



Volumen 33
Año 2016

CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Mendoza - República Argentina

ISSN 1514 - 9935



Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

Volumen 33
2016



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Filosofía Argentina y Americana
ISSN 1514-9935



Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

ISSN-L 1514-9935

Director

DANTE RAMAGLIA

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

Consejo Editorial

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

ADRIANA ARPINI

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

MARISA MUÑOZ

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

MARCELA ARANDA

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

PAULA RIPAMONTI

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

ALDANA CONTARDI

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

Asesoramiento editorial

GERARDO P. TOVAR

Qellqasqa editorial

Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional de Cuyo

Parque General San Martín (5500) Mendoza, Argentina

Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252

Fax: (+54-261) 438 0457

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Sitio web: www.cuyoanuario.uncu.edu.ar

La colección completa de CUYO se encuentra disponible en bdigital.uncu.edu.ar



Consejo Asesor

YAMANDÚ ACOSTA
(Universidad de la República,
Uruguay)

CARLOS HENRIQUE ARMANI
(Universidade Federal de
Santa Maria, Brasil)

NORVAL BAITELLO
(Pontificia Universidade Católica
de São Paulo, Brasil)

HUGO BIAGINI
(CECIES, Argentina)

CARMEN BOHÓRQUEZ
(Centro Nacional de Historia,
Venezuela)

ALCIRA BONILLA
(Universidad de Buenos Aires,
CONICET, Argentina)

HORACIO CERUTTI GULDBERG
(Universidad Nacional Autónoma
de México, CIALC, México)

RAÚL FORNET-BETANCOURT
(Universidad de Aachen, Alemania)

JOSÉ LUIS GÓMEZ MARTÍNEZ
(University of Georgia, EEUU)

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ
(Universidad Central "Marta Abreu"
de Las Villas, Cuba)

WALTER OMAR KOHAN
(Universidade do Estado
do Rio de Janeiro, Brasil)

FRANCISCO LEOCATA
(Universidad Católica Argentina,
Buenos Aires, Argentina)

OSCAR MARTÍ
(California State University, EEUU)

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN
(Università di Torino, Italia)

CARLOS OSSANDÓN BULJEVIC
(Universidad de Chile, Chile)

GERARDO OVIEDO
(Universidad de Buenos Aires,
Argentina)

CARLOS PALADINES
(Pontificia Universidad Católica
del Ecuador, Quito, Ecuador)

RUBÉN QUIROZ ÁVILA
(Universidad Nacional Mayor
de San Marcos, Perú)

MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO
(Universidad Autónoma de la
Ciudad de México, México)

MARÍA LUISA RUBINELLI
(Universidad Nacional de Jujuy,
Argentina)

RICARDO SALAS ASTRAIN
(Universidad Católica
de Temuco, Chile)

MARÍA CECILIA SÁNCHEZ
(Universidad Academia de
Humanismo Cristiano, Chile)

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
(Instituto de Filosofía, Consejo
Superior de Investigaciones
Científicas, Madrid, España)

JOSÉ SANTOS HERCEG
(Instituto de Estudios Avanzados,
Universidad de Santiago de Chile, Chile)

ALEJANDRO SERRANO CALDERA
(Universidad Americana, Nicaragua)

ÁNGELA SIERRA GONZÁLEZ
(Universidad de La Laguna, España)

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA
(Contributing Editor, Handbook of
Latin American Studies, EEUU)

CUYO es una publicación anual del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección “Textos” rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: *Handbook of Latin American Studies*, Library of Congress, EE.UU.; *Directory of Social Sciences*; *International Directory of Philosophy and Philosophers*; *Latindex*; *Dialnet*; *Harvard Library Bibliographic Dataset*; *Bdigital-UNCuyo*; *Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas*, CAICYT/CONICET; y en *Scientific Library On line-SciELO*.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

CUYO is a yearly publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its “Texts” section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: *Handbook of Latin American Studies* of the Library of Congress, EE.UU.; *Directory of Social Sciences*; *International Directory of Philosophy and Philosophers*; *Latindex*; *Dialnet*; *Harvard Library Bibliographic Dataset*; *Bdigital-UNCuyo*; *Nucleo Básico de Revistas Científicas Argentinas*, CAICYT/CONICET; and *Scientific Library On line-SciELO*.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN-L 1514-9935

ISSN 1514-9935 (Impresa)

e-ISSN 1853-3175 (En línea)

Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción total o parcial. Pueden formularse citas con la indicación expresa de su procedencia y conservando el sentido del contexto.



Diseñado y compuesto por María Eugenia Sicilia
en Editorial Qellqasqa.com.ar

Impreso en EDIFYL, Mendoza, Argentina.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR

CONSEJO EDITORIAL	9
-------------------------	---

DOSSIER

Utopía, historia y presente intercultural de América Latina

<i>Utopia, History and Present Intercultural from Latin America</i>	13
---	----

Presentación / *Presentation*

RICARDO SALAS ASTRAIN	15
-----------------------------	----

Resignificación práctica del pensamiento utópico

Practical Resignification of Utopian Thinking

ÁLVARO B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ	23
-----------------------------------	----

La función esencial de la utopía / *The Essential Function of Utopia*

DINA PICOTTI	37
--------------------	----

Sobre utopía y persona como elemento antropológico

About Utopia and Person as an Anthropological Element

RODRIGO PULGAR CASTRO	49
-----------------------------	----

Los sentidos del interculturalismo latinoamericano y la

utopía dialógica / *The Significance of Latin American*

Interculturalism and the Dialogical Utopia

FIDEL TUBINO	69
--------------------	----

ARTÍCULOS	79
-----------------	----

Fernando Beltramo, un idealista objetivo

Fernando Beltramo: an objective idealist

JORGE LIBERATI	81
----------------------	----

La categoría de “normalidad filosófica” en Francisco Romero y su dimensión histórica / <i>The Historical Dimension of Francisco Romero’s “Philosophical Normality”</i> MAURO DONNANTUONI MORATTO.....	93
Una lectura rozitchneriana de <i>Nuestra América</i> de José Martí <i>A Rozitchnerian interpretation of José Martí’s Nuestra América</i> EMILIANO EXPOSTO	117
NOTAS & COMENTARIOS	139
La filosofía latinoamericana como humanismo. Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González <i>Latin American philosophy as humanism. Reflections from the work of Pablo Guadarrama González</i> DANTE RAMAGLIA.....	141
TEXTOS	163
Nicanor Larraín, educador del siglo XIX, y el arte de la memoria artificial CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU.....	165
Ensayos Mnemotécnicos. El arte de la memoria artificial NICANOR LARRAÍN	187
RESEÑAS	223
Ferreira Funes, Florencia y María del Carmen Llano <i>Corrientes políticas y sociales en América Latina</i> SERGIO A. GURGUÍ VÁSQUEZ.....	225
Santos Herceg, José. <i>Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile</i> ANDRÉS C. G. PÉREZ JAVALOYES.....	233
INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES	241

NOTA PRELIMINAR

En el número anterior celebramos los cincuenta años de existencia de la revista, lo cual da cuenta de la extensa trayectoria recorrida por esta publicación, con una Primera Época que abarca desde el año 1965 hasta el año 1983, bajo la denominación de *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, y una Segunda Época que comprende desde el año 1984 hasta la actualidad, con el nombre de *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, indicativo de una ampliación temática y una nueva pertenencia institucional. La revista fue fundada y dirigida por el Prof. Emérito Diego F. Pró desde sus inicios en 1965 hasta el volumen doble 10/11 de la Segunda Época, posteriormente a partir del siguiente volumen 12, publicado en 1995, su directora comienza a ser la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou y desde el presente volumen 33 del año 2016 su director es el Dr. Dante Ramaglia. Asimismo, se incorporan en esta nueva etapa cambios en la estructura del Consejo Editorial y la conformación de un Consejo Asesor, en el que participan destacados especialistas del país y del exterior, tal como se menciona en el detalle de los integrantes de cada uno de los consejos.

Como se expresa en la presentación de la revista, *CUYO* es una publicación anual del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Entre sus objetivos se menciona especialmente el hecho de que difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Como parte de una política editorial que tiende a avalar la calidad académica de la revista se ha logrado que la misma esté incluida en: *Handbook of Latin American Studies*, Library of Congress, EE.UU.; *Directory of Social Sciences*; *International Directory of Philosophy and Philosophers Latindex*; *Dialnet*; *Harvard Library Bibliographic Dataset*; *Bdigital-UNCuyo*; *Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas*, CAICYT/CONICET y *Scientific Electronic Library Online-SciELO*. La tarea de lograr que la revista alcance una calificación a través de índices y catálogos ha sido el producto de la gestión editorial que se ha venido sosteniendo en el tiempo y que se espera acrecentar según la misma dinámica que sigue la edición de revistas científicas a nivel internacional.

La publicación, además de ser anual y en forma impresa, se realiza a través de medios digitales, por lo que participa activamente de políticas de acceso abierto. En tal sentido, la colección completa de la revista está disponible en la Biblioteca Digital perteneciente al Sistema Integrado de Documentación de la Universidad Nacional de Cuyo, en el sitio: <http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=185>. Asimismo, cumpliendo determinados estándares y criterios de acreditación, se edita en forma digital desde el año 2008 hasta el presente en Scientific Electronic Library Online-SciELO, en el sitio: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_serial&pid=1853-3175&lng=es&nrm=iso. En la actualidad se ha implementado su administración y edición digital en Open Journal Systems-OJS, en el sitio: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/cuyo/index>. Todas estas iniciativas han contribuido a la divulgación de la revista, debido a lo cual se han incrementado notablemente sus potenciales lectores.

En este sentido, consideramos que las innovaciones mencionadas tienden a ser convergentes con la voluntad inicial que ha animado a nuestra revista y se ha mantenido a lo largo de su dilatada existencia. Esta motivación ha sido la de constituirse en un espacio de producción de conocimientos y difusión de estudios e investigaciones acerca de la realidad histórica y cultural de Argentina, de América Latina y a nivel continental, desde una perspectiva específica y también interdisciplinaria que se deriva especialmente de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Con esta

intención procuramos continuar en la senda ya trazada para convocar a la participación futura de sus colaboradores.

