondad, maldad, justicia, injusticia, etc. Por otro lado, otra característica de los valores está relacionada con el grado en el que éstos pueden expresarse, es decir, que las personas pueden demostrar ante los demás un valor en categorías, tales como mucho, poco o nada. Por último, los valores se caracterizan por su infinitud, esto es, en que nunca puede llegar a alcanzarse en su totalidad (Polo, *et al.*, 2010).

Podemos ver, entonces, que la importancia de los valores radica en el aporte de los mismos a la convivencia, cualidad innata del ser humano que como ser social requiere de un “otro” no sólo para preservar su especie, sino para construir un mundo más confortable para vivir. De igual modo, los valores son importantes para el ser humano en la medida en que se convierten en atributos admirables. Por lo anterior, es indispensable pensar en el tipo de sujeto y sociedad que se está formando, además de los valores que le caracterizan, en tanto que “una sociedad que funciona con base en un sistema de valores educa a sus miembros para que se relacionen de acuerdo a la interiorización de los mismos” (Arango, 2005, p. 70). “Cada sociedad educa afectivamente a sus miembros para que reproduzcan o mantengan un orden social establecido” (Sanz. En Arango, *ibid.*).

II. Valores sociales y formación integral

Los valores sin duda alguna están relacionados con la formación del ser humano, ya que el aprendizaje de los mismos se da a través de la transmisión generacional, donde instituciones como la familia, la escuela, la religión, entre otras, son las que favorecen el aprendizaje y posterior interiorización de los mismos, hasta el punto de que se convierten en estructuras que influyen en la convivencia con los demás (Viera, citado en Hernández y Robles, 2016). Es por eso que los valores cumplen una función importante en relación al conocimiento social, como lo afirma Hernández: “por medio de los valores el sujeto, desde sus primeras edades, va a ir construyendo su noción de mundo social, y a través de ellos el sistema se encargará de difundir y legitimar la normativa vigente” (1986: 04).

Esto significa que es imprescindible para la convivencia y la adquisición de conocimiento social que los ciudadanos se formen en valores, los cuales estarán permeados por el momento histórico cultural por el que se encuentren atravesando en ese momento. La formación en valores hará parte de la formación integral que todo ser humano debe recibir, la cual se convierte en una interacción entre elementos cognitivos y afectivos, además de involucrar componentes de la personalidad y del

contexto, los cuales marcarán la pauta y le brindarán sentido al sujeto y a su vida en sociedad (Morales, 2017).

No obstante, para hablar de formación integral, se hace imprescindible referirse al término “formación”, el cual, según Orozco (citado en Herrera y Pardo, 2017), implica un proceso que le permite al ser humano ascender, desarrollarse e incrementar su patrimonio personal a través de la adquisición de cultura. En ese orden de ideas, la formación de los seres humanos debe ser asumida como *integral* por todos los entes socializadores y educadores del individuo, ya sea la familia, la escuela, la universidad y los espacios donde se construya ciudadanía.

Si hablamos del sustantivo “Formación” es porque se busca desarrollar y orientar claramente esas diferentes dimensiones o potencialidades que poseemos. Si a ese sustantivo le añadimos el adjetivo “Integral” es para decir que ese desarrollo abarca la totalidad del ser humano (Rincón, 2003, p. 16).

Y es precisamente esa integralidad la que conlleva inevitablemente a considerar las diversas dimensiones del ser humano, las cuales, para Rincón, son potenciales primordiales del individuo que son imprescindibles para alcanzar a plenitud las implicaciones de ser persona y que no se pueden fragmentar o desligar del desarrollo humano.

Es con referencia a lo anterior que se plantean las dimensiones que constituyen la formación integral, las cuales son: la *dimensión ética*, en la que el ser humano es libre para tomar decisiones regido por principios adquiridos de su ambiente, y es capaz de asumir de forma reflexiva las normas y valores que orientan su actuación y procede coherentemente con estos. La *dimensión espiritual*, que posibilita que el ser humano trascienda y le de sentido a su experiencia de vida. La *dimensión cognitiva*, que se refiere al potencial del hombre para aprender y comprender el mundo que lo rodea, así como la interacción consigo mismo y con los demás. La *dimensión afectiva*, que se compone de las emociones, la sexualidad y los sentimientos y le permite relacionarse con el contexto del cual hace parte. La quinta dimensión es la *comunicativa*, en la que el

ser humano es capaz de construirse a sí mismo a partir del dialogo y los significados compartidos con otros. También se encuentra la *dimensión estética*, que le da la sensibilidad para apreciar y comunicar la belleza de su entorno. Acto seguido, se tiene la *dimensión corporal*, que se refiere a la posibilidad que tiene el hombre de desarrollarse y reconocerse a partir de su propio cuerpo. Finalmente se encuentra la *dimensión sociopolítica*, que se define como la capacidad de los individuos para convivir con otros aportando y transformando el entorno que lo rodea (*ibid.*). Es necesario plantear, en consecuencia, estas dimensiones en cualquier ámbito en el que se quiera incluir la formación integral y uno de ellos es la educación, en la que la pretensión debe ser formar a los sujetos de manera integral a través de la vivencia de los valores sociales, “por lo que la mirada del profesor (e investigador) debe dirigirse a acoger a la persona en su totalidad y legitimidad y no al resultado del proceso educacional” (Arango, 2005, p. 71).

Ante la situación planteada, es importante mencionar la relevancia de la formación integral en la educación, la cual no sólo comprende la enseñanza recibida en el colegio, sino que también se espera que la educación superior no deje de lado esta importante tarea. Del mismo modo, es importante llamar la atención acerca del tipo de formación que se produce en el ámbito de la educación universitaria y la forma en que se concibe la educación y formación en valores sociales, pues no se trata sólo de instruirlos o enseñarlos, como lo plantea Arango (2005), sino de vivirlos en los diferentes espacios formales y e informales que brinda la educación superior.

