

Ética, derechos humanos e interculturalidad	Título
Rodríguez Reyes, Abdiel - Compilador/a o Editor/a; Pulido Ritter, Luis - Autor/a; Zelaya, Gustavo - Autor/a; Moreno, Ángelo - Autor/a; Carvajal Villaplana, Álvaro - Autor/a; Gallastegui, Amelia L. - Autor/a; Rodríguez Reyes, Abdiel - Autor/a; Beluche, Olmedo - Autor/a; Insausti, Xabier - Autor/a;	Autor(es)
Panamá	Lugar
Facultad de Humanidades Centro Regional Universitario de Coclé Universidad de Panamá	Editorial/Editor
2016	Fecha
	Colección
Educación; Filosofía; Identidad; Humanismo; Interculturalidad; Derechos humanos; Ética; Adolescencia; Derecho a la vida;	Temas
Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Panama/iden-up/20170412050956/pdf_1443.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences





ÉTICA, DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD

Abdiel Rodríguez Reyes (ed.)





ÉTICA, DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD

Abdiel Rodríguez Reyes (ed.)

ÉTICA, DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD

Abdiel Rodríguez Reyes (ed.)

Luis Pulido R. / Gustavo Zelaya/ Ángelo Moreno/ Álvaro Carvajal/ Amelia Gallastegui/ Abdiel Rodríguez/ Olmedo Beluche/ Xabier Insausti

2016

ÉTICA, DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD

Portada: El Cirujano (Extracción de la Piedra de la Locura)
de Jan Sanders van Hemessen

Primera Edición: 2016

©Universidad de Panamá

©Centro Regional Universitario de Coclé

©Facultad de Humanidades

Diagramación: Jael García Sam

ISBN: 978-9962-12-253-1

Impreso en Panamá

Índice

AGRADECIMIENTOS.....	7
PALABRAS PRELIMINARES. Carmen Guadalupe Córdoba	9
JOSÉ ENRIQUE RODÓ Y WILLIAM JAMES, ¿UN CONTRAPUNTO HUMANÍSTICO-FILOSÓFICO AMERICANO?. Luis Pulido Ritter.....	11
HUMANISMO E IDENTIDAD LATINOAMERICANA. Gustavo Zelaya...	23
¿ES POSIBLE HABLAR DE UNA DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA?. Ángel Moreno.....	34
TRANSEXUALIDAD Y ADOLESCENCIA EN EL SISTEMA EDUCATIVO. Álvaro Carvajal Villaplana.....	43
EL DERECHO A LA VIDA, UNA ÉTICA MATERIAL INTERCULTURAL. Amelia Gallastegui.....	56
EL PENSAR FILOSÓFICAMENTE EN CLAVE INTERCULTURAL. Abdiel Rodríguez Reyes.....	66
IMPERIALISMO, TERRORISMO Y DERECHOS HUMANOS. Olmedo Beluche.....	76
REVISITANDO ALGUNOS MOTIVOS DE LA TEORÍA CRÍTICA. Xabier Insausti.....	86

AGRADECIMIENTOS

Este pequeño libro recoge algunas conferencias que se dictaron en el Seminario Internacional “ÉTICA, DERECHOS HUMANOS E INTERCULTURALIDAD” que se realizó en el Centro Regional Universitario de Coclé, del 16 al 20 de noviembre de 2015. Salió gracias a un esfuerzo múltiple. En el cual hay que agradecer a: Johana Garay Vice- Presidenta de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI); al Dr. Fulgencio Álvarez (Director del Centro Regional Universitario de Coclé) por coordinar todo junto a la profesora Saily González. También a la profesora Carmen Guadalupe Córdoba (Decana de la Facultad de Humanidades) por inaugurar el Seminario, y al profesor Roberto Arosemena Jaén (Director del Departamento de Filosofía) por su apoyo.

PALABRAS PRELIMINARES *

Carmen Guadalupe Córdoba

*Decana de la Facultad de Humanidades de la
Universidad de Panamá*

Saludamos a las y los colegas que hoy se encuentran aquí. En particular a los que forman parte de la Asociación Centroamericana de Filosofía, a las colegas que vienen del Sur, y al amigo de la Universidad del País Vasco.

El evento que nos convoca hoy tiene gran relevancia, el título del Seminario: Ética, Derechos Humanos e Interculturalidad lo expresa, estos son los temas que se discuten a nivel global. La Universidad de Panamá, la Facultad de Humanidades y los Centros Regionales se hacen eco de estos debates y los asume.

Las y los colegas hoy aquí reunidos de varios países, de Chile, Argentina, El Salvador, Honduras, Costa Rica y el País Vasco en este Centro Regional Universitario tratarán estas temáticas. Nuestra máxima casa de estudio les abre sus puertas y fortalecerá las relaciones académicas con sus respectivas instituciones.

Hoy a nivel global se viven tiempos difíciles. Y, la cooperación interuniversitaria e interdisciplinaria es necesaria. La reflexión y la enseñanza no deben estar de espaldas a la sociedad, sino que tienen que estar a su servicio en los más diversos temas.

Entrando en contenido de lo que nos convoca hoy, podemos decir que los Derechos Humanos son vulnerados, sólo hay que ver los medios informativos para darse cuenta de ello. La convivencia pacífica cada vez se tensa más; como humanistas debemos reflexionar sobre esto. No podemos vivir como si nada pasara en medio de la crisis civilizatoria en la que hoy estamos inmersos.

En este estado de cosas, las humanidades juegan un papel importante, en educar para la civilización y no para la barbarie, educar en el sentido heurístico de la palabra. Donde se interiorice el conocimiento humanista, la Ética y los valores para una sociedad equitativa. Donde todas y todos gocemos plenamente de nuestros derechos.

El diálogo es fundamental para que el mundo camine por los senderos de la justicia y el bienestar. Esto vale a nivel nacional, regional y global. Donde el diálogo entre culturas enriquece el conocimiento. Solo así se logrará una civilización con

* Palabras en la inauguración del Seminario por la Profesora Carmen Guadalupe Córdoba Decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá.

valores universales. Donde se respete la diversidad entre las culturas, que se tomen en cuenta las particularidades, pero que tomen como horizonte lo que nos hace común, la dignidad humana.

Todos estos elementos se van uniendo y se relacionan. Dando forma así a lo que se denomina Pensamiento Crítico. Tal cual lo señala nuestra misión como Universidad:

“formadora de profesionales emprendedores, íntegros, con conciencia social y **pensamiento crítico**”

Resalto lo de pensamiento crítico, porque es uno de los pilares de la Universidad del siglo XXI. Donde los saberes deben confluír en la academia. Por ello, es importante un evento como este. Estoy segura que las y los conferenciantes nacionales e internacionales mucho aportaran a estas discusiones globales.

JOSÉ ENRIQUE RODÓ Y WILLIAM JAMES, ¿UN CONTRAPUNTO HUMANÍSTICO-FILOSÓFICO AMERICANO?

Luis Pulido Ritter

Universidad Libre de Berlín/Universidad de Panamá

luispulidoritter@gmx.net

Introducción

¿Es posible comparar lo que hasta ahora se ha olvidado de comparar suficientemente? Según el Diccionario Real de la Lengua Española la palabra comparar proviene del latín *comparāre* y significa “Fijar la atención en dos o más objetos para descubrir sus relaciones o estimar sus diferencias o semejanza” (<http://lema.rae.es/drae/?-val=comparar>). Si partimos de este punto reconocido por todos con respecto al término comparar, quisiera acentuar en este texto los verbos “descubrir” y “estimar” para comparar dos textos, el *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó y el *Pragmatismo* (1907) del norteamericano William James, textos que se articulan en dos lenguas, el español y el inglés, en dos masas continentales “opuestas” y en dos tradiciones intelectuales, culturales y religiosas “diferentes”, la latina y la nórdica, la católica y la protestante. Pero la pregunta es la siguiente: ¿qué tan diferentes en verdad son esas tradiciones o al menos esos dos textos fundacionales? Al considerar que son textos fundacionales nos referimos a que ambos textos fundan tradiciones intelectuales que aquí designaría como *transculturales*, *extraeuropeas* y *periféricas*, es decir, con Rodó se funda lo que se conoce como el *arielismo* y con James lo que se conoce como *pragmatismo*, aunque, leyendo a Arturo Ardao (1956), se puede sospechar que Rodó debió haber conocido los textos de James y Bergson, una sospecha que amerita ser seguida de más cerca en próximos estudios.

El *Ariel* de Rodó y el *Pragmatismo* de James son textos que se elaboran a este lado de la orilla del Atlántico. Esto sería en primer lugar un punto en común, aparte de la matriz humanística que le da sentido a ambos textos, pues son elaboraciones dirigidas para dar sentido y transformar la práctica de lo que tradicionalmente se conoce como el Hombre, construcción del humanismo inscrito en la historia de las sociedades y las disciplinas (Foucault 1966). Es de aquí entonces que se deriva la siguiente pregunta: ¿Cómo responden estos dos textos a los retos de esta tercera fase de la modernidad¹,

¹ Según el romanista Ette la primera fase se inicia con el descubrimiento de América por Cristóbal Colón en 1492; la segunda a partir de la segunda mitad del siglo 18 que determina no solo el dominio cartográfico de la tierra sino también el colonialismo europeo, la tercera fase se caracteriza por la participación creciente de los Estados Unidos y, sobre todo, por la racionalización de todas las facetas de la vida determinada por el cambio significativo del factor tiempo; la cuarta fase se inicia en el último tercio del siglo XX caracterizada actualmente por eine weltweite vernetzung (2002: 27). En efecto, yo le agregaría a esta cuarta fase el hecho histórico, económico y cultural que significa el gradual desplazamiento de las relaciones de poder del mundo del Atlántico al mundo del Pacífico, China, India, y los países del sudeste asiático.

especialmente, la relación de la Verdad con lo la Vida y lo Absoluto? Son textos que dialogan con toda la tradición intelectual de Occidente desde el platonismo, el cristianismo e, incluso, con la ciencia, entendido desde su perspectiva filosófica. Si bien el *Ariel* de Rodó, a diferencia del *Pragmatismo* de James, no fundó ninguna escuela filosófica, no dejó de ser influyente aquel texto por generaciones enteras de latinoamericanos en el orden de las ideas culturales, políticas y filosóficas. Y la pregunta es por qué no fundó una escuela de pensamiento (aunque no se puede negar todavía cierta presencia), a pesar que tuvo todos los elementos para que pudiera hacerlo. Hay que pensar, por ejemplo, en el *Hombre Mediocre* (1913) de José Ingenieros y en los filósofos latinoamericanistas que ven en el *Ariel* un texto fundador. Pero, ¿por qué el *arielismo* agotó aparentemente sus propias posibilidades de un discurso transgeneracional? En este sentido, el texto de James sí fundó una escuela de pensamiento que ha tenido como contemporáneos y seguidores a Pierce, Dewey, Habermas y Rorty, todos influyentes en ambas orillas del Atlántico y del mundo. En fin, aquí nos interesa poner a dialogar transculturalmente estos dos textos clásicos americanos, porque es una problemática no explorada aún en los estudios contemporáneos de historia intelectual en las Américas, aunque hay un excepcional precedente en el texto de Patrick Romanell (1954), donde se compara el vitalismo de Ortega (quien era el puente de la filosofía alemana) con el pragmatismo. Con este estudio, en efecto, no pretendemos reafirmar los tópicos tradicionales que separan ambas tradiciones intelectuales, pues lo que nos interesa es preguntarnos si hay posiblemente puentes de comunicación y puntos comunes que pueden ser más comunes de lo que uno puede imaginarse entre ambos textos que se articulan en espacios y redes intelectuales diferentes.

El maniqueísmo cultural y el depósito romántico del Ariel

En una antología no ya tan reciente elaborada por el mexicano Leopoldo Zea y Hernán Taboada sobre los cien años de haberse publicado el *Ariel*, éstos se hacen la pregunta sobre la actualidad de este libro en el tiempo de la globalización y llegan a la conclusión de que el *Ariel* “se presenta como una extraordinaria profecía de nuestro tiempo” (2002:5), por todos los tratados e impulsos de asociación y colaboración económica que hay en la América Latina. Pero, en efecto, lo que resalta de esta antología, compuesta por muy buenos trabajos académicos, es que no hay uno sólo que se dedique a explorar la relación que puede haber entre las tradiciones intelectuales de las Américas en general y, mucho menos, entre el arielismo y el pragmatismo. Ciertamente no hay citas o referencias mutuas de ambos autores, aparte de la sospecha de que Rodó debió por lo menos haber escuchado los nombres tanto de James como de Berson, como lo sugiere Ardao (1956), y de que ciertamente entre el pragmatismo de un James y la filosofía de principios del siglo XX en Uruguay --representada especialmente por Vaz Ferreira y Rodó-- existía “una forma de síntesis entre el positivismo cientista y el espiritualismo metafísico, centrada en una radical exploración de la experiencia desde nuevos ángulos de visión” (22).

Esta pequeña cita de Ardao es una línea de análisis que no se continuó posteriormente (sobre) los estudios y textos filosóficos de América Latina muy preocupados por encontrar una propia identidad cultural de pensamiento desde que Juan Bautista Alberdi se preguntara por una filosofía americana auténtica en el siglo XIX (Beorlegui, 2010). Este filón de Ardao, sin embargo, es realizado por Patrick Romanell (1954), por un único estudio que conozco (hasta ahora), que establece una relación entre la filosofía del pragmatismo y el vitalismo del español José Ortega y Gasset, quien había sido el puente de transmisión de la filosofía alemana con el mundo hispano y particularmente latinoamericano. No debemos olvidar que fue precisamente Ortega y Gasset quien defenestra el pragmatismo como filosofía al compararla incluso con la capacidad mental de un chimpancé al reducir esta corriente filosófica a puro instrumento: “El error del pragmatismo no radica en que considere las ideas como instrumentos, sino en que quiera reducir las cosas con que el hombre tiene que habérselas a lo perceptible y experimentable, lo que está a la mano y presente, el mineral, la planta, el animal y la estrella” (1981 [1931]: 155). No es lugar aquí para seguir esta discusión de Ortega (punto que ya realizó Romanell demostrando las afinidades de Ortega con el pragmatismo), porque la pregunta aquí es por qué nuestro interés por esta problemática sobre el *arielismo* y el *pragmatismo*. La respuesta se puede encontrar en que el Ariel es, posiblemente, la primera lectura tendenciosa (transcultural) de una cultura y corriente norteamericana de pensamiento que Rodó soslaya o desconoce por completo. Y de aquí se puede pensar que, con la recepción política y cultural del *Ariel*, comienza un gran malentendido cultural, un malentendido cuyo abono está depositado en lo más profundo de las narrativas culturales románticas del subcontinente, es decir, que a los latinoamericanos les pertenece una lengua, costumbres y religiones comunes que justifica su unidad y su común destino, posición tempranamente expresada por Simón Bolívar en su célebre *Carta de Jamaica* (1815).

Rodó, por cierto, no menciona la palabra pragmatismo como adjetivo y, mucho menos, como filosofía (que puede inferirse por el desconocimiento del término para designar esta corriente), pero sí utilitarismo, cuando dice: “la concepción *utilitaria*, por lo cual nuestra actividad, toda entera, se orienta en relación a la inmediata finalidad del interés” (1900:15). Él asocia inmediatamente utilitarismo a interés, equivalentes en un mismo paisaje de representación, sin citar a nadie al respecto que confirme o rechace esta afirmación. Sin embargo, aquí uno se pregunta si, en verdad, el polígrafo uruguayo, quien además escribiera el *Ariel* como una reacción a la emergencia cultural, económica y política de los Estados Unidos de América en el globo, después de la pérdida definitiva del imperio español de sus últimas colonias en 1898, no tuvo jamás conocimiento de los pensadores ingleses, quienes concebían el utilitarismo como la prolongación de la postura epicúrea frente al mundo con el cual no el interés estaba en el centro de sus preocupaciones, pero sí la felicidad como punto central de sus reflexiones éticas. Es difícil creerlo y uno está más tentado a pensar que Rodó (maniqueísticamente)

trastocó el sentido del utilitarismo como filosofía de vida. En efecto, el utilitarismo es fundado por los ingleses Jeremy Bentham y su seguidor más conspicuo, John Stuart Mill (James dedica su libro *Pragmatismo* a este último), quien define el utilitarismo de acuerdo con Bentham como *the Greatest Happiness Principle* [El Principio más grande de Felicidad], así: “holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness” (sn) [sostiene que acciones son ciertas en proporción a la felicidad que provocan y falsas en proporción a al reverso de la felicidad].

El principio de utilidad es evitar el dolor que impide la consecución de la felicidad y este principio ético no significa que toda acción en busca de la felicidad individual y colectiva es moral y éticamente aceptable, porque basándose en la doctrina cristiana Stuart Mill llega a afirmar lo siguiente: “in the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality” (sn) [En la regla de oro de Jesús de Nazareth leemos el completo espíritu de la utilidad. Tratar como nos gustaría que nos trataran, amar al vecino como nos gustaría que nos amaran, constituye el ideal de perfección de la moral utilitaria]. Este principio no coincide con el concepto de utilidad utilizado por Rodó, que es una derivación empobrecida y vulgar del sistema filosófico humanista del utilitarismo, una derivación que el mismo utilitarismo supo afrontar en su tiempo al mencionar, por ejemplo, que si bien no había ningún teoría del utilitarismo que había sobrevalorado las cosas del espíritu sobre el cuerpo, sí había un consenso en que las cosas del espíritu gozaban de mayor permanencia y calidad que las cosas del cuerpo. De hecho, Rodó sabía (pues era lo más elemental) que el utilitarismo se había originado en Inglaterra como lo muestra la siguiente cita: “ — Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario” (22).

Pero lo que sí sorprende es el giro tendencioso y maniqueísta de presentar el utilitarismo de forma tan simplificada, gesto que en verdad sólo es posible hacerlo por premeditación y no por ignorancia. Aparte del efecto ideológico-cultural de este maniqueísmo cultural, una maniobra que le dio a generaciones de lectores latinoamericanos un instrumento torcido de representación cultural sobre el norte e, incluso, sobre la llamada cultura latina, lo que se presentó aquí fue un verdadero corte que tuvo consecuencias funestas para generaciones enteras que leyeron este texto especialmente en la idea de la cultura del norte. Aunque hay que advertir que, como afirma Carlos Real de Azua en su clásico prólogo del Ariel en la Biblioteca Ayacucho (1976), el texto de Rodó no era un texto para “ir contra la corriente”, y el pasaje que se dedica a la “nordomanía” ocupa un tercio del texto y es el que le ha conferido ese “dilatado eco” (XXVII). Ciertamente, no se trata de juzgar el texto de acuerdo a las condiciones de hoy, pues el mismo “se hizo eco de las necesidades de su tiempo” (Andueza, 2002: 107), pero uno no se deja de

preguntar cómo fue la recepción de aquellos lectores cuando leen de Rodó sobre el norte, lo siguiente:

Su cultura, que está lejos de ser refinada ni espiritual, tiene una eficacia admirable siempre que se dirige prácticamente a realizar una finalidad inmediata. No han incorporado a las adquisiciones de la ciencia una sola ley general, un solo principio (24).

Pero en verdad nos equivocamos si pensamos que fue por Rodó que los lectores tuvieron esa versión tan simplificada del norte. Ese nudo temático del texto, como lo hace saber Real de Azua, respondía a las expectativas del lector de la época, era una articulación de ya consabidas fórmulas de recitación sobre el norte y lo verdaderamente interesante es la poca libertad que pudo haber tenido el polígrafo para explayarse sobre el norte. Este nudo del texto respondía a las expectativas del público receptor de la época. Esto no quita que Rodó no recupere la fuerza, el sentido práctico de las cosas, la voluntad y la destreza de los del norte. Y de aquí entonces conocemos la tan célebre frase que dice: “Y por mi parte, ya veis que, aunque no les amo, les admiro” (24). Mucho ya se ha escrito sobre el Ariel, pero muy poco se ha dicho sobre estas simplificaciones culturales del autor uruguayo (con gran probabilidad expectativas de la recepción), porque nadie con un poco de sensatez aceptaría que los del norte, los anglosajones, no tienen cultura elevada, un ideal, que no poseen un solo principio, una ley general, pues sólo habría que pensar en el primer principio salido del país del utilitarismo, el Habeas Corpus, el primer paso dado en la trayectoria frágil y accidentada del estado de derecho y las democracias contemporáneas, liberales y abiertas. Lo que sí es interesante constatar es la manera curiosa, contradictoria, en que Rodó a pesar de la simplificación esperada por la recepción, trata ciertamente de ver/escribir lo que no se espera por esa recepción al señalar que “El espíritu inglés, bajo la áspera corteza de utilitarismo, bajo la indiferencia mercantil, bajo la severidad puritana, esconde, a no dudarlo, una virtualidad poética escogida...” (26). Y más adelante afirma con respecto al utilitarismo, después de hablarnos de la democracia del número, del cosmopolitismo (el peligro de la inmigración), de la falta de contenido ideal de la cultura anglosajona, que “no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él haya de ser enteramente perdida con relación a los que podríamos llamar los intereses del alma” (29).

En fin, él no cierra la posibilidad de que los anglosajones se levantan sobre la cultura material, sin ideales, más allá del interés práctico inmediato, una posición que no termina de romper las expectativas con respecto a ese Ariel que es levantado como un paladín de la cultura latina en un continente que se sentía amenazado por su vecino del norte.

El Interlocutor silenciado: el pragmatismo

Rodó no menciona jamás la palabra pragmatismo para referirse a la filosofía que se considera heredera del utilitarismo, pues como ya se ha mencionado en la primera parte, James le dedica su libro a Stuart Mill, nombre que Rodó menciona en su Ariel para referirse tan sólo a la religiosidad de los anglosajones, específicamente los norteamericanos cuya moral utilitarista, según él, no tenía todavía la autoridad religiosa como lo quería Stuart Mill. Pero de aquí no se lee más con respecto a al utilitarismo y, por otra parte, es difícil imaginarse que James tenía conocimiento de Rodó y de su libro Ariel. De hecho, el texto Pragmatismo de James es el conjunto de una serie de conferencias que el autor norteamericano preparó en la Columbia University de New York entre 1906 y 1907. Es un texto que posee el sugerente subtítulo de “un nuevo nombre para un pensar antiguo”, porque ve hasta en Sócrates uno de sus predecesores en el método, la indagación inductiva, y comparte además junto con el Ariel el punto de que es dirigido a un público joven, estudiante, receptivo a inquietudes de nuevos pensamientos e ideas. Aquí, por cierto, no hay un Próspero, un sabio, que anuncia su Ariel al mundo, pero si tomamos a James como el Próspero mismo, podría considerarse que el texto mismo, El Pragmatismo, es el Ariel de esa filosofía, que recupera al igual que el Ariel de Rodó, a Cristo (especialmente la máxima ética de tratar a los demás como nos gustaría que nos trataran, punto que lo plantea también Stuart Mill), a la antigüedad clásica, la importancia de los valores (entendido como respuesta al vacío de creencias) y el ideal, y que mira con escepticismo y distancia toda verdad absoluta que impida la indagación libre, experimental y científica del mundo. Por lo tanto, podría afirmarse que, en más de un punto, James estaría de acuerdo con Rodó (evidentemente saltando sobre el nudo panfletario contra la simplificación del utilitarismo), particularmente con aquella frase de Rodó que ilustra con mayor nitidez la idea del Ariel:

Basta que el pensamiento insista en ser, — en demostrar que existe, con la demostración que daba Diógenes del movimiento, — para que su dilatación sea ineluctable y para que su triunfo sea seguro (32).

En efecto, Diógenes, un filósofo de la antigüedad a quien el mismo Nietzsche pagó un gran tributo al rescatarlo en su obra, era contemporáneo de Platón. Y a diferencia de éste no partía del hecho de que las Ideas fueran absolutas y eternas, sino que pertenecían al caudaloso devenir de la experiencia práctica de la vida, del movimiento que todo lo transforma. Si Platón partía de la Idea para definir el mundo moral, Diógenes partía de este movimiento que, como lo reconoce James, va más allá del racionalista que es de una “conflexión doctrinaria y autoritaria” (172):

En cambio un pragmatista radical es una criatura anarquista y feliz. Si tuviera que vivir en un túnel como Diógenes, no le importaría si los aros estuviese flojos, y los listones dejaran entrar el sol (172).

Esta afirmación de James, que es muy sucinta con respecto a Diógenes (como la de Nietzsche y Rodó), es de suma importancia porque son conscientes que en la antigüedad hay un universo no-platónico que da espacio al movimiento, al infinito y la interminable búsqueda. Es interesante observar que, en el caso de Rodó, esta metáfora del movimiento y de la acción está proyectada en que “Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente” (4). Con otra cosa no pudo estar de acuerdo James, particularmente con esa figura de Diógenes, “una criatura anarquista y feliz”, y que en Rodó se proyecta en esa juventud que debería estar entregada a la acción. Si bien no es fácil definir el pensamiento de Rodó por su “diversidad de vertientes” (Gastelumendi Florentino, 2002: 51), sí se puede pensar que Rodó no maneja un concepto platónico de la Idea pues menciona la necesidad de un “pensamiento emancipado de todo innoble jugo” (1900: 9) y denuncia “los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral” y “la tiranía de un objetivo único e interesado” (8), donde en el espíritu cabría la pasión y el interés, el sentimiento y la razón, es decir, en Rodó al igual que en James lo que hay que liberar es al espíritu de las determinaciones absolutas que impiden el movimiento de las ideas y buscar la validación de la verdad ya sea por su utilidad o por la acción:

El pragmatismo, por devoto que sea a los hechos, no tiene tal tendencia materialista como el empirismo ordinario. Además, no tiene objeción alguna para la realización de abstracciones, en tanto os alleguéis a las particularidades con su ayuda, y ellos actualmente os llevan a alguna parte. No interesado en ninguna conclusión sino en aquellas en las cuales nuestra mente y experiencia realiza juntas, no tiene a-priori prejuicios en contra de la teología. Si las ideas teológicas prueban tener un valor para la vida concreta, serán verdad, para el pragmatismo en el sentido de su extraordinaria eficacia (65).

El pragmatismo se distancia tanto del racionalismo, que pretende atrapar la vida, la verdad, el movimiento, en las categorías absolutas de la idea, como de los simples hechos, el empirismo que ahoga toda abstracción. No hay en James, como pragmatista que era, el más mínimo desprecio por las cosas del espíritu y, mucho menos, por la teología, pues el punto central era la pregunta sobre su eficacia para los seres humanos en su vida práctica. Su pragmatismo era el equilibrio continuo de la idea y la materia, de la reflexión y la acción, de lo uno y lo plural, de la fe y la ciencia, del individuo y el colectivo. Para James, que era un 'pragmatista pluralista', la verdad no era la verdad absoluta, pero sí el sentido y la pregunta de si esa verdad corresponde la vida de los seres humanos. Él no discutía la justeza

innata o no de la verdad, sino que cada esfera tenía un concepto de la verdad que funcionaba y le daba sentido y veracidad a quienes la proponían:

El sentido común es mejor para una esfera de la vida, la ciencia para otra, la crítica filosófica para una tercera: pero cuál sea absolutamente VERDADERA, SOLO DIOS SABE (132).

La pregunta pragmática para James es que la verdad es un proceso, es una circunstancia, es un evento y una posibilidad de verificación. No se trata, por supuesto, en decir que este concepto de verdad es compartido por Rodó, pero, sin duda, James habría estado completamente de acuerdo con la siguiente afirmación que inaugura el segundo capítulo del Ariel:

La divergencia de las vocaciones personales imprimirá diversos sentidos a vuestra actividad, y hará predominar una disposición, una aptitud determinada, en el espíritu de cada uno de vosotros. — Los unos seréis hombres de ciencia; los otros seréis hombres de arte; los otros seréis hombres de acción. — Pero por encima de los afectos que hayan de vincularos individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de la vida, debe velar, en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad, en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa (7).

De esta cita de Rodó es legítimo preguntarse sobre las afinidades de ambos a pesar de pertenecer a lenguas y “culturas” diferentes. Me atrevería incluso a pensar en el pragmatismo de Rodó, silenciado o invisibilizado, un pragmatismo que sin duda alguna transpira entre los poros de este texto híbrido e imbricado, complejo y diversificado que es el Ariel. Esta mirada permitiría descubrir una línea que nos llevaría más allá del capítulo panfletario, sectario y excluyente del capítulo tercero del Ariel, donde la cultura latina se establece en un paisaje lleno de trincheras culturales. Levantar la mirada sobre ese capítulo implicaría establecer puentes transculturales que, si uno queda atrapado en aquel capítulo, no da cuenta de la circulación transatlántica de ideas que debió de existir y existía para principios del siglo XX. Es así que si queremos ganar una nueva mirada para el Ariel, queda entonces ver más allá de la esfera política-cultura del capítulo tercero, pues aquí se romantizó conservadoramente a la cultura latina, es decir, que a una raza le pertenece una cultura. Y de aquí toma sentido compararlo con el pragmatismo, porque esta corriente filosófica reclama para sí la tradición de toda la cultura occidental desde los griegos antiguos, pero no para fundamentar la herencia o la tradición de una raza, pero sí para fundamentar una filosofía que pretende en palabras de James dar “la espalda resueltamente y de una vez por todas a una cantidad de hábitos inveterados y caros a filósofos profesionales.

Se aleja de la abstracción y la insuficiencia, de las soluciones verbales, de las malas razones a priori, de los principios rígidos, sistemas cerrados, y pretendidos absolutos y principios” (53).