Consejo Editorial

DOSIER

Utopía, historia y presente
intercultural de América Latina



Presentación

Presentation

*Ricardo Salas Astrain*¹

La utopía nos hunde de lleno en las entrañas de la historicidad de la sociedad humana de los últimos siglos. En algún sentido, define la selección de los recuerdos cruciales de las sociedades para proyectar su futuro. Este es el caso del mal denominado “Descubrimiento de América”. En efecto, hace dos décadas tuvimos una rica discusión filosófica, a propósito de los 500 años de la llegada de Colón a tierras americanas, que proyectaba la compleja situación que hasta hoy viven los pueblos indígenas y las minorías en Nuestra América (Cf. Fornet–Betancourt, R. 2004). Quizás algo parecido puede pasar con presentificar en nuestros debates actuales el recuerdo del largo tiempo transcurrido desde la primera impresión del célebre libro *Utopía* de Thomas More (1478–1535) –o Tomás Moro castellano–, en Lovaina, y todo lo que ha acontecido en este medio milenio. Tal como lo evoca Alcira Bonilla:

Con este nombre se designa la isla que ha de servir de escenario ficticio para el experimento político–mental que constituye la parte “positiva” o propositiva del libro, según lo queramos juzgar. Frente a la realidad europea, injusta y corrupta, la isla Utopía (diseñada desde Europa) exhibe una función movilizadora, tanto alternativa como regulativa. No basta con decir que la localización ideal de la isla parecería estar en alguna parte del nuevo mundo, como se insinúa en el *libellus*, sino recordar que este experimento meramente mental estuvo en el inicio de otros textos pero también de experimentos reales que se dieron en suelo americano, entre los más conocidos las Reducciones jesuíticas (Bonilla, A. 2010, 27).

1. NEII – Universidad Católica de Temuco, Chile. <rsalasa@gmail.com>

La rica significación de la referida obra de este intelectual y político inglés han marcado no solo un tipo de texto que es frecuente entre muchos ensayistas europeos, sino también una problemática esencial de la teoría política moderna. Al considerar el exitoso uso del término ‘utopía’, que ha marcado la reflexión política moderna, uno puede concluir que se inaugura en la política moderna una de las posibilidades de dicha noción que refiere a la posibilidad de imaginar un cambio social que instala nuevas formas de entender el poder en el régimen de la modernidad. Dicho poder fáctico permite ser desacralizado y nos hace acceder a los sujetos y a las sociedades con sus posibilidades de moldear un futuro. En este sentido, utopía e historia de la modernidad van ciertamente de la mano.

En esta misma línea, converge Rainer Forst en su artículo “Utopía e Ironía...”, –al comentar una referencia en el libro *Teoría y Praxis* de Habermas, acerca de la contemporaneidad de *Utopía* y de *El Príncipe* de Maquiavelo– quien concluye indicando que “ambas obras son, según esto, la expresión de una concepción que surgió en el Renacimiento, de la plasticidad de lo político, de la viabilidad de producir un orden bueno y eficiente” (Forst, R. 2014, 203). Esta actualidad que visualizan los filósofos frankfurtianos nos lleva a pensar también en esa otra compleja contemporaneidad que han destacado filósofos latinoamericanos, donde los “Destinos del Nuevo Mundo” van siendo asociados a las nuevas formas de utopías plasmadas en tierras americanas; donde tales ideas pueden ubicarse en el terreno de la historia de las ideas y de los imaginarios de la modernidad.

El dossier que presentamos aquí se instala en ese suelo fecundo de la desigual temporalidad americana y le da cierta unidad sobre el sentido filosófico de la utopía en la reflexión actual del pensamiento latinoamericano. Este dossier recoge cuatro textos de destacados colegas filósofos. Nos referimos a los trabajos de Álvaro Márquez, Dina Picotti, Rodrigo Pulgar y Fidel Tubino. Cada uno de ellos, analiza la cuestión de la utopía desde supuestos y perspectivas muy relevantes a la hora de comprender nuestra forma actual de insertarnos en un mundo complejo, donde no solo requerimos seguir imaginando un futuro para dar cuenta del surgimiento de la filosofía colonial de América, sino también ver la

posibilidad de proyectar el Mundo que queremos dejar a nuestros hijos y nietos; donde se espera la emergencia de “Otro Mundo” que surja en tiempos de globalización económica excluyente y de políticas globales derivadas de los grandes poderes imperiales.

Este dossier –fechado en Temuco un 12 de octubre de 2016– es probablemente uno de los mejores ecos de lo que acontece en estas tierras, donde frente a la *Celebración del Día de la Raza*, coinciden la discriminación y la expoliación de las poblaciones indígenas locales. Resuena aún la célebre denuncia lascasiana en tierras indianas en su texto del 1516 *Memorial de agravios hechos a los Indios*, donde la utopía y la violencia cuestionados en este documento, escrito al Cardenal Cisneros, recoge las denuncias de los frailes dominicos ligados al famoso Sermón de Montesino, quedando por siempre asociadas a la facticidad imperial del poder y bosquejan las obras posteriores que rememoran de algún modo la utopía lascasiana. Nelson Martínez en su Introducción a la *Brevísima Destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas señala explícitamente:

En 1516, el Protector de los Indios eleva su primer *Memorial de remedios*, en el que desarrolla un modelo utópico, ya analizado por José Antonio Maravall; es que el Nuevo Mundo había reavivado, tempranamente, antiguas leyendas en el hombre europeo. Debemos recordar el nacimiento del mito del “buen salvaje”, implícito en las descripciones que hace Colón del hombre americano o en las *Décadas de Orbe Novo* de Pedro Mártir de Anglería. A su vez, la *Utopía* de Tomás Moro, impresa en 1516, hace clara referencia a las noticias que provienen de América (Martínez, N. 1986, 8–9).

Dicho de otro modo esta publicación que presentamos aquí, refiere ciertamente mucho más allá de lo que se pueda decir de la obra y de la vida de pensadores de antaño, que coinciden en el inicio de una nueva época. En un sentido general, nuestra historia política ya está muy lejana del orden político medieval agonizante y de las luchas intestinas del catolicismo europeo para que podamos reconocernos en muchos de estos motivos, no obstante, nos motivan a pensar. Aunque sea de algún modo

un tanto obvio, no se trata de referir en este dossier a las interpretaciones que existen del autor y de la época; por ejemplo por mencionar solo dos extremos podríamos aludir a su papel en la contención del protestantismo reformado y a su vínculo con el monarca inglés. Más bien, aquí se trata de pensarnos en los contextos asimétricos en que habitamos desde este horizonte utópico.

En este sentido, aunque Tomás Moro sea detractado por algunos historiadores como eventual responsable de los ajusticiamientos de los ‘herejes’ protestantes, o sea venerado por los pensadores católicos que lo reconocen como un santo por su particular apego a las convicciones en el terreno político que le llevaron al martirio, sus referencias a un mundo nuevo siguen en pie. De tal manera que estas ideas, referidas en este singular libro, y las proyecciones que ha tenido la categoría de utopía en 500 años, resultan relevantes proyectando una cuestión política central de la modernidad, del poder y de la violencia en la forma dramática de configurar una nueva forma de poder que se desarrolla en una sociedad nueva y que lleva incluso a definir la misma etimología de lo moderno por su actualidad (*Modus Hodie*).

Yendo un poco más allá, el pensamiento crítico latinoamericano, en sus diversas expresiones, ha dado cuenta en estas últimas décadas de esta singular relación entre la filosofía del conquistador y las ideas de construir un Nuevo Mundo en “las tierras descubiertas”. Varios pensadores destacados (Fernando Aínsa, Horacio Cerutti-Guldberg, Enrique Dussel y Arturo Roig) han llamado la atención acerca del sentido de la utopía. Incluso algunos de estos pensadores han reparado en el vínculo entre el *ego cogito* y el *ego conquiro*. Nos parece que Alcira Bonilla ha sintetizado este singular momento epocal, que representa la utopía, como una base desde donde pensar el surgimiento colonial de la filosofía. Citemos en extenso:

Ésta es la “condición colonial” de la filosofía, es decir, la forma como fueron gestados y consagrados los discursos filosóficos a partir de la mundialización instaurada desde el denominado “Descubrimiento de América” [...] El adverbio de negación *ou* y el sustantivo *tópos*, lugar [...] En síntesis, sin ubicación precisa en la

representación del globo terráqueo que se fue construyendo trabajosamente en la época, el “no-lugar” se manifestó como espacio americano, como *tópos* vacío donde los sueños del viejo continente, fueran los de justicia, los de la Evangelización o los del oro, pudieran “tener lugar”. La Utopía así consagró el “no lugar” de América, ya no en el espacio geográfico sino en el humano. Ni sus pobladores originarios ni las instituciones, lenguas y culturas que le eran propias pasaron a integrar de modo efectivo el acervo europeo. En el mejor de los casos y en la medida de lo posible, cuando no se los aniquiló, a los habitantes de las tierras americanas se les impusieron instituciones políticas, formas societales “civilizadas”, lenguas y religión (Bonilla, A. 2010, 27).

Esta discusión latinoamericana de la situación colonial tiene una vinculación fundamental con el problema ético-político de la comprensión de la utopía en nuestros contextos. En la década de los ‘90 del siglo pasado un libro relevante para el pensamiento latinoamericano fue *Crítica a la razón utópica* donde Franz Hinkelammert hacía un balance de lo acontecido con la derrota de variados proyectos de cambio socio-económico y político en América Latina, en particular refiriéndose a las dificultades que había tenido el proyecto neomarxista en el terreno económico, político y cultural. En un lenguaje abstracto, oponía las tesis derrotistas asociadas a la nueva etapa del capitalismo que irrumpía en la historia latinoamericana de la mano de los gobiernos autoritarios y más recientemente de algunos gobiernos elegidos. En este sentido, el autor rechazaba este pragmatismo economicista que surgía mundialmente en los ‘80, que sostenía la imposibilidad de construir una sociedad un poco más perfecta, más solidaria, en la que todos los hombres y mujeres pudiéramos tener lo necesario para vivir.