III. La formación integral en la educación superior

La formación integral ha sido un asunto de gran interés para las instituciones que forman a los estudiantes durante sus primeros años de vida escolar. De este modo, conforme el ser humano va creciendo, se asume que va madurando y por consiguiente se va comportando según lo que su contexto le exija. Por tanto, en teoría, podría llegar a requerir una formación mayor en competencias técnicas para la ejecución de

una tarea, pero la educación en niveles superiores no puede dejar de ser integral, tal como lo afirma Orozco:

La educación que ofrecen las instituciones [...] es integral en la medida en que enfoque a la persona del estudiante como una totalidad y que no lo considere únicamente en su potencial cognoscitivo o en su capacidad para el quehacer técnico o profesional. (citado en Díaz y Carmona, 2009, p. 10)

El estudiante no debe ser fragmentado, por lo que la educación debe incluir la potenciación de habilidades que lo conduzcan a la plenitud y le permitan, a través de actividades cívicas, el desarrollo del espíritu, la cultura, los sentimientos y emociones, la convivencia, la vida artística, entre otros (Herrera y Pardo, 2017). En ese orden de ideas, las instituciones educativas y específicamente aquellas de educación superior, deben facilitar espacios donde se les permita a los estudiantes desarrollar las actividades mencionadas, de modo que la formación integral no se encuentra únicamente en el aula, sino que puede propiciarse desde los programas de pastoral, actividades deportivas, culturales y de proyección social.

Como lo afirma Rodríguez (2014), la educación formativa e integral es inherente a la educación en valores, por lo que ésta debe ser incluida de forma transversal a lo largo de toda la carrera; esto con el fin de que los futuros profesionales estén en la capacidad de responder adecuadamente a la complejidad que la sociedad trae consigo. Asimismo, Rincón (2003) refiere que la formación integral debe pensar en el *ser*, más que en el tener o saber, es decir, que educar no significa capacitar para la obtención de un título para ascender socialmente, sino que el fin último es poder servir a los demás. Por su parte, Delors menciona que la educación es un “proceso permanente de enriquecimiento de los conocimientos, de la capacidad técnica, pero también, y quizás sobre todo, una estructuración privilegiada de la persona y de las relaciones entre individuos, entre grupos y entre naciones” (citado en Rodríguez, 2014, p. 23).

En congruencia con lo anterior, es imprescindible que la universidad incluya la formación en valores, la cual se convertirá en una herramienta que contribuirá a la consecución del éxito. Como lo afirma Rodríguez:

La importancia de construir un cimiento sólido en valores será fundamental para la evolución posterior de la persona. En ese sentido, la formación en valores no debería estar limitada a los niveles educativos obligatorios, en los que ya hemos visto que se hace suficiente énfasis, sino que sería adecuado incluirla en los cursos universitarios. Al fin y al cabo, son los estudiantes universitarios actuales los que impulsarán la sociedad en los años venideros a través de sus profesiones (2014, p. 26).

La formación en valores implica, pues, una serie de elementos, como la unión entre la teoría y la práctica, la reflexión fundamentada en el diálogo y en el actuar (Montero, 2004), así como la transformación de la estructura curricular. Respecto al primer punto, se plantea la necesidad de apuntar hacia un proceso de formación en valores que entrelace la teoría con la práctica, lo que significa que es necesario incorporar la formación en valores dentro de los currículos; sin embargo, es importante recordar que ésta requiere de la transformación de las prácticas cotidianas que individualizan cada vez más a los sujetos y le incorporan en una sociedad moderna-colonial (Burbano-García, C. L., Medina, L., Calvache, C. y Ruiz, M. C., 2018).

En el segundo, por otro lado, se postula que la formación en valores debe estar marcada por la reflexión, que no se da en el vacío sino que se produce a través del diálogo y la acción. Para ello se requiere de un proceso reflexivo acerca de aquello que ha sido naturalizado, permitiendo la movilización de la conciencia crítica acerca de la historia vivida tanto a nivel personal como a nivel colectivo. Este proceso transforma “la necesidad verbalizada en acción, ya que permite deslindar las necesidades inducidas de aquellas provenientes de carencias profundas e insoportables o de deseos no menos intensos” (Montero, 1998, p. 221).

Finalmente, para que la formación en valores se convierta en una realidad debe ser incluida desde la estructura curricular, la cual es la base

de todo programa académico y se encuentra ligada al proyecto educativo institucional, pero que en últimas se desarrolla y se construye a diario a través de la interacción docente- estudiante.

IV. Valores sociales y el currículo

El currículo es quizá uno de los eslabones más importantes en el proceso de enseñanza aprendizaje. Como lo afirman Glazman y De Ibarrola (citado en Lafrancesco, 1998), el currículo es un conjunto de objetivos diseñado por las instituciones, generalmente agrupado en estructuras cuya función es que los estudiantes alcancen el dominio necesario para llevar a cabo su proceso de aprendizaje. Es, pues, el “mapa” que sirve como guía y el cual le permite tanto al docente como al estudiante transitar por un camino estructurado y planeado. Pero es el docente quien decide cómo adapta su contenido y lo conduce de acuerdo al ritmo de aprendizaje de sus estudiantes, esto porque una de las principales características del currículo es su flexibilidad, la cual le permite ser presentado de diferentes formas y crear situaciones eficaces en el aprendizaje (UNESCO, 2016).