Lo que salta a la vista entonces es que a diferencia del Ariel del Rodó, es de pragmatismo con James no recurre a la raza – o a la cultura anglosajona – para legitimar su posición filosófica, punto que coincidiría con la observación de Jean Franco con respecto a las Vanguardias en el siglo XX: que, mientras las Vanguardias europeas dan cuenta de movimientos estrictamente artísticos como el surrealismo, cubismo o dadaísmo, etc., en América Latina y el Caribe están conectadas con discursividades raciales como mulatismo, negritud o indigenismo (1985). En este sentido, el Ariel de Rodó al ser romantizado racialmente (por el mismo autor) se inscribe en esta tradición intelectual de usurpar el depósito greco-romano como si el mismo fuese privilegio prerrogativo de alguna cultura o raza en particular.

Un contrapunto Americano filosófico

Tanto James como Rodó tenían en mente el ejemplo griego para sus textos. Lo que les interesaba era ir al encuentro de la armonía: “Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu v las del cuerpo” (1900: 8). Ésto, por cierto, pudo haberlo escrito perfectamente James, es más, éste va al encuentro del tan caro Ideal de Rodó, de su espontaneidad, del ideal heroico característico de la juventud cuando dice al respecto: “Necesitáis un sistema que combine ambas cosas, la lealtad cientista a los hechos y buena voluntad de tomar cuenta de ellos: el espíritu de adaptación y acomodación, en una palabra, pero también la añeja confianza en los valores humanos y la espontaneidad resultante, ya sea de tipo religioso o heroico” (1907: 35). Estas coordenadas compartidas por James, es decir, la articulación del universo griego en su filosofía del pragmatismo no es posible completarlo sin su relación con el arte y, especialmente, con la estética. No hubo nada que le fuese extraño a la filosofía clásica del pragmatismo, ni a Pierce, quien escribió precisamente la primera obra semiológica sobre el lenguaje, y quien introdujo, según James, por primera vez el pragmatismo (derivación de la palabra griega *pragma*) “en la filosofía (...) en 1878” (50), y mucho menos a John Dewey que con su texto, *El arte como experiencia* (1949 [1934]), tiene el proyecto de explicar el arte como experiencia, es decir, que la experiencia es el denominador común del arte y, por lo tanto, afirma, lo siguiente: “todas las oposiciones de mente y cuerpo, de materia y alma, espíritu y carne, tienen su origen fundamentalmente en el temor de lo que la vida pueda traer” (22). En este encuentro con la vida no hay nada que tampoco le pueda ser extraño a Rodó, especialmente cuando se trata de romper la oposición clásica, base de todas las oposiciones que incluso atraviesa lo que se entiende como “arte popular y culto”, punto que ya hoy no

tiene prácticamente ninguna validez, pero lo que sí tiene contemporaneidad es el acento que se le da a volver a considerar las ciencias humanas y en particular la literatura como experiencias de vida en el más amplio sentido de la palabra: “Y sin embargo, entre todos los elementos de educación humana que pueden contribuir a formar un amplio y noble concepto de la vida, ninguno justificaría más que el arte un interés universal, porque ninguno encierra, — según la tesis desenvuelta en elocuentes páginas de Schiller, — la virtualidad de una cultura más extensa y completa, en el sentido de prestarse a un acordado estímulo de todas las facultades del alma” (11).

Por supuesto, habría que investigar mucho más esta relación entre Rodó y James que, más que un asunto de individuos o autores, pertenece posiblemente a lo que se conoce en alemán como el *Zeitgeist* [espíritu del tiempo], una sensibilidad compartida de temas y preocupaciones de este lado del Atlántico, más en un momento de intercambios transatlánticos en todas las esferas del conocimiento. La pregunta aquí abierta es por qué precisamente en las Américas se da este impulso por descubrir la vida, ir más allá de la separación ontológica entre el cuerpo y el alma (y en términos más específicos ir más allá de la separación del conocimiento). ¿Por qué aquí tomó forma esa búsqueda común griega y cristiana, Diógenes y Cristo? ¿Acaso aquí el proceso de Ilustración no se había abierto paso? En ambos mundos el anglosajón y el hispano había que construir naciones, culturas, sociedades y mundo intelectuales. Había que trabajar con todas las corrientes a la disposición, aunque en el Ariel a base de excluir y segregar a los del norte, la “nordomanía”, como la llamaba Rodó. Lo cierto es que hay es una línea que ha pasado desapercibida. No hay un puente transcontinental en este aspecto que ponga a dialogar textos y filosofías. A esto hay que agregar que no existe un estudio sobre el pragmatismo en las Américas y, especialmente, en la América Latina, a pesar que en el primer tercio del siglo XX el pragmatismo tuvo su presencia como filosofía educativa en Cuba, Puerto Rico y Panamá. Y lo que fue una articulación cultural-filosófico de las Américas al momento de crearse el Ateneo de México, centro del encuentro de los filósofos jóvenes americanos (Rafael Reyes, José Vasconcelos, etc.) con José Gaos y la enorme sombra de Ortega y Gasset, quien fue el puente filosófico entre Alemania y las Américas por su Revista de Occidente, definió una trayectoria filosófica romantizada de fuerte impacto en la América Latina orientada a crear culturas e identidades propias, impulso que es posible perseguirlo hoy día en la Teología de la Liberación y la Teoría de la Decolonialidad, no por la continuidad de temas y preocupaciones, pero sí por el impulso de crear lugares propios de enunciación discursiva, ya no orientadas a crear naciones e identidades, pero sí articulaciones transnacionales que impelen a los excluidos y marginales (negros, pobres, indígenas), figuras no atendidas en el Ariel del Rodó, por ejemplo.

El diálogo transcultural ha quedado completamente suspendido, ahogado, por décadas de desinterés mutuo, por lo menos en el área de la reflexión y la

y la filosofía en este punto. Hoy día el arielismo es historia como movimiento (y en verdad dudo si lo hubo alguna vez, aparte de la amplia receptividad que tuvo por varias generaciones de lectores), no forma parte de ninguna discursividad académica o extra-académica, y la razón de esto es posiblemente, como lo afirma Methol Ferré de que “el error básico de Rodó es que escinde al Ariel del poder” (2002: 38). En este sentido, cierto, James al definir el pragmatismo lo orienta también (explícitamente) hacia el poder, pertenece a la amplia constelación de lo que es el pragmatismo, es decir, cuando habla de la acción no es un acto vacío de poder, lo lleva implícito en sí, el poder del pragmatismo como método, como “temperamento” de esta filosofía que propone el “pluralismo”, el asalto de todo dogma que impide el movimiento y que se ha instalado como una corriente filosófica con múltiples variantes. En cambio, del arielismo de Rodó queda sólo un texto, posiblemente cercenado y olvidado por haber sido recitado y secuestrado políticamente en su capítulo tercero, porque él mismo además fue su mejor promotor, perdiendo así el texto todo su poder interior de transformación, de dinamismo frente a la vida, que implica su Ariel, una especie de Zaratustra que terminó perdiéndose en el remolino del tiempo, pero que todavía vive (o sobrevive) en las discursivades culturales de nuestros intelectuales.

Conclusión

Esta comparación entre Rodó y James muestra que es posible conectar y comparar textos que tradicionalmente se ha visto separados en las Américas. Es un diálogo necesario, transcultural y transtextual, porque son discursividades que se han dado a este lado del lado del Atlántico, el arielismo y el pragmatismo, y que han determinado generaciones de lectores americanos del continente. Ambos textos, ciertamente, dialogan con toda la tradición occidental de su momento de la cual se siente herederos, recitadores e impulsores con la misión de fundar una moral y filosofía nueva para un continente a la búsqueda de su emancipación y libertad humana, cultural y social.

Bibliografía

Andueza, María. 2002. “Los hijos de Ariel”. En *Arielismo y Globalización*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 107-114.

Ardao, Arturo, 1956. *La filosofía del Uruguay del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beorlegui, Carlos. 2010. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano (una búsqueda incesante de la identidad)*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Bolívar, Simón. 1815. Carta de Jamaica. Recuperado de www.elaleph.com (1999): <http://www.educ.ar>

Dewey, Jean. 1949 [1934]. El arte como experiencia. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ette, Ottmar. 2002. Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Ferré, Alberto Methol. 2002. "Del arielismo al Mercosur". En Arielismo y Globalización. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 33-40.

Foucault, Michael. 1966. Le mots et les chose (une archéologie de sciences humaines). Paris: Gallimard.

Franco, Jean. 1985. La cultura moderna en América Latina. México: Grijalbo.

Gastelumendi Fiorentino, Ana Margarita. "La razón rodoniana". En Arielismo y Globalización. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 51-60.

Ingenieros, José. 1913. El Hombre Mediocre. Recuperado de www.elaleph.com (2000): <http://www.educ.ar>

James, William. 1947 [1945]. El Pragmatismo. Buenos Aires: Editorial AmericaLee .

Ortega y Gasset, José. 1981. Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América. Madrid: Alianza Editorial.

Rodó, José Enrique. 1900. El Ariel. Recuperado de: Katariche (<http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge>).

.1990 [1976]. Ariel-Motivos de Proteo. Prólogo de Carlos Real de Azua. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Romanell, Patrick. 1954. La formación de la mentalidad mexicana (panorama actual de la filosofía en México 1910-1950). Trad. de Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.

Stuart Mill, John. 2004 [1879]. The utilitarianism. Producido por Julie Barkley y Garrett Alley. Recuperado de: www.gutenberg.net.

Zea, Leopoldo y Hernán Taboada (comp.). 2002. Arielismo y Globalización. México: Fondo de Cultura Económica.

HUMANISMO E IDENTIDAD LATINOAMERICANA

*Gustavo Adolfo Zelaya Herrera
Universidad Nacional Autónoma de Honduras
gzelayaherrera@gmail.com*

Introducción

Actualmente se proponen como categorías educativas los términos de eficiencia, competencia, malla curricular, calidad total y marketing, terminología poco propicia para hablar de humanismo, que proviene de las ideas ilustradas y liberales, del núcleo originario del neoliberalismo. Una tarea será nutrir de nuevos contenidos las ideas del humanismo y la aspiración renacentista acerca de la persona integral, emotiva, sensible, racional, libre de dominios externos, respetuosas y tolerantes; características relegadas por las exigencias del mercado. Hay que considerar que la Ilustración, el liberalismo y la misma noción de humanismo llegaron a tierras americanas gracias a la colonización y la explotación de los pueblos, a la usurpación de sus territorios y al saqueo de sus recursos. Ese fue el fundamento de los procesos de modernización y de las instituciones políticas y culturales que volvieron invisibles a muchos grupos sociales.

Aquí no se pretende definir ese contenido ni hacer la crítica definitiva a las concepciones teóricas en boga, apenas se enuncian elementos históricos para comprender cómo hemos llegado al actual estado de cosas. Es una aproximación parcial a la noción de identidad desde la concepción de los próceres; cómo, a partir de las figuras de Morazán, Bolívar y Martí, se intenta plantear la relación del Estado con la identidad nacional; las variantes sobre esas nociones en los proyectos reformistas-positivistas de las últimas décadas del siglo XIX en países como Argentina, México y Honduras; algunos contenidos que pueden ser compartidos en toda la región y el ejemplo de los ideales de esos personajes como parte de una concepción general de identidad. Finalmente, la concepción de identidad como forma que se construye desde unos contenidos en apariencia opuestos, que pueden ser aceptados o rechazados, pero que conviven como un sistema de contradicciones edificándose desde las relaciones sociales.

El tema de la identidad nacional ha sido puesto en el centro de los debates académicos y políticos. A veces la discusión parece seria y en otras ocasiones no pasa de ser un lugar común. El tema de la identidad nacional debe ser considerado como un momento de algo más abarcador: la identidad a secas, o mejor, la identidad continental.

El Estado y la Identidad

Los Estados surgidos de los procesos independentistas no tuvieron más alternativa que encuadrarse en la llamada modernidad, en especial a partir de los últimos treinta años del siglo XIX. Esos Estados se propusieron forjar en las personas ideas, actitudes y habilidades que ayudaran a estabilizar y conservar el régimen capitalista, tales esfuerzos fueron encabezados por los reformadores liberales y positivistas. Intentaron consolidar el fundamento jurídico-político de una clase dominante y del Estado nacional, pero careciendo de una base productiva y del mercado necesario para su crecimiento, tal inconsistencia fue enfrentada por el Estado que, sirviendo en teoría de árbitro de los conflictos sociales, con la ayuda del capital extranjero implantaron relaciones de producción modernas y modelaron una economía para privilegiados.

La discusión acerca de la identidad nacional en América Latina ha estado latente como debate intelectual puede verse en José Martí, en José Vasconcelos, en Manuel González Prada y en otros exponentes del pensamiento latinoamericano contemporáneo. De igual forma se interesaron en el asunto hondureños como José Cecilio del Valle, Ramón Rosa y Froilán Turcios.

En Honduras el Estado tomó cuerpo desde 1876 continuando su proceso de formación hasta 1976; pero el grupo dominante nunca fue portador de sentimientos nacionales ni expresaron algún tipo de proyecto autónomo, moviéndose internamente como clase dominante apoyada en una fuerza militar pensada y entrenada para luchar contra lo que llamaron enemigo interno.

Por ello, la identidad nacional está forjándose desde organizaciones sociales nucleadas en proyectos liberadores que permitan un desarrollo independiente postliberal, tal proyecto deberá contener por lo menos dos componentes: el ideológico con la igualdad y a la justicia como valores fundamentales; para igualar la posibilidad de todos de acceder a la justicia y desarrollarse sin desventajas, con acceso al trabajo, la salud, la vivienda y la cultura, algo impensable bajo esquemas neoliberales. En esto es fundamental la lucha contra la corrupción y la impunidad y eficientes controles tributarios. El otro será profundizar la democracia que no sobrevalore al sufragio ni al presidencialismo, con acceso a medios de comunicación controlados por grupos capaces de manipular procesos electorales. Esos componentes mínimos podrán ser parte de algo más vasto: la formación de Estados democráticos y de la identidad hispanoamericana sin el adjetivo “nacional” que evoca las ilusiones abstractas de la modernidad. Las bases de ese proyecto fueron adelantadas por la teoría y la acción de tres figuras ejemplares: Morazán, Bolívar y Martí. Son los más representativos del proceso independentista, nuestros humanistas que intentaron borrar las diferencias nacionales y crear una sola nación: Hispanoamérica; y el otro grupo, los positivistas, sin prever lo que sembraban, propusieron el camino

del subdesarrollo y la dependencia, ser como otros era su consigna; ideología que se expresó en posteriores dictaduras y en el entreguismo de la clase política. Los positivistas y sus continuadores lograron que América Latina se integrara en un sistema en donde sus íntimas ligaduras son las relaciones capitalistas impuestas a golpe de concesiones, empréstitos y cañoneras. Se impone entonces profundizar y democratizar esa integración para fundar la integración de los pueblos con la fuente inspiradora de Morazán, Bolívar y Martí.

La autonomía positivista

Los reformadores positivistas irrumpieron en la educación pública y en las cátedras universitarias; propusieron separar la educación de la religión para hacerla laica e igualitaria. Una de sus carencias fue no ver que la crisis de los nuevos Estados y sus ideas no desembocarían en desarrollo nacional autónomo al no prever la llegada del capital monopolista.

Los hondureños Ramón Rosa y Adolfo Zúñiga en 1876 creyeron que el aula escolar sería el lugar donde se “producirían hombres aptos para ocupar dignamente su puesto en el taller industrial; el sistema positivo en la educación haría posible la llegada del día en que la ciencia sea como la luz central de la vida... hasta ese día tendremos al hombre incompleto” (Zúñiga, 1968:184). Así, la libertad y el desarrollo de la conciencia se lograrían con educación, modernización del Estado, industria y respeto a los derechos individuales. Igual que sus maestros argentinos Alberdi y Sarmiento, propusieron un trasplante cultural, copiar el sistema educativo norteamericano negando la posibilidad de moldear un hombre original que aglutine en sí mismo lo mejor de la cultura universal. En México, a la sombra de Benito Juárez el positivismo emergió en forma de justificación ideológica y teórica de grupos avanzados con la idea de superar la economía precapitalista y enfilarse en un franco desarrollo burgués (Rojas Requena y Rivera Alvisa, 1987:15).

Justo Sierra (1848-1912) habló de dos revoluciones: la emancipación de España como independencia y la emancipación del régimen colonial como reforma, “dos etapas de una misma obra de creación en una persona nacional dueña de sí misma” (Ibídem: 246). La reforma era vía obligada para reorganizar la sociedad, introducir ciencias y métodos empíricos la enseñanza. Todo para consolidar una educación capaz de formar una generación que nacionalice la ciencia y el saber que sea portadora del “alma nacional” (Ib.:60). El mexicano tenía frente a sí un hecho brutal y evidente: la mutilación del territorio nacional por los Estados Unidos. Incluso, Sierra dijo lo siguiente: “Llegará en lo porvenir un día en que al hacer el balance, se llegue a la condición de que, aun desde un punto de vista económico, el imperialismo es pérdida, y que bajo el aspecto político es el naufragio de las instituciones libres” (Ib.: 21-22). Palabras similares a las de Bolívar, pero Justo Sierra era hombre cercano al régimen de Porfirio Díaz y al

Partido Científico, representaban la gran concentración de la propiedad en manos de unos cuantos. Fueron los treinta años de “Administración, orden y progreso” que allanaron el camino de las concesiones mineras, los ferrocarriles, el petróleo, la electricidad y la banca.

El mexicano buscaba la “emancipación mental” respecto a la cultura colonial y desarrollar cierta capacidad de defensa frente a la agresión. Para Alberdi alcanzar el progreso era ser igual a los Estados Unidos. Justo Sierra quería algo parecido para enfrentar al imperio. Intentaron fortalecer la educación para ser como sus amenazantes vecinos y no ser absorbidos por el auge expansionista. Para Sarmiento ser como “ellos” era elevar la dignidad humana, ni enfrentarlos ni oponérseles, más bien alcanzarlos y ser como ellos ya que el atraso se debía a la debilidad de la raza y a la influencia de la colonia, al “conflicto de razas” que le hizo perder medio territorio a México. José Martí le reprochó a Sarmiento, “Enamorado de lo ajeno: no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Galeano, 1984:286).

Estos pensadores del siglo XIX fueron parte de la época en que desde la educación se buscaba formar los primeros asomos de identidad propia, aunque fuera renegando del indígena y del mestizo, lograr la emancipación mental y crear una cultura propia. Se trató también de conquistar la emancipación literaria de América para participar en el complejo proceso de elaboración cultural. En esta labor destacan los cubanos Cirilo Villaverde (1812-1888) con su novela “Cecilia Valdés” y Enrique José Varona (1849-1933), con crítica literaria y una importante reflexión filosófica; el venezolano Andrés Bello (1781-1865) con su despliegue creador continental; Montalvo en Ecuador, Hostos en Puerto Rico, el peruano Gonzáles Prada; pero destacando excepcionalmente José Martí (1835-1895) con una apresurada obra literaria, política y crítica de extraordinaria calidad (Fernández Moreno, 1972: 73).

Son algunos de los que retomaron el trabajo no acabado de los próceres, muchos desde el positivismo, otros desde la literatura o desde posiciones independientes.

El camino de la identidad

Entonces, un problema por solucionar era el de las identidades nacionales; el de tener una original o copiada, una respuesta inmediata fue ser como otros, arrancando de sí mismos lo que ya se poseía cuando la circunstancia era dura. La colonia dejó el sello servilista en sus dominios y no formó administradores para la siguiente etapa. Pero el tema de la ansiada identidad desde los próceres independentistas se convertiría en un ideario y en una fuerza política fundamental en Latinoamérica.

El 16 de julio de 1841 Morazán sostuvo la idea de patria entendida como Centro América, sin las limitaciones nacionales de la posterior reforma positivista que diseñaron los inicios del Estado Nacional dependiente. Cuando Morazán denunció a los colonialistas esbozados los tildó como usurpadores, textualmente dijo: “Vosotros habéis gozado muchos años de los bienes de esa patria que buscáis en vano. ¿Encontraréis en la República de Centro América algunas señales de ella? No aunque le dais hoy este nombre, más extranjeros sois por vuestros propios hechos en el pueblo que os vio nacer” (Morazán, 1986: 86). Determinó la existencia de dos patrias, la habitada por los patriotas que acogerá al sistema democrático apoyado en “la profesión de los derechos del pueblo, -la ley de la libertad de imprenta- la que suprimió las comunidades religiosas, la que creará la academia de ciencias... los códigos de pruebas, de procedimientos y de juicios” (Ídem). Es la patria que se extiende por todo el istmo hasta entroncar con la Gran Colombia de Bolívar.

El Libertador en su Carta de Jamaica del 6 de septiembre de 1815 expresó que los americanos “no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo, y cuando más el de simples consumidores” (Galeano, 1984: 61). Al no haber capacidad de gobernar y de hacer cultura, quedaba la posibilidad de improvisar. Para Bolívar, el asunto será ¿cómo improvisar? ¿Cómo forjar otra realidad distinta a la colonia? Dificultad todavía mucho más grave ya que el proceso emancipador generó dispersión, aislamiento, indefinición étnica y mestizaje.

El mestizaje se plasmó en Sarmiento y Alberdi como rechazo, según ellos el rezago social se debía a la raza; creyeron que lo principal era afirmar que América es Europa, que era indispensable trasplantar la cultura anglosajona como modelo de desarrollo. Según Alberdi, “En América todo lo que no es europeo es bárbaro” (Saignes Acosta, 1983: 67); Sarmiento decía que “la barbarie está formada en América por el indígena, el negro, el español y el mestizo... razas cuyos defectos se unen y dan lugar al hombre americano, hombre fuera de la civilización, ajeno al progreso” (Ídem: XIV). Apoyados en una especie de eurocentrismo, Sarmiento y Alberdi no vieron que ese conflicto de razas, esa fusión, es lo que da apoyo y sentido a la realidad americana por construir. Estaban seguros que el desarrollo sólo se obtendría con emigrantes blancos y con educación y que esto ayudaría a cambiar el destino de los pueblo.

Setenta años antes y mucho más avanzado que los positivistas, Bolívar, decía que se necesitaba ser alguien distinto, para ello se apoyó en la ilustración, el modelo que él mismo encarnaba, afirmó que se debía “conformar la nueva realidad haciendo de la vieja su materia y amasijo” (Ídem: XV). Tomar lo que provocó el desarrollo anglosajón para hacer en América algo parecido, aunque fuera con la fuerza del despotismo ilustrado. Es decir, cambiar la realidad imponiendo la razón; desde la realidad heredada construir una nueva y ver en el mestizaje la

convergencia continental. Ambos proyectos fracasaron en parte por el insuficiente desarrollo económico y social y por no poder ver la pujanza de los Estados Unidos en completa expansión.

Antes de 1815 el Libertador tenía los elementos humanos para sus intentos independentistas; en su Carta de Jamaica se refirió a los que no son “indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles” (Ídem: 58). En 1819, en el Congreso de Angostura insistió en que “no somos europeos, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles”(Id.: 89) y estableció el mestizaje como el núcleo de la original identidad americana: “Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo ni el americano del norte... es un compuesto de África y de América”(Id: 59); y se definió más al aproximar nuestras raíces americanas con las africanas, con el mestizo y el mulato; los portadores de la nueva nacionalidad que sería tan elogiada por Martí como la nacionalidad hispanoamericana, sin menosprecios ni asomos racistas.

El cubano incondicional de los ideales de Morazán y Bolívar, intentó potenciar su ejemplo. Del centroamericano decía que la aspiración de ese “genio poderoso” era “Derribar obstáculos, fundir pueblos y elaborar una nación potente” (El Heraldo, 1988: 19). Martí proponía que Bolívar todavía tenía que hacer en América, afirmaba que independencia es formar una persona continental, auténtica, que ese proceso obedece a una necesidad interna; decía que “la independencia en América venía de un siglo atrás sangrando; ni de Rousseau ni de Washington viene nuestra América, sino de sí misma”, proceso inacabado, cuando recordando a los próceres y presintiéndose a sí mismo arguyó que Bolívar vería adolorido “La procesión terrible de los precursores... van y vienen los muertos por el aire, y no reposan hasta que no está su obra satisfecha”(Martí, 1984: 152).

En su ensayo “Nuestra América”, reclamó a sus contemporáneos positivistas y antepuso su orgullo americano a “Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan !bribonesj de la madre enferma”; cuestionó el extranjerismo de esos “desertores que piden fusil en los ejércitos de América del Norte” a esos “increíbles del honor que lo arrastran por el suelo extranjero”(Ídem: 118). Ironizó contra los soberbios americanos de pluma fácil y palabras de colores que quieren regir pueblos originales con modelos anglosajones y fue concretando su proyecto liberador al afirmar que “con los pueblos oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Id.: 121).

Las costumbres del colonialista no fueron sepultadas con la independencia, se respaldaron en el positivismo y en el auge económico, que fortalecieron los nuevos Estados y los viejos ideales de igualdad y libertad en las condiciones impuestas por el capital extranjero. Alternativa opuesta al proyecto martiano

que propuso como respuesta a “un gobierno que tenía por base a la razón; la razón de todos en las cosas de todos... El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (Id.: 121). Es la lucha por constituir al hombre y a la mujer auténtica, liberadores, dibujados por Martí cuando manifestó que “éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España” (Ib.). Semejante realidad no lo desalentó, más bien lo ayudaron a encontrar salidas al afirmar que “las levitas son todavía de Francia pero el pensamiento empieza a ser de América” (Ib.). Descubrió riesgos en la formación de América, como el espíritu entreguista en muchos, pero hay otro más decisivo que cualquiera, es “el desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor” (Martí, 1984: 124), y para los que han ocultado tal situación, la del imperialismo en expansión, para los “pensadores de lámpara” que recalientan razas de librería pide condena y no simbólica; textualmente dijo: “los pueblos han de tener una picota para quien los azuza a odios inútiles, y otra para quien no les dice a tiempo la verdad”(Ídem).

En definitiva, el rumbo de los próceres era liberar las sociedades coloniales de los condicionamientos de la corona española y los que estaban generándose en esos tiempos, algunos eran el monopolio, las trabas aduaneras, el trabajo alienado y la subordinación en las esferas de la vida social. La independencia sería el primer intento liberador de toda alienación y fundaría una sociedad pensada como la patria de los americanos ubicados al sur del Río Bravo; mientras que los positivistas, insertando el modelo económico anglosajón y un sistema educativo como claves del desarrollo, buscaron también establecer los Estados nacionales. Los dos momentos pretendían crear la identidad de nuestros pueblos. Los primeros desde la independencia continental para ser auténticos y formidable crisol de culturas, y los segundos con la independencia nacional para ser como otros, pero la llegada del capital monopolista, del enclave y las relaciones capitalistas de producción, dieron otra forma al proceso y provocaron una continua profundización en los conflictos sociales y un despertar de la conciencia nacional en condiciones de subyugación.

El ideal de los próceres fue la unidad continental al margen de las potencias.. A la sombra de esa unidad se forjaría la conciencia americana, era la intención para enfrentar los retos de la época contemporánea, tal vez fue pensada para una realidad imaginada, pero es una utopía llena de posibilidad.

Abstracto y concreto en la identidad

Lo anterior pretende plantear que en la historia de Latinoamérica existen elementos para incorporarlos en la edificación de la identidad entendida como un proceso en donde participan personas, pero que tal construcción sólo puede ser efectiva con la participación de colectivos sociales, gracias a éstos es que

surgen personajes que ponen su sello particular al movimiento y saben traducir las necesidades del momento. Tales elementos no impiden que haya criterios y formas diferentes de concebir la identidad.

Algunas opiniones muestran la identidad como inexistente en ciertos grupos sociales, así que hay que buscarla en el pasado y en símbolos cívicos para implantarla en quienes carecen de ella o en los que no tienen consciencia de su realidad. Si no consta su evidencia hay que rehacerla o retornar a ella. Incluso, algunos expertos pueden suponer que hay que rescatarla, porque es algo hecho, definitivo, con sentido instrumental, que sirve para afirmar una especie de objetos ideales compartidos entre todos y que ayuda a enfrentar momentos de crisis.

También se puede sostener que la identidad se construye y no tiene carácter esencial ni trascendente. Desde cualquier punto de vista definir una identidad es hermanar un conjunto de rasgos de una cultura y concebirla como modelo ideológico con fines de sometimiento simbólico. Una forma de identidad en que se muestra la filiación de los individuos con una cultura es la conformidad con los valores éticos y morales que operan como soportes del orden social. Su aceptación y acatamiento hace más soportable el rol desempeñado; también puede creerse que proporcionan felicidad y, a la vez, contribuyen a mantener a los individuos en el grupo. Esas personas pertenecen a una comunidad y se desenvuelven en ella. Por tal motivo en la sociedad se reconoce que hay grados de afinidad, lazos no afectivos y de diferenciación, elementos comunicadores y otros que distancian. Es decir, la comunidad y las personas que la componen son dinámicos, las redes que en ella se establecen se recrean constantemente, se destruyen, se fortalecen, se edifican, cambian, su unidad se altera igual que la misma identidad.

Es decir, en la identidad se encuentran aspectos particulares, individuales, singulares y comunes a más de un grupo, también hay aspectos universales compartidos por todos. La identidad, entonces, contiene valores que reflejan las concepciones del mundo, la experiencia social, cultural y los objetivos que conciben los propios ciudadanos y ciudadanas de la comunidad o de un país. En consecuencia, por lo menos se descubren dos concepciones sobre la noción de identidad, de manera muy simple puede decirse que una expresa la identidad como fija, estática, válida en cualquier época; y la otra propone que la identidad es cambiante, dinámica, con algunos elementos relativos, en un proceso en donde se construye con la contribución contradictoria de toda la sociedad.