El aporte de Hinkelammert para la introducción de este dossier reside en su visión predominante de la modernidad en América Latina de las últimas décadas, asociada a nuevos modelos de desarrollo que no han logrado visualizarse concretamente; constituyendo proyectos provisionales que no han logrado resolver la crisis de los países latinoamericanos. El

punto central al que invita el pensamiento de Hinkelammert es el gran desafío de hoy de no sumarse a la posición nihilista de algunos post-modernos que proyectan lo peor de la modernidad; se trataría más bien de reenfocar la utopía como lo “absolutamente imposible”, lo que es en última instancia una cuestión metafísica. Este análisis de las sociedades concretas nos lleva ineludiblemente a repensar una relación tensionada y de complementariedad entre los desequilibrios macroeconómicos y el mercado (Hinkelammert, F. 1987, 128).

La superación de la modernidad en esta crítica supone también varias ideas fundamentales que hemos bosquejado en esta panorámica de autores latinoamericanos. En primer lugar, es necesario sobrepasar la metafísica del progreso implícito, reforzar un pensamiento utópico, renunciar al anti-estatismo ambiente y, finalmente, buscar un lazo que permita mediar entre las subjetividades individuales y la autoridad. En este sentido, Hinkelammert señala que el problema de la modernidad consiste en que “vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella” (1987,114).

La mentada *pérdida de las utopías* de este fin de siglo que pregonan aún muchos medios no implica la pérdida de la idea de una nueva utopía porque la modernidad siempre ha estado en crisis como lo indica ciertamente Arturo Roig. En la misma línea, Hinkelammert señala que “en toda la modernidad se interpreta la utopía como una imagen de sociedad perfecta, que hace falta realizarla” (1987, 115). En otras palabras, la crisis de la modernidad parece muy vinculada a la relación entre la utopía elemental y los proyectos socio-políticos que buscan realizarla, y que en nuestros días aparecen limitados en su capacidad imaginativa de pensar “nuevas sociedades”.

Así, parte del problema que subyace en los teóricos latinoamericanos de la modernidad es que la manera de considerar la racionalidad no remite solo a una explicación de las estructuras de nuestras sociedades complejas, sino que además apunta a una racionalidad de la acción de los sujetos y de los pueblos. Aquí, el esbozo acerca de una racionalidad utópica se vuelve central. En este sentido, lo que hemos querido destacar demuestra la importancia de repensar el orden valórico-cultural de la utopía en que

se sitúa el problema de nuestras sociedades latinoamericanas con enormes asimetrías y desigualdades que no disminuyen sino que se acrecientan producto del privilegio de una racionalidad tecnológica-formal, en desmedro de la racionalidad cultural de los sujetos y de los movimientos sociales que se expresan en un fuerte sentido de la dignidad del ser humano que todavía nos convoca como humanidad.

Bibliografía

- Aínsa, Fernando. 1997. *La reconstruction de l'utopie*. Paris: Unesco.
- Bonilla, Alcira. 2010. Filosofía y Violencia. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 38:15-40.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2004. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Forst, Rainer. 2014. Utopía e ironía. Acerca de la normatividad de la filosofía política del 'no lugar'. En *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz Editores.
- Hinkelammert, Franz. 1984. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEL.
- Hinkelammert, Franz. 1987. Utopía y proyecto político. La cultura de la postmodernidad. *Nueva Sociedad*, 91: 114-128.
- Martínez, Nelson. 1986. Estudio preliminar a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 3-18. Barcelona: Orbis.
- Roig, Arturo Andrés. 1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. 2 tomos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Resignificación práctica del pensamiento utópico

Practical Resignification of Utopian Thinking

Álvaro B. Márquez-Fernández¹

Resumen

El recurso a la utopía y la utopización del pensamiento político incide en la resignificación de esta praxis del imaginario individual o colectivo de una sociedad en su interés por interpretar y cuestionar el dogma de la racionalidad como agente regulador de la vida posible y emancipada. En una perspectiva dialéctica, la utopía contrapesa la dominación de la racionalidad objetiva y la globalización del mercado; y, a su vez, es liberadora de formas sensibles para la experiencia deseante de pensar el mundo de otro modo de ser.

Palabras clave: Pensamiento utópico; Utopía; Mundo; Globalización.

Abstract

Resorting to utopia and “utopization” of political thought influences the resignification of this praxis of the individual or collective imaginary of a society in its interest to interpret and question the dogma of rationality as a regulating agent of a possible and emancipated life. In a dialectic perspective, utopia counterbalances the domination of objective rationality and market globalization; and, in turn, it liberates sensitive forms for the desiring experience of thinking the world as another way of being.

Keywords: Utopian Thought; Utopia; World; Globalization.

1. Universidad del Zulia, CESA. Maracaibo, Venezuela.

<amarquezfernandez@gmail.com>.

*Para Fernando Aínsa,
por no (dejar de) estar
entre nosotros.*

El cosmos utópico

La presunción filosófica de la posible existencia de entes que pueden ser categorizados como ideales o trascendentales es una simple especulación *a priori* del pensamiento. La razón epistémica para pensar entes absolutos y buscar localizar un *status* ontológico a partir del cual se pueda decir o mostrar la existencia del universal en su relación o correspondencia con el mundo de la existencia particular y contingente, podría determinar o condicionar la forma de su presencialidad en el plano de la realidad (Zemelman, H. 2005). Mientras más objetiva es a la conciencia del sujeto, más concreta es en su materialidad. Mientras más subjetiva es a la conciencia del sujeto, más inasible es su registro materialista.

Sin embargo, una particular determinación materialista de los entes ante la exigencia o evidencia empírica de su realidad, no siempre es el resultado de criterios de verificación de su *status* ontológico. La presunción *a priori* de su existencia, también supone, un contexto situacional de incertidumbre acerca de lo que se piensa respecto del lugar donde lo que se piensa pueda alcanzar su constitución objetiva.

Podría decirse que es un esfuerzo teórico, por consiguiente, propio de la lógica de la razón, por establecer el *locus citato* donde lo que se piensa es pensado porque se da una correspondencia evidente con la realidad. De todos modos, resulta interesante suponer el sentido de apertura intrínseco a cualquier forma de realidad donde siempre es posible declarar esa acción de libertad, que supedita a la realidad a hacerse de otro modo de estar representada (Ricoeur, P. 1991). Parece indiscutible que la presunción *a priori* de todo pensar epistémico, en su prospección, apunta a un *intendere*, como lo consideraba Husserl, pues es una salida de la conciencia hacia aquello que la trasciende, pero a la vez la hace constituyente como un *corpus* inserto en la realidad de la que toma su significación.

La emergencia epistémica de la razón que se despliega en el horizonte fenoménico del mundo de los entes busca explorar el sentido existencial de la realidad en aquello donde la misma realidad es una condición de tránsito, que reproduce el *factum* que la relativiza para auto transformarla (Ortiz–Osés *et al.* 2007).

La hibridez de la realidad –vista en parte como forma temporal y contenido espacial de las cosas que son reales respecto de las no reales–, permite conjeturar que en ese mismo proceso de hibridez ontológica, se presenta a la fenomenalidad del ente que piensa, es decir, que es capaz de raciocinio, la posibilidad de generar alternativas de pensamientos para discernir esos otros espacios y temporalidades en que la realidad resulta resituada a través de contextos donde es plausible resignificar su sentido existencial. Un otro modo de pensar que pudiera producir la contradicción o contrasentido al sentido absoluto o universal que pudiera estar determinando la reproducción material de la vida.

El cosmos o mundo de vida por donde el transcurrir de las ideas se desplaza y acontece se viene a corresponder a la presunción teórica y *a priori* particular del pensamiento deductivo que tiende o apunta a la base contingente de la realidad como objetividad consciente de la razón. Se podría considerar que es un proceso de prácticas racionales, donde la experiencia del pensar epistémico en lo que se razona es mucho más compleja e intersubjetiva. Pues la construcción del mundo también estaría referida a la esfera de la sensibilidad para pensar el mundo fuera de sus determinaciones concretas o materialistas.

La idea de otro mundo posible suele ser muy contraria a la comprensión de la actualidad presencial del mundo como dado y único. Imposible, para muchos, considerar otros modos de pensar que excedan las categorías teóricas del pensar analítico o científico.

La dotación del sentido existencial de mundo (Ortiz–Osés *et al.* 2007) no se debería considerar, obviamente, como un sistema de significación racionalista donde el mundo está contenido y absolutizado; en ese *a priori* de la conciencia que lo sustrae del devenir histórico y cultural. Es el mundo, contrariamente a este supuesto, un resultado de la praxis hermenéutica de transformación y desrepresentación de la realidad.

Por el lado de la razón sensible o metafórica es que consideramos el escape o libertad posracional que hiere al pensamiento único a favor de la crítica que cuestiona el carácter reductor o de simplificación que procura ejercer la racionalidad en su intento por desconocer el fenómeno de alteridad, inherente a la naturaleza de la vida del pensar.

Es un resultado de la razón práctica del filósofo, cuando en su ejercicio reflexivo el pensamiento recupera y reinserta en la racionalidad la alteridad como instancia de correlación que va a permitir estimar el sentido simbólico del pensamiento como potencia imaginaria, la cual vuelve repensable lo que solo se piensa como un absoluto universal.

El proyecto filosófico de la modernidad se funda en un estilo o forma de racionalidad excesiva desde el punto de vista pragmático y funcionalista de los objetos de conocimiento de la realidad, hasta convertir a la razón en una *tecné* de su propia mortalidad. Ello ha dado como consecuencia un exilio de los imaginarios estéticos y poéticos del pensamiento que conjuntamente están en capacidad de generar las condiciones para visualizar o presentir otras imágenes libertarias a fin de superar la coacción racional fundante de los tejidos semióticos particulares de la realidad social donde, precisamente, se entretajan y destejan los ideales utópicos que forman parte del pensar.

No se trata de escindir fraudulentamente la correlación utópica del pensar con el mundo fáctico de la racionalidad objetiva o científica. La propuesta es recuperar el sentido utopista del pensamiento desde un razonar alternativo a la realidad sin que aquella termine excluida o negada de la praxis hermenéutica de los sentidos posibles, en los que el mundo de vida de los sujetos se desenvuelve por mediación de otro *thelos* imaginario, ínsito en su conciencia de ser y estar—siendo.