En este sentido, la materialización del currículo es posible gracias a los docentes, quienes juegan un papel fundamental en el aula de clase. Las relaciones que se construyen con los estudiantes al interior de la misma se pueden convertir en un elemento importante en la formación en valores.

Los profesores son seres humanos que tienen su propia perspectiva cultural, sus valores y sus expectativas en torno a la clase. Como todos tienen prejuicios, estereotipos y concepciones erróneas sobre la clase. Los valores que poseen los profesores influyen en los mensajes que transmiten a sus alumnos (Rodríguez, 2014, p. 65).

Es por esta razón que surge la necesidad de reconfigurar el rol de los docentes hacia la educación del siglo XXI, de modo que se asuma una misión de interpretar y aplicar el currículo, adaptándolo a las singularidades de cada estudiante con el fin de potenciar sus capacidades,

esto es, un currículo en el que la educación esté basada en una pedagogía constructiva a través del diálogo, donde los aprendices relacionen el saber con el hacer y se conviertan en seres autónomos (Herrera y Pardo, 2017). De esta manera, es indudable que no sólo son los estudiantes de los primeros niveles educativos quienes deben beneficiarse de las transformaciones educativas, sino que son los egresados universitarios quienes no pueden dejar de lado que antes que ser profesionales deben ser personas, de ahí que la influencia de la planta docente es primordial en el proceso de preparación para la vida en sociedad. Esto implica, entonces, que la educación superior debe promover la formación en las distintas dimensiones independientemente del carácter de la institución, sea pública o privada, o de la carrera cursada (Amariles, 2017). Como lo afirman Herrera y Pardo:

(...) la educación no puede ser enfocada sólo como un servicio de aparato productivo, por lo que sus ocupaciones pretenden ser más que un fin económico, pues desempeñan un papel importante en el provecho de la identidad nacional, la realización cultural individual y colectiva, la integración social, como también en el desarrollo de la personalidad, modos y conductas de convivencia social. (2017, p. 60)

La situación descrita llama la atención acerca del contenido de los currículos de los programas universitarios, los cuales se espera contengan los elementos suficientes o más bien las asignaturas que respondan no sólo al componente académico, sino que ayuden a construir una ciudadanía responsable, con calidez humana y capaz de responder a su entorno a través de una labor comprometida (Vásquez, 2012). No obstante, aunque se hace importante incluir en todos los programas universitarios asignaturas relacionadas con el componente social y humano, no hay duda alguna de que los profesionales de la salud son quienes deben formarse obligatoriamente en estos aspectos, ya que son ellos los que a diario tendrán que enfrentarse con personas que acuden en su búsqueda para mitigar una situación relacionada con su salud. Todo esto significa que es necesaria la construcción de nuevos modelos de formación y educación en valores, en tanto que el transformar el currículo, pero mantener los diversos modelos de

relación individualizantes y homogeneizantes, implica justamente replicar aquello ya instituido.

V. Algunos valores sociales en el currículo de los profesionales de la salud

En cierto modo la formación universitaria en Medicina y Enfermería es similar en algunos aspectos, por consiguiente, tienen elementos comunes en sus currículos, específicamente en lo concerniente al componente de los valores sociales tan requeridos en las nuevas generaciones de profesionales de la salud. Como lo afirma Canizales (2016), los currículos se componen de áreas básicas, de formación humanística, disciplinar y flexible.

Las áreas básicas son aquellas que aportan a la disciplina desde lo biológico, anatómico o farmacológico; por su parte, las áreas de formación humanística son las que a través de sus contenidos buscan formar en valores a partir de la subjetividad y la cultura, entre ellas se encuentran asignaturas como lectoescritura, ética e investigación. En tercer lugar, se encuentra el área disciplinar, la cual contiene el fundamento y sustento teórico de la carrera, es transversal e incluye asignaturas como cuidados médico-quirúrgicos, cuidados para enfermedades infecciosas y cuidados de acuerdo al ciclo vital (infancia, adultez, adulto mayor). Finalmente, pero no menos importante, se encuentra el área o componente flexible, el cual le permite a los estudiantes escoger opciones que profundicen en áreas que vayan acordes a sus intereses personales, pero que contribuyan (Canizales, 2016). De acuerdo con esta lógica, se esperaría que no sólo las asignaturas del componente humanístico y flexible sean las que fomenten los valores sociales, sino que desde los otros dos componentes se enseñen tanto los contenidos temáticos como “las prácticas de convivencia entre sus compañeros y docentes, de tal manera que entiendan y experimenten el respeto por el otro y así logren desde el aula comprometerse y fortalecer la profesión” (Amariles, 2017, p. 50).

De lo anterior se desprende, entonces, que es necesario convertir en prioridad para las instituciones de educación superior que forman profesionales de la salud, revisar sus fallas y aciertos en lo que respecta al currículo, con el objetivo de cuestionarse si sus asignaturas se están centrando únicamente en las competencias técnicas, pues los valores sociales deben ser el pilar sobre el cual se sostenga el quehacer profesional. Los estudiantes deben comprender que el ejercicio de su profesión es llevado a cabo con seres humanos que atraviesan por un proceso de salud-enfermedad y necesitan de un trato digno y respetuoso (*ibid.*).