La identidad es una categoría social que no puede ser comprendida al margen de los conflictos y miserias sociales. Por ello, se trata de diferenciar entre identidades, aunque se insista en que las identidades nacionales, étnicas o religiosas, son los componentes indestructibles, heredados, que deben resguardarse sin cambios como guías para el futuro. También puede suponerse que es una ficción carente

de fundamentos, que niega la diversidad y acentúa la supremacía de un grupo sobre otro. Con la noción de identidad se resalta el límite que demarca y define los aspectos particulares de un fenómeno o un proceso, sobre todo sus elementos esenciales con respecto a otras identidades. Esto incluye las relaciones de igualdad y las diferencias, la unidad y la diversidad en sus interrelaciones.

Desde el punto de vista de los grupos políticos y económicos en el poder, el Estado es el promotor fundamental de la identidad nacional y es en donde se coronan todos los esfuerzos que dan lugar a la formación del Estado. Es decir, la identidad ha sido su meta. Querer instalar un Estado en la identidad es decir, en criterios burgueses, encarna la idea de una identidad homogénea y compacta, significa que dentro de los marcos de la sociedad nacional sólo serán aceptados los que acepten las razones impuestas desde el poder. Los demás se convierten en material desechable, no reciclable. No consideran la existencia de las desigualdades individuales. Así es la visión de los que conducen muchos países, en oposición a uno de los supuestos fundamentales del pensamiento político moderno: la existencia del pluralismo ideológico.

Pero también puede apreciarse otro lado del problema, cuando se afirma que la identidad nacional está forjándose, su medio pueden ser las organizaciones sociales nucleadas en algún proyecto liberador que permita un real desarrollo. Para realizar versiones estatales se estimula una estética de mercancías que forja la identidad consumista y la globalización universaliza esta estética y esta identidad, descartando factores como, por ejemplo, la distribución de la riqueza social, la equidad y la justicia ante la realidad socio-cultural. Las implicaciones del proceso de globalización se notan en la educación que prepara ciudadanos miembros de una cultura, y prepara personas eficientes, competitivas, sin fronteras. Parece, entonces, que la identidad ya no tiene que ser patriótica ni nacional y que estamos constituidos por todo sin referencia a nada, o que somos nada con referencia a todo.

Además, la pretensión de proponer una identidad como algo que hay que rescatar implica creer que los valores de la convivencia son también algo definitivo. Esto puede hacer suponer que no existen medios capaces de criticar al sistema, que no hay datos externos que muestren la posibilidad de alguna alternativa. Y si se eliminan las opciones y se controlan los procesos, las opiniones y la discusión es rechazada.

Así, cualquier representante de la autoridad puede afirmar que quien no acepta esa forma de identidad perfecta tiene que salir del sistema y no tiene cabida en esta realidad. El mayor defecto del que disiente es que piensa y no se mueve al ritmo que manda la cabeza del sistema. En situaciones así la única libertad con la que se puede contar es la de participar en la elección del empleado más apto o del administrador que mejor ejecuta los mandatos. Esa es la alternativa que

existe en algunos sistemas sociales. Con ello finaliza cualquier opción de existencia de la diferencia, solo importa saber quién realiza mejor lo determinado por el sistema, cuestión del todo opuesta a los ideales del pensamiento independentista y a la existencia de las ideas. Así, el que ofrezca opciones no acordes a la identidad tradicional, podrá ser considerado como desleal, traidor, mediocre y un seguro desterrado. Sólo se acepta lo mismo, y lo que no está integrado a cabalidad tiene que ser desechado.

Parece que se puede considerar la identidad como objetivo y/o como construcción y ambas aspiraciones se refieren a la búsqueda o formación de valores culturales que se expresan también en actitudes, comportamientos, por ejemplo, en la identidad de género; a una conciencia integradora que habla de pertenencia a un grupo en circunstancias históricas definidas. Sin embargo, a la par de supuestas identidades nacionales, únicas, absolutas, emergen otras desde adentro, desde afuera, en contra de versiones oficiales, tradicionales o las hegemónicas, formas periféricas, regionales, a veces en ascenso, en otras ocasiones invisibles, negadas, rechazadas, pero impulsadas por los sistemas sociales y por dinámicas sociales y económicas como la globalización; van formándose alrededor de la participación ciudadana, de la discusión acerca del concepto de género, de las etnias, de las poblaciones negras, de las personas excluidas que son consideradas como objetos de estudio para los especialistas, una oportunidad mercantil para los empresarios y como asuntos interesantes para el turismo y los museos.

Si la identidad fuera un espacio efectivo, real, pleno de diversidad y diferencias, con las distintas formas de feminismos como elemento fundamental, en donde se proponen alternativas desde los intereses particulares independientemente del Estado, desde ese sistema de contradicciones puede desarrollarse otros contenidos para formas conceptuales mencionadas por los próceres como la libertad, la justicia, el respeto y la calidad de vida. Proponer también elementos reivindicativos que trascienden al mismo feminismo por su alcance político, económico, cultural como ser la lucha contra la supremacía patriarcal, la militarización de las instituciones y de la sociedad, la defensa de los territorios de los abusivos usufructos de los recursos naturales, la explotación de los cuerpos, la violación de los derechos humanos, la criminalización de las luchas sociales y la lucha contra el racismo y otras fuentes de marginalidad de las personas, que no sólo quieren vivir, sino vivir con sentido humano y que son portadores de identidades variadas, con historias y procesos particulares.

Esos nuevos momentos identitarios promovidos no sólo desde los feminismos, también desde otros movimientos sociales antirracistas tendrán que ser asumidos por toda la sociedad, podrán fundamentarse en una educación que supere la formalidad de los sistemas oficiales ahora llenos del lenguaje de la fábrica, que ayude a forjar mejor conciencia acerca de la necesidad de la economía solidaria y la memoria histórica, que contribuya a nuevas comprensiones, humanas,

realistas, del aborto y de la protección de la naturaleza; que considere que las sociedades se han convertido en lugares inadecuados para la mayoría y que aseguren la reparación de los daños provocados a la cultura y a las personas, que reconduzcan los procesos sociales y desmantelen la capacidad destructiva de los sistemas sociales.

Bibliografía

Galeano, Eduardo: *Memorias del Fuego, II, las caras y las máscaras*, México, Siglo XXI Editores, S. A. (1986).

César Fernández Moreno (coordinador): *América Latina en su literatura. 9ª. Edición*, México, Siglo XXI Editores-Unesco (1972).

Diario El Herald, Tegucigalpa, lunes 3 de octubre de 1988, página 19. Artículo sobre Francisco Morazán escrito por José Martí para el periódico "La Opinión Nacional", Caracas, 17 de noviembre de 1881. Incorporado por Rafael Heliodoro Valle en su "Bibliografía de Morazán".

Martí, José: *Páginas Escogidas. 5ta. Edición*, España, Espasa-Calpe (1984).

Morazán, Francisco: *Manifiesto de David. Honduras. Offset/Sectur* (1986).

Rojas Requena, Ileana y Rivera Alvisa, Daysi: *Justo Sierra y la Filosofía Positivista en México. La Habana (Cuba)*, Editorial de Ciencias Sociales (1987).

Saignes Acosta, Miguel: *Introducción a Simón Bolívar. México. Siglo XXI Editores, S.A.* (1983).

Zea, Leopoldo: (compilador): *El Positivismo. Venezuela, Editorial Ayacucho* (1984).

Zúñiga, Adolfo: *El progreso democrático. Compilador: Julio Rodríguez Ayestas, publicación de El Ahorro Hondureño, Tegucigalpa (Honduras), Imprenta Soto* (1968).

¿ES POSIBLE HABLAR DE UNA DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA?

Ángelo Moreno
Universidad Nacional Autónoma de Honduras
angelo.moreno@unah.edu.hn

Introducción

La enseñanza de la filosofía constituye una tarea muy compleja y un punto de reflexión para la didáctica, a la cual se le exige resolver sistemáticamente un sinnúmero de problemas que, aunque comunes a la enseñanza de todas las demás disciplinas, son mucho más difíciles de solventar por la complejidad misma de los contenidos con los que la filosofía debe trabajar.

Para saber si una didáctica de la filosofía es posible, indagemos de antemano lo que es la didáctica y, después, más adelante, preguntémoslo que es la filosofía.

La didáctica

Pierre Martínez (1996: 3), señala que “como adjetivo, el significado etimológico significa <lo que es pertinente para instruir> (del verbo griego: *didaskhein*, enseñar). El sustantivo cubre un conjunto de medios, técnicas que conllevan a un sujeto dado a la apropiación de elementos nuevos”. Y Fernández Huerta (1985: 27) apunta que “La didáctica tiene por objeto las decisiones normativas que llevan al aprendizaje gracias a la ayuda de los métodos de enseñanza”. Por su parte, Escudero (1980: 117) afirma que es una “Ciencia que tiene por objeto la organización y orientación de situaciones de enseñanza-aprendizaje de carácter instructivo, tendentes a la formación del individuo en estrecha dependencia de su educación integral”. Y, en fin, Meirieu (2001: 6), evoca “El proyecto didáctico que consiste en trabajar para facilitar la transmisión localizada de conocimientos determinados”.

Visto lo anterior, podemos deducir primero, que la didáctica, al mismo tiempo que está presente en el proceso de enseñanza – aprendizaje, lo estudia con el fin de que el educando alcance una formación intelectual. Segundo, que la enseñanza-aprendizaje se desarrolla en un espacio social en el que interactúan, tanto el que enseña como el que aprende algo: en este caso, el algo, el objeto concreto, sería la filosofía. Tercero, que la didáctica es, además, un método para transmitir un saber determinado, siguiendo un orden o una lógica impuesta por su propia naturaleza, la cual surge de su propia especificidad.

Siendo así, hay didáctica sólo allí en donde hay conocimientos determinados para transmitir; eso significaría que la posibilidad de una didáctica de la filosofía presupone la existencia de un conocimiento filosófico determinado.

El concepto de filosofía

Ahora, lo que corresponde es, primero, analizar el concepto de filosofía indagando si es, y en qué sentido, un saber y lo que constituye su especificidad como saber. Segundo, hacer un esfuerzo por determinar positivamente las condiciones de posibilidad de una didáctica de la filosofía.

Sabemos que la palabra filosofía significa etimológicamente amor a la sabiduría. De entrada, el origen de la palabra nos evidencia la paradoja de una didáctica de la filosofía: si lo específico de todo saber es de ser transmitido a través de la enseñanza, tal como lo afirma Aristóteles (1997: 65), ¿es posible concebir un método que permita transmitir un amor, un deseo, una búsqueda?

Pitágoras, para contradecir a los dogmáticos, asegura que la filosofía es más una búsqueda; en cambio, Platón aclara que lo que hay que buscar es el saber, dejando de lado la simple opinión. La filosofía nace para refutar la multiplicidad de opiniones y se lanza en la búsqueda de un saber estable, objetivo, fundado en la razón, consecuentemente universal. Es ciencia, episteme, no doxa y, virtualmente, disciplina que sigue el modelo de todas las ciencias. ¿Pero es una ciencia entre otras ciencias?

Bochenski, (1975: 10) respondiendo a esta pregunta, asegura que:

(...) no puede ser identificada con las demás ciencias ni limitada a un solo terreno. Es, en cierta medida, una ciencia universal. Su dominio no se limita, como el de las otras ciencias, a un terreno estrictamente acotado. Mas, si ello es así, puede suceder, y de hecho sucede, que la filosofía trate los mismos objetos en que se ocupan las otras ciencias.

Más aún, las ciencias se definen por su objeto; son “regionales”, es decir, estudian parcelas de la realidad (Bochenski, 1975); la delimitación del objeto de estudio es lo que ha permitido a los diferentes saberes constituirse como ciencias, en el sentido moderno de la palabra. La filosofía, al contrario, ve al objeto desde el punto de vista del límite y de los fundamentos (Bochenski); no tiene un objeto de estudio definido; estudia todo, desde la raíz, desde los fundamentos.

Al parecer, la filosofía no es completamente una ciencia ni es tampoco una

opinión. En oposición a la opinión, es un saber. Pero a diferencia de los saberes científicos, divididos en disciplinas, la filosofía no es un saber determinado, no tiene un método determinado, ni objeto de estudio determinado.

No podemos quedar satisfechos con la idea de que la filosofía sea un saber indeterminado. Ser, para todo ser, es ser determinado, es ser esto o aquello; aquello que no es eso, ni aquello, ni otra cosa, no es nada. Como la didáctica busca facilitar la transmisión localizada de conocimientos determinados (Cf. Meirieu 2006), un saber puramente indeterminado sería un obstáculo para ésta; es decir, la filosofía no podría ni siquiera ser enseñada. Sin embargo, que el saber filosófico no sea determinado a la manera de las ciencias positivas no significa, por tanto, que sea indeterminado bajo todos los aspectos. Busquemos los rasgos que permitan determinar el conocimiento filosófico.

La filosofía es pensamiento: pero no todo pensamiento es filosofía: pensar es representarse, es decir, hacer presente en sí lo que está fuera de sí: esto se hace entendiendo, imaginando, afirmando, negando, concibiendo (Descartes 1984: 125), soñando y juzgando, opinando y razonando. Los humanos de antes de Sócrates pensaban; nuestros alumnos de filosofía, ya pensaban antes de llegar a la clase. Es decir, aunque reservemos el nombre de pensamiento al pensamiento conceptual y la actividad de pensar al vínculo de las ideas en el juicio, todo el mundo piensa antes de filosofar. La filosofía es pensamiento reflexivo: sin embargo, la reflexión no es lo propio de la filosofía: hay que reflexionar para hacer geografía, biología o, simplemente para decidir si voy allí, o mejor allá. Es un pensamiento crítico: sin embargo, el espíritu crítico es desarrollado también por los estudios históricos, literarios, sociológicos.... Es pensamiento riguroso y coherente: pero estos dos elementos pueden ser reivindicados por el pensamiento matemático. Ella busca el Sentido o el Absoluto: sin embargo, eso no permite distinguirla de la religión. ¿Qué es entonces lo propio de la filosofía?

Aunque ninguno de los rasgos antes vistos conforma el carácter propio de la filosofía, es en ella misma que esos rasgos se encuentran reunidos y vinculados. El pensamiento matemático es una red de operadores que ofrece un modelo de rigor y de coherencia, aunque no aspira a conocer lo Absoluto. Platón (2008) a propósito, dice que éste tipo de pensamiento no va más allá, no asciende al principio a- hipotético. La poesía es un conocimiento que aprehende la verdad, aunque no se le puede exigir la coherencia ni el rigor: si Aristóteles (1997) le reprochó a Empédocles el haber escrito que “el mar es el sudor de la tierra”, fue porque éste no quería ser solamente poeta; ¿hoy podemos reprocharle algo al poeta que afirmó que “la tierra es azul como una naranja”? (Paul Eluard, 1962: 35).

Estos tipos de respuestas, dispersas en otros campos del saber, parecen estar reunidas en y por la filosofía. Podríamos entonces intentar definirla como pensamiento crítico y reflexivo que tiende a realizarse en el discurso verdadero y universal coherente, deseoso de fundar todas las proposiciones con el fin de llegar a la unidad sistemática del saber. En ella se encuentran esas exigencias juntas y orgánicamente vinculadas: el rechazo a los dogmas y a los prejuicios nos evidencian la exigencia crítica, la cual implica la exigencia fundadora de acceder a los principios cuya anterioridad lógica permitan fundar rigurosamente el discurso justificando todas sus proposiciones; el conocimiento de los principios funda a la vez la visión sinóptica, permite retomar la multiplicidad y la unidad y reivindicar la particularidad de las cosas a la luz de lo universal.

Si adoptamos esta idea sobre la filosofía (la filosofía como idea), nos parece más fácil entender en qué sentido ella es un saber: no es un saber positivo, sino eminentemente saber, en el triple sentido del concepto escolástico de la eminencia: en el más alto grado, en cuanto fuente y existencia sobre otro modo. En el más alto grado, ya que, no satisfaciéndose con explicaciones parciales, busca la inteligibilidad absoluta, el fundamento último, la raíz del ser y del conocer. En cuanto fuente, porque históricamente ha dado nacimiento a los otros conocimientos que se han constituido a partir de ella, manteniendo viva la exigencia de inteligibilidad, mientras que la ciencia moderna tiende más bien a renunciar a ésta, por su preocupación por la eficacia operatoria, más que por la verdad. Sobre otro modo, ya que su punto de vista (su objeto formal) no es el de la causalidad fenomenal.

Siendo eminentemente un saber, la filosofía no es, pues, un saber constituido, sino más bien, un saber constituyente: es la vida o el dinamismo del saber mismo.

Habría que saber en dónde es que se encuentra ese saber eminente y constituyente, si pretendemos enseñarlo. Seguramente es allí en los escritos, en las obras en donde las exigencias que lo constituyen se encuentran juntas, es decir en los textos que son animados por esas exigencias, en las obras de la tradición filosófica. Se podría objetar que cada una de esas obras no es nada más que una filosofía; ya Hegel (1995: 24) había respondido a esa objeción a través de una famosa metáfora:

Por tanto, quien estudie o profese una filosofía, siempre y cuando lo sea verdaderamente, profesará la Filosofía. En otro lugar hemos comparado aquella evasiva y aquel razonamiento que se aferran a la simple diversidad y, por asco o temor a lo particular en lo que lo general cobra realidad, no quieren captar o reconocer este algo general, al enfermo a quien el médico recomendara comer fruta y que, al serle servidas

cerezas, ciruelas o uvas, no se atreviese, por una pedantería intelectual, a ingerir ninguno de esos frutos, con el pretexto de que el médico le había prescrito "fruta" y no precisamente ciruelas, uvas o cerezas.

Esto no significa que se enseñe la filosofía enseñando su historia, sino que se puede enseñar haciendo abstracción de esta historia. Tampoco significa que se pueda rigurosamente enseñar la filosofía. En la perspectiva de uno de los investigadores franceses sobre la didáctica de la filosofía, M. Tozzi, (1992) sólo es posible una didáctica del filosofar; ¿la razón? La que invocó Kant (1979: 362) cuando afirmó que "no se puede aprender filosofía, sino que "no se puede hacer más que aprender a filosofar". La razón es bastante conocida: no se puede aprender la filosofía porque, siendo ella la unidad sistemática del saber, ella "no es más que la simple idea de una ciencia posible que no es dada en ninguna parte in concreto»" (Kant, 1979: 362); dicho de otra manera, porque no existe, o por lo menos aún no. En cambio, aprender a filosofar es "ejercer el talento de la razón aplicando sus principios generales a ciertas tentativas que se presentan" (Kant. 1979; 362). Esas tentativas no son más que las filosofías subjetivas, textos abortados, por así decirlo, sin modelo « cuya eficacia es a menudo diverso y cambiante" (Kant, 1979: 362), es decir, los diferentes sistemas que se han dado en la historia de la filosofía.

Filosofar consiste entonces en ejercer el talento de la razón, reflexionando de manera crítica, a partir de las filosofías en las cuales se ha históricamente desarrollado la idea de la filosofía. Es eso lo que se puede aprender y es eso lo que debe ser enseñado.

La didáctica de la filosofía

Si eso es así, podemos deducir inmediatamente dos consecuencias en cuanto a la didáctica de la filosofía.

Primero: Como la filosofía es esencialmente reflexiva, y toda reflexión supone que ya hay objetos de pensamiento constituidos, su lugar natural dentro del pensum académico estaría situado al final de una formación básica; la constitución de esos conocimientos no se acaba nunca y, quizás comience siempre. Aquí vale la aclaración de Muglioni (1990: 3):

Todo lo que pueda hacerse para llamar la atención de los jóvenes sobre las reglas de la lógica, partiendo de conocimientos que están a la mano, implica una instrucción ordinaria y no amerita de ninguna manera ser llamado filosofía, si por lo menos se quiere reservar a esa palabra un sentido esencial.

Puesto que no se puede en realidad aprender sin comprender, la instrucción ordinaria debe suscitar la reflexión; pero eso no nos permite concluir que toda enseñanza digna de ese nombre sea filosófica; esta deducción no nos debe extrañar, si tenemos como supuesto que la filosofía, en cuanto saber eminente, es el paradigma de todo saber.

La enseñanza de la filosofía presupone, por parte del estudiante, la capacidad de ejercer el juicio y la reflexión, la presencia en su espíritu de saberes construidos y un dominio de la lengua para poder abordar los textos “mayores” de la tradición filosófica y todos aquellos textos de carácter filosófico. Ese sería ya un obstáculo para entonces iniciar la enseñanza de la filosofía desde muy temprana edad. No significa, sin embargo, que haya que reservar el estudio de la filosofía sólo para los adultos, tal como lo expone Platón en el libro de Las Leyes (1982: 280). En efecto, “no es un asunto de edad, sino de instrucción adquirida” (Tozzi: 1992 p.23). El tiempo de la filosofía más que lógico, es cronológico.

Segundo: Si esos textos y esas obras son el lugar en donde se encuentra la filosofía, entonces no hay que darles un carácter estrictamente instrumental; la enseñanza de la filosofía debe tratar de evitar todo debate sobre problemas cuyo sentido y relación con la experiencia y la realidad no hayan sido iluminadas por la lectura crítica; en ese caso lo esencial para el profesor, será más bien la posición de las preguntas mismas, en lugar de la discusión de las tesis y los debates escolares. Las doctrinas serán entonces la expresión de diversos puntos de vista posibles sobre el objeto estudiado y ayudarán a ordenar las ideas extraídas de las cosas, tomando adquiriendo toda su relevancia.

Se trata entonces de tener cuidado con los debates alejados de la realidad, en los cuales todo el mundo opina lo que quiere, sin objetivos concretos, falseando así el pensamiento y alejándolo de una reflexión seria.

No se aprende entonces a filosofar yuxtaponiendo doctrinas y haciendo desfilar a los autores como si aquellas se redujeran a ser las opiniones de estos; se aprende a filosofar confrontando los textos originales que pueden suscitar la reflexión viva a los alumnos porque ellos mismos son la manifestación de una reflexión siempre viva. Por eso, como ya lo dijimos arriba, no le podemos asignar a esos textos un carácter “instrumental”: ¡atención! Si por esa palabra se quiere entender que un texto filosófico no es sagrado, que no tiene valor dogmático, sino que está ahí para despertar y estimular la reflexión, entonces es instrumento. Pero si se trata de reducir los textos filosóficos a útiles indiferentes, extraños a la actividad que deberían permitir ejercer, si se trata de hacer de ellos solamente medios para que deberían permitir ejercer, si se trata de hacer de ellos solamente medios

para hacer adquirir « competencias », si se trata de ponerlos en un rango de simples soportes de operaciones mentales, entonces la didáctica de la filosofía se vería confinada a ser solamente una técnica formalista que contradiría el espíritu filosófico mismo.

Conclusión

Hemos tratado de analizar el concepto de filosofía indagando si es y en qué sentido un saber y lo que constituye su especificidad como tal. Hemos, además, tratado de determinar positivamente las condiciones de posibilidad de una didáctica de la filosofía. No hemos podido entrar en cuestiones más puntuales, por ejemplo, en el asunto del análisis de las propuestas de los actuales didácticos de la filosofía. Sería el objeto de otro trabajo. Está claro, además, que no podemos ocultar otra serie de problemas, tales como el de establecer el carácter propio de los contenidos de una didáctica de la filosofía, el de establecer el estatus epistemológico de la filosofía, la posibilidad de integrar a la filosofía con las demás ciencias, el valor de la verdad y de la certeza de la filosofía, en relación a las otras ciencias; los límites de la objetividad o neutralidad de ella. Ocultar esos problemas, haría imposible la construcción de un discurso didáctico. Del mismo modo, es imprescindible resolver problemas de carácter específicamente didáctico, tales como el del establecimiento y el desarrollo de criterios para la selección de contenidos disciplinares, para que sean transpuestos didácticamente, para el manejo de la clase, para la producción de materiales didácticos. Todo esto está aún en discusión y valdría la pena unirse a la misma.

Lo que podemos desear, sin haber hecho un estudio que abarque todos los puntos antes mencionados es que, mínimo, los objetivos que sean propuestos para la enseñanza de la filosofía, sean verdaderamente filosóficos; y que los procesos que se utilicen para la adquisición, no contradigan la naturaleza misma de la filosofía. No deseable sería que la didáctica para la adquisición de dichos procesos fuese una mera transposición de un modelo pedagógico por objetivos que, aunque preocupada por determinar las tareas precisas cuya realización sea observable, elabora técnicas que hacen posible su ejecución ; pero, tratándose de la filosofía, es decir de una disciplina en la cual ningún contenido de conocimiento predeterminado se le exige, la didáctica no puede reducir los objetivos a alcanzar a operaciones formales y subordinarlos a procedimientos que no sean propios de la filosofía. En ese sentido, ya podemos afirmar que la condición de posibilidad de una didáctica de la filosofía reside en la ruptura con los principios que gobiernan la pedagogía por objetivos; si se quiere que los objetivos sean específicamente filosóficos, no pueden ser fijados independientemente del contenido de la filosofía pues, como ya lo

hemos enunciado antes, dicho contenido sólo puede ser determinado en las filosofías y en la reapropiación que cada profesor haga de las mismas. Se deduce de ahí que no puede existir una didáctica de la filosofía, sino varias didácticas de la filosofía. Es en el interior mismo de los textos filosóficos, en donde los conceptos fueron elaborados, los problemas planteados, las tesis fundadas que el alumno aprenderá a conceptualizar para luego problematizar y fundar sus proposiciones. La didáctica de la filosofía debe entonces proponer objetivos en los cuales los alumnos filosofen a través de la singularidad de esos textos en los que se realiza lo universal de la filosofía; dicho ejercicio supone la mediación magistral del profesor.

Tozzi (1992 : 29), es claro en ese aspecto : "la enseñanza filosófica, contrariamente a otras disciplinas, no obliga la linealidad de una progresión que le sea inherente (...). El único orden intrínseco es eventualmente el que se desprende de la filosofía personal del profesor".

Tomando acto del papel decisivo de la mediación magistral y de la irreductibilidad de la enseñanza de la filosofía en la adquisición de mecanismos, una didáctica de la filosofía sólo es posible si ella se define como un arte, más que una técnica y el profesor como un artesano, más que un técnico.

Al comienzo de nuestra ponencia nos habíamos preguntado si es posible una didáctica de la filosofía: nos hemos tenido que asegurar si las exigencias de la filosofía y las de la didáctica son compatibles. Ya que la didáctica se propone facilitar la adquisición de un saber conforme a la naturaleza del mismo, una didáctica de la filosofía sólo es posible si es fiel a la naturaleza de la filosofía, conforme a sus exigencias, es decir, si ella misma no es filosófica. Sería necesaria una investigación sobre las prácticas actuales sobre la enseñanza del filosofar para evidenciar si tales prácticas satisfacen este requisito antes mencionado; además, para saber si los métodos propuestos no son específicamente filosóficos o si se oponen frontalmente a la naturaleza de la filosofía. Si no fuese así, habría, a nuestra manera de ver, un fracaso, debido probablemente al hecho de que los conceptos elaborados por las didácticas de otras disciplinas (en campos que pueden ser pertinentes), han sido transpuestos imprudentemente a la filosofía, sin asegurarse que el estatus epistemológico de la filosofía pueda asegurar dicha transposición.

Bibliografía

ARISTÓTELES (1997). *Metafísica*. Gredos, Madrid.

BOCHENSKI (1975). *Introducción al pensamiento filosófico*. Herder, Barcelona.

DESCARTES (1984). *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas*. Espasa-Calpe, Madrid.

ELUARD, Paul, (1962). *Obras escogidas, tomo 2*. Platina, Buenos Aires.

ESCUADERO, J.M. (1985). *Modelos didácticos*. Oikos-Tau, Barcelona.

FERNÁNDEZ HUERTA, J. (1980). "El objeto de la Didáctica". En: *Revista Española de Pedagogía*, 18, 7.

HEGEL (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México.

KANT (1979). *Crítica de la Razón Pura*. Porrúa, México.

MARTINEZ, P. (1996). *La didactique des langues étrangères*, col. *Que sais-je*, PUF.

MUGLIONI (1990). *La physique et l'instruction du philosophe in L'enseignement philosophique 40e année n° 3 Janvier - février*.

MEIRIEU, (2001), *Philosophie et didactique. Préface à Apprendre à philosopher dans les lycées d'aujourd'hui*, Paris.

PLATÓN (1982). *Obras Completas, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 9*, Madrid.

PLATÓN (2008), *La República*. Akal, Madrid.

TOZZI, BARANGER, BENOIT et VINCENT (1992), *Apprendre à philosopher dans les lycées d'aujourd'hui*, CRDP de Montpellier, Hachette éducation, Collection Ressources formation, Série Enjeux du système éducatif.

TRANSEXUALIDAD Y ADOLESCENCIA EN EL SISTEMA EDUCATIVO

*Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica
alvaro.carvajal@ucr.ac.cr*

Introducción

El artículo analiza el tema de la transexualidad en la adolescencia y su relación con el sistema educativo, se trata de un asunto de difícil asimilación para el común de nosotros(as). Es un tema complejo, que a veces resulta incomprensible, pues no es sencillo ponerse en el lugar del otro, e imaginar lo que sucede a las personas que se sienten de una identidad sexual y de género distinta al cuerpo con el que nacieron.

Al tema cuesta aproximarse porque tenemos todo un bagaje cultural y religioso que no permite un acercamiento de tolerancia y respeto a las personas que se encuentran en dicha situación. Estamos tan colmados de prejuicios e ideas preconcebidas que no vemos en estas personas lo que realmente son, por eso pisoteamos su dignidad, las discriminamos y creamos unos estereotipos que van conformando un estigma, una marca que no es fácil de borrar. Esta marca la llevarán toda su vida.