Sentido existencial y significado racional de la utopía

El pensamiento utópico no debiera oponerse a la razón como el momento o circunstancia irracional de la razón. El ser utopista, es decir, actor y sujeto del sentido ideal de la razón, en nada contraviene al pensar dialéctico. Es más, la utopía es subsidiaria de todo pensar racional alternativo y

emancipador. Dejar fuera del pensar la función utópica implica transformar la razón en un dogma irracional de sí misma.

Se genera una voluntad de poder autónomo que fractura el correlato entre razón teórica y razón práctica; o sea, entre el mundo abstracto de las ideas y el mundo concreto de la racionalidad. Sin utopía no es posible hacer efectivos en una praxis los discursos de emancipación (Biagini, H. 2000) de los que se vale el pensamiento para cuestionar y replantear el *thelos* posible de la libertad reprimida de los sujetos alienados.

Los esfuerzos teóricos de los dogmas racionalistas por descalificar el sentido utopista del pensamiento, en su intención para despotenciar el pensamiento creativo, al final terminan cosificando el auténtico giro imaginario donde el pensamiento, al superar su propio reflejo racional, se dirige a otras fronteras post racionales, lo que implica resignificar y repensar el canon instituido de la racionalidad positiva.

La praxis de utopizar permanentemente el cuerpo de la racionalidad instrumental tiende a liberar a la razón de su fuerza punitiva más nefasta, como lo es reducir y aniquilar la imaginación y desestimar las implicaciones propias del mundo de las contingencias, o sea, de los intereses y necesidades de los sujetos que sirven de origen creativo a las praxis socio-políticas del pensamiento utopista.

Por consiguiente, deviene el sentido de la utopía como contrasentido racional de pensamiento, combatiendo el estilo de la razón deductiva, solicitando su inclusión en formas siempre alternativas de nuestras representaciones de la realidad. De este modo, el pensamiento utopista en nada puede entenderse como uniforme o lineal, a la manera de la racionalidad analítica o técnica. Él representa otros flujos y reflujos de imaginarios que se reconstruyen permanentemente desde simbologías y discursos que no están radicados en estructuras pragmáticas de lenguajes hegemónicos, puesto que su finalidad no es represar la realidad por medio de la coacción en el ámbito de las libertades de los sujetos.

La tendencia a inhibir la subjetividad por medio de la colonización de un imaginario absorbido por la racionalidad trae como consecuencia la pérdida de un pensamiento utopista, si se tiene en cuenta que este tiende a generar y suscitar conciencias mucho más emancipatorias,

asociadas con la libertad como situación de vida donde el compromiso de la utopía es proclamar el *reino* de dicha libertad.

La racionalidad científica ha intentado desalojar a la utopía de ser un correlato del pensamiento. Es decir, de hacerse acompañar con esa otra experiencia reversible del conocimiento racional con la que el pensamiento sufre una perversa síntesis que lo proyecta a una anomia existencial. Estas tesis racionalistas no dan crédito racional a las utopías pues ellas versan sobre un estar presentes en el mundo que no puede ser objetivado. Su condición de in-objetualidad las hace carecer de presunción ontológica, pues no terminan auto-constituídas por el *faber* del mundo como objeto. No obstante, ello no invalida la presunción (utopista del *a priori*) de que no se encuentre entre las esferas de manifestación o revelación del ser. Inequívocamente la utopía es otra de las experiencias simbólicas del pensamiento. De igual modo que la racionalidad –cualquiera sea el uso del código del lenguaje–, el pensamiento utópico es parte de la instancia pre-óptica de la existencia. Es decir, siempre es posibilidad de repensar para poder rehacer lo que se piensa a partir de la contingencia existencial de la racionalidad, pues debería favorecer la deconstrucción de la instrumentalización de la racionalidad toda vez que deshumaniza a los sujetos.

La incisión instrumental que sufre el pensamiento como experiencia existencial hace posible confiscar a la significación de la utopía el acto de reapropiación por medio del cual el sujeto portador del sentido de la realidad se resitúa en el sistema de significación donde se pretende sintetizar racionalmente la realidad, en cuanto que lo que no es objetivo no existe. Si bien la utopía como realidad *in situ* no es un acto de la presencialidad concreta, no por ello es menos válida su injerencia en la reproducción del mundo en cuanto forma parte de la voluntad de pensar de otro modo el mundo como resultado histórico y cultural de las praxis humanas.

Ella puede ser considerada como la principal de las praxis de autotransformación de la realidad y no puede quedar deslindada por algún tipo de principio racionalista que la deslegitime. Es obvia la tensión-coacción entre el pensar utopista y el pensar racionalista, sobre todo, cuando en el correlato que hace posible esa singular existencia, se pretende jerarquizar la tensión-coacción desde la fuerza que deriva el ejercicio de

sometimiento de la racionalidad a través del poder de la Política, como ámbito de coexistencia objetiva.

La vida social se desarrolla políticamente de acuerdo a principios de racionalidad normativa que coaccionan a través de la uniformidad de las normas, los valores implícitos y empíricos de las leyes. La presunción de un orden político referido a sistemas de convivencia donde las valoraciones de la norma estén interpretadas a partir de semánticas en contextos lingüísticos utópicos, parece una inconsistencia de la *realpolitik* ya que entraría en contradicción con el orden de fuerza de la norma, que prescribe el uso de la razón de acuerdo al canon de control social.

La utopía es una praxis que se hace emergente de forma permanente a cualquier sistema de orden donde políticamente la coacción es el principio universal de la racionalidad. El pensar utópico es un ejercicio de elucidar las estructuras miméticas con las que el Estado propicia sus relaciones de fuerza para gobernar al otro (Aínsa, F. 1999). Una fuerza que transforma a la política en el universal necesario donde todos deben insertarse aun cuando la exclusión es una variable dependiente del control social.

Destacar la incidencia que tiene el pensar y las prácticas semánticas de la utopía como un lenguaje muy diferenciado del discurso técnico de la racionalidad científica, tiene un doble propósito: I) contextualizar a la utopía como un fenómeno óptico de desrepresentación de los órdenes de poder de la racionalidad; a la vez que, II) voluntad de deconstrucción que diluye y fragmenta la realidad de múltiples formas. Por consiguiente, la utopía no puede dejar de *ser* en el mundo en tanto que es portadora de ese otro sentido de pre-sentir el mundo en donde estamos, coexistimos, apuntando de modo reiterativo a una dialéctica negativa de la racionalidad objetiva.

Por su proyección en la conformación de un ideal existencial es claro considerar que lo que se entiende por utópico lo es en cuanto lo que no-es-aún, inmediato, ahora y en un lugar particular que demuestre su evidencia. El sentido que instauro la utopía en el cosmos de los símbolos, ideales, metáforas, son cualidades muy características que harán de la praxis utopía una conciencia anticipada, una esperanza, un mirar hacia

otros horizontes donde el hacer posible la videncia de objetos, es sinónimo de voluntades que se potencian y suscitan un poder hacer de otro modo lo que se hace nuevo.

Utopizar la razón

El pensar utopista se fundamenta en que el sujeto utópico está asociado a una condición de vida implícita simbólicamente en la convivencia subjetiva e intersubjetiva de los otros. Es una proyección desde lo otro que no—es en permanente retorno a través de la facticidad, que hace viable la itinerancia y el cambio del *statu quo*. Es un deshacer lo dado desde un rehacer supuesto que contradice y niega lo dado como ente universal de la existencia, finito, acabado, estático.

Desde un punto de vista pragmático la utopía nos viene al presente como un modo de des—hacer la realidad que, sin estar dotada de una implícita realidad sustantiva que la genera o produce, es más que eso, puesto que permite deslastrar a la realidad del peso de la racionalidad de un todo que la constituye y norma. Su inmanencia a toda posición de cambio y de voluntad para transgredir es incuestionable. Genera los escenarios posibles que pueden hacer efectivos la utopía a ras del co—presente del que forma parte indisoluble, es decir, la praxis utopista de la utopía no está aislada ni es indiferente a la cotidianidad de la vida de los sujetos sociales en cualquier de sus manifestaciones.

La existencia de un modo de ser que pueda estimarse como estilo de vida lleva a filiar los pre—sentires utópicos que derivan de los intereses públicos de la política, que insertan la praxis del fenómeno utópico en la vida subjetiva deseosa y valente de los ciudadanos. Su residencia en este tejido de estar entre otros seres cuya existencia es una comunión de expectativas que orienta la convivencia en común, viene a determinar el valor práctico de las utopías como instancia que reformula el *sentido* en la vida pública.

En ello consiste el valor práctico y radical de toda praxis utopista para contrarrestar y enfrentar el dominio férreo de las estructuras hegemónicas de la racionalidad, capaz de prescindir o reducir el acto volitivo

que genera la utopía como una acción práctica posible para el uso de la libertad. Precisamente, un proceso agudo de desracionalidad de la política apuesta por una utopización de la utopía como orden temporal y espacial de acciones que logran su concreción material a partir de una mirada de porvenir respecto al mundo relativo y contingente de la realidad, que no puede ser absolutizado (Gogol, E. 2015).

La expansión y alcance que sufre el pensamiento utópico en cuanto se inserta en el mundo de vida como un proyecto de lo que pudiera significar existencialmente para los sujetos otras formas alternativas que permiten dotar de polisemias a las acciones humanas desreguladas de control social, supondría llegar a optar por el pensamiento utópico como una práctica de vanguardia ante el orden instaurado desde la coacción política (Biagini, H. 2000). Eso supondría una instancia de visibilidad metafórica de la utopía, que hace inteligible el sentido y contrasentido del mundo objetivado racionalmente.