Ahora bien, aunque los valores son dependientes del contexto en el que se encuentren enmarcados, universalmente se han aceptado algunos que se consideran fundamentales para una convivencia adecuada en la sociedad. Según Cortina (citado en Rodríguez, 2014), dentro de ellos se encuentran:

- **La libertad.** La facultad del ser humano para actuar o no de cierta manera y hacerse responsable de sus actos, al tiempo que no impide ni le impiden llevarlos a cabo; lo primero se traduce como libertad positiva y lo segundo se conoce como libertad negativa.
- **La igualdad.** Aquel que profesa que todos los seres humanos tienen derecho a ser tratados de la misma manera sin importar las condiciones en las que se encuentren.
- **El respeto.** Que se entiende como la aceptación y consideración de las particularidades de los demás que difieren de las ideas, cultura y creencias propias.
- **La solidaridad.** Implica el adherirse recíprocamente a la necesidad de otra u otras personas que se encuentran atravesando por una situación particular.
- **El diálogo.** Fundamentado en la conversación hablada o escrita que busca lograr el acuerdo entre dos o más personas, a través de la tolerancia y aceptación de los diversos puntos de vista.
- **La responsabilidad.** Relación directa entre un acto y sus consecuencias, al tiempo que significa reconocer y aceptar sus obligaciones.

- **La justicia.** La distribución equitativa de los recursos. Además, está relacionada con la reparación de las personas a quienes se les haya cometido un acto considerado como inadecuado.
- **La empatía.** Capacidad de un sujeto para identificarse mental y afectivamente con el estado o situación de otro.

En este sentido, los valores sociales para los profesionales de la salud coinciden con los valores sociales mencionados, sin embargo, existen algunos que se requieren con mayor profundidad en su formación. De esta manera, investigaciones realizadas en programas de Enfermería han tenido como objetivo indagar acerca de la presencia de dichos valores en el currículo, en el perfil del egresado y en las relaciones interpersonales entre la comunidad universitaria. La primera de ellas, realizada por Canizales (2016), resalta que para los estudiantes los valores considerados como prioritarios son aquellos que se agrupan dentro de una categoría que denominaron humanización, en la que se encontró el amor por el otro, por su labor y la honestidad. La segunda categoría resaltada fue la de cuidado, en la que predominaron valores como la disciplina, el autocuidado y la dedicación con su profesión. Finalmente, como categoría emergente los estudiantes manifestaron que son importantes valores como la responsabilidad y la tolerancia, dentro de la categoría formación ciudadana.

En contraste, la investigación de Amariles (2017) encontró que para los estudiantes los valores prioritarios para llevar a cabo su ejercicio profesional, son aquellos relacionados con la formación ciudadana, resaltando el respeto, la puntualidad y la cooperación. En segundo lugar, encontró la categoría de los valores relacionados con el humanismo, en la que se destacan la honestidad, la amabilidad y el amor. En tercer lugar, se sitúa la categoría denominada cuidado, en la que los valores más significativos para los estudiantes fueron el conocimiento y la dedicación.

En lo concerniente a las relaciones interpersonales entre la comunidad educativa, éstas aparecen como un tema relevante en el sentido de que la mejor manera de aprender sobre valores sociales es a través de la convivencia y el trato respetuoso. En ese sentido, sin embargo, los

investigadores encontraron divergencias. Canizales (2016) resalta que algunos estudiantes manifestaron tener relaciones deficientes con sus compañeros, mientras que otros calificaron el trato como bueno. Amariles (2017), por su parte, encontró que el trato entre estudiantes es respetuoso y colaborativo. En cuanto a las relaciones interpersonales entre estudiantes y profesores, los resultados mostraron que el trato es cordial, amable, humanizado y respetuoso.

Ahora bien, respecto al currículo, las investigaciones plantean que asignaturas relacionadas con el cuidado básico y clínico aportan de manera significativa a la formación de los estudiantes; no obstante, las áreas del componente humanístico no tienen gran peso dentro de los programas estudiados. De igual forma, para los estudiantes “la prioridad en aspectos y temas que se enseñan para promover la formación integral, son enfocados en aspectos relacionados con el humanismo; mientras que los profesores priorizan en aspectos relacionados con la formación ciudadana” (Amariles, 2017, p. 126). Lo anterior es un llamado de alerta para que las instituciones de educación superior rediseñen sus planes de estudio, de modo que estas asignaturas puedan ser incluidas de forma transversal y puedan lograr la formación integral deseada de profesionales que al egresar se van a convertir en representantes de su universidad.

Como se pudo evidenciar, los estudiantes tienen presentes algunos de los valores sociales, pero algunos otros fueron dejados de lado en sus discursos, quizá no por desconocimiento de los mismos, sino porque en su cotidianidad universitaria posiblemente no los han experimentado. Para ilustrar esto, es pertinente resaltar los valores sociales que se encuentran pendientes, es decir, aquellos que tanto los estudiantes como los profesores consideran como últimas opciones de respuesta. En lo referente a aquellos valores necesarios para desempeñar la labor profesional, se encontró en la categoría formación ciudadana que la responsabilidad, la transparencia y el sentido de pertenencia fueron los valores menos relevantes para la comunidad estudiantil. Situación preocupante, ya que cumplir con las obligaciones, actuar correctamente aun cuando no se cuente con supervisión, y cuidar de las herramientas e instalaciones de trabajo son fundamentales para el ejercicio de cualquier profesión.

Por otra parte, en la categoría humanismo, el altruismo, la calidad, la nobleza y la comunicación fueron los menos valorados. Un hallazgo sorprendente al tratarse de una profesión que necesita de dichos valores. En el caso del altruismo, el cual significa procurar hacer el bien a los demás incluso por encima del propio, los profesionales de la salud deben ser quienes mejor lo practiquen; trasnochar, no comer bien, entre otras situaciones estresantes, son ejemplos vivos del altruismo. Asimismo, la calidad, que busca que las personas realicen su trabajo lo mejor posible, es algo que se espera de un médico o un enfermero que al realizar un procedimiento puede poner en riesgo la salud de la persona a quien atiende. De igual forma, el actuar sin querer causar daño y expresar asertivamente sus opiniones, se consideran elementos primordiales dentro de cualquier entorno laboral y más aún cuando se trabaja con vidas humanas.