Otra dificultad para la comprensión de lo que sucede a estas personas, se debe a que estamos acostumbrados(as) a considerar que solo existen dos tipos de sexos, a los cuales solo corresponden o derivan dos maneras de ser: hombre y mujer. Si bien, desde la perspectiva genética solo existen dos sexos (XX y XY), entre ambos hay un continuo de combinaciones cromosómicas; muestra de la diversidad sexual, la cual por lo general, se niega; ya que se asume que lo normal es que solo existan los géneros masculinos y femeninos, claramente delimitados y en concordancia con los dos sexos mencionados. Como tal asunción se toma como lo normativamente válido, entonces, aquellas personas que se desvían de lo normal, producen repugnancia. Por medio de las normas se intenta imponer un punto de vista de cómo deben vestir, caminar y gestualizar su cuerpo, así como a determinar las funciones y roles que deben cumplir las personas para poder encajar en el ideal de lo que se considera que debe ser un hombre y una mujer. Tal manera de ver la realidad es reducida, tal visión dominante se impone a otras variantes sexuales o identidades sexuales y de género.

A las variantes sexuales y de género se las ubica con la etiqueta de diversidades sexuales, con dicho concepto se incluye varios grupos, que por lo general, se les

considera como minorías sexuales, tales como la homosexualidad masculina (gai) y la femenina (lesbiana), bisexuales, transexuales, transgéneros, intersexuales y asexuales, entre grupos.

Si bien, muchas de las ideas y los conceptos que aquí se tratarán pueden aplicarse a todas las minorías mencionadas, el artículo enfatizará en las personas transexuales y transgéneros, ya que entre las minorías sexuales –incluso los intersexo-, probablemente, son las más visibles y vulnerables, lo quieran o no, ya que no pueden ocultar su condición sexual, así como su identidad de género. Mientras que la mayoría de las personas homosexuales que no salgan del armario, pasarían desapercibidas. Aunque estar en el armario, es una manera de ocultar su verdadera identidad, lo cual puede producir inseguridades, así como problemas de autoestima, por ejemplo, vivir una doble vida, mentir constantemente, ocultar su verdadero ser, lo cual no resulta ser apropiado.

Las personas transexuales, al ser tan visibles y vulnerables, son objeto de odio, discriminación, insultos, todo tipo de agresiones y vejaciones. En los casos más extremos son víctimas de crímenes de odio, como sucede en Guatemala y Honduras, en donde existen bandas que persiguen transexuales para asesinarlos, en especial a las mujeres trans. Ellas aparecen muertas en los alrededores de las grandes ciudades.

También, muchos(as) transexuales tienen vidas precarias, vidas que no pudieron seguir mejores rutas que las que ya tienen, son personas que no pudieron desarrollarse plenamente, la mayoría tienen un mundo laboral reducido al trabajo sexual. Pocos(as) logran alcanzar su educación universitaria, obtener un título universitario, y algunas logran laborar en las universidades o instituciones públicas. Aunque, la mayoría tiene que dedicarse al trabajo sexual, por lo general, no por libre elección, sino por la necesidad que la sociedad les ha impuesto.

En el libro *Ellas y ellos hablan* (2012), del Hogar de la Esperanza, una casa refugio para personas de la calle que viven con el VIH, recoge una serie de testimonios de gais, transexuales y transgéneros, que por una serie de factores combinados, les llevan a la situación extrema de vivir en tales condiciones. De este libro cabe destacar dos testimonio de mujeres trans: Úrsula y Alejandra.

Úrsula: ella se crió con su abuela, pues su madre biológica decía que no era su madre. Ella dice que siempre le gustó la escuela, que tuvo buenas calificaciones, por el cuidado que le brindó su abuela llegó a sexto grado. Su abuela fallece cuando tenía 12 años. Aun así logra ingresar al colegio, esta vez, con la ayuda de su mamá biológica, y sigue obteniendo buenas notas, pero su madre se hace de

un compañero, ahora su padrastro, quien abusó de ella sexualmente a los 15 años. Cuando comunicó a su mamá el abuso sexual, su mamá no le creyó; así que la expulsaron de la casa, por lo que no pudo terminar la secundaria. Por tal razón, salió a la calle, en donde se prostituyó y comenzó a consumir drogas, por ende a vivir en la calle. Se infectó de VIH a los 19 años. Esta situación no fue algo deseado. Ella con ayuda del personal del Hogar de la Esperanza y las redes subjetivas ha logrado salir de la calle, y reconstruir su vida. Ella dice que no fue por el abuso de su padrastro que es transexual, sino que sabía de su situación desde muy pequeña (2014, 44-57).

Alejandra: ella narra que no conoció a su padre, su mamá la regaló a su abuelita. Su vida de infancia y adolescencia fue feliz hasta los 5 años. Hizo el kínder y la primaria, llegó hasta segundo año del colegio técnico profesional. Luego abandonó los estudios, se dedicó a la calle, así como al trabajo sexual, también se drogó. Ahora ella quiere volver a estudiar, a sus 34 años, desea terminar el bachillerato. Es VIH positiva. Decidió vestir permanentemente como mujer desde sus 15 años. Su recuperación –su salida de la calle– le ha llevado a ser una líder en un proyecto para gente de calle, al que llaman La Carpa (2014, 61-63).

Los casos de Úrsula y Alejandra ejemplifican como el no reconocimiento de la condición sexual transexual por parte de la familia, una escuela que no puede retener a los(as) adolescentes en el sistema educativo, son motivos por lo que tuvieron que recurrir a la calle. Una situación que no debería darse, sin embargo son los casos límite; ya que no todos(as) los(as) transexuales pasan por esta situación. Dichas historias de vida ayudan comprender las consecuencias de una cadena de causas que vuelven vulnerables y marginales a tales personas.

Pero que es lo que le ocurre a estas personas, por qué son transexuales o transgéneros, en qué consiste la transexualidad y el transgénero es algo que se analizará en el siguiente acápite.

¿Qué es la transexualidad y el transgénero?

La transexualidad y el transgénero son una condición sexual en la que las personas sienten que hay una disociación entre el cuerpo biológico en el que han nacido y su cerebro, ya sea femenino o masculino. Puede expresarse también como una disociación entre el sexo cromosómico (cromosomas X y Y) y el gonadal (sus genitales machiles o hembriles), en contraste, con su sexo neuronal o su identidad social y psicológica.

Las personas transexuales pueden ser de dos tipos: (a) las que nacieron biológicamente

hombres, pero se sienten y viven como mujeres; (b) las que nacieron como mujeres, pero se sienten y viven como hombres.

Otra distinción más es aquella que define a estos individuos como transexuales y transgéneros; ambas expresiones tienen en común las características ya señaladas (Véase Carvajal, 2014; 2015). Siguiendo dicha diferencia se tiene que los(as) transexuales desean cambiar su cuerpo por medio de la hormonización y la cirugía de reasignación genital. Por lo general, estas personas odian su cuerpo machil o hembril, no soportan sus genitales, por lo que desean extirparlos, cambiarlos por el sexo, los genitales y el cuerpo que mejor se conforma con su identidad sexual y de género. Esta tendencia es más pronunciada entre las mujeres trans.

En cambio, los(as) transgéneros, pueden vivir conformes con sus genitales biológicos, no desean una transformación de su cuerpo. Ellos y ellas no odian su cuerpo, ya que su cuerpo biológico machil o hembril puede ser compatible con su sexo neuronal y su identidad de género. De hecho, estas personas hacen mezclas de los roles y los comportamientos de género, así como sus gestualidades y maneras de vestir, con el cuerpo que sienten que no el suyo. Ellos(as) no quieren transformar sus cuerpos.

Entre ambas categorías se ubican personas que se encuentran a la mitad del camino entre la transexualidad y el transgénero, ya que no completaron la transformación de sus cuerpos por razones diversas. Así puede contarse con casos de mujeres trans con pene y hombres trans con vagina y sin busto, entre otras situaciones.

Para nombrar todas estas variantes de transexualidades y transgéneros se usa el término *trans*. Algunos(as) teóricos(as) prefieren usar en sentido amplio el vocablo *transexual*; esto por economía de lenguaje. Otros(as) prefieren el término transgenerismo, sin embargo, este último concepto incluye ciertas hibridaciones de género que son posiciones políticas que no remiten propiamente a las condiciones sexuales aquí descritas, por ejemplo, hace referencia a performances, a situaciones de rebelión política, a manifestaciones artísticas, entre otros. Por lo que en este artículo usarán los términos trans o transexual indistintamente.

Los orígenes de la transexualidad

Desde el punto de vista biológico, la transexualidad y el transgénero vienen como dados; es decir, las personas no escogen serlo, los testimonios así lo reflejan, ya que estas se sienten diferentes y perciben esta disimilitud desde la infancia. Ser

transexual o transgénero no es algo que se escoge, viene determinado por la naturaleza, no hay libertad en este sentido.

Según los estudios biológicos, las personas transexuales nacen con cromosomas XX o XY², pero por una alteración hormonal produce una modificación en la configuración de su cerebro; de ahí la disociación entre el sexo y la identidad. Según este punto de vista, dichos individuos no escogen libremente su condición. Por tanto, ser transexual o transgénero no es antinatural, sino que es parte de la naturaleza. Los estudios biológicos ofrecen muchas evidencias de esta condición. El transexual, visto de esta manera, no se hace, sino que nace transexual o transgénero.

Muchas veces se ha intentado transformar a niños cuyo pene no se conformó bien o que les destruyeron su pene, o niños intersexo cuyos genitales no están bien definidos, en niñas. A sus cuerpos se les sometió a cirugías para volverlos unos cuerpos femeninos, y se les suministró hormonas para que no manifestaran sus características masculinas producto de su cromosoma Y. También se dijo que por medio de la socialización primaria y secundaria, es decir, por la educación y las costumbres, a esos niños masculinos e intersexo se les podría convertir en niñas. Pero en muchos de los casos, el cerebro masculino se reveló contra esa imposición que hace la cultura a la biología.

Ahora, a pesar de que existe un determinismo biológico para la transexualidad, lo biológico no es el único factor que conforma la identidad de estas personas, ya que los(as) transexuales y transgéneros cuentan con libertad para agenciar y elaborar su identidad, tomando sus propias decisiones. Ellos(as) también están sometidos al sistema sexo/género en el que han nacido, a las presiones culturales y sociales que conforman las maneras de comportarse, a las formas de actuar y a los roles de género que se asignan a las personas.

También, desde el ámbito cultural, a la condición transexual y transgénero se le atribuyen representaciones y simbolismos que van desde aceptación relativa o condicionada, hasta su rechazo o condena. Las representaciones positivas enfatizan en ciertos aspectos de dicha condición sexual. De tal manera, es posible contar con dos factores interrelacionados que definen a las personas trans: (a) existe un origen y condicionante biológica, (b) el cual interactúa con los aspectos sociales y culturales que van conformando la identidad (Véase Carvajal 2014 y 2015).

² Un resumen de las teorías biológicas sobre la transexualidad se encuentra en Álvaro Carvajal Villaplana, *Entre biología y cultura: el dilema de los sexos y las identidades transexuales*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LVI (140): 11-23, Setiembre-Diciembre.

Transexualidad y homosexualidad

La transexualidad, el transgénero y la intersexualidad son una condición sexual, más que una orientación sexual. Esto se basa en una distinción básica, la cual es común en la bibliografía sobre tales temas. Por lo general, existe un mito que considera que la transexualidad -en especial la de hombre a mujer- es la máxima expresión de la homosexualidad, pero esto no es así.

Como se indicó, en los transexuales hay una disociación entre los cuerpos y los cerebros sexuales de las personas, mientras que en la homosexualidad no existe tal disociación. Al igual que en la transexualidad, en la homosexualidad también existen –según los estudios biológicos no definitivos-, factores genéticos, hormonales y neuronales que hacen a las personas homosexuales. Dicha condición ocasiona que estas personas sientan una atracción sexual y amorosa por personas del mismo sexo y género. Tal condicionante no es absoluta, sino probabilística, ya que no existe una herencia genética del 100%, puesto que los estudios con gemelos monocigotos indican que se trata de una heredabilidad del 60%. A veces una alteración hormonal puede modificar la conformación del sexual del cerebro, y desde esta perspectiva, el cerebro conforma la identidad masculina o femenina.

La homosexualidad es a la vez una condición y una orientación sexual. En cambio, las mujeres trans quieren ser mujeres porque les gustan los hombres, y los hombres trans, quieren ser hombres porque les gustan las mujeres. Es decir, las personas transexuales –por lo general- son heterosexuales. Así, el mito de que la transexualidad es la máxima expresión de la homosexualidad no es cierto. Claro esto no quiere decir, que existan personas transexuales que sean homosexuales.

Transexualidad en la niñez y la adolescencia

Como se indicó la condición y la orientación sexual, en principio, son involuntarias, ambas pueden descubrirse en diferentes fases de la vida, por lo general la mayoría de la gente lo identifica en la pre adolescencia y en la adolescencia. Por lo general, los(as) niños(as) y adolescentes no saben exactamente lo que sucede, no saben dar un nombre a lo que les pasa, sólo intuyen de manera pre conceptual o pre discursiva que son diferentes, tienen un sentimiento de diferencia; incluso, se sorprenden ante dicha diferencia. Existe un punto de inflexión en el que no pueden resistirse a dicha diferencia, y por lo que, terminan por la aceptación de su condición sexual.

Según Felix López muchos(as) niños(as) desde años preescolares saben, se sienten y viven emocionalmente la disociación del cuerpo y el cerebro sexual,

ellos mismos se reasignan su sexo psicológico, no aceptan el orden biológico, lo que no implica un rechazo del sexo social o psicológico, de tal manera que consideran su cuerpo como un error (2013, 143). Ahora, según Bergero, Asiain y Esteve de Antonio, el sentimiento de pertenecer al sexo contrario al que se nació se establece de manera permanente a los 12 años para los trans de hombre a mujer y a los 13 años para las trans de mujeres a hombres (2013, 117). Como muestra, en Costa Rica a salido a la prensa el caso de una niña trans, quien nació en cuerpo de hombre, pero se siente niña, en el kínder se presentó como niña con su vestimenta y nombre femenino (Cerdas, 2015, s.p.).

Los niños(as) y adolescentes trans no están enfermos(as), simplemente su cuerpo no coincide con su identidad sexual. La mayoría de las veces tal situación se expresa como “nací en un cuerpo diferente”, “soy una mujer atrapada en un cuerpo de hombre”, o “soy un hombre atrapado en un cuerpo de mujer”. Como se explicó se trata de un asunto de la manera en que está conformado el cerebro.

Los niños(as) y adolescentes que sienten y viven esta disonancia, persisten en esta condición hasta la edad adulta, según Helien y Piotto la transexualidad es constante durante toda la vida (2012, 73), por ejemplo, Úrsula y Alejandra, a los 15 años deciden comenzar a vestir permanentemente como mujeres, aunque existen excepciones como el caso de la niña trans que a los 6 años decide vestir como niña (Cerdas, 2015, s.p.). Por otra parte, son pocos los casos en que luego de la adolescencia los(as) adolescentes desisten de su supuesta transexualidad, como se muestra en el filme *Limbo* (2008), de Horacio Rivera. Además, cuando la transexualidad es persistente y definida -por lo general y en donde es permitido-, los procesos de hormonización comienzan en la adolescencia, y las cirugías de reasignación genital hasta la mayoría de edad.

Los(as) adolescentes transexuales y transgénero tienen que enfrentar grandes sentimientos de ambivalencia en lo que se refiere a su identidad sexual. A veces estas ambivalencias, producen sentimientos de auto rechazo y culpabilidad, los que pueden llevar a problemas de autoestima, a veces tienen tal nivel de conflicto, que pueden llegar a manifestarse en problemas mentales; no por su transexualidad, sino por el dolor y el sufrimiento que les produce la incomprensión de su situación, sobre todo si se suman las presiones sociales para que aceptan la identidad sexual asignada según el sexo en el que nacieron.

Transexualidad y el sistema educativo

En Costa Rica no existe un estudio sobre la transfobia en el sistema escolar, tan solo se cuenta con unas pocas denuncias de discriminación y acoso sexual. En

contraste en otros países, en donde se han realizado investigaciones que muestran la situación de la población estudiantil transexual, por ejemplo, el Colectivo Lamda de Valencia, tiene una amplia investigación de cómo actúa la transfobia en el sistema educativo (2008); también la ONG GOGAM de Madrid, cuenta con su estudio en conjunto con la UNAM, y una guía didáctica para adolescentes; la Universidad de Málaga, España, hace un análisis de una de sus facultades y MOVILH en Chile, entre otros.

En esas investigaciones uno de los aspectos que sobresale y que más afecta a los(as) niños(as) y adolescentes transexuales y transgéneros en el sistema educativo es la transfobia, la cual se expresa como acoso escolar (*Bullyng en inglés*). Se trata de un fenómeno conocido, casi universal en los diferentes sistemas escolares. No es de extrañar que los(as) niños(as) y los(as) adolescentes lo sufran, en especial por las características particulares de su condición e identidad sexual. Tal acoso no es de llanos incidentes aislados, desconectados de las prácticas y procesos educativos cotidianos, sino que son constantes y sistemáticos, de tal manera que para Isidro García la transfobia consiste en

[...] cualquier manifestación arbitraria que consiste en señalar al transexual como contrario, inferior o anormal. Hay que tener en cuenta que dicha transfobia es un medio irracional basado únicamente en creencias y valores que apoyan estereotipos negativos sobre las personas transexuales y que se concreta en una aversión por este tipo de individuo, ante lo que se reacciona con odio, represión y marginación (2013, 156).

Con frecuencia, en las escuelas y colegios independientemente de que las personas homosexuales o transexuales sean visibles o no, se hace patente la transfobia y la homofobia por medio del lenguaje, los chistes o el uso de términos que pueden considerarse ofensivos e insultos, tales como marica, maricón, tortillera, playo³, entre otros.

Por otra parte, la transfobia puede causar sufrimiento en las personas trans, violación a sus derechos humanos, negación de su condición sexual, dolor y malestar, todo lo anterior como resultado de no lograr adecuarse a las normas sociales y al rechazo familiar, lo que en los casos más extremos puede conllevar al suicidio, como el caso de Alan, un transexual de España que el 24 de diciembre se quitó la vida por el acoso que recibió en su centro educativo (Martínez, 2016, s.p.).

3 Expresión costarricense para referirse a los homosexuales hombres.

La discriminación y el acoso de las que son víctimas las personas trans al ser constante, se trata de un problema estructural, no es algo causal ni del momento o esporádico, sino que, según Pichardo, Puche y Moreno, ese acoso “[...] supone comportamientos arriesgados, constricciones que subyacen a la organización social y a las prácticas reguladas por normas que se interiorizan subjetivamente [...]” (2013, 209).

En la escuela forman parte del entramado institucional. Para dichos autores consiste en una “[...] red mucho mayor de violencia simbólica que troquela la identidad de género desde la infancia y castiga (la mayor parte de las veces en silencio) toda transgresión de los códigos tácitos de comportamiento de hombres y mujeres en todas las esferas de la vida cotidiana. La institución escolar a la vez entreteje en esta red sus propios mecanismos de exclusión y violencia [...]” (2013, 210). Para ellos, la transfobia cumple una función social y pedagógica, ya que es un mecanismo para reforzar las fronteras entre los sexos y las identidades, de tal manera que sirve para clasificar, por medio del rechazo y la violencia, lo que está permitido de lo que no. Por lo que no puede traspasarse dichos límites.

Las actitudes transfóbicas se mantienen institucionalmente silenciadas o ignoradas, trasladando a la víctima del acoso la responsabilidad de mejorar su situación. La no intervención del profesorado y de la administración del centro educativo son cómplices de tal situación. En los diferentes estudios y denuncias se concluye que el acoso sistemático puede llevar a que los(as) adolescentes trans abandonen la secundaria, por lo que tendrán menos opciones laborales en el futuro. La escuela funciona así como un sistema de exclusión, marginación y estigmatización.

Las normas sociales dominantes solo admiten la existencia de dos sexos, es decir, hombre y mujer; de ahí que no aceptan la presencia de las personas transexuales y transgéneros. Tales normas sexuales indican lo que debe ser hombre y mujer, a las cuales todo individuo debe adecuarse, ya que, de lo contrario, será considerado raro o enfermo. Estas reglas crean un sistema normativo en el que domina una sola orientación sexual: la heterosexual. A este fenómeno social se le llama heteronormatividad.

En razón de la heteronormatividad, las personas trans sufren discriminación, lo que hace que no gocen plenamente de sus derechos, de tal manera que viven en marginalidad y exclusión. Tal situación puede llegar a niveles elevados de odio, los cuales pueden conducir a acciones violentas: agresiones psicológicas, verbales y físicas e incluso al homicidio. El crimen de odio hacia los(as) transexuales es la máxima manifestación de la transfobia.

Para Gracia Trijill nadie está libre de discriminar, consciente o inconscientemente, lo que hay que hacer es identificar esas actitudes para corregirlas y poder ser un apoyo al alumnado queer (2013, 27). Hablar de estos temas en la educación es hablar de fracturas, desigualdades, de escuela inclusiva, de respeto a las diferencias, de espacios educativos seguros, no hostiles, amigables a las diferencias. Es necesario hablar del alumnado trans porque son sujetos vulnerables. Para ella los trans tienen mayores probabilidad de ser discriminados, de recibir insultos y violencia de todo tipo.

La homofobia y la transfobia hay que eliminarla de los centros educativos, hay que abordarla en todos sus niveles, por lo que incluso se ha de corregir el vocabulario empleado, esa es una tarea de los(as) profesores(as). Esto llevaría a un proceso de normalización de la diversidad sexual en las escuelas (García, 2004, s.p.).

Por otra parte, la discriminación y el acoso que sufren los(as) estudiantes trans, que puede culminar con la expulsión del sistema educativo, conlleva a una ruptura de su biografía familiar, académica, geográfica, que en muchos casos implica dificultades en cuando al acceso a la educación formal, como ya se indicó incrementa sus dificultades para encontrar empleo o maneras de subsistencia en la sociedad (Martín-Pérez; Navas, 2011 s.p.). Natasha Jiménez, una mujer trans costarricense, expreso en *El Nuevo Diario* (Nicaragua) que

“[...] somos botados de nuestras casas porque somos la vergüenza. Al no tener el entorno familiar, el entorno educativo es otro eslabón de esa cadena de marginalización que nos pone otra barrera, porque en el sistema educativo no están preparados para recibir a una persona trans, entonces se da el bullying, el rechazo de los maestros. A muchas mujeres trans lo único que les queda es el comercio sexual o la prostitución, donde son víctimas de otros tipos de violencia” (2013, párraf. 12).

En general, Gallardo y Escolono en el *Informe sobre la diversidad afectivo-sexual en la formación de docentes* (2009), de la Universidad de Málaga, muestran que el problema de las personas LGTBI en el sistema educativo es que presentan problemas para socializar en su medio educativo a causa de su condición y orientación sexual o de su identidad de género. Además, de los prejuicios de los que son objeto. Por lo que dichas minorías carecen de espacio en la sociedad.

Muchos de los estudios ofrecen recomendaciones que permiten concluir que el sistema educativo debe estar orientado a proteger a las minorías sexuales, desarrollar ambientes seguros para el aprendizaje, así como a evitar la expulsión de las minorías sexuales, en particular por su condición sexual. El sistema educativo

en este caso debe promover el cambio cultural, fomentar el reconocimiento y el respeto hacia estas personas. Además, ha de contribuir a la construcción de una democracia desarrollada, y una democracia desarrollada es aquella que protege a sus minorías.

Bibliografía

Aldous, Susan; Sereemongkonpol, Pornchai; (2008) *Ladyboys. The Secret World of Thailand's Third Gender*. Bangkok: Maverik House.

Bergero, Trinidad; Asiain, Susana; Esteva, Isabel; (2013) *Transexualidad, adolescencia y biomedicina. Limitaciones del modelo biomédico y perspectiva crítica*, en Moreno, Octavio; Puche, Luis; *Transexualidad, adolescencia y educación: miradas multidisciplinares*. Madrid: Eagles: 113-134.

Bonilla, Yadira, Navarro, Orlando; Richard, Pablo; (2012) *Ellas y ellos hablan. En la calle y en el Hogar de la Esperanza. Testimonios y reflexiones*. San José: DEI Humanitas.

Carvajal Villaplana, Álvaro; (2015) *Entre biología y cultura: el dilema de los sexos y las identidades transexuales*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LVI (140): 11-23, Setiembre-Diciembre.

_____; (2014) *Gente Queer: masculinidades femeninas y el dilema de las identidades*. En *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 11, No. 2 Julio-Diciembre.

Centro de Estudios Internacionales (CEI); (2012) *Diagnósticos Jurídico sobre derechos humanos de las poblaciones lésbicas, gay, trans, bisexuales de Costa Rica*. San José: CEI/Equipo Lésbico Gay de Investigación.

Cerdas, Daniela; (2015) *MEP busca ayuda para abordar a los alumnos 'Trans'*. En *La Nación*, versión electrónica-Internet: http://www.nacion.com/nacional/educacion/MEP-ayuda-abordar-alumnos-trans_0_1482451814.html. Accesado: 29.10.15.

Colectivo Lambda; (2008) *Homofobia y transfobia en el sistema educativo*. Valencia: Colectivo Lambda.

Conway, Lynn; (2000-2006) *Transgénero, transexualidad e intersexualidad. Información básica*. En *Artificial Intelligence Laboratory*, Universidad de Michigan.

Gregori Flor, Nuria; (2013) SHB: nuevos nombres para viejas jerarquías y exclusiones, en Moreno, Octavio; Puche, Luis; (2013) Transexualidad, adolescencia y educación: miradas multidisciplinares. Madrid: Eagles: 71-88.

Helien, Adrián; Piotto, Alba; (2012) Cuerpos equivocados. Hacia una comprensión de la diversidad sexual. Buenos Aires: Paidós.

Jiménez, Natasha; (2013) "Los trans solo pedimos respecto" Versión electrónica-Internet: <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/304637-trans-solo-pedimos-respeto/>. Del 11.12.13. Accesado: 29.10.15.

Liaño, Hugo; (2014) El conflicto de los sexos. Barcelona: Ediciones BAS.

López Sánchez, Feliz; (2013) Identidad del yo, identidades sexuales y de género, en Moreno, Octavio; Puche, Luis. Transexualidad, adolescencia y educación: miradas multidisciplinares. Madrid: Eagles: 135-150.

Martín-Pérez, Alberto; Navas, Myriam; (2011) La discriminación de la población transexual requiere de acciones integrales. En *Revista Mugak*, No. 43. Versión electrónica-Internet: <http://mugak.eu/revista-mugak/no-43/la-discriminacion-de-la-poblacion-transexual-requiere-acciones-integrales>. Accesado: 29.10.15.

Martínez, Virginia; (2016) Más de la mitad de los menores LGTBI sufre acoso sexual en las aulas, en *El País*. Versión electrónica-Internet: http://politica.el-pais.com/politica/2015/12/30/actualidad/1451496841_566638.html. Accesado: 06.01.16.

Moreno, Octavio; Puche, Luis; (2013) Transexualidad, adolescencia y educación: miradas multidisciplinares. Madrid: Eagles.

MOVILH Joven; (2012) Encuesta sobre educación sexual y discriminación. Santiago de Chile: MOVILH. Versión electrónica-Internet: <http://www.movilh.cl/documentacion/Encuesta-sobre-educacion-sexual-y-discriminacion.pdf>. Accesado: 29.10.15.

Puche, Luis; Moreno, Elena; Pichardo, José Ignacio; (2013) Adolescentes transexuales e las aulas. Aproximación cualitativa y propuesta de intervención desde la perspectiva antropológica, en Moreno, Octavio; Puche, Luis. Transexualidad, adolescencia y educación: miradas multidisciplinares. Madrid: Eagles: 189-267.

SSDPnoticias.com; (2014) Adolescentes transexuales luchan por aceptación escolar, en SDPnoticias.com. del 19 de mayo de 2014. Versión electrónica-Internet: <https://www.facebook.com/sdpnoticias/posts/796450577046323>. Accedido: 29.11.15.

Z

Trujillo, Gracia; (2013). Entrevista, en T.E. CCOO Enseñanza, No. 343, Transexualidad, adolescencia y educación. Versión electrónica-Internet: http://www.fe.ccoo.es/comunes/recursos/1/pub95919_n_343._Mayo_de_2013.pdf: 7-9. Accedido: 29.10.15.

EL DERECHO A LA VIDA, UNA ÉTICA MATERIAL INTERCULTURAL

Amelia Gallastegui
Institución ISFD N° 22- Olavarria-Argentina
gallasteguia@hotmail.com

Introducción

Abordar la noción de interculturalidad en América Latina desde el campo crítico de la Filosofía y de la Ética de la Liberación a fines de siglo XX y principios del XXI, exige promover el diálogo con otras realidades, estar abiertos a las distintas interpretaciones y lecturas que pueden movernos a reflexionar, no sólo acerca de la diversidad de culturas que componen nuestro continente, sino también a la demanda creciente de entablar diálogos fecundos, multiculturales con la intención cierta de conjugar la realidad latinoamericana desde un marco histórico social abierto de la heterogeneidad.

Que el discurso intercultural en los círculos filosóficos de América Latina sea relativamente nuevo, no implica desconocer que el mismo se ha venido gestando desde hace más de cuatro décadas, de manera subterránea a la filosofía continental. La obra de muchos filósofos da cuenta de esta afirmación, Rodolfo Kusch, Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo Roig, Francisco Miró Quezada, Hugo Hassman, Juan C. Escanone, Leopoldo Zea, entre tantos otros que han sido propulsores de una filosofía propia en nuestro continente, que han promovido y aún promueven el diálogo inter-multicultural.