Quizás desde una cierta analogía con los procesos de racionalidad del pensamiento, es decir, las prácticas constituyentes de lenguaje y discurso que nos permiten estructurar mucho más dialógicamente el sentido de la realidad del mundo de vida, se pueda afirmar, con el interés de despejar el sesgo de paradoja que caracteriza a la utopía, en términos de una gramática de la univocidad de sentido, *v. gr.*, que la utopía aunque no remite a un lugar o algo con existencia real a la vez subyace en todas partes. Puesto que desde las utopías estaríamos en condiciones de ser capaces de responder y resolver por medio de la imaginación creadora, a los desafíos y problemas que heredamos de la modernidad capitalista (Hinkelammert, F. 2002).

Frente a la deshumanización de sujetos desvalorizados y devaluados por las indolentes estructuras del mercado y del consumo que le rinden culto a la *idola* de la producción global y universal neoliberal, la resistencia con la que la utopía hace defensa del sujeto vivo es decisiva para la recomposición de los imaginarios de los colectivos alienados.

Muy temerarios son los juicios que declaran la “muerte de las utopías”, al considerar que estas son “falsas e ilusorias”, incapaces de formar parte de la vida cotidiana y de la representación de los roles sociales. Un

esfuerzo desmesurado por erradicar del imaginario de los sujetos la acción contestataria de la insumisión o disidencia, resulta dirigido para quienes se encuentran comprometidos con otras formas y experiencias valorativas que escapan del dominio de la racionalidad estratégica o instrumental.

En ese aspecto la dimensión y función utópica cumple una tarea muy relevante en la construcción de subjetividades proclives a pensar la política desde una praxis de la libertad fuera del control social del Estado. Este estar fuera o al exterior de la centralidad política del poder, transforma al utopista en un actor con capacidad de visualizar el centro hegemónico del poder y generar prácticas de resistencias e insurgencias utópicas suficientemente radicales como para producir la conciencia emancipada de toda revolución posible.

Hoy día se debate por una nueva episteme de la racionalidad, mucho más compleja y plural. Una respuesta más humanizante que reclaman los sujetos de ciudadanía de los Estados postnacionales para un mejor convivir, pues se cuestiona la irracionalidad de la política.

La inserción en las diversas tramas sociales del desarrollo político del Estado, pasará necesariamente por un proyecto utópico de sociedad posible y deseable, que sirve, a la vez, de crítica al dominio de poder y a los reflejos ideológicos de idealización de la realidad sin el sustrato materialista de la acción.

Entre la propuesta idealista por parte de la racionalidad política, que busca el convencimiento acrítico y el ir hacia un más allá de la realidad que reiteran los sistemas de simbolizaciones represivos e inconscientes, la experiencia del pensamiento utopista es la respuesta a la necesidad de esclarecer y resituar el proyecto existencial en un devenir humano a través del tiempo, donde la acción prospectiva de un sujeto es la consecuencia casi natural de pensar de otro modo el mundo de posibilidades diferentes que nutren y subyacen en los contextos fronterizos de lo in-visible e imaginario (Cerutti-Guldberg, H. 2012).

El esfuerzo práctico por utopizar la razón implica, en consecuencia, no tanto la idea de retorno a la síntesis de lo original como génesis de un Edén perdido. Se trata, más bien, de un proceso de insurgencia respecto a la razón como *thelos* omnisciente de la Historia.

El valor filosófico de la utopía reside en una concepción de la razón múltiple e incierta, creadora de experiencias que versan sobre un preguntar acerca del estado ideal de ser que hace posible un obrar a partir de los pliegues materiales y concretos que, aun condicionando accidentalmente la vida, no le proscriben a los sujetos vivos su intuición cognitiva y su sensibilidad poética para desear, soñar, imaginar siempre el mundo de vida desde otras formas de convivencia en más libertad a conquistar.

Conclusiones: por una crítica anti-utopía a la globalización

La propuesta de la sociedad global es darnos la opción por una sociedad donde se universalizan homogéneamente los intercambios económicos del mercado, que privilegia el concepto de trabajo como mercancía y plusvalor. La apertura de la sociedad a las relaciones de la producción equivale a una integración a un modelo de orden social donde los patrones de conductas se conforman según los intereses de clase de quienes dominan el capital de la producción. Es una constante del desarrollo capitalista la promoción de valores tendientes a una satisfacción de necesidades que solo se cumplen bajo el estricto proceso de producción y de consumo.

El ideal de una economía abierta a los consumidores, que a su vez representan la fuerza laboral de la creación y expansión del consumo, parece no entrar en contradicción con las relaciones económicas que implican reproducir, ante la oferta de mercancías, el poder adquisitivo que demanda el mercado para la obtención de satisfacción de necesidades.

La publicidad de una justicia que haga posible la igualación del objeto-sujeto de la producción con respecto al sujeto-subjetivo de la clase social en la que se adscribe, no suscita ninguna contradicción en sus términos para una sociedad que elude los antagonismos a partir de la falacia de las libertades públicas que hacen posible y efectiva la participación ciudadana en los roles de dirección del poder hegemónico del Estado. El bienestar del ciudadano se logra en proporción y equivalencia a su inserción en la economía como proceso sucedáneo que garantiza la inclusión de todos en la totalidad histórica que sostiene la plusvalía del capital. No hay opciones fuera de este sistema de justicia equitativa y distributiva que

opera a través de las corporaciones de las instituciones de la sociedad civil encargadas de revestirla de legitimidad democrática.

La marginalidad que sufre el sujeto de la praxis social lo inhabilita para desarrollar una toma de conciencia de clase explotada por el sistema de producción que lo aliena. Y, sobre todo, una conciencia emancipada que le permita acusar las causas profundas de la desigualdad social, política y económica.

Sin embargo, la producción ideológica del mundo de vida de las clases se apropia del imaginario social desde el control de la opinión pública a través de los medios de comunicación, y la fuerza de cohesión de sus intelectuales orgánicos valida su mundo de vida como un mundo adaptable a las prácticas de participación de la ciudadanía en general para la obtención de los consensos que tienden a hacer sustentables los principios democráticos liberales.

Las formas “utópicas” de la ideología neoliberal se refuerzan a partir de una concepción del mundo de vida donde la subordinación de los sujetos de vida hace permeable su conciencia existencial a la aceptación del universo de valores donde prima la competencia y la eficacia de la racionalidad económica como *status* de vida posible.

La lucha de clases se define en términos de ascenso social y beneficios que resultan de una mayor integración a las leyes del mercado, y, en consecuencia, los valores humanos de los sujetos quedan subvalorados por los mecanismos de regulación que hacen viable la economía de mercado como abierta, donde todos puedan satisfacer sus necesidades.

Todo el espacio público resulta regulado por los sistemas de intercambio de la producción de mercancías, que gira en torno al imaginario del colectivo por una parte, y a la absorción simbólica de los valores subjetivos de la vida cotidiana, por la otra. La propuesta humanista de la sociedad capitalista neoliberal es directa en su incidencia antiutópica (Hinkelammert, F. 2002) en la construcción de los roles y representaciones sociales de los sujetos que se vuelven objetos del intercambio económico y el consumo de mercancías, donde, por cierto, se busca reiterativamente maximizar y/o reforzar los lazos de filiación que debe generar la idolatría del mercado (Hinkelammert, F. & Asmann, H. 1989) como *thelos* que

permite adscribir la mayor cantidad de sujetos consumidores de los valores dominantes del sistema.

Los valores universales respecto a los bienes en común de la justicia se declaran como apropiables por quienes forman parte de la producción laboral–asalariada y por quienes tienen la capacidad de socializar el ideal de un progreso sin fin de satisfacción de nuevas necesidades, que dotan al sistema de un efecto recursivo para su reproducción material.

No obstante, esta “utopía” del bien absoluto que brinda el mercado entre sus seguidores asalariados se persigue de modo individualista, en rivalidad o antagonismo con otros que sufren carencias que impiden la satisfacción de sus necesidades. Se traslada al campo de los valores y simbologías una anti–utopía, pues se propone una falacia para impedir el desarrollo del campo intersubjetivo que le permite a los sujetos reprimidos la toma de conciencia posible y revolucionaria (Hinkelammert, F. 2003).

Se muestra un mundo que en su totalidad es insuficiente y contrario a lo que podría llegar a ser si se cancela la inversión que impide recrear el mundo desde la praxis utópica que lo haría ser de otro modo más genuino, libre y emancipado de cualquier fuerza de control que anule la alteridad de los sujetos en sus procesos de autonomía popular y pluralidad democrática.

El imperio de la racionalidad medio–fin continúa configurando los espacios de control de la sociedad; más todavía, hoy día, a través de la globalización que unifica los mercados y acelera la plusvalía en todos los niveles de la vida a partir de una igualdad virtual donde se pierde el reconocimiento, las narrativas biográficas y más aún las identidades ancestrales inherentes a los saberes genuinos.

El mercado global hace pasar como real concreto lo inverosímil de la realidad. Esa parte del mundo objetivado que aparenta visible transparencia es la más oculta y ensombrecida a la luz del día, donde se fraguan las falacias de una “razón utópica” que niega e intersecta la voluntad recreadora de la imaginación particular y colectiva de los sujetos. La propensión para aceptar el credo evolucionista de la razón cuantificadora y probable de la modernidad, se transforma en garante de un acceso al futuro realizable a través de los tiempos del consumo de mercancías.

El futuro ideal desde la perspectiva de la globalización está en manos de quien puede apropiarse del mundo finito y total. La utopía del mercado global funge de intermediación para elevar la creencia de un mundo feliz que se alcanza en proporción a las riquezas que ofrece la producción de mercancías. En el presente inmediato lo que es futuro idealizable ya es una realidad concreta que se debe a la ilusión que oferta la ideología del mercado al considerar que esa es la aspiración o esperanza que deberá nutrir las expectativas del bien vivir de todos.

Bibliografía

- Aínsa, Fernando. 1999. *La reconstrucción de la Utopía*. México: Correo de la UNESCO.
- Biagini, Hugo. 2000. *Utopías juveniles. De la bohemia al Che*. Buenos Aires: Leviatán.
- Cerutti-Guldberg, Horacio. 2012. *Utopía es compromiso y tarea responsable. (Ensayos de utopía, V)*. San Luis: Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis.
- Gogol, Eugene. 2014. *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana*. México: Prometeo Liberado, Juan Pablos Editor.
- Hinkelammert, Franz. 2002. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, Franz. 2003. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. San José: EUNA.
- Hinkelammert, Franz & Hugo Assmann. 1989. *A Idolatria do Mercado*. Sao Paulo: Vozes.
- Ortiz-Osés, Andrés *et al.* 2007. *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ricoeur, Paul. 1991. *Autrement*. Paris: P.U.F.
- Zemelman, Hugo. 2005. *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Anthropos Editorial / Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad Autónoma de Chiapas.