Por último, en la categoría cuidado, los valores con menores puntuaciones fueron conocimiento, servicio y disciplina. Resultados no menos alentadores debido a que si no se cuenta con el bagaje teórico necesario, ¿cómo puede prestarse una buena asistencia? Al mismo tiempo, si el futuro profesional de la salud no cuenta con actitud de servicio, ¿cómo va a tratar humanamente a su paciente? Finalmente, si no se siguen unas reglas constantes y ordenadas para obtener los mejores resultados, ¿qué mejoría pueden tener las personas?

VI. Los valores sociales en la educación superior: ¿de quién es la responsabilidad?

De acuerdo con lo encontrado en las investigaciones, se podría decir que los profesionales que egresan de las facultades de salud están capacitados en cuanto a conocimientos y habilidades técnicas, pero aún presentan “vacíos” en la formación en valores, esto probablemente por el interés en perfeccionar los procedimientos a través la tecnología y porque la atención se centra muchas veces en la patología más que en la persona que la padece. Como lo afirman Díaz, Castro y Cuevas (2012):

(...) es tal la problemática que se enfrenta actualmente, que la Organización Mundial de la Salud, preocupada por la situación actual en las Instituciones de Salud, explora medidas con las cuales se minimice el abismo entre la formación profesional, el Sistema de Salud, la tecnología y el trato humanizado. (p. 4)

Como puede resultar evidente, la formación integral es una necesidad sentida de la sociedad, y sin duda alguna lo es para las instituciones de educación superior; de igual manera, es requerida con urgencia en los programas que educan a los futuros profesionales de la salud. Sin embargo, lo que hasta el momento no queda muy claro es de quién es la responsabilidad de convertirla en una realidad. Así pues, se debe empezar por mencionar que el compromiso de *formar integralmente* es de todos, empezando por la familia, las instituciones educativas de cualquier naturaleza y por supuesto del Estado.

En el caso de la familia, es ella el primer ente socializador del niño, el cual no sólo le brinda el afecto y los cuidados que necesita para sobrevivir, sino que además se convierte en el lazo que lo une con la sociedad (Merton, citado en Froufe, 2009). La familia es el medio a través del cual se va transmitiendo a los hijos la cultura, las creencias, las costumbres y los valores de los padres o cuidadores; sin embargo, “la educación en el ámbito familiar es más inconsciente que intencional, en cuanto el aprendizaje que se realiza es por medio de la imitación y de la identificación con los progenitores debido a los lazos afectivos” (Froufe, 2009, p. 112). Así pues, la mejor forma de transmitir los valores sociales a los hijos es a través del modelamiento, es decir, la imitación de los comportamientos esperados y aceptados por la sociedad.

Ahora bien, en lo concerniente a las instituciones de educación y específicamente las de educación superior, la tarea de la formación integral debe ser concebida tal y como su nombre lo indica, de forma “*integral*”:

(...) la integralidad del Proyecto Educativo está justamente en que ya no podemos pensar una multiplicidad de procesos o acciones aisladas e independientes, en donde las unas no tienen que ver con las otras o

se hallan en compartimentos estancos, sino que necesariamente todos los actores y los vinculados a la Comunidad Educativa son educadores, y todos deben ‘alinearse’ sus acciones en consonancia con este gran propósito. (Rincón, 2003, p. 24)

Lo anterior significa que las instituciones de educación superior deben convertirse en una red en la cual los diferentes departamentos se encuentren unidos, es decir, que la formación integral no puede ser tarea única y exclusiva de la pastoral universitaria o de los programas de bienestar institucional, sino que desde las asignaturas (tanto de los componentes básicos y disciplinares como los flexibles y humanísticos) debe hacerse presente. Asimismo, dentro de las aulas debe existir el trato cordial, amable y respetuoso entre docentes y estudiantes, porque cómo se le puede pedir a un futuro profesional de la salud que trate humanamente a un paciente, si sólo recibió malos tratos durante su formación. En este mismo sentido, la comunidad universitaria en general también debe desenvolverse a partir de relaciones interpersonales adecuadas para que los valores se encuentren transversalizados en todos los rincones del alma mater.

Es necesario precisar que cuando en *formación integral* hablamos de trabajo en el aula, no sólo nos estamos refiriendo al salón de clase sino también a todo el ámbito educativo; y por lo mismo, las acciones y los procesos que se emprendan deben permear todas las actividades y acciones que lo conforman (Rincón, 2003, p. 7).

Finalmente, para que las instituciones educativas puedan llevar a cabo una formación integral, los Estados deben diseñar la normatividad necesaria. Como lo afirman Díaz y Carmona, para el caso de Colombia existen algunos documentos como la Ley General de Educación, la cual plantea que la formación integral es un elemento que impacta el pleno desarrollo de la personalidad y que les otorga a los estudiantes las herramientas para que desarrollen de una forma eficaz sus potenciales, de manera que los puedan convertir en una realidad, teniendo en cuenta tanto su realización personal como el respeto por el otro. “Como se puede inferir, los documentos rectores que orientan el funcionamiento

del sistema educativo colombiano, contemplan una representación teórica clara de lo que se debe entender por el concepto de formación integral” (2009, p. 5). Así, es posible afirmar que la formación en valores no es responsabilidad de una sola persona ni organización, sino que le corresponde a todos los integrantes de la sociedad.

VII. Reflexiones finales

Como se ha venido desarrollando a lo largo de este artículo, los valores sociales hacen parte de la formación integral del ser humano, la cual está presente desde sus primeras socializaciones (gracias al modelamiento que recibe de su familia), para posteriormente pasar a ser compartida por los maestros de las diferentes etapas escolares y hasta llegar a la educación superior, donde se supone que el estudiante ha adquirido algunos de esos valores necesarios para desempeñarse en una comunidad. Pero es innegable el papel que ésta juega en el fortalecimiento o en el desvanecimiento de los mismos.