El marco de tales reflexiones amerita retomar las crónicas del debate intercultural, trayendo al plano de la dialógica presente en la realización de este proyecto en filosofía la necesidad de señalar algunos puntos conflictivos para poder avanzar; a) hablamos en primer lugar del uso colonizado de la inteligencia, que se ha intentado superar desde el siglo XIX hasta acá; b) de la continuidad de una visión identitaria indecisa, tributaria del proyecto colonizador que pone en tensión cualquier cambio de paradigma; c) de la opción por la escritura, los límites trazados al lenguaje en que se escribe la multiculturalidad ha sido y es la razón por la cual, “las otras lenguas que se hablan en América Latina no hablan en la filosofía latinoamericana” (Bentancourt-2004,P: 22); y, d) desde esta perspectiva multicultural hablar de interculturalidad no implica, hablar de un todo homogéneo, sino del proceso crítico de reconocimiento de la diversidad en el mapa territorial que la comprende, contextualización que la hace centro de todo debate y que supone para algunos teóricos que hablar de mestizaje es hablar con todas las culturas que componen este continente.

La maduración del proceso emancipatorio geopolítico y epistemológico del presente, sienta las bases de una nueva localización, construcción y reconocimiento global de las alteridades. Estas reflexiones hacia adentro del diálogo inter-multicultural en toda América Latina dan pautas fehacientes de que la crítica a la indiferenciación, que supone lo intercultural como proceso de integración a la cultura global de principios de milenio, es parte de una autocrítica que puede ser considerado un avance para la continuidad del proyecto emancipador.

La evidencia constata que hay un conocimiento puntual de la pluralidad cultural que habitamos, cuestión que demanda también, el resguardo de la diversidad de sus lenguas. América Latina es una conjunción de diversas culturas y voces, pluralidad que la conforma como una realidad multicultural-hetero-hablante. El reconocimiento de las alteridades es imprescindible para establecer formas más estables de relación intercultural dentro de un locus particular. “la diversidad de voces, la diversidad de lenguas en los países plurilingües de nuestra América, difiere de la lengua impuesta por los sectores de poder social”, a lo largo de nuestra historia (Roig-1994, P: 166), cuestión que genera un sinfín de conflictos hacia adentro y fuera de las fronteras de nuestro territorio.

Desde esta óptica y como exigencia intrínseca de un pensamiento que se reconoce en la multiculturalidad emprendemos la problematización del presente en un contexto donde “los criterios interculturales de los marcos teóricos que alientan las críticas, señalan preferencias y rechazos que no son ingenuos, cuando demandan ecuanimidad en su comprensión” (Villoro-2004, P: 187). Por ello, consideramos imprescindible conocer el mapa geopolítico y epistemológico que sustenta la comprensión y explicación de la ideología que subyace las prácticas sociales en nuestro continente dejando ver que, en vez de reconocer valores culturales propios, se acciona siempre en función de los criterios a priori, puntos de partida o principios, que debemos considerar como modelo cultural. “En este caso las preguntas iniciales de la filosofía de la Liberación alimentan como presupuesto la posibilidad de una filosofía intercultural organizando diálogos entre culturas” (Dussel-2004, P: 160).

Las reflexiones presentes indican que hablar de interculturalidad en América Latina, implica fecundarse transversal, mutuamente entre los pueblos-culturas que conforman lo que se da en llamar el mapa multicultural que compone periferia de los grandes centros económicos, políticos de poder mundial. El diálogo entre culturas nace y crece en las fronteras del sistema ético-político hegemónico, madura en redes de discusión y debates acerca de problemas específicos en la filosofía crítica. El presente inter-multicultural de nuestros pueblos se constituye así en un proceso de autoafirmación y reconocimiento de su potencial valor, ético, político y económico. Puntos de clivaje que hoy, a principios de milenio, se constituyen en herramientas discursivas eficaces porque expresan una lógica particular, la lógica de aquellos pueblos que tienen como historia en común la dominación y hoy se animan a la confrontación de ideas desde un nuevo lugar de enunciación.

Los aspectos señalados, hacen necesaria la revisión crítica de principales dos obstáculos (dentro de los tantos que existen) y que, a nuestro entender, son fundamentales para abolir la obvia noción de interculturalidad y mirar positivamente la multiculturalidad. El primero de ellos la lengua, tiene la complejidad pensar la diversidad y llevarla al discurso, analizando dos aspectos a) consiste interpretar algo, representarlo, hablar por el otro/a; pero ello implicaría obviamente conocerlo desde el propio horizonte del sujeto que interpreta y representa; b) el análisis demanda en reflexionar que, hacer presente algo, es hablar con ello y sentirse hablado por ello. La lengua convoca al pensamiento, como curso activo que nos incluye como hablantes, espacio donde estamos siendo en la palabra. “La polifonía de voces que puebla nuestro territorio amerindio, ha de ser interpretada como aurora boreal de la palabra es llevada al plano de la imagen como metáfora viva del pensamiento” (Gallastegui, 2012;P: 29).

El segundo obstáculo, y no ello de menor relevancia, nos lleva a considerar el tema del cuerpo como un espacio concreto de comunicación, persistencia y resistencia a la depredación de sus sentidos, manifestaciones y registros producto de nuestra ancestral historia de dominación y extrañeza de sí. La noción de cuerpo que nos ronda es la de sujeto-objeto de la ciencia moderna, que no considera a éste en su real dimensión simbólica, como una trama sensible, razonable y crítica involucra subjetividad, cuerpo y lenguaje. Conjunción de aspectos que ponen en tensión el discurso presente que habla de interculturalidad y no de multiculturalidad como un proceso de evolución del pensamiento donde, obviamente el cuerpo es interpretado como un proceso análogo al del lenguaje. Entendemos que, si no hay una cabal comprensión de los sentidos de una lengua y un reconocimiento del cuerpo como expresión simbólica de un pueblo, ello clausura la obvia noción de interculturalidad que las ciencias sociales y las humanidades postulan como un logro del presente.

Hoy cabe preguntarse cuáles son las relaciones de interculturalidad que se podrían generar dentro de la heterogeneidad que expresan los pueblos de América Latina a inicios de un nuevo milenio. Un continente que se ha confrontado con su propia historia, con sus propios habitantes en el marco de una sociedad capitalista que demanda de una cultura global del mercado, pretendiendo fundar según sus criterios, nuevas formas de interculturalidad. La integración cultural si se pretende autocrítica, no ha de tender a la homogeneización. En este sentido la convivencia abre las puertas a un logos heterogéneo que recupera las semejanzas y acepta las diferencias, reconoce sus derechos, reconociendo que la filosofía, la ética, la política y el discurso no son un conjunto de palabras, sino voces que dan lugar a la realidad de un pueblo “ se puede rastrear la ontología del lenguaje, o mejor una ontografía del discurso, en el sentido de algo que se concreta visualmente lo que pudiera tener consistencia en él” (Kusch-1978;P:20)

“La complejidad cultural de nuestra América, el contenido simbólico e incluso contradictorio dentro de la diversidad que compone la cultura latinoamericana, pone en tensión los fundamentos por los cuales el registro de los mismo por el

discurso dominador persiste” (Dussel-2004:P.28). Puesto que, para que el diálogo intercultural sea fecundo deben los críticos de cada cultura los que han de partir de las razones de las víctimas dentro de su propio contexto para luego, ampliar el campo de acción e integración con otros pueblos de nuestra América. La problemática central en nuestro es habilitar genuinos espacios de encuentros multiculturales en las entrañas de América Latina. La gestión y organización de identitaria de estos, tiene la intención cierta de reforzar la acción cotidiana, de generar un locus intercultural latinoamericano que a principios de un nuevo siglo toma distancia de la lógica reduccionista que operó y aún opera maximizando la positividad del mercado y minimizando el riesgo de los resultado, las víctimas.

Ética

El núcleo significativo de toda acción que se pretenda crítica, ha de partir de los principios básicos de una La Ética de la Liberación, tales como, formal, material, estratégico o de factibilidad. En su extenso y complejo recorrido, dado los límites de nuestro trabajo, vamos a retomar un principios que de por sí involucra a todos “el principio material de la vida”⁴, como cuestión de marco que habilita la crítica en tiempo presente. En los inicios del tercer milenio es fundamental para la construcción del entramado multi-intercultural que mencionamos, hablar de la ética desde la negatividad de las víctimas de los países que componen América Latina y que son dependientes del Capitalismo mundial “Dado que la capacidad de interrogar a la sociedad y de preguntarse a sí mismo no es una cualidad inherente a la intelectualidad” (Acha-2008; P:19) a pesar de los hechos.

Quizá para el mapa conceptual contemporáneo hablar de víctimas puede parecer un anacronismo, puesto que estamos en un tiempo donde los estudios sobre pobreza, marginación y los derechos vulnerados sólo se reflejan en trabajos estadísticos, números. Datos de la Ciencias Sociales mencionados con la categoría de base estructural de todo sistema político-económico en el contexto del capitalismo vigente. Las pretensiones de diálogo inter-multicultural fundado en la ética de la liberación, apela a la sensibilidad más allá de la racionalidad que enmarca la lógica contemporánea de la acción y, lo hacemos siendo consciente de que la responsabilidad por el otro ser se ha vuelto a principios de siglo XXI más un modo de decir que de hacer. Negatividad que trae implicancias diversas, expresadas concretamente en la corporalidad de los seres, cada vez con mayor dureza, ello da como resultado un mayor índice de desigualdad material, vital y de sobrevivencia. El sufrimiento y la marginación de los seres que viven hoy la omnipotencia del presente, se hace real por el proceso de globalización tecno-científica que domina el espectro cultural actual. “Occidente ha hecho en este siglo, la amarga experiencia de la “impotencia de pensar sobre la existencia” (Levinas-1993; P:22)

Las particularidades propias de cada pueblo, de cada territorio, de cada cultura, su diversidad y riqueza cultural desaparecen intencionalmente en el marco de la globalización del mercado actual, y sólo son reconocidas como valiosas puertas adentro de los continentes. América Latina, nuestra historia como pueblo tiene un nacimiento desdoblado, puesto que para la racionalidad moderna europea hemos nacido en el siglo XV, en el mismo momento en que el eufemismo del descubrimiento sienta las bases de toda su historia posterior, América Latina en general y Argentina en particular, como apéndice de Europa a pesar de su emancipación política en el siglo XIX y, luego desde mediados del siglo XX hasta hoy viven las consecuencias del capitalismo más feroz de la historia.

Lejos de la ingenuidad teórica de antaño, planteamos alternativas críticas a la época, el presente nos convoca al diálogo y a la unión de todos aquellos pueblos que componen la historia colonizadora de Europa. El marco conceptual de la ética de la liberación nos convoca a reflexionar acerca de las mediaciones prácticas, políticas y epistémicas con la intención de que, la fundamentación de una ética como filosofía primera devenga en praxis de mediación política, acción que implica poner en el plano real, una serie de ideas encarnadas en el cuerpo del otro/a, víctima de un sistema que lo aliena, no sólo de su mismidad de ser, sino y por sobre todas las cosas, de un sistema económico que banaliza el sentido de la vida y la posibilidad del desarrollo humano, tanto como su derecho básico a una existencia digna. Para el principio material de esta ética “la vida humana no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino un modo de realidad de cada ser en concreto” (Dussel -1998; P:11), es el desafío abierto de vivir haciendo tangible un proyecto futuro.

El principio de la vida y su delimitación racional, tienen en la comunicación lingüística una dimensión esencial, con la cual el argumento abre el vínculo entre el contenido material, verdad práctica y el aspecto de validez formal de los acuerdos básicos, exigencia de una intersubjetividad simétrica, proceso de construcción de lo factible ético que persigue el bien. Este sesgo teórico que realizamos no desconoce tales aspectos sino, que los recorta en función de la coherencia y límites que nos propusimos trazar. Aunque cabe aclarar que los tres principios enunciado por Dussel, material, formal y de factibilidad no deben de ninguna manera guardar un orden, sino considerarlo como una trama de significantes y aplicaciones que demanda una apertura existencial al dolor del otro ser.

La tensión descrita atraviesa el marco de la fundamentación actual como pura positividad ética para las minorías y expone su pretensiones críticas a la negatividad expresa para las mayorías excluidas, pretendiendo un nuevo relato en la historia mundial de las eticidades, esta vez desde la periferia mundial, de las fronteras trazadas por el polo dominador de la economía global a América Latina. Entonces la afirmación analéctica es fruto de la razón pre-originaria y por tanto originante, porque en ella está siempre el principio de la liberación ya que pone al descubierto

el rostro del Otro/a encubierto por el sistema, “La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico, abstracto o concreto. No es tampoco el modo de ser. La vida humana es un modo de realidad [...] en su nivel físico, biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aún místico-espiritual” (Dussel-1998; P: 619)

La Ética del Discurso como ética de la responsabilidad

Precisamente esta participación o no en el contexto de los discurso en pos del consenso, hace de la ética de la liberación una herramienta conceptual que posibilita el diálogo con otras geografías, en este que retomamos, este se hace real en la figura de Karl Otto Apel, el filósofo alemán muestra una sensible apertura al diálogo con América Latina. La actitud receptiva es en parte programática de la acción en la que este, aborda la necesidad de una transformación de la filosofía abogando por una “comunidad de comunicación” como presupuesto trascendental y ético de todo lenguaje, argumentación o discurso y lo hace posible, entrando en discusión con la filosofía analítica y la epistemología.

Desde este descubrimiento, Apel ve la necesidad de una mediación entre la norma básica de la Ética del Discurso (que retoma de Habermas) A) principio formal, abstracto y la parte B) mundo de la vida, ambos conforman la complejidad de las condiciones de aplicación que todavía no se han realizado, el camino obligado en estas circunstancias para el filósofo alemán es echar la mano a la responsabilidad, aunque la ética de la responsabilidad no cuenta con normas que puedan deducirse o fundarse en la ética del discurso, sino sólo con normas estratégicas o instrumentales. “La parte A) de la fundamentación, se obtiene a partir de una transformación de la ética de Kant, puesto que el principio de fundamentación en última instancia, contiene ya la exigencia de discursos de formación de consensos de los afectados [...] acerca de las normas concretas aceptables, el principio debe determinarse a sí mismo como un principio del puro procedimiento discursivo” (Apel-1992;P:23).

El filósofo alemán, parte de señalar que la ética del discurso, delega en los afectados mismo la aceptación o caducidad de la fundamentación de la norma concreta a fin de garantizar su adecuación, ello implica de por sí la revisión constante de las normas y hace falible la fundamentación discursiva. Al decir de Apel (1992) “lo único que conserva su validez incondicional es el principio de procedimiento” (P: 24). En este sentido, el individuo puede y tiene el derecho de evaluar e incluso en principio, cuestionar el resultado fáctico de una formación real de consenso, de acuerdo con sus ideas de lo que debe ser, pero no puede desde el punto de vista personal, subjetivo renunciar al discurso real ni interrumpirlo.

La ética discursiva fundada en él a priori kantiano, no reconoce la norma básica de responsabilidad histórica, de una comunidad real, fácticamente existente,

cuya participación puede demandar la revisión de las normas, dado que la fundamentación consensual de estas suponga al mismo tiempo; señala Apel (1992) “que las condiciones ideales del discurso post-convencional no sólo deben ser contrafácticamente anticipadas, sino también suficientemente satisfechas” (P: 27). Porque en la realidad, la aplicación colectiva de la norma del discurso post-convencional no están dadas, se hace necesaria una revisión de la noción procedimental-consensual que demanda la resolución de conflictos que por una parte y “en razón de la responsabilidad por los miembros individuales y colectivos se deben equilibrar y por la otra, la diferencia de la situación históricamente [...] condicionada entre una comunidad comunicativa real y la situación ideal” (Apel-1992; P:42). La reflexión del filósofo (Apel-1992) pone en tensión aspectos fundantes de la ética del discurso y a la vez retoma aquellos puntos que le parecen relevantes. Lo que en verdad pone en valor tal actitud es que la misma se interroga acerca del problema de la responsabilidad de la ética del discurso en relación a su propia aplicación y el reconocimiento de sus limitaciones en la regulación de los conflictos en el mundo de la vida.

Reflexiones finales

La ética de la liberación enuncia principios básicos, no como límites sino como propedéutica para las nuevas generaciones en su demanda de posibilidades de una vida digna para todos los seres que en el contexto de la Globalización son excluidos del derecho material de la vida. En un contexto en cual se producen alto márgenes de exclusión, no sólo en el acceso a los bienes suntuarios, sino y por sobre todas las cosas en aquellas indispensables para la preservación de la vida, como el acceso a los alimentos, a la salud, a la educación. La vida humana su condición espiritual y material se juegan no sólo en el campo de las representaciones simbólicas sino también, en el campo concreto de las interacciones sociales, espacios donde las prácticas escriben y describen un mundo en el que la desigualdad material produce y reproduce víctimas.

La ética crítica a la razón práctica se funda en que la institucionalización de la pobreza (como dato estructural del capital) la convierte en un dato estadístico, de lo social como un sistema clauso, realidad a la que le es indiferente la reproducción y desarrollo de la vida y la participación argumentante de las víctimas. No será sino a partir del dolor de la corporalidad inmolada por los autoritarismos de ayer, posteriormente por el mercado generando simultáneamente una posición asimétrica o excluyente de los seres en la no participación discursiva. Específicamente ahí, donde se descubre como perversa la validez formal de la norma.

Estas cuestiones que ya se han criticado, señala el filósofo latinoamericano por esto, la ética del discurso deberá confiar o esperar de la responsabilidad de los otros ya que ella no cuenta con recurso para lograr la simetría propuesta, porque (siguiendo a Dussel), para Apel, como la ética material es solo afectivo egoísta, los

valores culturales o el nivel estratégico quedan descartados, puesto que en ética material la intersubjetividad alcanza validez, pero sin aspectos formales o contenidos de verdad, que conforman la parte A de la Ética del Discurso, y por lo tanto no podría producir consenso. Para el punto de partida material, la vida es la última referencia, pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral, la sobrevivencia como principio fundamental de toda facticidad.

Es decir, ser responsable por todos aquellos afectados que, aún no han entrado en los acuerdos a los que según Apel discursivamente se llega, cuestión que expone las buenas intenciones de su autor pero que permanecen confusas a la hora de plantearlas en una realidad concreta que exige actuar. “La ética material propone que hay que saber reconstruir simultánea y sistemáticamente la positividad de las instituciones y eticidades, que fueron desarrollando la vida del sujeto humano (especialmente en un nivel económico y cultural) postulado como otro que, en Apel, no aparece como exclusión sino como no inclusión” (Dussel-1992: P, 73).

La ética de la liberación es una ética expone como demanda no negociable multi-intercultural el derecho a la vida de la vida, el respeto por la dignidad y libertad de todo ser en condiciones de igualdad, puesto que su punto de partida, su enfoque contextual y recorte epistemológico expone como centro de toda reflexión la vida humana en todas sus dimensiones y en ello radica la crítica acerca de la relación que se produce entre la negación de la corporalidad en la abstracción, expresada en discursos donde la simetría de participación de todos los afectados es fácticamente desconocida. La igualdad formal se convierte en la desigualdad material y se expresa en la brutalidad de la guerra, la marginación material, política, epistémica y ética. La eliminación del otro ser que interpela, su enemigo, este será sin duda el pasaje de la no-conciencia o ingenuidad a la conciencia ética crítica que conforman acalorados debates interculturales, diálogos que ponen en tensión los mecanismo de gestión y articulación intercultural buscando una integración de criterios que apunten a sustentar prácticas sociales dadoras de sentido tendiendo a resolver la cuestión de la integración en igualdad.

En este sentido la integración posibilita un discurso contextualizado y crítico desde la comunidad de víctimas, de allí la relevancia de tener voz en el contexto mundial de las negociaciones y con ello exigir el cabal respeto de los Derechos Humanos promulgados, pero pocas veces respetados en los países que componen América Latina, es decir, la periferia del mercado mundial. Estamos hablando precisamente de esas víctimas que, no advertidas de la coacción legal, sufren las consecuencias de un sistema normativo que no los reconoce como tales. La ética de la liberación es una ética que parte de la cotidianidad y se orienta a plantear desde la perspectiva epistémica local el desafío de proponer y legitimar un nuevo modo de comprender la realidad. “Porque en efecto, la obligación de la crítica, de la norma de acción, institución o sistema de eticidad, indica exactamente, que el principio material, universal de la ética no es sólo reproducción de la vida”

(Dussel, 1998, P. 379), sino que implica también su desarrollo.

Lejos de buscar un reduccionismo material, estamos haciendo referencia a un ser cuya racionalidad es parte constitutiva de su ser, puesto que la racionalidad es una exigencia de la propia vida, la vida humana no es lo otro que la razón, sino que esta es condición necesaria que tiene como criterio y última referencia la posibilidad de desarrollo de la vida en la mejores condiciones de existencia. La crítica presente se orienta al marco de la racionalidad operante que, negativamente expone a la mayoría de la población mundial a la infelicidad; por ejemplo: “La pobreza producida por el capitalismo periférico no es un hecho inmediato”, puesto que el mismo se ha venido desarrollando desde hace (para América Latina cinco siglos) un largo tiempo, generando un alto margen de excluidos del acceso al consumo de bienes necesarios para el desarrollo de la vida en condiciones de igualdad.

La crítica intercultural tiene por objetivos la autocrítica puntual acerca de las deudas y los legados que han hecho de nuestro territorio, un mapa periférico que dirime entre la pertenencia o no (como mimesis cultural o como apéndice económico) en el primer momento a Europa y, en el segundo momento de Norteamérica. En el trazado actual donde el supuesto de madurez intelectual impulsa y fundamenta las críticas, consideramos necesario revisar el marco epistémico de la formación académica para no recaer en los errores de siempre, el legado no se desconoce y desecha sino que como tal da lugar a una reconstrucción crítica de la historia que tiene para nosotros una importancia vital, la de generar una conciencia identitaria que, desde un nuevo lugar de enunciación abra los márgenes hacia una concepción propia de la historia, de la responsabilidad formal y material para con los seres que la habitan “La responsabilidad no es ciertamente ni ciega, ni amnésica, sino que a través de todos los movimientos del pensar en el que se despliega, es llevada por una urgencia extrema o, más exactamente, coincide con ella” (Levinas-2003;P: 64).

En este sentido, el planteo ético que expone Apel se acerca en cierto modo al planteo crítico de la ética de la liberación desde la problematización puntual de las desigualdades económicas que se expresan en la realidad geopolítica existente que afectan a la humanidad. La cuestión de fondo que consideramos por las cuales el filósofo de la liberación es la perspectiva puntual-contextual, es que para el filósofo alemán el capitalismo puede producir cambios dentro de su propia estructura que permitan producir un cambio a futuro de mayor igualdad de participación y consenso, cuestión de marco que para América Latina no deja de ser nada más que una cuestión de buenas intenciones.

En definitiva, la argumentación crítica es la única posibilidad realista que puede asumir la responsabilidad de producir cambios mediados políticamente y hacer que estos a su vez influyan sobre las condiciones del sistema económico mundial exigiendo transformaciones de fondo, ello constituiría una realización a nivel

global de justicia social. Función del discurso que ha estado sugiriendo Apel y coincide con el filósofo de la liberación como un reclamo que involucra a los intelectuales en la representación puntual de todos los afectados que no tienen acceso a la producción de consensos.

Bibliografía

Apel, K, Dussel, E, Fornet B, R. (1992) Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación Siglo XXI Iztapalapa- México.

Bentancourt, F, (2004) Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana. Trotta-España.

Dussel, E. (1998) Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión. Trotta-España.

(2011) Filosofía de la Liberación FCE-México.

(1977) Filosofía Ética Latinoamericana. Edicol-México.

(1994) El encubrimiento del Otro, hacia el origen del Mito de la Modernidad- Plural Editores UMSA, La Paz.

Gallastegui, A. (2009) El Rol Ético, Político del Otro, en la obra de Enrique Dussel. Dunken-Argentina.

(2012) Filosofía Latinoamericana y Educación- EAE-España .

(2015) “Interculturalidad-multiculturalidad, un debate inconcluso”, en La Antifilosofía- Biblos-Argentina.

Hernández,E (2013) “Abriendo las mochilas: para una mayéutica de la integración” en, Políticas Educativas En Filosofía- Biblos-Argentina.

Kusch, R (1976) Esbozo De Una Antropología Filosófica Americana-Castañeda-Argentina.

Levinas,E (1993) El Tiempo y el Otro-Paidos-Argentina.

(2003) Humanismo del otro hombre-Siglo Veintiuno-Argentina.

Lobosco, M “Patología de la filosofía” en La Antifilosofía-Biblos-Argentina.

Roig, A (1994) El pensamiento latinoamericano y su aventura, Centro Editor de América Latina.

EL PENSAR FILOSÓFICAMENTE EN CLAVE INTERCULTURAL

Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá
abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa

Introducción al pensar

El pensar en su significado estándar es articular ideas en un proceso mental y hacer un juicio, esto necesariamente no tiene que ser riguroso. Con el simple hecho de guiarse por el sentido común podríamos decir que el ser humano puede pensar. El pensar filosóficamente significa ir más allá del pensar en su significado estándar y del sentido común, para (Gramsci, 1976) la filosofía es la crítica y la superación del sentido común; el pensar en este sentido es lo que le da paso al pensamiento en su desenvolvimiento. De ahora en adelante entenderemos aquí pensar como cuestión filosófica y rigurosa. Para el pensar la filosofía es el eje rector, sin filosofía no hay nada. ¿Ahora bien, que entendemos por filosofía? Esta pregunta nunca está de más. Responderla desde un manual está descartado, negarse a responderla también. Lo único que podríamos afirmar es que la filosofía es algo no particular. Entonces lo que cabe es pensar la definición dependiendo de la tradición y el contexto histórico y cultural. Esto es más complejo y enriquecedor que partir de una definición dada.

Martin Heidegger en el semestre de invierno entre 1951 y 1952 señaló: “La razón, la ratio, se desarrolla en el pensamiento. Como el viviente racional el hombre ha de poder pensar, con tal que quiere hacerlo. Pero quizá el hombre quiera pensar y no lo logre. A la postre en este querer pensar pretender demasiado y, por ello, puede demasiado poco” (Heidegger, 2005:15). Este pensamiento muy influyente en Europa pero que no toma en consideración los diversos motivos por lo cual alguien no podría pensar, ni que en unas culturas las circunstancias no le favorecen (por ejemplo la pobreza), es el predominante. Si esto no se considera se está encubriendo el problema de la asimetría entre culturas.

Heidegger va un poco más allá, cuando dice que “sólo si apetecemos lo que en sí merece pensarse, somos capaces de pensamiento” (Heidegger, 2005:16). Entonces, no todo merece ser pensado. El despertar de la filosofía es mediante el asombro, esto es una idea de la antigüedad griega que persistió hasta la modernidad. Sólo apetecemos lo que nos produce asombro. La rigurosidad heideggeriana nos puede inducir a descartar lo que no merece ser pensado. Esto tiene la suerte de llevarnos a una peligrosa exclusión de lo que sí o no (por ser

inauténtico) merece ser pensado. Por lo general este tipo de exclusión está sobre la base de que hay algo universal y que el resto debe seguir ese canon; lo que se queda al margen entonces es invisibilizado por esta abstracción de lo universal. Si bien el pensar es una facultad universal en el sentido de que es común a la especie humana sin exclusión, también es cierto que se piensa desde una cultura.

¿Qué significa pensar críticamente?

El pensamiento es crítico o no es pensamiento, así me lo enseñó Insausti (2015). Lo es en el sentido de que un pensamiento tiene que estar al servicio de la humanidad. Para ello tiene que ir a contrapelo al status quo, de lo contrario sería un cúmulo de ideas instrumentalizadas a intereses particulares. El pensar críticamente o pensamiento crítico tiene que poner en cuestión lo inauténtico que no merezca ser pensado, (¿quién determina esto?) también tiene que poner en cuestión la idealización del universalismo abstracto. Hay culturas que son diferentes material y espiritualmente. No se puede unificar al planeta bajo un único signo de interpretación. La idea de ir a contrapelo la podemos entender de distintas formas y con ejemplos en diferentes contextos históricos y culturales; Walter Benjamin en uno de sus últimos escritos lo expresó con el siguiente ejemplo:

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.” (Benjamin, 1989:183).

Con la globalización hay una tendencia a pensar que el progreso (el mercado) es el único camino. Lo que queda fuera ya sea por exclusión o cuenta propia es inauténtico, lo que ni tan siquiera merece ser pensado. Ir a contrapelo es algo excepcional en nuestro tiempo, poner en cuestión esa homogenización y tomar en cuenta los diferentes planos culturales sería una característica de lo que es pensar críticamente. Esto cuesta mucho hacerlo ya que es más cómodo estar dentro de la caverna de Platón y ver las sombras que salir a la realidad.

Es que muchas veces creemos que el progreso es beneficioso para el ser humano. No cuestionamos más que cosméticamente esto; a pesar de que hay mucha bibliografía científica que demuestra lo contrario (Navarro, 2015) no se busca concretamente alternativas. De lo que se trata es de ser creativo, partiendo de la particularidad de cada cultura pero inserto en un mundo global. No hay que aceptar la uniformidad del mundo, sino más bien optar por la diversidad. La empresa del pensar críticamente tiene que tener en su interior la preocupación por los cambios societales necesarios.