La función esencial de la utopía

The Essential Function of Utopia

*Dina Picotti*¹

Resumen

La resonancia que ha tenido hasta la actualidad la obra *Utopía* de T. Moro, nos conduce a reconsiderar que lo utópico se refiere a un aspecto fundamental de la esencia humana, el ámbito de la creación imaginativa, que siempre trasciende a la realidad y le permite orientarse a proyectar y alcanzar otras posibilidades. Filósofos tales como Kant, Marx y Ricoeur se refirieron en diferentes aspectos a este carácter central de la utopía. Otros autores mencionaron su presencia en el imaginario de los pueblos, en particular en Nuestramérica, como forma de resistencia y demanda de reconocimiento.

Palabras claves: Utopía; Imaginario; Movimientos sociales; Buen vivir.

Abstract

The work *Utopia* of T. More refers to a fundamental aspect of human nature, the scope of imaginative creation that always transcends reality and permits us to project and achieve other realizations. Philosophers such as Kant, Marx and Ricoeur referred to this central character of utopia. Other authors mentioned its presence in the peoples' imaginary, especially from Our America, as a form of resistance and demand of recognition.

Keywords: Utopia; Imaginary; Social Movements; Good Living.

1. Universidad Nacional de Gral. Sarmiento, Buenos Aires, Argentina.

<dpicotti@retina.ar>.

Ante este 500 aniversario de la publicación en 1516 de *Utopía. Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía* de Tomás Moro y la fuerte resonancia que ha tenido la obra, no solo en el ámbito de la filosofía política sino en general, nos caben por cierto algunas reflexiones, en diálogo desde nuestra actual situación y sus exigencias con esta tradición, que nos llega y también nos constituye.

Sabemos que este libro consta de dos partes. La primera es un diálogo que gira principalmente en torno a varias cuestiones filosóficas, políticas y económicas en la Inglaterra contemporánea al autor y la segunda es la narración que uno de los personajes del diálogo realiza de la isla de Utopía. Al nombre de esta, creado por el autor, se le atribuyen dos orígenes, ambos del griego: uno emplearía el prefijo *ou*, que significa “no” y el otro *eu*, que significa “bueno”, en ambos casos seguidos de la palabra *topos*, que se traduce como “lugar”. Tomás Moro se refiere a una comunidad ficticia con ideales filosóficos y políticos, entre otros, superadores a los de las comunidades de su época, mediante la narración y descripción que realiza de dicha comunidad un explorador, llamado Rafael Hythloday –que algunos traducen por Jitlodeo o Hithlodeo–, al regresar a la sociedad medieval europea. Se trata de una comunidad pacífica, que establece la propiedad común de los bienes, en contraste con el sistema de propiedad privada y la relación conflictiva entre las sociedades europeas contemporáneas. A diferencia de las sociedades medievales, las autoridades son determinadas mediante el voto popular, aunque con importantes diferencias con respecto a las democracias del siglo XX. La obra contiene numerosas alusiones a los pensamientos del filósofo griego Sócrates, expuestos en *La República* de Platón, donde se describe asimismo una sociedad idealizada.

Más allá de la estructura y pretensiones de la obra, es de observar que el título mismo se refiere a un aspecto fundamental de la esencia humana, el ámbito de la creación imaginativa, que siempre trasciende a la realidad y le permite orientarse a, proyectar y alcanzar otras posibilidades, en tanto abierto por su espíritu a todo lo que es, como ya afirmaba Aristóteles².

2 Dice Aristóteles (1978): “[...] por el alma el hombre es todas las cosas”.

Cuando Kant en su *Crítica de la razón pura* (1962) analiza la subjetividad humana, reconoce la imaginación como la oscura raíz en la que se insertan las otras dos facultades, sensibilidad e inteligibilidad, que le permite al hombre una función productiva, desplegando posibilidades de lo que se le manifiesta. Es así que el imaginario social, como bien observa P. Ricoeur (1984), se despliega en dos funciones esenciales, la ideología y la utopía, que desempeñan un papel decisivo en nuestra forma de ubicarnos en la historia, es decir, de relacionar las expectativas orientadas al futuro, las tradiciones heredadas del pasado y las iniciativas en el presente. Ambas dieron lugar a diferentes funciones y significados, que se pueden identificar en su uso legítimo o distorsionado, en su aspecto positivo o negativo, en su función constructiva o destructiva.

El término “ideología”, empleado originariamente por los filósofos franceses para referirse a las ideas conformadas por el espíritu humano, se populariza en los escritos del joven Marx (1969 [1845]; [1846]) con el sentido peyorativo de distorsión o simulación a través de la metáfora fotográfica de la inversión de la imagen en un cuarto oscuro, en tanto ofrece una imagen invertida de la realidad. En este sentido preciso, tomado de Feuerbach, de percibir la religión como distorsión–disimulación de lo real, por cuanto los predicados humanos serían proyectados a un sujeto divino imaginario, Marx ve el modelo de todas las inversiones de carácter ideológico. Según este sentido más general hay primero una vida real de los hombres, su praxis, y luego un reflejo de ella en el imaginario en el que se falsifica, que es la ideología, de allí que la tarea revolucionaria consista en hacer parar sobre sus pies a un hombre que camina sobre su cabeza.

Sin embargo, tal inversión no resulta comprensible si no se admite en la estructura misma de la acción una mediación simbólica que pueda pervertirse, un imaginario co–extensivo al proceso mismo de las praxis. Un segundo nivel de la ideología se presenta como justificación o legitimación, al cual se acercó el mismo Marx al afirmar que las ideas de la clase dominante se imponen haciéndose pasar por ideas universales; toda dominación trata de justificarse y para ello recurre a nociones pasibles de aparecer como universales, o sea válidas para todos, y la función retórica del lenguaje responde a esta exigencia, porque se requiere persuadir, legitimar

la autoridad, dado que la pretensión de legitimidad de un sistema de poder supera la inclinación a creer en su legitimidad natural. Un tercer nivel y más profundo del fenómeno ideológico descansa en su función de integración; difundir la convicción de que los acontecimientos fundacionales, que suelen conmemorarse, son constitutivos de la memoria social y a través de ella de la identidad de la comunidad, gracias a la imagen estable y duradera que se da de sí misma. Tal función básica de integración se perpetúa a través de los otros dos niveles, el de legitimación y de disimulo, aunque pueda también corromperse transformándose en una creencia colectiva sustraída a la crítica. Esas tres funciones de la ideología constituyen una interpretación de la vida real.

Contra poniéndose a la ideología, la función de la “utopía” es la de proyectar la imaginación fuera de lo real, en un afuera que es también un ninguna parte y ningún tiempo (ucronía). Su función se muestra de este modo complementaria a la de la ideología: si esta preserva y conserva la realidad, la utopía la cuestiona. Es un ejercicio de la imaginación para pensar otro modo del ser social, que la historia de las utopías ha reivindicado en todos los ámbitos de la vida en sociedad: otro modo de existencia familiar, de economía, política, religión, etc., produciendo también proyectos opuestos entre sí porque el orden tiene muchos contrarios. La utopía constituye entonces la réplica más radical a la función integradora de la ideología. Si la función central de esta es la legitimación de la autoridad, la utopía cuestiona una manera de ejercer el poder; pretende ser una escatología realizada de lo que el cristianismo ubica al final de la historia.

Este carácter radical de la utopía tiene también sus debilidades. Una patología inversa a la ideológica, provoca un salto a lo otro haciendo desvanecerse la realidad misma en pos de esquemas perfeccionistas, por último irrealizables. Una lógica del todo o nada reemplaza a una lógica de la acción que sabe que lo deseable y realizable no coinciden y que la acción engendra contradicciones ineludibles, lo cual conduce a algunos a refugiarse en la escritura o encerrarse en la nostalgia del paraíso perdido y a otros a matar sin discriminación. Frente a estas caricaturas es preciso encontrar su función liberadora, la de mantener abierto el campo de lo posible, impedir

que el horizonte de expectativa se fusione con el campo de la experiencia, conservando la distancia entre esperanza y tradición.

A su vez se verifica en el imaginario social el entrecruzamiento entre ideología y utopía, la tensión entre una función de integración y una de subversión. Porque pareciera que solo podemos alcanzar conciencia del poder creador de la imaginación en una relación crítica con sus formas patológicas: que siempre necesitamos de la función fundamental de la utopía de contestación y proyección radical de un más allá, a fin de conducir una crítica también radical de las ideologías, y lo recíproco, apelar a la función sana de la ideología, la de integración, su capacidad de proporcionar a la comunidad histórica su identidad, porque para poder soñar con un más allá hace falta haber conquistado una identidad narrativa mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de que procedemos.

Como frecuentemente se ha observado, el imaginario de casi todas las sociedades aparece poblado de referencias a territorios fantásticos y paradisiacos. Pueblos de todas las partes del mundo, independientemente de su tipo y grado de cultura, han soñado siempre con sociedades perfectas para vivir y lo han manifestado en diversos tratados que pasaron a la historia con el nombre de utopía. La tendencia utópica es un rasgo de la humanidad proveniente de la dimensión imaginativa que nos constituye, impulsándonos a trascender la realidad dada.