Una vez que el estudiante ha sido escogido para un programa académico relacionado con el cuidado de otros seres humanos, como la Medicina y la Enfermería, se ve enfrentado a la “presión” por cumplir y culminar satisfactoriamente sus estudios, sin embargo, durante el camino hacia el cumplimiento de este objetivo, muchos van perdiendo algunos de esos valores que fueron reforzados durante sus primeros años, y no por voluntad propia, sino porque el diario vivir se ha ido tecnificando y concentrando en la solución de las dolencias físicas de las personas que acuden y la formación en valores pasa a un segundo plano. Es ahí precisamente cuando los futuros profesionales se vuelven insensibles ante el dolor o el sufrimiento del otro, y pasan a llamar al paciente con el nombre de la enfermedad que sufren o por el número de habitación, así que olvidan que quien se encuentra en esa situación no es más que un ser humano necesitado de compasión y ayuda. Amariles (2007) afirma que:

(...) es pertinente que desde la academia al futuro profesional le sean reforzados valores como abnegación, amor, solidaridad, altruismo,

igualmente principios éticos y bioéticos para el ejercicio de la profesión en los diferentes campos; igualmente resaltar cómo el humanismo, la autonomía, la equidad, el respeto por la individualidad de la persona, deben estar presentes como ejes transversales en las diferentes materias de la enseñanza (p. 51).

Los valores mencionados anteriormente deben convertirse en los pilares de formación para los estudiantes de carreras del campo de la salud, ya que como lo mostraron los análisis realizados, la influencia hacia las prácticas humanizadas en salud proviene de diversas fuentes, entre las que se encuentran las asignaturas, las relaciones con los docentes y compañeros, las prácticas profesionales, entre otras, todas las cuales promueven “la humanidad como un principio rector del quehacer diario, cara a cara con el paciente a fin de dignificarlo y dignificar la profesión” (Canizales, 2016, p. 47).

Es de resaltar, ahora, que para poder llevar a la práctica los valores sociales es necesaria la vocación por la profesión, es decir, que su quehacer no sea considerado una obligación, sino que sea realizado con gusto con el fin de que el paciente sienta que no está siendo tratado como un objeto y que sus necesidades son valiosas, todo lo cual contribuirá al mejoramiento de la salud física y mental. Lo anterior nos lleva a considerar que la esencia tanto del futuro médico como del enfermero(a) es el *cuidado*, lo que va de la mano de la humanización y que, a su vez, “debe estar constituido por acciones transpersonales e intersubjetivas para proteger, mejorar y preservar la humanidad, ayudando a la persona a hallar el significado de enfermedad, sufrimiento y existencia, contribuyendo en la adquisición de autocontrol y autocuidado” (Díaz, *et al.*, 2012, p. 4).

Finalmente, es pertinente mencionar que cada uno de los actores que intervienen en la formación integral conoce su responsabilidad de una u otra manera, pero llevarla a los hechos no siempre es tan sencillo, como se pudo evidenciar en los estudios realizados. Tanto los estudiantes como los docentes reconocen la carencia en la enseñanza de algunos valores, no obstante sus prioridades se encuentran dirigidas a otros aspectos que los desvían de este rumbo, es por esta razón que cabe la

pena preguntarse: ¿los valores sociales siguen siendo la asignatura pendiente en la educación superior?, ¿qué tipo de formación en valores se requiere para transformar las prácticas individualizantes y coloniales de las instituciones y profesionales en salud?

Referencias bibliográficas

- Amariles, L. (2017). *La humanización, el cuidado humanizado y la formación ciudadana: reconocimiento del desarrollo formativo en el programa de enfermería de la Universidad de Caldas*. Colombia: Universidad Católica de Manizales. [En línea].
- Arango, C. (2005). Hacia una psicología de la convivencia. En *Revista Psicogente*, 8, pp. 65-79.
- Burbano-García, C. L., Medina, L., Calvache, C. y Ruiz, M. C. (2008). “Hacia la construcción de una propuesta de formación política dirigida a mujeres”. En *Revista CS*, (25), pp. 111-136.
- Canizales, M. (2016). *Impacto del currículo en las concepciones sobre la humanización de la salud en los estudiantes de enfermería de la unidad central del Valle del Cauca*. (Tesis de maestría). Colombia: Universidad Católica de Manizales. [En línea].
- Díaz, A. y Carmona, N. (2009). “La formación integral: una mirada pedagógica desde los docentes”. En *Research articles*, 12, pp. 7-26. [En línea].
- Díaz, M.; Castro, D. y Cuevas, B. (2012). “Valores profesionales de enfermería: Una mirada hacia la formación en la Educación Superior”. En *Humanidades médicas*, 12 (2), pp. 289- 299. [En línea].
- Froufe, S. (2009). “Familia, escuela y valores sociales”. En *Revista de pedagogía de la universidad de Salamanca*, 3, pp. 111-118. [En línea].
- Garrigue, O. (2009). *Sociología del valor: valores individuales y valores colectivos*. (Tesis de maestría). Buenos Aires: FLACSO. [En línea].
- Hernández, C. (1986). “Los valores sociales un instrumento para el conocimiento social del niño. Su reflejo en la comunicación publicitaria”. En *Journal for the Study of Education and Development*, 35-36, pp. 109-122. España. [En línea].