El problema de la identidad y la autenticidad del conocimiento y la filosofía

Una serie de características ya sean particulares o comunes es lo que permite conocerse a sí mismo y ver la diferencia. La diversidad de identidades se pierde en la medida que se imponga una única forma de pensar. Si no se siguen los mismos cánones se ponen en un segundo plano los otros conocimientos. Así el conocimiento moderno occidental se impuso a nivel global. Esto no quiere decir que esté per se en contra de la humanidad y que toda la modernidad sea moderna (Bautista, 2014:13), también hay puntos críticos para apoyarse.

Actualmente la mayor parte del conocimiento se produce en universidades norteamericanas y europeas, eso es lo que se trasmite en el resto de las universidades en el mundo. Lo que queda fuera de ello no tiene validez científica, sólo queda emular o fenecer. Así se formó una jerarquización del conocimiento, donde la parte superior es la que dictamina lo que es y lo que no es conocimiento. Esta forma de organización del conocimiento responde a la forma de organización del mundo en torno al eurocentrismo, esto tiene sus manifestaciones en todos los ámbitos del saber.

“Se ha afirmado que el eurocentrismo de las ciencias sociales se ha manifestado de cinco formas diferentes. No constituyen un grupo estrictamente ordenado desde un punto de vista lógico, ya que se superponen entre sí de forma poco clara. A pesar de ello, puede resultar útil revisar las alegaciones dirigidas contra cada una de estas manifestaciones. Se ha argumentado que las ciencias sociales revelan su eurocentrismo: 1) en su historiografía; 2) en el provincianismo de su universalismo; 3) en sus presupuestos sobre la civilización (occidental); 4) en su orientalismo, y 5) en sus intentos de imponer la teoría del progreso.” (Wallerstein, 2000:98).

En la filosofía también hubo una imposición desde el momento que esta se concibió desde Grecia como universal y Europa como su sucesora. Beorlegui (2010) lo plantea de una forma clara, ya que si bien se da por sentado que en

Norteamérica y Europa sí se hace auténtica filosofía, en cambio lo que se hace en el resto del mundo se pone en duda.

“Si se quiere hacer filosofía, parece que no queda otra solución que hacerlo imitando a la filosofía europea. De modo que cuando se plantea la cuestión por el contenido, la autenticidad o la valía de la filosofía de otros ámbitos culturales distintos y distantes de Europa, tiene que hacerse en comparación con el parámetro europeo. El mismo problema se ha planteado en relación al caso de la filosofía española, su existencia, su autenticidad y sus señas de identidad.” (Beorlegui, 2010:34).

Diríamos que la Península Ibérica en su conjunto estaría fuera de las versiones canónicas de lo que es filosofía. Hacen filosofía en la medida que siguen los pasos de Francia, Italia, Estados Unidos, Inglaterra y Alemania. Los españoles y portugueses siendo europeos se sienten más cómodos haciendo filosofía como en estos países que ensayar algo diferente, en fin tienen más intereses en común dentro de sus propias diferencias. Esto no impidió el surgimiento de otras formas de pensar del sur (De Sousa Santos & Meneses, 2014).

En cambio Latinoamérica, desde México hasta la Patagonia, no podía darse el lujo –pese que fuese occidental– de hacer miméticamente lo mismo que en Norteamérica y Europa; por lo que tenía que buscar su propia forma de expresión y lugar en la historia universal en particular desde el pensamiento filosófico.

Latinoamérica en el mundo

Hegel en sus Lecciones sobre la *filosofía de la historia universal*⁵ se refirió al Nuevo Mundo como un continente sin historia, pero del porvenir, por lo que no le compete al filósofo hacer conjeturas del futuro, sino reflexionar sobre la historia y el presente. Según estas lecciones:

“La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella.” (Hegel, 1980: 171).

5 Las Lecciones son en su mayor parte apuntes tomados de oyentes.

Lo nuevo también lo es política, cultural e incluso geológicamente. Latinoamérica está en una especie de minoría de edad con respecto a Occidente; vivió por mucho tiempo bajo esa condición, que además tenía que seguir la forma canónica del pensar occidental, así quedó relegada su forma autóctona de hacerlo y en otros casos desapareció totalmente. La unidimensionalidad de un conocimiento que se impuso pronto se constituyó “universal” trató en lo concreto eliminar la resistencia y diversidad bajo la asimilación. Fue la resistencia que permitió la pervivencia de esos otros conocimientos que hoy son rescatados desde las diversas cosmovisiones de los pueblos de Abya Yala. Sin embargo se constituyó el Otro individuo (Todorov, 1996) y la invención del Otro continente (O’Gorman, 1958) como algo inferior.

Pese al estatus de menor de edad que Latinoamérica cargó por varios siglos, fueron emergiendo de los mismos pueblos originarios cosmovisiones que daban cuenta de su propia historia, los mestizos que se articulaba a favor de la emancipación, e incluso un pensamiento crítico a lo interno de la propia Europa cuestionaba la supuesta universalidad e inferioridad, los primeros lo hacían en sí desde su propia condición y saberes, los últimos tratando de buscarle el lado humano de la colonización española y criticando lo inhumano, pero sin salir en la mayoría de los casos del eurocentrismo. De lo heterogéneo de este pensamiento crítico se empezó a cuestionar la universalidad que se produjo en la modernidad y sus consecuencias, lo que nos permite ahora preguntarnos “¿Qué significa pensar desde América Latina?” (Bautista, 2014) y ensayar respuestas.

Desde Latinoamérica que vivió y vive todas las consecuencias de la modernidad, del saqueo de los metales preciosos, de ser exportadora de materia prima para los países industrializados, de ser el laboratorio del neoliberalismo; tenía que surgir un pensamiento crítico que diera y de cuenta de la discriminación y dominación.

El problema del “Otro”

El Otro aquí lo entendemos como lo diferente a «sí mismo» (Ricoeur, 2006), lo que queda fuera, por lo que no hay que preocuparse. A nivel particular el Otro como ser humano es el discriminado por su raza, género, clase (Davis, 2005) o por su preferencia sexual. A nivel general lo Otro como cultura es cuando las creencias y saberes son puestos en un segundo plano, por ejemplo la preeminencia de la cultura occidental sobre la oriental, bantú y de Abya Yala, el general sobre el pensamiento periférico (Devés-Valdés, 2012). En ambos casos mientras avancen las contradicciones abran nuevas formas de dominación y discriminación del Otro. Así se configuró lo que (Dussel, 1992) llamó el encubrimiento del Otro, en todas las dimensiones.

El problema del Otro no se reduce a espacios geográficos, ya que en cualquier lugar puede suscitar el mismo problema. Lo es en la medida que el mundo moderno creó periferias, y de las relaciones de esta con el centro se acentuaron las diferentes formas de dominación y discriminación del Otro. Los países del centro colonizadores e industrializados se aprovecharon para seguir manteniendo su estatus de superioridad. La teoría de la dependencia (Dos Santos, 2002) explicó muy bien esto. Sin embargo en todas las latitudes geográficas existe el Otro a nivel subjetivo, el que es discriminado por su condición de raza, género, clase o preferencia sexual, independientemente de que sea un país pobre de la periferia, ya que hay ciertos cánones (machista, racista y xenófobo) que no se pueden romper porque así se configuró el mundo moderno.

Esto se acentúa con los inmigrantes que vienen de países pobres. En cuanto a raza podríamos decir que la mayoría de los inmigrantes están destinados a un tipo de trabajo que los nacionales no quieren hacer, por ejemplo los latinos en Estados Unidos y los árabes en Europa. Todos estos seres humanos son expulsados de sus países (Sassen, 2015), según datos del Banco Mundial la pobreza se concentra en Latinoamérica y África subsahariana, precisamente de los países de donde se emigra a Estados Unidos y Europa.

La otra cultura es la que es inferior a la más “desarrollada”, la que se consolidó en el propio seno de los países industrializados. Estas otras culturas entonces son dependientes de las que tienen un “alto nivel cultural”, así los grandes museos, bibliotecas y universidades están en Europa y Norteamérica. Esto no quiere decir que las demás culturas sean menos, sino que la jerarquización de las instituciones culturales de la modernidad consistió en instrumentalizar y poner en un segundo plano a las demás. A partir del siglo XV que empezó la modernidad, esto se configuró de tal manera que el problema del Otro fue ensamblándose con nuevas características pero con el mismo telón de fondo, de construir al Otro como inferior. Lo que dificulta cualquier intento de armonía entre los seres humanos, aunque como especie seamos lo mismo. En pleno siglo XXI persiste la intensión de superioridad de una cultura (y sus instituciones) y su pretensión de universalidad.

Es muy difícil identificar al Otro de forma concreta, ya sea como sujeto o como cultura. Cuando se habla del Otro (objetivamente) resurgen los viejos fantasmas con nuevas caretas de mentalidades coloniales y nuevos fascismos, que son una especie de muro que dificulta ver al Otro como ser humano, por lo que es mejor mantenerlo sin alma como en el encubrimiento de Abya Yala, como una raza inferior en el antisemitismo Nazi o como en el apartheid. Una crítica de esta naturaleza fuese innecesaria si estos viejos fantasmas hubiesen desaparecido del

todo, pero como ahora re-surgen con más fuerza, hay que volver con la crítica como el ángel benjaminiano de la historia.

El problema tiene sus raíces en la propia conciencia y racionalidad moderna, que es dominante. Para cambiar no es suficiente enunciar la crítica, sino también ser propositivo. Esto es una empresa de larga duración, ya que la subjetividad y racionalidad moderna no permiten romper con el status quo.

Si no identificamos al Otro como víctima, mucho menos lo reconoceremos analógicamente en su diferencia. Porque no está dentro de nuestro margen hacerlo, consideramos que todo está bien. En cambio si es fácil identificar al Otro como inferior o como objeto de lástima. En lo que va del periplo de este siglo, que es heredero de la modernidad occidental y el totalitarismo del siglo pasado, estas prácticas son habituales. Solo hay que ver un campo de refugiados en Turquía para darse cuenta de la barbarie del siglo XXI.

La imposición del mercado sobre los intereses humanos dificulta aún más la situación del Otro. Ya que el Otro subjetivamente in situ queda subsumido por una doble negación. Como se señaló en el informe Oxfam (2016) la economía gira a favor del 1 % de la humanidad, los multimillonarios. Sólo 62 personas tienen la mitad de la riqueza de la humanidad. El 50 % de la población es excluida de una distribución equitativa de las riquezas. Esta desproporcionalidad se ve como algo natural, hay CEO's de grandes empresas que tienen salarios de hasta 400 veces más de lo que gana un empleado promedio, incluso en países con pobreza extrema, esto es una muestra que hoy se viven las contradicciones a su más alto nivel. El Otro, que es discriminado por su raza, por su género o por su preferencia sexual queda dentro de ese otro que ya es víctima del 1%.

La naturaleza humana parece que siempre necesita a alguien inferior para dominar, un chivo expiatorio (Girard, 2002). También podríamos anotar que esto se da hasta en lo más cotidiano que puede pasar desapercibido, pero que en lo concreto es la manifestación material de la dominación y discriminación.

Una pregunta sugestiva sería ¿la cultura europea le interesa identificar y dialogar con el Otro? Es sabido que la cultura occidental es la que tiene más incidencia en el mundo, incluso se puede afirmar que es el estereotipo. Sus formas canónicas de expresión son Europa y Norteamérica. El diálogo entre las diferentes culturas ha sido asimétrico, lo ideal es que sea analógico. Pero no hay correspondencia, la dinámica del diálogo entre culturas está marcada por el predominio del canon occidental. No hay un diálogo analógico que buscaría entre cosas diferentes una relación *primus inter pares*, que es el primer paso para un diálogo de verdad.

La interculturalidad como alternativa

El pensar en clave intercultural es una alternativa que requiere un cambio de actitud, “los saberes y conocimientos sobre interculturalidad se construyen en la convivencia cotidiana, fundamentalmente en la responsabilidad consigo mismo y en el compromiso con los demás.” (Walsh, 2012:5). El problema es que en las actuales condiciones societales no es posible un diálogo de esta naturaleza a menos que se dé un giro de 180 grados. El desafío histórico es materializar el respeto a la diversidad a través del diálogo analógico entre culturas. Ya contamos con antecedentes al respecto (Apel, et al., 1992).

La alternativa real es que las culturas en su diversidad tomen la actitud de dialogar de forma analógica, en este sentido el diálogo tiene también que ser ético (Salas, 2006). Pero pareciera que esto es imposible con la naturaleza banal de la sociedad. La crítica hasta este punto sería un nihilismo total. Una opción sería ensayar las diversas modalidades de diálogo Sur-Sur (UNESCO, 2014) y Norte-Sur (Fornet-Betancourt, 2002). Una especie de guerra fría epistemológica no ayudaría de mucho, ya que habría culturas excluidas, por la razón que fuere, sería entonces diálogo entre algunas culturas y no potencialmente entre todas.

El diálogo intercultural también tiene que tomar en consideración las cuestiones internas que se producen en una cultura, como ya hemos señalado la dominación y discriminación por raza, género, clase o preferencia sexual. La idea no es que el esclavo cuando se libera del amo pase a ser amo, así la dominación y discriminación no terminaría jamás a nivel subjetivo. La sociedad en la que vivimos es excluyente cuando no se siguen los patrones de la cultura occidental. Hay que problematizar el diálogo intercultural internamente; así como a nivel de diálogo entre culturas diferentes.

Los desafíos históricos de la sociedad del siglo XXI son de naturaleza intercultural (Fornet-Betancourt, 2004: 13). Hay que apostar por el respeto al Otro por su raza, género, clase y preferencia sexual, y por la rica diversidad de todas las culturas.

La cuestión aquí no se trata de una vuelta al arcaísmo, sino un respeto a ese conocimiento que da cuenta de la existencia de una o varias culturas que fueron encubiertas. Parece que esto es lo difícil en cuanto una cultura se presentó como única, auténtica y universal. El pensar en clave intercultural vuelve la mirada sobre esto de forma crítica y autocrítica en la medida que no se trata de obviar la crítica moderna europea a la propia modernidad, sino ponerla a prueba en diálogo desde diferentes contextos. También tiene la mirada crítica sobre los diversos modos de dominación y discriminación propios de la modernidad, que se globalizaron y

se articular hoy en nuevas formas. La interculturalidad aparte de ser una actitud de abrirse a la pluralidad también comprende un proyecto académico ambicioso que potencie la rica diversidad cultural de la humanidad y el respeto al Otro.

Bibliografía

Apel, K.-O., Dussel, E. & Betancourt, 1992. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI / UAM-Itzapala.

Bautista, J. J., 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. Madrid: Akal.

Benjamin, W., 1989. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Argentina: Taurus.

Beorlegui, C., 2010. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Davis, A., 2005. *Mujer, raza y clase*. Madrid: Akal.

De Sousa Santos, B. & Meneses, M. P., 2014. *Espistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.

Devés-Valdés, E., 2012. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: IDEA-USACH / CLACSO.

Dos Santos, T., 2002. *La Teoría de la Dependencia: Balance y Perspectivas*. México: Plaza & Janés.

Dussel, E., 1992. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Fornet-Betancourt, R., 2002. *Las nuevas condiciones del diálogo Norte-Sur*. *Revista Filosofía*, I(40), pp. 9-14.

Fornet-Betancourt, R., 2004. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Girard, R., 2002. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

- Gramsci, A., 1976. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- Heidegger, M., 2005. *¿Qué significa pensar?*. Madrid: Trotta.
- Insausti, X., 2015. Ideas para una filosofía crítica en el siglo XXI. En: X. Insausti, M. Nogueroles & J. Vergara, edits. *Nuevos diálogos de Pensamiento Crítico*. Madrid: UAM / UPV / RIPC, pp. 119-131.
- Navarro, V., 2015. *Ataque a la democracia y al bienestar. Crítica al pensamiento económico dominante*. Barcelona: Anagrama.
- O’Gorman, E., 1958. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oxfam, I., 2016. *Una economía al servicio del 1%*, Reino Unido: Oxfam.
- Ricoeur, P., 2006. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Salas, R., 2006. *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re) *Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito: Abya Yala.
- Sassen, S., 2015. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.
- Todorov, T., 1996. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- UNESCO, 2014. *A South-South Perspective*, Marocco: UNESCO.
- Wallerstein, I., 2000. El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *New Left Review*, Volumen 0, pp. 97-113.
- Walsh, C., 2012. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala / Instituto Científico de Culturas Indígenas.

IMPERIALISMO, TERRORISMO Y DERECHOS HUMANOS

Olmedo Beluche
Universidad de Panamá
olmedobeluche@hotmail.com

Introducción

"Civilización vs barbarie", así es como los medios de comunicación y el conjunto de los países imperialistas ha colocado la situación mundial. La lógica es la siguiente: el extremismo islamista, llámese Al Qaeda, ISIS o DAESH, representa la barbarie medieval, y las potencias occidentales capitalistas representan la civilización, la modernidad y sus valores democráticos.

Buena parte de la izquierda, especialmente la europea, cae en la trampa cuando condena duramente el extremismo islámico y omite, o atenúa, la crítica de sus propios gobiernos imperialistas. Cuando avala los bombardeos de la OTAN (como en Libia) aduciendo razones "humanitarias". Como si el mal menor fueran las agresiones de los países imperialistas, y eso lo creen porque piensan que sus tropas, así sea de mala manera, están civilizando a los bárbaros.

La raíz de todos los males del presente (desde la destrucción del ambiente, hasta el desempleo y la pobreza, junto con la violencia y el terrorismo) es el capitalismo imperialista decadente. El extremismo islamista es un derivado un subproducto de la crisis de civilización burguesa, no su causa. Para vencer al terrorismo hay que suprimir al principal terrorista del mundo actual: el imperialismo occidental y su instrumento armado, la OTAN. Salvar a la civilización humana (que no es lo mismo que la "occidental") requiere superar el régimen capitalista y combatir la política imperialista.

"Civilización vs barbarie", ese cuento ya lo hemos oído antes: cuando los europeos arrasaron las sociedades originarias del continente americano hace 500 años; cuando los anglosajones decidieron exterminar a los indígenas del "far west"; cuando los ingleses, belgas y franceses se repartieron África y sus pueblos; cuando los alemanes masacraban a los "subhumanos" eslavos, gitanos o judíos; cuando Israel comete genocidio contra el pueblo palestino.

Marxismo, análisis de clase e instituciones políticas

Para el planteamiento marxista de la cuestión, el primer paso metodológico a considerar es que no existe el tratamiento de la democracia como régimen político en general, o de manera abstracta. La democracia, al decir de George Novack en su

muy conocido estudio *Democracia y Revolución*, "no es estática, uniforme o fija, sino un producto dinámico, diversificado, cambiante, del desarrollo socioeconómico"⁶

En las Tesis del I Congreso de la Internacional Comunista, "Sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado", V. I. Lenin insiste sobre el mismo criterio polemizando con Karl Kaustsky y la socialdemocracia europea.

Para Lenin el planteamiento de la cuestión de la "democracia en general" y de la "dictadura en general", al margen de las clases sociales es completamente incorrecto, e insiste en que tomar en cuenta el carácter de clase de cualquier régimen democrático o dictatorial es el primer paso para abordar el tema desde el punto de vista del marxismo, desde el punto de vista de la lucha de clases⁷.

Al respecto insiste en que: "...los traidores del socialismo presentan las cosas como si la burguesía hubiera hecho a los trabajadores el don de la "democracia pura",..., como si en la república democrática no hubiera habido y no hubiese máquina estatal alguna para la opresión del trabajo por el capital"⁸.

Por esta razón metodológica, Novack establece que: "La democracia política es una forma de gobierno de Estado -y el Estado es un producto de la escisión de la sociedad en clases"⁹.

Novack realiza un minucioso repaso de la evolución histórica del concepto democracia, desde que naciera como forma política de gobierno en la sociedad esclavista helénica. En cada fase sus características están asociadas a la clase social dominante del momento histórico referido. No existe, de acuerdo al criterio marxista una democracia en general, sino que se debe hablar de la democracia esclavista, de la democracia de las comunas medievales, la democracia burguesa y la socialista.

De manera que, el régimen democrático puede serlo para una clase social determinada, que ostenta el control del poder político en una sociedad cualquiera y, a la vez, desde el punto de vista de las clases oprimidas en dicha formación social se trataría de un régimen represivo y autocrático. "La interconexión dialéctica entre la forma política de soberanía democrática y la dictadura socioeconómica ha sido una característica constante y común de todos los Estados democráticos"¹⁰

6 Novack, George. *Democracia y Revolución*. Ed. Fontamara. Barcelona, mayo de 1977. Pág. 19.

7 Lenin, V. I. "I Congreso de la Internacional Comunista. Tesis e informe sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado". Tomado de: *Diccionario de sociología marxista*, Olmedo Beluche. CELA. Panamá. 1993. Pág. 62.

8 *Ibidem*, pág. 63.

9 Novack, g. Op. cit. Pág. 24.

10 *Ibidem*, pág. 38.

Partiendo de este criterio metodológico, el marxismo se ha empeñado en señalar que, desde el punto de vista de la burguesía, conceptos como libertad e igualdad tienen un significado distinto, al de otros sectores sociales más plebeyos. Para la burguesía la libertad e igualdad, desde el período de las revoluciones burguesas clásicas, se refiere a la libertad e igualdad de comerciar, hacer negocios, enriquecerse.

"Este es el auténtico meollo burgués del movimiento antifeudal. La esencia económica de la libertad, igualdad y fraternidad burguesas es la libertad de comprar y vender sin interferencias de poderes arbitrarios (<la libre empresa>)... En cuanto a la burguesía opulenta, estos objetivos económicos, y no la democracia política y las libertades para las masas, eran el motor principal de sus actividades como oposición"¹¹

La mayor parte de las conquistas democráticas que gozan las masas populares hoy en día no son producto del esquema político "democrático" de la clase burguesa, ni aún en su fase revolucionaria. El sufragio universal, la mayoría de los derechos individuales, la igualdad jurídica para sectores como la mujer y las minorías, son todos productos de las luchas de las masas que los ha arrancado a la burguesía.

Son conquistas de las masas que la burguesía se ha visto obligada a reconocer producto de una correlación de fuerzas sociales que no puede derrotar. De ningún modo constituyen unas dádivas de esta, ni tampoco hacen parte de la "esencia" de la democracia capitalista, la cual más bien tenía un carácter mucho más restringido (al que se vuelve cada vez que la relación de fuerzas entre las clases se lo permite a la burguesía). Contrario a lo sostenido por muchos politólogos al servicio de la clase dominante, la mayoría de los derechos políticos (como el sufragio universal, los avances hacia la igualdad jurídica de la mujer, etc.) han sido conquistados gracias a las luchas de movimientos sociales y políticos de claro corte obrero y socialista.

Por eso, es una falacia completa tratar de igualar el sistema socioeconómico capitalista a una democracia ideal, mientras que las experiencias del llamado "socialismo real" son reducidas a una caricaturesca dictadura, tal y como pretende Sartori. Esto no exime, en absoluto, la denuncia del totalitarismo burocrático sufrido en la ex Unión Soviética y llamados "Estados obreros", a partir de José Stalin.

Sartori pretende desacreditar el socialismo igualándolo al régimen estalinista. Mientras que en el extremo opuesto idealiza una coyuntura histórica del posguerra europea en la que, gracias a la victoria antifascista del proletariado europeo y la Unión Soviética, apoyado en un "boom" económico, prevaleció por cuarenta años un régimen democrático burgués de enormes conquistas sociales ("Estado benefactor").

11 *Ibíd.*, págs. 60 y 61.

Sartori pretende desconocer el aporte decisivo del movimiento obrero y socialista en la existencia de las conquistas políticas y sociales europeas desde 1946 hasta los años 80. Y trata de olvidar que la historia europea antes de la Segunda Guerra Mundial, y ahora en su fase neoliberal, confirma la tendencia a regímenes excluyentes, tanto en lo social como en lo político.

El carácter antidemocrático de la burguesía, y su resistencia a reconocer la verdadera igualdad para las clases populares, ha quedado retratada en un diálogo muy ilustrativo (reproducido por G. Novack), sostenido durante la revolución burguesa de Inglaterra. En 1647, en uno de los pasajes más importantes de dicha revolución, se realiza un Consejo del Ejército, conformado por dos alas: los sectores burgueses liderizados por Cromwell, y su yerno el general Ireton; y los sectores plebeyos y pequeñoburgueses (los "levellers").

En esa reunión, el general Ireton se opone al primer artículo del Acuerdo que habría de decidir qué hacer con el Parlamento, el cual decía: "todo hombre que es un habitante será considerado igualitariamente y tendrá igual voz en la elección de representantes, las personas que están para constituir los Cargos Representativos generales."

El representante de los soldados del sector "leveller", Petty, apoya el artículo en los siguientes términos: "Nosotros juzgamos que todos los habitantes que no han perdido sus derechos de nacimiento deberían tener una voz igual en las elecciones".

A lo que Ireton, representante de la burguesía, replicó: "Ninguna persona tiene derecho a estar interesada o compartir las disposiciones o los asuntos del reino, ni a determinar o elegir a los que determinarán por cuáles leyes seremos gobernados aquí... siempre que no tengan intereses fijos permanentes en este reino". Y añadió: "La cuestión esencia por la que hablo, es porque me preocupa la propiedad. Yo espero que no lleguemos a porfiar por la victoria - pero que todo hombre considere consigo mismo que no ha recorrido ese camino para terminar aboliendo toda propiedad. He aquí el asunto central de la parte más fundamental de la construcción de este reino, tal que si se quita, se quita todo con ella".

Como se puede apreciar, para la burguesía su revolución no implicaba derechos políticos a todo el pueblo, ni sufragio universal. Y en la práctica así fue, ya que la Inglaterra burguesa estableció un régimen político excluyente, basado en la propiedad. Es el movimiento obrero el que, durante el siglo XIX conquista el sufragio universal e igual.

Por supuesto, esta conquista democrática no ha cuestionado la esencia del sistema capitalista, más bien, desde entonces a acá, la burguesía ha incorporado el sufragio universal como parte de sus mecanismos de dominación. Mecanismo que, como en las anteriores sociedades de clase, es puesto quitado cada vez que lo requiere la relación de fuerzas con las clases dominadas.

No olvidemos que el capitalismo no es sólo democracia burguesa, pues el fascismo y las dictaduras militares o civiles han sido y son formas de gobierno propias de la burguesía hasta el presente.

Por esta razón, y polemizando contra la socialdemocracia, Lenin afirma categóricamente que "el sufragio universal es un instrumento de dominación de la burguesía", y agrega, "somos partidarios de la república democrática, como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos ningún derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino del pueblo, incluso bajo la república burguesa más democrática"¹³.

Lenin afirma que la república democrática es la forma de Estado mediante la cual la burguesía garantiza mejor sus intereses. Tal vez porque este tipo de régimen se presenta a los ojos de la sociedad como aparentemente desligado de cualquier interés particular, y pareciera representar el conjunto de los sectores de la sociedad.

"La omnipotencia de la "riqueza" también es más segura en las repúblicas democráticas porque no depende de unos u otros defectos del mecanismo político ni de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo;... cimienta su Poder de un modo tan seguro, tan firme, que no lo conmueve ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos..."¹⁴.

Con una visión sagaz, sin la cual no le hubiera sido posible a sentar las bases del primer Estado obrero de la historia, éste predice que el período de transición al comunismo será una lucha de clases encarnizada. Por eso se justifica la necesidad de una dictadura de la clase obrera.

Pero la dictadura de la clase obrera ya no es un Estado en el sentido clásico, es un nuevo tipo de Estado. "El Estado en este período debe ser un Estado democrático de manera nueva (para los proletarios y los desposeídos en general) y dictatorial de manera nueva (contra la burguesía)"¹⁵.

13 Lenin, V.I. El Estado y la revolución. Editorial Progreso. Moscú. S/FPág. 19.

14 *Ibidem*, pág. 13.

15 *Ibidem*, pág. 33. Subr. autor.

Frente a la república democrática burguesa, su sufragio universal y su forma parlamentaria, Lenin le contraponen las instituciones políticas de la dictadura proletaria: La Comuna, como órgano estatal a la vez legislativo y ejecutivo. Y enfatiza que, frente al parlamentarismo burgués, no se trata de abolir la representatividad y elegibilidad, se trata de acabar con la charlatanería, ya que La Comuna es una "corporación de trabajo". Los representantes, en La Comuna, se ven obligados a ejecutar sus leyes y ver sus resultados. "Tienen que responder directamente ante sus electores"¹⁶.

"Análisis concreto de la realidad concreta" (Lenin):

1. Estamos en el siglo XXI, no en 1789. Por ende, la lucha no se da entre valores democráticos burgueses y absolutismo feudal o bárbaro. Estamos en el siglo XXI, en el que la expansión imperialista del capitalismo ha unido a todo el planeta en lo que se llama "globalización" (neoliberal, para peor).

2. "Francia", o el Estado-Nación francés, no representa los valores abstractos de "Libertad, Igualdad y Fraternidad" para el conjunto de la humanidad, como pretende Hollande y sus embajadores, alegando que se les ataca por eso (lo cual recuerda al discurso del pequeño Bush, luego de las Torres Gemelas, cuando se preguntaba "¿Por qué nos odian?" y decía que por "envidia" a su "american way of life"). Francia es un país imperialista que, aunque perdió sus colonias luego de la Segunda Guerra Mundial, no se resigna a dejar de practicar el neocolonialismo en alianza con la OTAN.

3. Para millones de personas en África y Medio Oriente el Estado imperialista francés representa terrorismo, asesinatos, bombardeos indiscriminados, imposiciones económicas, saqueo de recursos naturales y un largo etc. de atrocidades. Que le pregunten a los libios y argelinos, si hay dudas.