Existen por ello numerosas descripciones de Estados y sociedades ideales, generadas por el cruce de la creencia paradisiaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de la ciudad ideal en la tierra. Aunque en culturas orientales como el taoísmo, el budismo o la filosofía musulmana se presentan planteos utópicos, es en el mundo occidental donde se encuentra una mayor profusión de utopías y donde se bautizó con esta palabra a este tipo de tratados tras la obra de Tomás Moro. La razón de este predominio puede deberse a la influencia de la cultura cristiana para resolver la tensión entre el mito divino y el mundano a través de un cielo en la tierra, que es finalmente a lo cual tienden todas las utopías; también a la particular situación vivida por Europa en los años de predominio de estas obras a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, en el paso de una época feudal –cruce de diferentes culturas y

creencias— de la Edad Media, hacia una estatal, humanista y erudita como el Renacimiento. En ese contexto de cambio aparecen las utopías occidentales como luz de guía para la sociedad; modelos a los que se ha de intentar llegar, a medio camino entre la esperanza y la imaginación, entre el escapismo y la crítica a la realidad social. Florecen ante situaciones de crisis como esta y reflejan las preocupaciones y los cambios sociales y culturales de su momento histórico, evolucionando a medida que lo hacen las sociedades. A esta situación de crisis se suma el impacto producido en el mundo occidental por los descubrimientos de nuevas tierras a finales del siglo XV y las fantasiosas historias que desencadenaron, como por ejemplo la de la tierra de El Dorado.

Algunos autores, como Pierre-Luc Abramson (1999), destacaron el vivo y fecundo lazo que se mantuvo entre América y la utopía durante el siglo XIX a través de cuatro aspectos: la relación de los teóricos del socialismo con América Latina; el eco de las revoluciones de 1848 en nuestros países; la participación de países latinoamericanos en esta oleada revolucionaria y, por último, las tentativas comunitarias de erigir mundos nuevos en el Nuevo Mundo. Se trata pues de un valioso aporte en la defensa de la utopía como factor de progreso humano

Otros estudiosos, como Ricardo Melgar Bao (1994), se han referido con razón a las utopías indígenas, en la lucha sostenida de los pueblos indios poniendo en cuestión el paradigma del Estado-nación, la ficción jurídica que pretende normar un sujeto cultural tendencialmente homogéneo que niega la pluralidad de las entidades étnicas, teóricamente y/o de hecho. Las viejas ideologías del nacionalismo cultural y del populismo, que justificaron a su manera políticas integracionistas; los proyectos de reforma agraria y educación rural, que han sido incapaces de responder a las crecientes demandas de las etnias nativas, y en la actualidad, el desarrollo, la unidad étnico-cultural y la democracia han perdido mucho el sentido utópico que antes los inspiraba.

Uno de los planteos más significativos desde el ámbito latinoamericano es el surgido como utopía del “Buen vivir” (Vanhulst, J. y Beling, A. 2013), en respuesta a los problemas vitales de la vida colectiva. El discurso del “Buen vivir” se construyó como un modelo cultural moderno alternativo

–autónomo y racional–, con una utopía propia. A partir de sus orígenes autóctonos, fue teorizado en la esfera académica y traducido en principios normativos que han permeado progresivamente la esfera política, particularmente en Ecuador y Bolivia. Se inscribe abiertamente en una corriente crítica frente al modelo cultural dominante y formula respuestas específicas para los problemas centrales de la vida colectiva, en particular el problema de la sustentabilidad. Se puede inscribir en las dinámicas dialógicas globales –interculturales– que buscan resolver los grandes problemas de la vida colectiva y considerar sus aportes, alcances y límites, pero también sus relaciones con otros modelos culturales modernos. Para entender lo que implica el “Buen vivir”, que no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades originarios; planteamiento que también se cristaliza en la Constitución de Bolivia. Ello no significa negar la posibilidad de propiciar la modernización de la sociedad, particularmente incorporando en la lógica del “Buen vivir” muchos y valiosos avances tecnológicos.

Por ello, una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad. En la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas, en las sociedades indígenas no existía el concepto de desarrollo, tal como nos recuerda el indígena amazónico Carlos Viteri Gualinga. A esta conclusión se arriba confrontando los temas del llamado desarrollo con experiencias del “Buen vivir”, recuperadas de prácticas concretas de algunas comunidades indígenas. En su cosmovisión no existe la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior, la visión de un estado de subdesarrollo a ser superado, ni tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado. No existe, como en la visión occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco se da la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia. El mejoramiento social es una categoría en permanente construcción y reproducción; en ella está en juego la vida misma.

Siguiendo con este planteamiento holístico, por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el "Buen vivir", los bienes materiales no son los únicos determinantes. Hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e, incluso, espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El "Buen vivir" aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, pero ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental. Su aporte, sin embargo, sin llegar a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros "saberes" y otras prácticas.

La misma identidad como unidad en la diversidad se plantea como utopía en América Latina. Ella está en el horizonte, dice Fernando Birri. "Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar", responde Eduardo Galeano.

Según afirma Juan Escalante Rodríguez (2012, 49):

El camino de la posmodernidad ha intentado dar muerte a los postulados culturales y epistémicos que la modernidad instituyó como hegemonía. Más allá de no creer en la razón, en sus discursos, la posmodernidad decreta el fin de la historia, de las identidades nacionales y, por ende, de las utopías de liberación nacional (véase Lipovetsky, 1994; Gianni, 1986). El futuro no es necesario. El pasado tampoco lo es. Se trata de dilatar el presente (Santos, 2006) a la manera de Kant para vivir en un tiempo eterno. A estos embates contra los fundamentos de la modernidad han respondido varios autores –entre ellos, Magallón (2006) y Hinkelammert (2008), quienes además proponen la reivindicación de la utopía latinoamericana– que proponen una modernidad no eurocéntrica, una modernidad alternativa, concentrando en la diversidad una utopía que Leopoldo Zea (1974) hizo trascender en el debate entre universalismos y particularismos con el discurso de la unidad en la

diversidad, basado en la teoría nominalista (véase Rovira, 2004, s. a.; Zea, 1948), discurso que se ha llevado a la praxis para la liberación en los países de Latinoamérica.

A pesar de los impulsos posmodernos, en México, al igual que en otros países con fuerte tradición prehispánica, las resistencias y utopías indígenas mantienen una sensible presencia. Desde los años setenta, las diversas publicaciones sobre la cuestión indígena han abordado con frecuencia las cosmovisiones y teologías que reivindican su relación con la palabra y la naturaleza. Se ha suscitado, desde diferentes espacios, una dialéctica entre teorías distintas de las científicas y se ha trabajado en una práctica alterna a la capitalista (Wallerstein, 1998).

En toda esta larga referencia de Juan Escalante Rodríguez se deja en evidencia que la realidad histórico-social es la que determina y sitúa a los movimientos sociales como lugares de expresión utópica. Estos, sobre todo los indígenas en América Latina, han enseñado desde la palabra y la resistencia, entre otras cosas, la unidad en la diversidad, no solo como teoría nominalista, sino como propuesta práctica de estos pueblos. Los movimientos sociales son la punta de lanza para pensarnos en utopías, ya que el pensamiento utópico puede aterrizar también en sueños hegemónicos. Es mejor pensarnos en futuro, que el mundo se construya en sueños, proyectos, sociedades, en interrelaciones de alteridad y nostridad con la naturaleza. La declaración de la Selva Lacandona, que construye utópicamente su propuesta ontológica, bien puede iluminar ese camino:

Y entonces nuestra pequeña historia es que nos cansamos de la explotación que nos hacían los poderosos y pues nos organizamos para defendernos y para luchar por la justicia. Al principio no somos muchos, apenas unos cuantos andamos de un lado a otro, hablando y escuchando a otras personas como nosotros. Eso hicimos muchos años y lo hicimos en secreto, o sea, sin hacer bulla.

[...] Porque mientras lo piensan, les decimos que hoy, en el sexto mes del año de 2005, los hombres, mujeres, niños y ancianos

del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ya nos decidimos y ya suscribimos esta Sexta Declaración de la Selva Lacandona, y firmaron los que saben, y los que no, pusieron su huella, pero ya son menos los que no saben porque ya se avanzó la educación aquí en este territorio en rebeldía por la humanidad y contra el neoliberalismo, o sea, en cielo y tierra zapatistas.

Y ésta fue nuestra sencilla palabra dirigida a los corazones nobles de la gente simple y humilde que resiste y se rebela contra las injusticias en todo el mundo (EZLN, 2005).

El principio de la unidad del Continente es uno de los *leitmotiv* del discurso utópico latinoamericano (Aínsa, F. 2010) y ha operado como catalizador de toda definición de la identidad cultural de la región, a la que se percibe como una, más allá de su diversidad. Aunque formulado en forma diferente en cada uno de los sucesivos modelos filosóficos, ideológicos o literarios que han pautado el proceso histórico de nuestra América, ese principio ha sido siempre el mismo: definir lo americano y proyectar un futuro mejor a partir de su unidad política, cultural o económica.

Bibliografía

- Abramson, Pierre-Luc. 1999. *Las utopías sociales de América Latina en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aínsa, Fernando. 2010. La unidad de América Latina como utopía. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-unidad-de-america-latina-como-utopia/html/22964056-4b1a-11e0-8772-00163ebf5e63_5.html
- Aristóteles. 1978. *De anima*. Madrid: Gredos.
- Escalante Rodríguez, Juan de Dios. 2012. La identidad como utopía en América Latina. Palabra y movilización de los pueblos indígenas. *La Colmena*, 75 (julio-septiembre): 49-58.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). 2005. Sexta declaración de la Selva Lacandona. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es>.

- Hinkelammert, Franz. 2002. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Kant, I. 1962. *Kritik der reinen Vernunft*. (Introducción). Hamburg: Meiner.
- Magallón Anaya, Mario. 2006. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Marx, C. 1969 [1845]. *Thesenüber Feuerbach*. En Marx-Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, C. 1969 [1846]. *Die deutsche Ideologie*. En Marx-Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag.
- Moro, Tomás. 2012. *Utopía. Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía*. Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza Editorial.
- Melgar Bao, Ricardo. 1994. Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina. *Cuadernos Americanos*, Nueva época (México, Universidad Nacional Autónoma de México), año VIII, vol. 1, 43: 64-79 (enero-febrero). Disponible en: *Pacarina del Sur*. Revista de pensamiento crítico latinoamericano. <http://www.pacarinadelsur.com/las-utopias-indigenas-y-la-posmodernidad-en-america-latina>
- Ricoeur, Paul. 1984. La ideología y la utopía: dos expresiones de lo imaginario social. En *Educación y política*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO virtual.
- Vanhulst, Julien y Adrián E. Beling. 2013. El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Revista Latinoamericana Polis*, v. 12, 36: 497-522. Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v12n36/art22.pdf>
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Utopística*. México: Siglo XXI.