- Hernández, J. y Robles, O. (2016). “Valores sociales en familias y escuela: discusión axiológica”. En *Revista búsqueda*, 16, pp. 81-94. [En línea].
- Herrera, V. y Pardo, T. (2017). *Formación integral en educación básica: estudio de caso dirigido a profesores jefes de tercero y cuarto año básico, de una escuela municipal de Cerro Navia*. (Tesis de pregrado). Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano [En línea].
- Lafrancesco, G. (1998). “Hacia una nueva definición de currículo”. En *Universidad de la Salle*, 12 (27), pp. 41-48. Colombia. [En línea].
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires. Paidós.
- _____. (1998). “La comunidad como objetivo y sujeto de acción social”. En A. Martín González (ed.). *Psicología comunitaria. Fundamentos y aplicaciones*, pp. 210-222. Madrid: Síntesis.
- Morales, C. (2017). *La vivencia de los valores en la formación integral de los estudiantes del cuarto año de educación general básica de la unidad educativa 31 de octubre del cantón la troncal, provincia del cañar*. (Tesis de pregrado). Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana. [En línea].
- Polo, D.; Estrada, R.; Legorreta, L.; et al. (2010). *Importancia de los valores para el ejercicio ético de la profesión*. México: UAEH.
- Rincón, J. (2003). “El perfil del estudiante que pretendemos formar en una Institución Educativa Ignaciana. En *Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography*. Chicago.
- Rodríguez, R. (2014). *Educación en valores en el ámbito universitario*. Bogotá: Ediciones de la U.
- UNESCO (2016). *Qué hace a un currículo de calidad. Cuestiones fundamentales y actuales del currículo y el aprendizaje*. [En línea].
- Vázquez, F. (2012). “La formación integral del estudiante universitario: el caso de la UNACH”. En *Revista congreso universidad*, 1 (3), pp. 1-6. [En línea].

ACERCA DE LOS AUTORES

David Antonio Pérez Nava

© <https://orcid.org/0000-0002-7842-1206>

✉ d.apn@hotmail.com

Egresado de la licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México. Ha presentado ponencias, impartido conferencias y ofrecido cursos sobre filosofía, historia y política en México, Perú y Venezuela. Autor de algunos artículos y libros sobre temas afines. Cercano a la filosofía de la liberación, hoy realiza investigaciones en torno a la lógica de lo político y a la especificidad de la revolución como fenómeno histórico-político. Miembro de la coordinación general de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), presidida por el reconocido filósofo Enrique Dussel.

Dina Picotti

✉ dpicotti@retina.ar

Doctora en Filosofía por la Universidad de Múnich, Alemania, en 1969. Ha sido profesora de la Universidad Nacional General Sarmiento, de la Universidad de Morón y de la Universidad de Buenos Aires. Es autora de múltiples publicaciones en torno a la filosofía contemporánea, la filosofía intercultural y el pensamiento latinoamericana. Fundadora, con otros, de la filosofía de la liberación argentina, trabajó contacto con Martin Heidegger, de quien se ha encargado de traducir al castellano diversos volúmenes de sus obras completas. [N. del E.].

Jorge Alberto Reyes López

① <https://orcid.org/0000-0002-4243-0004>

✉ jorgereyes@filos.unam.mx

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, en el Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED). Trabaja el campo de la ética, la filosofía de la cultura e interculturalidad y la filosofía de la educación. Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM) y de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Actualmente se halla en proceso de presentación de su tesis de Maestría en Filosofía (FFyL-UNAM), titulada “Analogía y alteridad cultural. El giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot”.

Joel Rojas Huaynate

① <https://orcid.org/0000-0003-2513-8287>

✉ jwrojas@flacso.edu.ec

Magíster en Filosofía y Pensamiento Social por FLACSO-Ecuador y Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Pertenece al Grupo de Investigación Pedro Zulen, al Comité Counultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui y a la Sociedad Peruana de Filosofía.

Omar García Corona

① <https://orcid.org/0000-0003-1778-3219>

✉ omar.garcia@iems.edu.mx

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). En su tesis doctoral, próxima a publicarse, ha trabajado una crítica latinoamericana con clave decolonial a la Primera Escuela de Frankfurt (M. Horkheimer y T. Adorno), respecto a su visión de la modernidad todavía eurocéntrica. Ha sido profesor invitado en distintos seminarios de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como en la Diplomatura sobre filosofía de la liberación y pensamiento decolonial de la Facultad de Humanidades y Ciencias de

la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Es docente en el IEMS de la Ciudad de México.

Sara Ferreira de Almeida

① <https://orcid.org/0000-0003-1454-1070>

✉ sarafalmeida@ufv.br

Licenciada en Pedagogía y Ecología. Maestra y doctora en Educación (Universidad Federal de São Carlos, São Paulo). Profesora del Departamento de Educación de la Universidad Federal de Viçosa, Minas Gerais, en el grado en Educación del Campo-Ciencias Naturales. Se ha dedicado al estudio de los procesos de formación política de los grupos populares, bajo las teorías de la educación popular, la filosofía de la liberación y de la sistematización de experiencias.

Leidy Viviana Andrade

① <https://orcid.org/0000-0002-3761-9515>

✉ leidyandrade029@gmail.com

Estudiante del programa de Psicología de la Fundación Universitaria de Popayán, miembro del semillero en investigación Tropus.

Jenny Gómez

① <https://orcid.org/0000-0002-1591-4521>

✉ jennyg1997@hotmail.com

Estudiante del programa de Psicología de la Fundación Universitaria de Popayán, miembro del semillero en investigación Tropus.

Luis María Palacios

① <https://orcid.org/0000-0002-3592-4946>

✉ luisamarquinez18@gmail.com

Estudiante del programa de Psicología de la Fundación Universitaria de Popayán, miembro del semillero en investigación Tropus.