4. Los inmigrantes de las ex colonias de Francia y sus hijos (franceses) saben muy bien que si tu cara y tu piel no tienen rasgos celtas, la parte que les toca de "libertad, igualdad y fraternidad" es mucho menor que la que le toca a los caucásicos. El racismo y la xenofobia es un mal bastante extendido en las sociedades europeas, pero especialmente en Francia, incluso en gente de "izquierda": quien lo dude que le pregunte a los gitanos, africanos, musulmanes e incluso españoles.

5. El racismo, la xenofobia y el nacionalismo son las ideologías preferidas por los capitalistas en épocas de crisis económica, como la actual, porque ayuda a dividir a la clase trabajadora usando a unos contra otros, culpando a los "extraños" de la crisis, desviando las responsabilidades de la burguesía.

¹⁶ *Ibíd.*, págs. 44-45.

6. Las caricaturas, los chistes reiterados y las declaraciones del director de la revista "Charlie Hebdo" tienen un claro tufo racista pretendidamente disfrazado de "libertad de expresión", por eso muchas personas en todo el mundo repudiamos los asesinatos pero decimos claramente: "Je ne suis pas Charlie Ebdo".

7. El movimiento obrero francés y la izquierda deben hacer una crítica y decantación de clase muy clara tanto de la política imperialista de su gobierno "socialista", como del racismo y la islamofobia generalizada. Incluso hay que hacer una crítica clasista de los valores democráticos. Como decía Lenin: "Todos los socialistas, al explicar el carácter de clase de la civilización burguesa, del parlamentarismo burgués, han expresado el pensamiento que con la máxima precisión científica formularon Marx y Engels al decir que la república burguesa, aún la más democrática, no es más que una máquina para la opresión de la clase obrera por la burguesía, de la masa de los trabajadores por un puñado de capitalistas..." (I Congreso de la Internacional Comunista).

8. El terrorismo islámico es como el Hip-Hop, el Reguetón y las narco-mafias de América Latina, son hijos legítimos del capitalismo imperialista decadente que ha entrado en su fase de barbarie como predijo Rosa Luxemburgo hace 100 años.

9. Para comprender qué representa el extremismo terrorista islámico hay que leer el sustrato social que lo encarna por debajo de las expresiones religiosas como se manifiesta, hay que operar con el mismo método propuesto por Federico Engels cuando estudió las guerras religiosas en la Alemania del siglo XVI: "... El hecho de que estas luchas de clase se realizasen bajo el signo religioso, que los intereses, necesidades y reivindicaciones de las diferentes clases se escondiesen bajo la manta religiosa, no cambia en nada sus fundamentos y se explica fácilmente teniendo en cuenta las circunstancias de la época" (Las guerras campesinas en Alemania).

10. El extremismo islámico no implica una vuelta atrás en la historia, ni aunque se autodenomine "Califato" tampoco representa la expansión de una civilización árabe que se extendió a lomo de camello, sosteniendo en una mano la espada y la otra el Corán. El extremismo islámico está encarnado por millones de personas, principalmente jóvenes, no sólo de países árabes o africanos, sino incluso nacidos en Europa, hijos de la crisis capitalista, el desempleo, la violencia y la discriminación, la marginalidad y la pobreza, en fin de la decadencia de la sociedad capitalista imperialista dominada por las potencias occidentales.

11. Organizaciones como ISIS están llenas de jóvenes del siglo XXI desesperanzados y desencantados por la porquería de vida que les depara el capitalismo y porque conocen cuanta hipocresía se esconde detrás de los "valores democráticos

occidentales". Son jóvenes a los que la crisis del marxismo revolucionario, del movimiento socialista y comunista, no les muestra otro camino que la defensa de sus raíces culturales con métodos aberrantes. Aunque bajo otros ropajes, es un fenómeno paralelo al de la juventud centroamericana que cae atrapada en las "maras" como única forma de vida concebible para ellos.

12. Aunque el origen de ISIS, al igual que el de Al Qaeda, es espurio y todos los indicios muestran que el imperialismo, a través de la CIA y el Mossad, crearon esos "frankeinstenes" para tener un enemigo fácil de combatir, útil para justificar sus políticas represivas y agresiones militares (como las mafias en Latinoamérica), parece que como al aprendiz de mago las fuerzas que desencadena se le vuelven en contra. Parece bastante claro que los aliados del imperialismo en Medio Oriente, Arabia Saudita y Catar, armaron y financiaron a ISIS como una manera de neutralizar la "primavera árabe", de desviar sus objetivos democráticos, en especial en países como Libia o Siria cuyos gobiernos no eran completamente títeres a los intereses de la OTAN. La rápida expansión de ISIS por Siria e Iraq parece deberse a que ha echado ancla entre una población sunita marginalizada desde hace décadas.

13. ISIS y sus variantes son funcionales al sistema imperialista y les es útil, aunque a veces se vaya de las manos. Por ejemplo, cuando el genocidio de Netanyahu en Gaza estaba en su apogeo, ocurrió la primera decapitación televisada de ISIS en Siria-Iraq. Parece que la idea era aterrorizar al público occidental para que apoyara la matanza de los "bárbaros" palestinos. Ahora la masacre de la revista Charlie Hebdo parece oportuna para dar alas a la islamofobia y las políticas imperiales europeas. Todo muy conveniente a los enemigos de la cultura islámica. HUM!

14. Lo dicho anteriormente, NO significa que haya que atribuir un carácter "progresivo" a ISIS y demás variantes, pero sirve para que el movimiento obrero mundial y la izquierda revolucionaria elabore una política capaz de competir con el extremismo islámico para canalizar la energía de los jóvenes hacia un proyecto de revolución socialista. Pero todo debe partir por una política vertical contra el imperialismo y la OTAN, zafando de la trampa democratera que se ha tejido a raíz de la masacre en París.

15. Recapitulando, no perdamos la brújula: la raíz de todos los males del presente (desde la destrucción del ambiente, hasta el desempleo y la pobreza, junto con la violencia y el terrorismo) es el capitalismo imperialista decadente. El extremismo islamista es un derivado un subproducto de la crisis de civilización burguesa, no su causa. Para vencer al terrorismo hay que suprimir al principal terrorista del mundo actual: el imperialismo occidental y su instrumento armado, la OTAN. Ellos cometen permanentemente genocidios cien veces peores que el de la semana pasada en París y preparan nuevas y más sangrientas guerras que las que

vimos el siglo pasado. Salvar a la civilización humana (que no es lo mismo que la "occidental") requiere superar el régimen capitalista y combatir la política imperialista.

Bibliografía

BELUCHE, Olmedo. Diccionario de sociología marxista. CELA. Panamá. 1993.

BOBBIO, N. y Matteucci, N. Diccionario de Política. Siglo XXI Editores. México. 1981.

BOBBIO, Norberto. El futuro de la democracia. Fondo de Cultura Económica. México. 1994.

BOBBIO, Norberto. ¿Existe una teoría marxista del Estado?. ICUAP. Editorial Universidad Autónoma de Puebla. México, S/F.

CASTAÑEDA, Jorge. La utopía desarmada. Tercer Mundo Eds. Colombia. 1993.

CERRONI, U. y otros. Revolución y democracia en Gramsci. Ed. Fontamara. Barcelona. 1976.

GANDÁSEGUI, Marco. La democracia en Panamá. CELA. Segunda Edición. Panamá. 1998.

GERMANI, Gino. Política y sociedad en una época de transición. Paidós. Argentina. 1971.

HABERMAS, J. Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Ed. Amorrortu. 1975.

HABERMAS, J. "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas". En: Ensayos políticos. Ed. Península. 1988.

HABERMAS, J. "La revolución recuperadora... ¿Qué significa hoy el socialismo?" En: La necesidad de revisión de la izquierda. Ed. Tecnos. 1991.

KARIM, Darioush. La dictadura revolucionaria del proletariado. Colección Polémica Internacional. Bogotá. 1979.

LENIN, V.I. El Estado y la Revolución. Ed. Progreso. Moscú. S/F.

NOVACK, George. Democracia y Revolución. Ed. Fontamara, Barcelona. 1977.

POULANTZAS, Nicos. Estado, poder y socialismo. Siglo XXI Editores. Madrid. 1979.

ROUSSEAU, J.J. El contrato social. Editorial TOR. Buenos Aires. 1957.

SARTORI, Giovanni. Teoría de la democracia. Alianza. Madrid.

TROTSKY, León. La revolución de octubre. Editorial Fontamara. Barcelona. 1977.

TROTSKY, León. La revolución traicionada. Editorial Fontamara. Barcelona. 1977.

TROTSKY, L. El programa de transición para la revolución socialista. La Paz, Bolivia. Ed. Crux.

REVISITANDO ALGUNOS MOTIVOS DE LA TEORÍA CRÍTICA

Xabier Insausti
Universidad del País Vasco
xabier.insausti@ehu.eus

Introducción

Revisitar los textos de la Teoría Crítica siempre acarrea estímulos que pueden ayudar a orientar, incluso entender, la complejidad de la situación actual. Sin esta corriente cultural, en todo caso, nuestro tiempo se hace incomprensible en muchos aspectos. Algunos de estos motivos propongo visitar en este artículo, por supuesto, sin ánimo de agotarlos. En todo caso, creo que su orientación de fondo es más interesante que lo que los epígonos de esta corriente filosófica pretenden. Si alguien dijo que en el fondo de la filosofía se halla la libertad pretendemos invitar al lector a acercarse a este fondo.

Mucho y desde muy pronto se comenzó a discutir ya sobre la actualidad o no actualidad de la Escuela de Frankfurt, de sus planteamientos. Max Bense planteaba que la teoría quedó anticuada ya en el exilio californiano mismo, que no respondía a la realidad. También Habermas pensaba lo mismo. Ya en 1970 y posteriormente en 1983, al retomar la docencia en la Universidad de Frankfurt, expresó su intención de no continuar la tradición de sus predecesores. Dijo que esa tradición de pensamiento pertenecía a otra época por cuanto respondía a una situación ya superada. Ahora, dice, “el comportamiento adecuado es la exploración y el revisionismo sin consideraciones” (“Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung”, in: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985).¹⁷

Pero esta revisión olvida algo fundamental. Las tendencias que Horkheimer y Adorno detectaron como tendencias inherentes al capitalismo, especialmente al capitalismo tardío (Spätkapitalismus), siguen presentes hoy. Incluso con más virulencia que entonces. La capacidad de regeneración del capitalismo es más fuerte y terca que la de sus concurrentes. La fase liberal del capitalismo hasta los años 60 del siglo pasado dio paso a una fase mucho más agresiva, llamada neoliberal, de control del capital y del monopolio. Ahora más que nunca necesitamos una teoría renovada, una revisión de los errores del pasado.

Con Adorno se acaba una fase de la trayectoria que comenzó a finales de los años veinte del siglo pasado (la llamada Escuela de Frankfurt) y que luego fue transformada

17 Todas las traducciones que aparecen en este artículo son nuestras.

radicalmente por Adorno y Horkheimer, dándole el nombre de Teoría Crítica. La operación filosófica que realiza Habermas es un retroceso de un marxismo hegeliano a un pragmatismo kantiano, como él mismo lo ha reconocido. Esta operación es todo menos inocente. Habermas lanza por la ventana, junto con el agua de la palancana, también al niño que se hallaba en ella. No es de extrañar que sus seguidores, como Axel Honneth y otros, propongan de nuevo una vuelta a Hegel, volver a recuperar los motivos hegelianos dejados de lado por Habermas. Dos monografías, bien diferentes en su interpretación, han recogido la historia de este largo periplo filosófico.¹⁸

El diálogo con Hegel (también con Kant) se halla presente en la Escuela de Frankfurt desde el comienzo. Horkheimer, la gran autoridad y coordinador de la Escuela, concibió la idea de un programa interdisciplinar de trabajo entre especialistas de diversas materias, pero con una base teórica materialista común. Se suele considerar su artículo “Traditionelle und kritische Theorie” (“Teoría tradicional y teoría crítica”, 1937) como el referente teórico más importante de esta primera fase. En este artículo programático Horkheimer deslindó la labor de una teoría crítica de la de una teoría tradicional, elaborando así el principio metodológico de trabajo del Instituto. La teoría crítica, a diferencia de la tradicional, es consciente de su procedencia social y busca su repercusión y aplicación en el ámbito socio-político; se entiende como un modo de autorreflexión del proceso histórico; por ello tiene en cuenta sólo aquellas normas y principios que de algún modo se hallen anclados en la realidad histórica. La emancipación se define como el proceso de dominación de la naturaleza y de la historia. Este modo de afrontar el trabajo teórico tiene su antecedente más ilustre en la izquierda hegeliana, cuyo representante por excelencia es Marx. Se puede decir que la Teoría social Crítica se inició con Marx, entendido como sucesor de Hegel. Se aleja, por lo tanto, de una noción normativa al estilo kantiano y se inspira en el modelo dialéctico hegeliano.

Kant, referencia a finales de los años 20

Es por tanto fundamental entender lo que significa Kant en la tradición europea. Y fue sobre todo Horkheimer el que le dedicó extensos ensayos a interpretar su filosofía. De un modo general, interpreta Horkheimer que Kant es la Ilustración europea, el punto de partida ineludible. También lo entendieron así los neokantianos y Heidegger. En la famosa discusión en Davos (1929) se discutió sobre cómo debía interpretarse adecuadamente a Kant. Los tres, Cassirer, Heidegger

18 Alex Demirović en su obra: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* (Suhrkamp, Frankfurt 1999) y Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung* (dtv, München 1988).

Heidegger y los frankfurtianos (aunque éstos últimos no estuvieron presentes en Davos seguían muy de cerca las discusiones), están de acuerdo en que Kant recoge la tradición europea anterior de tal modo que ya no podemos volver hacia atrás. Pero las diferencias entre ellos son fundamentales. Los neokantianos ven a Kant como el punto final (aunque ya en esta época los neokantianos, y especialmente Cassirer, defendían posturas mucho más abiertas); Heidegger, como un cañamazo sobre el que tejer sus propias reflexiones; y Horkheimer entiende que Kant abre un camino que lleva hasta Marx pasando por Hegel.

La discusión de Davos fue seguida de cerca por los intelectuales del momento, también por los frankfurtianos, como hemos apuntado, muy conscientes todos ellos de que allí estaba ocurriendo algo muy importante, a saber, se estaban poniendo las bases del futuro, y no sólo filosófico, de Europa. Era el año de la gran crisis mundial, una profunda crisis que iba a marcar un nuevo comienzo. En el imaginario de la época había una referencia común. Thomas Mann en su *Montaña mágica*, aparecida en 1924, pone en escena largas discusiones entre el humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Ambos se convirtieron en arquetipos del debate cultural de la época. Settembrini era un hijo de la Ilustración, un liberal. Naphta era un "apóstol del irracionalismo y de la inquisición, enamorado del Eros de la muerte y de la violencia", como los describe Safranski. Cassirer iba a escenificar al primero en el imaginario de la época, Heidegger al segundo. Heidegger había leído la obra de Thomas Mann y lo hizo nada menos que con Hanna Arendt en el verano de 1924 cuando estuvieron sentimentalmente muy cerca. Kurt Riezler, que acompañaba a Heidegger a esquiar por las montañas, era "Kurator" (comisario cultural) en la universidad de Frankfurt, escribía las crónicas de aquel encuentro en el "*Neue Zürcher Zeitung*". Él había invitado antes a Heidegger a Frankfurt, siendo aquella la única ocasión que se vieron Adorno y Heidegger. Cassirer era un judío. En fin, todos los ingredientes estaban preparados para que fuera un hecho histórico de relevancia especial.

La discusión de Davos fue seguida de cerca por los intelectuales del momento, también por los frankfurtianos, como hemos apuntado, muy conscientes todos ellos de que allí estaba ocurriendo algo muy importante, a saber, se estaban poniendo las bases del futuro, y no sólo filosófico, de Europa. Era el año de la gran crisis mundial, una profunda crisis que iba a marcar un nuevo comienzo. En el imaginario de la época había una referencia común. Thomas Mann en su *Montaña mágica*, aparecida en 1924, pone en escena largas discusiones entre el humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Ambos se convirtieron en arquetipos del debate cultural de la época. Settembrini era un hijo de la Ilustración, un liberal. Naphta era un "apóstol del irracionalismo y de la inquisición, enamorado del Eros de la muerte y de la violencia", como los describe Safranski. Cassirer iba

a escenificar al primero en el imaginario de la época, Heidegger al segundo. Heidegger había leído la obra de Thomas Mann y lo hizo nada menos que con Hanna Arendt en el verano de 1924 cuando estuvieron sentimentalmente muy cerca. Kurt Riezler, que acompañaba a Heidegger a esquiar por las montañas, era "Kurator" (comisario cultural) en la universidad de Frankfurt, escribía las crónicas de aquel encuentro en el "Neue Zürcher Zeitung". Él había invitado antes a Heidegger a Frankfurt, siendo aquella la única ocasión que se vieron Adorno y Heidegger. Cassirer era un judío. En fin, todos los ingredientes estaban preparados para que fuera un hecho histórico de relevancia especial.

Los frankfurtianos – hemos dicho - desarrollaron una tercera lectura de Kant, alejada de neokantianos y de Heidegger. Para Horkheimer, la filosofía kantiana es la filosofía de la burguesía y, como tal, debe ser superada (en el sentido hegeliano del término, es decir, debe ser "absorbida", así propone Ortega verter al castellano el término alemán *aufheben*). La filosofía kantiana tiene un fundamental componente subjetivo-idealista. Pero una vez superada esta deficiencia, Kant apuntaría a la superación del subjetivismo idealista en el marco fundamental del materialismo histórico. Esta es la convicción de Horkheimer. Pero esto se realizará en las filosofías postkantianas. La gran labor de Kant habría sido haber abierto el camino por el que necesariamente iba a circular la filosofía alemana, desde Fichte pasando por Hegel hasta Marx. No hay otro camino. Pero en el pensamiento de Kant los elementos individualistas-liberales están todavía demasiado presentes como para poder hablar de un antecedente, en sentido estricto, del marxismo. Ahora bien, Kant puede ser considerado el más profundo y avanzado pensador de la época "burguesa" y el que dio ya puntos de vista decisivos para su superación, como entiende Horkheimer.

Adorno: Hegel contra Husserl

En 1931 Adorno se habilita con Paul Tillich con el trabajo: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Kierkegaard. Construcción de lo Estético) y consigue el puesto de Privatdozent en Frankfurt/M., hasta que, con la toma del poder por los Nacionalsocialistas, se le prohíbe la enseñanza. Tras largas dudas sobre su emigración e intentos de adaptarse al nuevo sistema, se le acabó prohibiendo todo tipo de publicación. En estos años intentó hacer carrera en Oxford. Para lo cual, al no reconocérsele allí su título académico, tuvo que volver a doctorarse en Oxford. Lo hizo con un trabajo sobre Husserl, que apareció en 1956 en versión alemana ampliada con el título: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. En esta disertación Adorno critica la filosofía de Husserl por su intento vano de ir "a las cosas mismas" ("zu den Dingen selbst"). Pues sólo se llega, defiende Adorno, a la manifestación de las cosas, no a la realidad misma. Esta crítica a Husserl la generaliza

a toda la "Systemphilosophie" en su obra *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Cualquier intento de captar la totalidad de lo existente a partir de un principio simple o de una categoría, incluso de la más simple, cae en la abstracción que consiste en violentar y manipular la experiencia, cuando de lo que realmente se trata es de orientarse en la realidad. En conclusión, tras cualquier "Systemphilosophie" se oculta siempre una pretensión de dominio. Y aunque este argumento luego le servirá para criticar también a Hegel, ahora se apoyará en argumentos hegelianos para criticar a Husserl.

Adorno se apoya en el argumento de Hegel que defiende que una "cosa en sí" que se hallara más allá de cualquier posible experiencia es simplemente una abstracción vacía, aplicándole la dialéctica materialista: Siendo el mundo y el hombre socializado cada vez más víctimas de una coacción total, la experiencia humana del mundo tiene que reflejar necesariamente esta situación. Y como se trata de la imagen de una realidad pervertida por una voluntad de dominio destructiva, su pretensión de validez cae por su propio peso. La tarea de la verdadera filosofía en esta situación no puede ser otra que "pensar lo impensable, decir lo indecible". El método dialéctico es el procedimiento adecuado para llenar de contenido de nuevo a la filosofía. Pensar consiste en mediar entre los logros del espíritu (lo "impensable", lo "indecible") y su función en la lucha social por el poder. Al hallarse todos los estamentos de la vida envueltos en esta lucha, el proceso es total, global. Frente a esta concepción las aportaciones de la filosofía más nueva quedan desenmascaradas como ideológicas: se trataría de una búsqueda vana de un punto de escape de esta situación total, global. En la citada habilitación aplica esta tesis a la filosofía existencial de Kierkegaard. Lo que Adorno trata de mostrar es cómo la seriedad existencial acentuada por Kierkegaard acerca de las decisiones morales (frente a la despreocupación del sentimiento vital estético) se convierte necesariamente en una inconfesada "construcción de lo estético", como reza el subtítulo de la obra: el individuo perdido en este mundo enajenado necesita para recuperar su identidad la utopía de una realidad no enajenada de sí misma - y esto lo puede provocar la obra de arte.

En la Dialéctica Negativa Adorno recupera la reflexión sobre Husserl (también sobre Bergson), ambos portadores de una modernidad filosófica ("Träger philosophischer Moderne": Dialéctica Negativa 20). Ambos apuntan en la línea de una dialéctica en el sentido adorniano y contra un concepto identitario de concepto (que veremos más adelante), pero que, al cabo, cree Adorno, caen en una metafísica tradicional, no crítica ("wichen zurück in traditionelle Metaphysik") (Dialéctica Negativa 20).

La Dialéctica de la Ilustración

Antes hemos apuntado una constante en el pensamiento adorniano que va ya en el sentido de una crítica a Hegel, un pensador que desde su llegada a Jena en 1801 proclamó que la filosofía sólo puede formularse en forma de "sistema": tras cualquier "Systemphilosophie" se oculta siempre una pretensión de dominio, como Adorno critica primero a Husserl y luego a toda la filosofía que pretenda ser sistemática en el sentido de la "Systemphilosophie". Esta idea se halla pues ya presente en Adorno desde el comienzo, desde los años 30, y se hizo más concreta en las obras posteriores.

En la Dialéctica de la Ilustración la proclama es que no basta Marx para entender la historia europea del momento. Este es el mensaje programático lanzado por Adorno, juntamente con Horkheimer, en esta obra, publicada por vez primera en 1947, aunque ya corrían, desde 1944, unos ejemplares (500 exactamente) con el título: Philosophische Fragmente, que hoy figura en el subtítulo. El manuscrito, dedicado a Friedrich Pollock en su 50 cumpleaños, se le entregó en mayo de 1944. La proclama es lanzada desde el exilio, donde ambos autores se hallaban huidos del nacionalsocialismo, aunque la obra se publicará no en América, sino en una editorial de Amsterdam. Habría que esperar hasta 1969 para que saliera a luz una nueva edición, aunque las generaciones de estudiantes del 68 ya habían hecho suyo el mensaje (no faltaron ediciones piratas) de esta obra que les sirvió en gran medida de guía para sus revueltas. La razón del retraso de la nueva edición hay que verla en la indecisión de Horkheimer. La obra respondía, desde el comienzo, mucho más al espíritu de Adorno que al de Horkheimer. De hecho, Adorno no dudará posteriormente en considerar toda su obra posterior como un apéndice a ésta, un desarrollo o una concreción del programa teórico planteado en esta obra, cuyo ensayo capital (donde los autores tratan de definir el "concepto de la Ilustración") apenas supera las 50 páginas. Adorno mismo concibe sus obras posteriores (también las relacionadas con la música) "como un excursus que sigue a la Dialéctica de la Ilustración". Una de las fuentes de inspiración más importantes en esta obra es, sin duda, una breve obra de Walter Benjamin Sobre el concepto de la historia (Über den Begriff der Geschichte, escrita en 1940).

En la tesis novena Benjamin se inspira en el Angelus Novus de Paul Klee para plantear una alegoría del "ángel de la historia". A éste se le aparece todo el pasado, que a nosotros se nos antoja como una cadena lógica de acontecimientos ("eine Kette von Begebenheiten"), más bien como "una única catástrofe que acumula sin cesar escombros y más escombros. Le gustaría detenerse, despertar a los muertos y arreglar los destrozos. Pero una tormenta que lo tiene atrapado por sus alas y que es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas, lo aleja del paraíso.

Esta tormenta lo lanza hacia el futuro al que él le vuelve la espalda, mientras le montón de escombros crece ante él hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es esta tormenta." ("Eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wekken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm." (Benjamin 1980, 697s.).

Benjamin rompe así con una concepción optimista del progreso universal de la historia expresada en la Segunda Internacional. Al contrario, piensa Benjamin, de lo que se trata es de "reventar" ("aufsprengen") el continuo de la historia, no de realizarlo (Benjamin 1980, 701). La historia sólo puede reconstruirse negativamente. Esta filosofía negativa de la historia es recogida en la Dialéctica de la Ilustración y traspasada al ámbito de una crítica general a la razón ("Vernunftkritik"). El siglo 20 habría realizado los fines de la Ilustración: racionalidad y cientificidad se habrían desarrollado de un modo global. Formas mitológicas anteriores de dominar la naturaleza y de posibilitar al ser humano una vida independiente, es decir, según Horkheimer y Adorno, las formas históricas primeras de ilustración, han sido recambiadas triunfalmente por la técnica y la industria. La racionalidad confiada en el progreso destruye las convicciones míticas. El proceso imparable de formalización de la razón se concibe como el ocaso de los dioses que culmina, bajo el dominio de la "Ratio des Kapitals"¹⁹; en la muerte de Dios, pero sólo para colocar en el lugar de los ideales prerracionales deshechizados el falso ideal divinizado de una razón castrada por la ciencia. En el triunfo de la Ilustración Horkheimer y Adorno quieren poner de relieve lo contrario. La racionalidad científica se convierte en un sistema cerrado al que se debe someter todo. El alto nivel desarrollado por las fuerzas productivas modernas se halla al servicio de la destructividad, de la guerra y de la destrucción masiva, industrialmente organizada, de las personas. En resumen, "la Ilustración se vuelve mitología" ("Aufklärung schlägt in Mythologie zurück").

Sin embargo, la solución propuesta en esta obra, y en general en todo la obra de Adorno, no es salir de la razón y buscar su otro, sino que proponen una radical

19 En la primera versión del libro (1944) los autores hacen uso de una terminología de carácter marxista que luego, en las versiones posteriores, es cambiada por conceptos más neutrales. El término "Ratio des Kapitals" es uno de ellos. Un estudio de esta obra desde el punto de vista del cambio de terminología operado entre la primera edición y la segunda (1947) es: "Das Verschwinden der Klassengeschichte in der 'Dialektik der Aufklärung', de: Willem van Reijen y Jan Bransen, editado en: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Vol 5,

autocrítica de la razón. Con ello se distancia radicalmente de soluciones a lo Spengler, Klages o Borchard. Al contrario, Horkheimer y Adorno analizan el "doble aspecto de la Ilustración", entendido no como característico de una época determinada, sino como un motivo histórico fundamental, cuya característica fundamental es, siguiendo a Nietzsche, su carácter progresivo. Así, tras delimitar el concepto de Ilustración, en el primer excursus reconstruye Adorno la génesis de la subjetividad moderna basándose en una lectura de Ulises (de Homero)²⁰. Ulises es el "prototipo del individuo burgués", vagando desorientado y luchando por sobrevivir con la sola arma de su astucia. Lo que Adorno quiere mostrar es que ya en la épica, que surge del mito, se halla inscrito el motivo central de la Ilustración, la autonomía del sujeto, en una forma aún no consciente para él mismo.

Vuelta del exilio, vuelta a la filosofía

El contexto cultural y filosófico que Adorno se encontró a su vuelta del exilio va a determinar su quehacer intelectual. Los avatares de esta re-vuelta los cuenta con detalle Demirović en la obra ya citada: *Der nonkonformistische Intellektuelle* (El intelectual inconformista). La situación filosófica (y cultural en general) en Alemania era penosa. Heidegger, que no se había distanciado (al menos públicamente) del nacionalsocialismo, dominaba la escena. El nacionalsocialismo había impuesto una lectura de la cultura alemana que ahora, tras su hecatombe, producía una gran desconfianza en ella por parte de la juventud alemana, una desconfianza desde Goethe hasta Nietzsche, pasando por supuesto por Fichte y Hegel. Contra este muro de desconfianza se trataba ahora de recuperar la confianza realizando una nueva lectura que alejara la propia tradición de los excesos e improprios a la que se le había sometido. Pero un intensivo estudio de la filosofía de Hegel tiene que ver además con un cambio de rumbo en el trabajo teórico de Adorno mismo y que podría resumirse, de un modo general, como una vuelta a la filosofía. Adorno (y Horkheimer) se dedicó tanto a la sociología y a la estética como a la filosofía. Tras la *Dialéctica de la ilustración* se habían dedicado ambos a trabajos con una impronta fuertemente empírica. Pero en 1968 en su *Einleitung in die Soziologie* (Introducción a la sociología, AGS IV/15, p. 70) Adorno dice que un concepto tan importante también en la sociología como es el de dialéctica sólo puede ser entendido adecuadamente desde la filosofía; a la sociología le corresponde un lugar secundario con respecto a la filosofía, el lugar de corrector empírico de los sinsosgerías y estupideces ("Geschwafels") de las teorías elaboradas desde arriba ("Theorien von ober her"). Pero si bien es cierto que se da en Adorno una primacía de la filosofía en esta época, esto no significa una asunción

20 Sobre los problemas de autoría de las diferentes partes de la obra véase el postfacio de Jürgen Habermas a la edición publicada en S. Fischer, Frankfurt/M. 1969, pp. 277-294.

de la filosofía académica de la época. En “Wozu noch Philosophie” (en: Eingriffe, 1963: AGS 10,2, p. 460), Adorno critica que la filosofía académica de la época haya traicionado el espíritu de la filosofía misma que es la “libertad del espíritu”, al sucumbir al “dictado de la especialización”. La filosofía habría caído por detrás de su tiempo y se habría hecho provinciana. Por ello Horkheimer y Adorno mantuvieron una notable distancia con respecto a la filosofía académica.

La filosofía académica les pagó con la misma moneda, no considerándoles en primera instancia filósofos. Minima Moralia y Prismen fueron considerados escritos de cultura crítica (“Kulturkritik”), no de filosofía. En 1956 escribió Adorno lo que podría considerarse un libro claramente filosófico (que hemos citado más arriba): *Metakritik der Erkenntnistheorie*, una investigación escrita durante el exilio dedicada a Husserl. Fue en 1956 en dos conferencias con motivo del 125 aniversario de la muerte de Hegel (y que se recogerán en un librito: *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (Aspectos de la filosofía hegeliana), publicado en 1957), donde Adorno profundiza y fija su concepción de la dialéctica. Sujeto y objeto se hallan siempre mutuamente relacionados sin llegar a formar una unidad, que sólo podría ser falsa. Dialéctica es el esfuerzo de combinar la razón con la experiencia crítica de los objetos, como lo formula Adorno. Adorno considera que en Hegel se rompe este necesario equilibrio en favor del sujeto (y por tanto en contra del objeto). El espíritu absoluto abarca el mundo objetivo solamente en la medida en que éste es concebido como constituido por el espíritu. Pero Adorno cree posible poder argumentar contra Hegel usando sus mismos argumentos, es decir, la astucia de la razón misma. Se trataría de obligar a Hegel a ser coherente con sus propias premisas, pues Hegel no habría sido coherente en el desarrollo de su planteamiento con las premisas del mismo.

Entre las diversas reacciones críticas que este librito (de apenas 61 páginas) provocó, cabe destacar la de Wolfgang Cramer²¹. El prestigioso filósofo trascendental se queja de que el lugar que le corresponde a la filosofía sea usurpado por la sociedad en la obra de Adorno. La sociedad sería, según entiende Cramer, la llamada a resolver los problemas filosóficos. Y los problemas filosófico-transcendentales, entiende Cramer, no se pueden tratar de un modo sociológico. Cramer tiene razón. Lo que ocurre es que lo que se trata de superar es precisamente el horizonte de una filosofía trascendental (a la manera de Cramer), la cual supone que hay un concepto del saber teórico que precede a la experiencia concreta, a la proxis, y la constituye. Cramer no comprende, por tanto, el núcleo del argumento adorniano.

Pues el texto no trata de diluir lo filosófico en lo sociológico, sino que lo sitúa en

21 Véase Carta de Cramer a Horkheimer, 14.1.1958, en: HGS 18 p. 411.

una constelación en la que resulta claro que el proceso social en una determinada fase histórica forma una conexión mediatizada por las categorías filosóficas de la trascendencia. Las claves de esta constelación global son sociológicas. La filosofía es una praxis intelectual (llevada a cabo por los actores sociales) que pretende comprender la sociedad y que se desarrolla a un nivel tal que puede servir de modelo para entenderla.

La gran obra sobre Hegel

Adorno le dedicó a Hegel una gran obra (si dejamos fuera las muchas reflexiones menores, entre ellas sus Tres estudios sobre Hegel, que recoge tres reflexiones independientes): la Dialéctica Negativa. Tres estudios sobre Hegel lleva unas palabras introductorias, firmadas en el verano de 1963. La última frase de esta introducción dice: “La intención de la obra en general es preparar un concepto distinto de la dialéctica” (la traducción es nuestra, como todas las traducciones posteriores). La intención de la obra es pues clara: recoger la herencia hegeliana pero no quedarse en ella, sino desarrollarla.

Ya por lo menos desde *Diskussionen* (1946, Editorische Vorbemerkungen, 593) Adorno tenía claro el sentido general de su investigación filosófica: “Se trata de captar, a partir del sentido inmanente de las categorías filosóficas mismas, su substancia histórica y social y determinar su situación actual”.²² De lo que se trata no es de oponer al idealismo, dogmáticamente, otra dialéctica, materialista, sino de fundamentar esta dialéctica a partir de una crítica inmanente al idealismo. Esta es la clave adorniana de operar sobre los textos filosóficos, incluidos los de Hegel. En relación a éste, es decir a Hegel, esta tarea implica, en primer lugar, fijar el sentido inmanente, el concepto hegeliano de dialéctica, para, en segundo lugar, desarrollarlo en la dirección adecuada, es decir, en el sentido histórico y social que encierra, su verdadera substancia. Lo cual supone investigar hasta dónde llega Hegel mismo en esta empresa y, lo que es lo mismo, dónde se detiene Hegel, por qué razones (históricas o de otro tipo), es decir, cuál es el límite de la filosofía hegeliana.

Las dificultades de la tarea son notables. Ni siquiera la primera parte de esta tarea apenas ha logrado un mínimo consenso entre los que se han dedicado a ello. Hasta ahora nadie ha explicado de un modo plausible lo que significa la dialéctica para Hegel. Claro parece que el único modo aceptable sería el que la explicara desde dentro, es decir, de un modo inmanente. Desde otras perspectivas

22 „Aus dem immanenten Sinn der [philosophischen] Kategorien selber soll ihre geschichtliche und gesellschaftliche Substanz begriffen und ihr gegenwärtiger Stand bestimmt werden.“

y otros intereses (políticos, religiosos, ...) ha habido diversas explicaciones. Esta dificultad la ha apuntado Dieter Henrich en sus investigaciones sobre Hegel. Antes, Gadamer ya había considerado necesario "deletrear" Hegel (tantos eran los dislates y manipulaciones a los que se le había sometido a la filosofía de Hegel) y con esa intención (es decir, con la intención de leer la letra de Hegel) puso en marcha en la década de los 60 del siglo pasado la llamada Hegel-Vereinigung. Pero, curiosamente, todos ellos apenas prestan atención a la obra adorniana sobre Hegel. Derrida es sólo un notable ejemplo. Quizás sus compromisos filosóficos se lo impedían. En el tercero de los ensayos recogidos en *Tres estudios sobre Hegel* se plantea Adorno el problema de cómo hay que leer a Hegel. Y considera que difícilmente podemos entender a partir solamente de la letra lo que pretende la obra en su conjunto. Sólo desde una visión holística similar a la que es necesaria para comprender una obra musical es posible acercarse de un modo adecuado a la obra de Hegel. "Filosofía especulativa y música se hallan hermanadas entre sí" (*Tres estudios* 85), es una tesis a menudo repetida por Adorno. Beethoven y Hegel se explican mutuamente.

Una circunstancia notable, no tan externa, envuelve el nacimiento de la Dialéctica negativa. A su vuelta del exilio en los Estados Unidos de América y con la intención de dar una base filosófica sólida a sus ya abundantes escritos y perfilarse como filósofo, Adorno emprendió en 1959 una reflexión "filosófica" que acabaría publicando con el título de *Dialéctica negativa* en 1966. Este trabajo le ocupó el tiempo que, en principio, hubiera querido dedicar a culminar un proyecto que perseguía desde los años 30: un gran libro sobre Beethoven, para el que ya había ido recogiendo numerosas notas en diversos cuadernos desde los años 30. Esta obra sobre Beethoven quería ser una obra mayor. Pero al final el autor se decantó por una obra filosófica, también mayor, y la planeada obra sobre Beethoven quedó, de momento, relegada al futuro (de hecho, nunca llegó a escribirla). Beethoven y Hegel son, para Adorno, espíritus muy cercanos, responden a las mismas circunstancias históricas, y sus respuestas a ellas tienen profundas similitudes. Si Adorno hubiera realizado su planeado libro sobre Beethoven, sabríamos hoy mucho más el modo adorniano de leer a Hegel desde y con Beethoven. Y es que Adorno fue el que mejor entendió lo que es la dialéctica, quizás porque provenía de la música. La música es probablemente el arte que más se asemeja al espíritu de la dialéctica.

En toda la Dialéctica negativa Adorno supone que la reflexión filosófica y la crítica social van estrechamente unidas, lo cual en parte se fundamenta en que las categorías filosóficas sedimentan una verdad social. "A las categorías sociales llegamos filosóficamente descifrando el contenido de verdad de las filosóficas" (*Dialéctica negativa*, 198). Con ello Adorno critica a la sociología que reduce la

verdad filosófica a su función social, especialmente a los intereses sociales a los que sirve. Pero luego es toda verdad relativa, una empresa ideológica, en consecuencia no verdadera. Como materialista, piensa que el tener intereses no convierte una convicción en no verdadera y que las estructuras sociales son objetivas, por ello se halla obligado a la verdad objetiva; esto introduce la dialéctica materialista en la filosofía. Como las categorías filosóficas se hallan impregnadas socialmente, arrastran en sí verdad social; son su propio tiempo atrapado en pensamientos. Que las categorías filosóficas conservan la experiencia social e histórica es la primera lección que Adorno toma de Hegel. Pero también marcan el sentido de la crítica de Adorno a Hegel.

Es importante señalar aquí que Adorno asume la tesis de Marx de que la filosofía clásica alemana en su totalidad (desde Kant hasta Hegel) es la portavoz del pensamiento burgués. Adorno (y en esto sigue en parte a Luckács) cree que el pensamiento revolucionario marxista es la realización de la filosofía burguesa en el sentido de que pone sobre los pies a las ideas idealistas y les da su actualidad material y práctica. Pero Adorno le da a esta idea una vuelta de rosca: una posible razón de que no se haya realizado la revolución proletaria puede ser la excesiva cercanía entre el pensamiento revolucionario y el burgués. Se oponen, ciertamente. Pero el pensamiento materialista no ha sido capaz de crecer a partir de una reflexión inmanente al idealista. Este es el gran problema y la tarea pendiente: aquí se separan Luckács y Adorno. Si el pensamiento marxista es la corrección materialista del idealismo, y el marxismo hasta ahora ha fracasado, entonces es razonable preguntarse por los antecedentes de este pensamiento. Sólo si es capaz de transformar el vocabulario de la filosofía burguesa de la que es su herencia y no sólo oponer otro lenguaje ajeno a ella, tendrá futuro el marxismo.

La primera reflexión de Adorno en la Introducción se refiere al fracaso de la filosofía, pues no ha conseguido “realizar” lo que prometía. Marx es citado como el referente teórico de una revolución anunciada que no ha llegado a convertirse en realidad social. Ha fracasado y quien no sea capaz de verlo no está a la altura de los tiempos. Refugiarse en la praxis no ayuda contra este fracaso de la filosofía: „La praxis ya no es la instancia a la que se puede recurrir contra la especulación autocomplaciente, sino en la mayor parte de las veces es la excusa para acallar el pensamiento crítico como si fuera arrogante bajo el ejecutivo, cuya praxis necesitaría“. (Dialéctica negativa 15).

Es preciso entender el espíritu de la propia época: la “vida” está gravemente herida. Minima Moralia lleva por subtítulo “Reflexiones desde la vida dañada”. La “vida” es la gran víctima del siglo veinte. El nazismo, el estalinismo, pero también

el liberalismo, habrían dañado de tal modo al individuo que habría quedado prácticamente anulado, a merced de los avatares ideológicos más perversos y más dañinos para sus propios intereses, sin libertad. La pregunta que trata de responder Adorno es el sentido del filosofar en estas condiciones actuales, qué debe hacer la filosofía en estas condiciones. Y su respuesta es que la filosofía debe volver sobre sí misma, pero no como repliegue a posturas del pasado, sino como condición necesaria para una radicalización. Ante tal fracaso la filosofía sólo puede y debe “criticarse a sí misma sin compasión” (Adorno 1980, 16). Una “dialéctica negativa” es la única alternativa que le queda a la filosofía.

Tras la Introducción,²³ la primera parte se dedica a presentar la filosofía de Heidegger (pp. 67-136). Se trata de pensar la propia época (de Adorno) en “conceptos filosóficos”, no en conceptos políticos o de otro tipo, por ejemplo estéticos. Por ello es imprescindible comenzar con un análisis de la filosofía del momento, la filosofía que se había tomado como la oficial, en Alemania al menos, que era a quien estaba dirigida en primera instancia la obra. Sería inadecuado por tanto comenzar por Kant o Hegel como si fueran las filosofías del momento; sobre lo que hay que reflexionar seriamente es por qué la filosofía de Heidegger había ocupado el rango de filosofía oficial, un lugar que, según Adorno, de ningún modo merecía. Pero Adorno no quería realizar a la filosofía de Heidegger una crítica política al uso, sino quería llevar a cabo una verdadera confrontación filosófica con la obra de Heidegger. La segunda parte titulada: “Begriff und Kategorien” (Concepto y categorías) despliega los conceptos y categorías de una dialéctica negativa (pp. 137-208). Una vez depuradas las condiciones actuales de la filosofía, ahora podemos comenzar. Y lo pertinente, siguiendo la estela de Hegel, es desplegar las categorías teórico-filosóficas, las reglas de juego. En la tercera parte (pp. 209-400) la obra expone “modelos” filosóficos a partir del instrumental lógico de la segunda parte. Contiene tres excursos, el primero dedicado a Kant. El segundo está dedicado a analizar la Filosofía de la Historia de Hegel. El tercero acaba reivindicando la “metafísica”, es decir, la filosofía, la solidaridad con ella, en el momento de su hundimiento. Es como el momento culminante, el gran “finale” de esta ópera, su “acmé”. Podemos pues sugerir una estructura hegeliana. La primera parte sería una especie de “fenomenología”, seguida por una “lógica”, la cual se concreta en una “filosofía real”.

La Introducción plantea claramente el problema. La filosofía, es la idea central, debe renovarse por medio de un programa de dialéctica negativa, que realice una crítica inmanente al concepto “idealista” del “concepto”. Según Adorno, todos los conceptos se retrotraen a algo no conceptual, porque son realidad que

23 .. Pp. 13-66 de la Edición standard alemana de Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1980.

impele a su con-formación, con-figuración. La reflexión filosófica se asegura de lo no conceptual en el concepto. De lo contrario el concepto sería vacío, no sería el concepto de algo y por ello sería nada (“nichtig”). Pero al concepto le caracteriza, además del hecho de referirse a algo no conceptual, lo contrario: en cuanto que se trata de una unidad abstracta de los entes a los que abarca, le caracteriza el hecho de alejarse de lo óntico.²⁴ El concepto debe mantener la tensión. Ni sucumbir ante lo óntico sacrificando lo ontológico (una tentación de la filosofía analítica), ni sacrificar lo óntico en aras de lo ontológico (una tentación de la filosofía hermenéutica). El camino debe pues comenzar con una crítica inmanente al concepto idealista de concepto. Este trabajo es concebido por Adorno como una desmitificación del concepto y ello quiere decir de su absolutización narcisista. ¿Qué quiere decir esto?

La dialéctica negativa desconfía de cualquier identidad. El pensamiento identitario lo define Adorno como la equiparación de la unidad del concepto con la unidad del sujeto. Según esta tesis “identitaria”, en tanto que un objeto se halle sólo “intuido” o “sentido”, permanece externo o ajeno al sujeto. Sólo si es “concebido”, entonces es atravesado por el Yo o la autoconciencia. Como este pensamiento produce la reducción de lo externo al sujeto, la apropiación del mundo natural y físico por medio de las formas de la razón subjetiva, se trata o estamos aquí ante lo que en esta filosofía es falso, ideológico, idealista en cuanto convierte a lo externo al sujeto en puro producto suyo, anulando su autonomía o independencia. En Kant el peso se halla en la fuente de la unidad del sujeto, en la unidad trascendental de la apercepción como la fuente de la unidad del concepto; en Hegel es el concepto mismo el que realiza dicha función. Vista así la tesis del idealismo es filosóficamente falsa porque para él la subjetividad constitutiva y la síntesis categorial son una condición previa, aunque necesaria para la posibilidad de la experiencia. Lo que debe mostrarse es que esas partes que surgen de la experiencia y no de una subjetividad previa (sentimiento, imagen, cuerpo, objeto, lenguaje, historia), no pueden reducirse al sujeto y al concepto, sino que son la condición suya. El idealismo, concluye Adorno, rechaza las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia (es decir, materia, vida e historia).

Si el concepto reprime, anula, borra su dependencia para con el objeto y la experiencia (como experiencia de un objeto), se da un momento de contingencia constitutiva en el encuentro del sujeto con el mundo. Ahora bien, Kant y Hegel, aun siendo filósofos del concepto, existe la posibilidad de interpretar sus filosofías en el sentido de una no-identidad previa constitutiva del sujeto. Si se separan sus

24 „ Als abstrakte Einheit der unter ihm befassten Onta vom Ontischen sich zu entfernen”, Dialéctica negativa, 24.

filosofías del concepto de su relación para con el pensamiento identitario, entonces se abren a la posibilidad de que en la esencia del concepto haya “más” que lo que le otorga una concepción ideológica del mismo. Y Adorno trata de indagar si en ellas existe ese “más” en dichas filosofías. En el caso de Hegel, el “más” es, según Adorno, la experiencia dialéctica misma. Con ello Adorno apunta a que detrás de la fachada idealista se esconde una verdad no idealista, sino materialista. La lectura que hace Adorno de la filosofía de Hegel (pero también de la de Kant) es doble, pues por un lado la interpreta como una forma de pensamiento identitario. Pero, por otro lado, como experiencia de la contradicción, ve en estas filosofías una posibilidad de una filosofía moderna, postidealista o materialista.

El concepto, al entrar en movimiento, en acción, ya no es totalmente él mismo, sino se relaciona con otro que no puede absorber completamente. Entonces dialéctica significa un modo por el que se reconoce que un concepto se determina por lo que se halla fuera de él. En relación al comienzo de la Lógica esto significa que Ser y Nada disponen de una fuerza impulsora más allá del principio formal de la absoluta identidad: “De ahí le surge a la afirmación de la identidad una inquietud (“Unruhe”) que Hegel llama devenir (“Werden”): el concepto tiembla en sí mismo”. Este temblar del concepto da testimonio de que lo que le es externo al concepto también se halla en él, que no le es totalmente externo. En una nota apunta Adorno que el proceso general de la Lógica de Hegel podría haber tomado otro curso, otra deriva si ésta hubiera partido de “algo abstracto” en vez de partir del “ser”, pues la idea de “algo abstracto” contiene más tolerancia frente a lo “no idéntico” que la del Ser. Hegel se habría negado a comenzar con Algo en vez de con el Ser, comprometiendo así todo el curso de su filosofía (Adorno, 1966: 139. Nota).

Romper permanentemente la identidad sería la tarea de la dialéctica. Y esto quiere decir que si un concepto entra en movimiento porque fracasa en su tarea de ser uno con su objeto, entonces pierde el concepto su autoridad dictadora de la ley de identificación y se abre a nuevas posibilidades.

Si el idealismo se define como un movimiento por medio del cual el concepto sustituye al objeto del que el concepto trata, entonces la superación de esta tentación autoritaria exige la desautorización, el desenmascaramiento del concepto: el contenido de los conceptos depende de las experiencias y de los objetos de los que tratan los conceptos. Kant apunta en la refutación del idealismo a aquello de lo que los conceptos pueden depender y que es independiente de ellos, Hegel también lo hace: por ejemplo, en la dialéctica del amo y del esclavo. Si esto es así, entonces queda abierta la puerta para una transformación materialista del idealismo. El rol central del sujeto no radica en la forma, como Kant lo formuló,

sino en la experiencia. Experiencia es, como Hegel formuló en oposición a Kant, no coordinación, sino transformación, y lo que el sujeto transforma es su encuentro con lo que no es él, lo que va más allá de su control absoluto. Pero este tipo de experiencia pertenece a los sujetos individuales, no al concepto, a la abstracción. Sin la capacidad de espontaneidad del sujeto no hay experiencia. Tal sujeto ya no es el sujeto del idealismo. Es un sujeto vivo, el cual en cuanto sujeto es al mismo tiempo un objeto en medio de objetos. Es un sujeto que sólo puede existir en la historia, porque es un devenir.

En esta pugna con y contra Kant y Hegel, acostándose más a uno o a otro, o criticando a ambos por no ser lo suficientemente consecuentes con sus propias premisas, Adorno adopta diversas estrategias, no siempre fáciles de seguir. La parte central de la Dialéctica negativa es la parte más importante de la obra, pues en ella el autor trata de “componer” el instrumental teórico adecuado, la “lógica”. Adorno desarrolla aquí una crítica al concepto idealista de “concepto”, una dialéctica “negativa”, siguiendo su concepción de lo que debe ser la filosofía, tal como lo planteó en la primera parte de la introducción del libro.

Si pensar quiere decir pensar necesariamente algo, entonces el algo al que apunta el pensamiento se halla más allá de cualquier concepto. La praxis lógica de Hegel no hubiera podido refugiarse en ese lugar difuso que la habría alejado de lo real (“sich aufhebeln”), si, en vez de reflexionar sobre lo que puede determinar al ser, hubiera reflexionado sobre cómo un algo indeterminado pudiera llegar a ser determinado. En la investigación acerca de cómo algo indeterminado pudiera llegar a determinarse, Hegel se hubiera visto compelido a reconocer que todo concepto de lo conceptual depende de algo. Toda dependencia, “la huella mínima de la no identidad”, que evoca la palabra “algo”, y que para Hegel es insoportable, es el punto de partida de todo este primer apartado.

En esta segunda parte desarrolla la idea comenzada en la primera mitad de la Introducción, en el sentido de que la renovación de la filosofía pasa por la incorporación de un programa de dialéctica negativa el cual culmine una crítica inmanente al concepto idealista de concepto. En efecto, el proyecto general de la Dialéctica negativa contempla una crítica inmanente al idealismo como una condición necesaria para reconfigurar el materialismo revolucionario. Pero mientras Luckács asume una premisa de un progreso dialéctico en que el sujeto proletariado es la cima, el nuevo sujeto de la historia, la posición de Adorno es la contraria: como la filosofía ha roto su promesa de ser una con la realidad, se halla obligada a criticarse a sí misma; la tarea del pensamiento crítico consiste en preguntar si y cómo puede ser posible en adelante una vez que la hegeliana ha fracasado (15s.). Como la tarea consiste en analizar la filosofía a la luz del fracaso de la

filosofía marxista-hegeliana, Adorno debe esquivar la concepción habitual, progresiva (luckásiana) de un desarrollo de la filosofía alemana de Kant hasta Hegel. Aunque hay varias posibilidades de caracterizar la filosofía de Adorno en relación a Kant y Hegel (como hegelianismo postnietzscheano o como Luckács rekantianizado), lo mínimo que debe decirse es que Adorno sitúa su filosofía entre Kant y Hegel, entendiendo este “entre” como el espacio abierto por los acontecimientos tras Hegel, es decir: tras Marx, tras Nietzsche, tras el fracaso de la revolución, tras Auschwitz.

Adorno contempla la posibilidad de un mundo transparente, racional, cuya estructura categorial puede ser expresarse de un modo comprensible por la filosofía. Hegel había reconocido que todos los conceptos pertenecen a un esquema conceptual y que tienen una determinación socio-histórica. Aunque Hegel con ello captó la ligazón al mundo y el surgimiento histórico de los conceptos filosóficos, no aceptó que sean contingentes y falibles. Sin embargo si se reconoce su falibilidad entonces el surgimiento de un sujeto colectivo de la historia – el espíritu – opuesto a diversos sujetos individuales únicos fracasa, y la focalidad de Kant en la subjetividad y el papel del juicio individual recupera su valor. Esto rehabilita el diálogo entre concepto y sujeto, el cual según Adorno se halla en el centro del pensamiento idealista.

La Dialéctica negativa es un enfrentamiento entre las filosofías de Kant y Hegel, entre las que Adorno no acaba de decidirse. Al comienzo del capítulo “Begriff und Kategorien” Adorno presenta la tarea global de la Dialéctica negativa de una forma que parece referir a dos tesis contradictorias, la primera kantiana y la segunda hegeliana: “...con la fuerza del sujeto atravesar la mentira de una subjetividad constitutiva ...” (Adorno, 1980, 10). “En ella se halla el trabajo de superar (“hinausgelangen”) al concepto por medio del concepto.” (Adorno, 1980, 27). Pero una mirada más exacta nos revela que estas formulaciones parecen estar sacadas directamente del mismo Hegel: “Una de las visiones más profundas y correctas que se encuentran en la Crítica de la razón pura es que la unidad que constituye la esencia del concepto, se reconozca como la unidad originario-sintética de la apercepción, como unidad del “Yo pienso” o de la autoconciencia. Esta frase constituye la llamada deducción trascendental de las categorías.” (Hegel, Ciencia de la Lógica, GW 12, 1981, 17 s.). Un objeto que sólo es percibido o sentido, añade Hegel, es algo externo y ajeno; lo que verdaderamente es en sí y para sí se muestra sólo cuando se concibe conceptualmente. Cuando se determina conceptualmente de este modo, se atraviesa (durchdringen) por el Yo o la Autoconciencia.

“Concebir (“begreifen”) un objeto no consiste en otra cosa que en que el Yo lo

hace suyo, lo atraviesa y lo trae a su propia forma, es decir, a la universalidad, que es determinabilidad inmediata. Esta objetividad la tiene el objeto en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia en la que el objeto fue asumido (“aufgenommen”); su objetividad o el concepto no es por ello otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, no tiene ningún otro momento o determinación que el Yo mismo.” (Hegel, *Ciencia de la Lógica*, GW 12, 1981, 18 s.)

La apropiación de lo ajeno, el atravesar el objeto por el Yo con sus formas propias, el objeto que se hace uno con su concepto, la concordancia entre la unidad del concepto y la unidad de la autoconciencia, todo ello es a lo que apunta Adorno cuando con su concepción de la subjetividad constitutiva. Subjetividad constitutiva quiere decir que el Yo es la fuente o el fundamento de la unidad de la experiencia, del mismo modo que la experiencia se halla mediada por la síntesis categorial y conceptual.

La tesis idealista que identifica la unidad del sujeto con la unidad del concepto es la culminación filosófica del pensamiento identitario. Al reducir el objeto a las exigencias de la subjetividad, la apropiación externa del mundo natural y físico por las formas de la razón (subjetiva), el pensamiento identitario es lo realmente falso, ideológico, idealista y perverso en la filosofía burguesa. Se trata del principio fundante de las filosofías de Kant y de Hegel. En la filosofía de Kant el punto fuerte se halla en la unidad del sujeto, de la unidad transcendental de la apercepción como fuente de la unidad del concepto; en Hegel, especialmente en la *Ciencia de la Lógica*, es el concepto mismo el que aparece como fundante. Adorno defiende que esta tesis es filosóficamente falsa, pero históricamente verdadera. Es la culminación del trabajo de elaboración de la racionalidad no reflexionada del presente. Esta idea va en dos direcciones opuestas: Si la tesis es filosóficamente falsa, entonces la tarea es mostrar cómo la subjetividad constitutiva y la síntesis categorial en cuanto que en ella se hallan ya dispuestas las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia es falsa, porque conlleva el rechazo y la represión de las condiciones materiales de posibilidad necesarias para ella. Por ello, hay que mostrar que precisamente las partes que se superan, que se dejan de lado, para asegurar el “Yo pienso” y el concepto idealista del concepto, son precisamente las partes que, desaparecidas en el concepto completo (sentimiento, imagen, cuerpo, objeto, lenguaje, historia) no pueden reducirse al sujeto y al concepto, pues son condición de ellos. Mostrar que las condiciones conceptuales de posibilidad de la experiencia dependen de condiciones materiales de posibilidad no reconocidas, es el método de una metacrítica, pues extiende el método de la reflexión transcendental (las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia) a los resultados de la reflexión transcendental. Este es el núcleo del argumento adorniano.

La crítica apuntada en la Dialéctica de la Ilustración se generaliza así a toda la filosofía en la DN. La filosofía debe criticarse sin compasión, pues su promesa de vincularse de tal modo con la realidad que fuera capaz de entenderla y así salvarla, redimirla, ha fracasado estrepitosamente. „Después que la filosofía frustró la promesa de ser uno con la realidad o de hallar a punto de lograrlo, es urgente que se critique a sí misma sin compasión“. (Dialéctica negativa, 15).

Sólo queremos añadir que en el segundo excurso de la Dialéctica negativa Adorno lleva a cabo una muy interesante y amplia recepción de la Filosofía de la Historia de Hegel: Dialéctica negativa, 295-353. Allí su crítica a Hegel se concreta y se perfila. Pero esto extendería demasiado este trabajo. Queda pues pendiente para otra ocasión. La pregunta es si con ello se lleva a cabo una lectura inmanente o si es preciso ir más allá de lo que sus propias (de Hegel) premisas permiten para realizar una lectura actual de la filosofía hegeliana. Aunque no la respondamos quizás podamos dar elementos para plantearla adecuadamente.

Bibliografía

A veces citamos por la edición de las obras completas de Adorno y Horkheimer: AGS: Adornos Gesammelte Schriften.

HGS: Horkheimers Gesammelte Schriften.

Adorno, Theodor-W. (1969): Dialektik der Aufklärung. Fischer-Verlag, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor-W. (1951): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor-W. (1957): Aspekte der Hegelschen Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor-W. (1958): Einführung in die Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt/M. (2010).

Adorno, Theodor-W. (1974): Drei Studien zu Hegel. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor-W. (1980): Negative Dialektik. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.

Benjamin, Walter (1980): Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften. Vol. I.2, Frankfurt/M.

Demirović, Alex (1999): Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Wiggershaus, Rolf (1988): Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung, dtv, München.