Camila Vargas

① <https://orcid.org/0000-0001-5756-2571>

✉ camivarg62@gmail.com

Estudiante del programa de Psicología de la Fundación Universitaria de Popayán, miembro del semillero en investigación Tropus.

Claudia Lorena Burbano García

① <https://orcid.org/0000-0001-9872-8937>

✉ claudia.burbano@docente.fup.edu.co

Candidata a Doctora en Educación de la Universidad San Buenaventura, magíster en Educación, especialista en Aprendizaje Escolar y sus Dificultades, psicóloga. Docente investigadora del programa de Psicología de la Fundación Universitaria de Popayán, líder del grupo de investigación Cognoser y del semillero de investigación Tropus. Sus principales trabajos giran en torno a temas asociados con: psicología social comunitaria, psicología política, psicología ambiental y educación.

Abdiel Rodríguez Reyes

① <https://orcid.org/0000-0001-9186-0986>

✉ abdiel-rodriguezreyez@up.ac.pa

Profesor en el Departamento de Filosofía e investigador en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá. Máster en Mundo Clásico por la Universidad del País Vasco; licenciado en Humanidades con Especialización en Filosofía. Postgrado en Docencia Superior por la Universidad de Panamá. Diplomado en Metodología de la Investigación en Ciencias Sociales por la FLACSO-Panamá. Fue presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía; miembro de la Red de pensamiento decolonial y de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Director de la *Revista Filosofía y Sociedad* y de la *Revista Filosofía de la liberación*. Entre sus publicaciones, se hallan *Los espíritus contrapuestos, Maquiavelo y los clásicos*, (Oviedo-España); y junto a Miguel Montiel, *El pensamiento crítico de Ricaurte Soler*, (Embajada de Francia/IFAC-Panamá).

María Alejandra Ceballos

© <https://orcid.org/0000-0003-0640-4287>

✉ alejandrac308@hotmail.com

Psicóloga de la Fundación Universitaria de Popayán (FUP). Magíster en Psicología de la Salud por la Pontificia Universidad Javeriana (Cali, Colombia). Experiencia en manejo de grupos, trabajo con familias y atención a la primera infancia; intervención en poblaciones vulnerables tanto en el sector público como privado, con perfil orientado en el área clínica, educativa y la investigación. Actualmente tiene a su cargo la coordinación de trabajo de grado del programa de Psicología y es docente investigadora del grupo Cognoser. Líneas de investigación: psicología de la salud, psicología educativa y estudios del desarrollo humano.

Diana Isabel Girón

© <https://orcid.org/0000-0002-0858-8289>

✉ isabelgm426@gmail.com

Psicóloga de la Fundación Universitaria de Popayán (FUP). Estudiante de maestría en la Pontificia Universidad Javeriana (Cali, Colombia). Es docente e investigadora en el programa de Psicología de la FUP y miembro del grupo Cognoser. Sus líneas de investigación son estudios del desarrollo humano y social, así como educación, psicología de la salud.

PARES EVALUADORES

Hoover Albeiro Valencia Sánchez

Investigador Asociado (I)

Orcid:<https://orcid.org/0000-0001-9193-2089>

Universidad Tecnológica de Pereira

Ricardo Antonio Torres Palma

Investigador Senior (IS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4583-9849>

Universidad de Antioquia, Medellín

Luis Alfredo González Monroy

Investigador Junior (IJ)

Orcid:<https://orcid.org/0000-0001-7249-4677>

Universidad del Magdalena

Lucely Obando Cabezas

Investigador Junior (IJ)

Orcid:<https://orcid.org/0000-0002-8770-2966>

Universidad Libre

Jorge Ladino Gaitán Bayona

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9539-4660>

Universidad del Tolima

Maury Almanza Iglesia

Investigador Senior (IS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3880-4683>

Universidad Simón Bolívar de Barranquilla

Alejandro Alzate

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0832-0223>
Universidad Icesi y Universidad Católica

Arsenio Hidalgo Troya

Investigador Asociado (I)
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6393-8085>
Universidad de Nariño

Ricardo Tapía

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2750-1828>
Evaluador Internacional
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México y Coordinador
Editorial de el Colegio de Morelos, México

Margareth Mejia Genz

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5142-5813>
Instituto de Educación Digital del Estado de Puebla

Jean Jader Orejarena

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0401-3143>
Universidad Autónoma de Puebla, México

Mauricio Guerrero Caicedo

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6374-1701>
Director Programa de Comunicación Universidad Icesi

Kelly Giovanna Muñoz

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7408-6108>
UAM-XOC, México

Distribución y Comercialización /

Distribution and Marketing

Universidad Santiago de Cali

Publicaciones / Editorial USC

Bloque 7 - Piso 5

Calle 5 No. 62 - 00

Tel: (57+) (2+) 518 3000

Ext. 323 - 324 - 414

✉ editor@usc.edu.co

✉ publica@usc.edu.co

Cali, Valle del Cauca

Colombia

Diagramación / Design & Layout by:

Diana María Mosquera Taramuel

diditaramuel@hotmail.com

diagramacioneditorialusc@usc.edu.co

Cel. 3217563893

Este libro fue diagramado utilizando fuentes tipográficas Minion Pro en sus respectivas variaciones a 11 puntos en el contenido y títulos, para los capitulares Elsie y Della Respira a 20 puntos.

Foto de la portada: Globe, @greg_rosenke. Unsplash.

Impreso en el mes de junio de 2021,
se imprimieron 100 ejemplares en los
Talleres de SAMAVA EDICIONES E.U.

Popayán - Colombia

Tel: (57+) (2) 8235737

2020

Fue publicado por la
Facultad de Educación
Universidad Santiago de Cali.