Sobre utopía y persona como elemento antropológico

About Utopia and Person as an Anthropological Element

Rodrigo Pulgar Castro¹

Resumen

La situación que configura el sentido de la obra *Utopía* se relaciona con un arquetipo de sociedad nacido de la imaginación de Tomas Moro, pero sostenido en una estructura matemática que la legitima como ejercicio de crítica socio-política al tipo de gobierno existente en la Inglaterra del siglo XVI. Teniendo presente la diferencia cultural, política y social que existe entre el siglo de Tomás Moro y el actual, el objetivo de este artículo es mostrar su vigencia como foco de contraste crítico. Así, y a lo largo del artículo, se avanza en las causales de la obra utópica, del rol de la imaginación en su origen, se interroga sobre su actualidad, y además se indican factores de orden político, cultural y humano que caracterizan la realidad de este siglo como probable contenido de una narración utópica

Palabras claves: Filosofía política; Modelo utópico; Significado crítico de la utopía; Actualidad de la utopía.

Abstract

The circumstances that give sense to Tomas Moro's *Utopia* are related to an archetype of society born in Tomas Moro's imagination, yet sustained in a mathematical structure that legitimizes it as a socio-political critique exercise of the government ruling in 16th century's England. By having in mind the cultural, political and social differences that exist between Tomas Moro's and the current century, the aim of this article is to show his validity as a lens of critical contrast. Thus, along this article, there is a progress in the knowledge of the causes of the utopian work, in the role of imagination in its creation; there are questions about its current importance, and, in addition, a pointing to political, cultural and human factors that characterize this century's reality as a probable scenario for a utopic narrative.

Keywords: Political philosophy; Utopian Model; Critical meaning of Utopia; Current importance of Utopia.

1. Universidad de Concepción (Chile), Facultad de Humanidades y Arte, Departamento de Filosofía. <rpulgar@udec.cl>

1. Panorama

En los inicios de su obra *Historia de la teoría política*, George Sabine dice que: “La teoría política es, simplemente, el intento del hombre por comprender conscientemente y resolver los problemas de su vida grupal y su organización. Así, la teoría política es una tradición intelectual cuya historia la constituye la evolución del pensamiento del hombre sobre problemas políticos a través del tiempo” (Sabine, G. 2010, 19). La afirmación de Sabine sirve para hacer notar que los sucesivos cambios en el escenario histórico-cultural van de la mano con la existencia de diferentes modelos de organización social correspondientes a la evolución del pensamiento. De esta forma, el afán por responder a la cuestión socio-política por parte de la filosofía es simplemente el resultado inevitable de todo suceso calificable de político. Problema que responde al hecho de que la acción filosófica consiste en una tarea comprensiva respecto de la sociabilidad humana como cuestión natural. Pero esto de por sí es contradictorio. En efecto, hay una mirada optimista sobre el tema al modo del postulado liberal de Locke, que encuentra en *un* estado de naturaleza las condiciones de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación. Cuatro cuestiones inscritas en la estructura antropológica del ser humano y suficientes para que sirvan de base a un “sistema completo de derechos y deberes humanos” (Sabine, G. 2010, 404). Pero también hay una óptica mecanicista de ver al ser humano al modo de Hobbes. Este, imbuido de un talante pesimista, hace resaltar, como condición, tipos de sentimientos tales como la aversión, el deseo, el temor o el valor, la cólera o la benevolencia (Sabine, G. 2010, 357). Lo cierto es que, más allá de todas las interpretaciones, las miradas filosóficas sobre el orden social son un intento de tener una mejor inteligencia de la condición social y política de la persona.

En general, el modo filosófico-político consiste en la gestión, desde la fecundación hasta su desarrollo, de variadas formas arquetípicas y epistémicas que –de modo procedimental– no solamente han recolectado la materia que compone el acto político, sino también han dado origen a postulados en dicho orden. Todo bajo el entendido que en ellos se encierra una concepción doctrinal de la *polis* y de la persona; lo cual tiene como

resultado una visión ideológica sostenible como propuesta de desarrollo humano². El ejercicio propositivo en el orden indicado es propio de un pensador que califica de filósofo, por consecuencia, poseedor de una forma particular de entender la realidad socio-histórica con pretensiones de universalidad, en el presente y, por sobre todo, en el futuro.

Al momento que un pensador político consigue amalgamar el postulado como modelo de orden social, se encuentra en posición de proponerlo al colectivo. Este, y en la medida de aceptarlo, se presta para su implementación. El resultado del proceso explica en parte lo que se entiende por una verdad histórica, cuya inteligencia cambia según avance en el tiempo. De esta forma resulta que la verdad sobre lo histórico es algo inconclusa a causa de que la mirada sobre la historia es “óptica”, vale decir, está sujeta a criterios y, por tanto, a referencias que la construyen.

Lo singular del sentido procedimental de la implementación de los modelos filosófico-políticos es la intencionalidad. Esta corre a la par de los cambios de perspectivas. Así, se enfrenta tanto a la modificación en los objetivos como a la intención misma que determinan el criterio con los cuales se recoge el material calificable de histórico y político. A ello se añaden las tablas de valores relacionadas con los cambios de perspectivas, pero también –y con mayor fuerza incluso que lo axiológico– las variaciones de las creencias, pues no siempre importan lo mismo o, lo mismo, no siempre importa igual, tanto para un sujeto como para el colectivo, pues las perspectivas no son fijas y se mueven según sean los avatares humanos –intenciones, cambios en las condiciones ambientales–, aunque terminan integrándose en un *corpus* de sentido. En caso contrario no habría integración ya que ello supondría confrontación (Ricoeur, P. 2006, 279). No es menor, además, que lo propio de los cambios está en que en no pocas ocasiones resultan inmanejables e ininteligibles en lo inmediato, por ello es preferible entonces hablar de la emergencia de las formas de la verdad en el campo

2. Según Ricoeur: “Cuando se toma la ideología en un sentido más amplio, un sentido que asigna todo su peso a la estructura de la acción simbólica, vemos que la ideología –una ideología primitiva, positiva– obra en el caso de grupos y en el caso de individuos como el factor constituyente de la identidad de grupos e individuos” (2006, 189).

histórico en razón de reconocer como su componente de significación el estatuto de posibilidad de todo hecho (Simon, J. 1983, 258).

Es a propósito de esta prueba demostrativa del poder constituyente en los postulados políticos de las situaciones de contingencia, que aparece el escepticismo generado por la inexistencia de variables únicas de comprensión. Este fenómeno, que caracteriza el paso del medioevo a la modernidad, está presente en la redacción de la obra de Tomás Moro, *Utopía*.

2. La obra

Se comprende el tiempo de fines de la Edad Media e inicios de la modernidad como una suerte de espacio transitivo sostenido en un eje hermenéutico, que se comporta en forma de articulador de propuestas, cuyo contenido esencial es una mirada al pasado como línea de escape a la situación de agobio que trae la clausura de verdades mediatizadas por la fe.

Esta interpretación del espacio temporal post Edad Media como transitivo se descubre gracias a una mirada sobre la situación socio-política de aquel tiempo, cuyo signo renacentista da cuenta de un deseo de cambiar el arquetipo que subyace al orden socio-político y, por tanto, respecto del sujeto de este orden. Sin duda que este deseo se reproduce en nuestro tiempo de manera similar por la crisis de los paradigmas; pero es evidente que las vías de salida no son iguales, pues hoy no se elaboran utopías. Por el contrario, se acusan sus caídas (cuestión paradójicamente contradictoria, puesto que utopía es eso: lo imposible). Al igual que el tiempo transitivo post Edad Media, la actualidad se define por un querer huir de la incertidumbre que implica la carencia de paradigmas socio-políticos distintos al imperio casi absoluto del neoliberalismo. Sin embargo, y a pesar de toda crítica, aún está presente el pensamiento de Francis Fukuyama en las comprensiones políticas por el énfasis en lo económico: “Lo que aparece como victorioso, en otras palabras, no es tanto la práctica liberal, como la idea liberal” (Fukuyama, F. 1992, 82). Por tanto, sigue prevaleciendo una escalada secularizadora propia de la razón instrumental; de una razón

que invade las esferas de lo público: “La razón instrumental toma cuerpo primariamente en las instituciones de producción e intercambio, pero también informa muchas otras áreas de la actividad humana [...]” (Poole, R. 1993, 70). Por tal motivo no se avistan ni perfilan en el horizonte propuestas similares en densidad a la *Utopía*. De hecho, hoy no se encuentran postulados modélicos como salidas a un mundo mejor al modo como sí lo produjo el Renacimiento. Tiempo y lugar propicios para dar nacimiento a un conjunto de propuestas con una estructura literaria que acusa altas cuotas de prolijidad, y en cuya argumentación se muestra activa la presencia de juegos de imaginación. El resultado de todo este juego se reconoce bajo el adjetivo postulado de *utopías*, las cuales, sin embargo, a diferencia de las ideologías, se construyen desde un tópico imaginativo diferente. Es cierto, la imaginación en la vida social funciona de dos maneras distintas:

Por un lado, la imaginación puede funcionar para preservar un orden. En ese caso, la función de la imaginación consiste en producir un proceso de identificación que refleja el orden. Aquí la imaginación tiene la apariencia de un cuadro. Pero, por otro lado, la imaginación puede tener una función destructora; puede obrar como agente demolidor. En esta caso, su imagen es productiva, una imagen de algo diferente, de otro lugar. En cada uno de sus tres papeles, la ideología representa la primera clase de imaginación que tiene la función de preservar, de conservar. La utopía en cambio, representa la segunda clase de imaginación que es siempre una mirada procedente de ninguna parte (Ricoeur, P. 2006, 295).

Aceptando la situación hermenéutica como es el hecho de la distancia entre una época y otra, situación que no tiene solamente relación con el tiempo transcurrido, sino con las circunstancias propias de cada época, en lo que sigue se dialoga con el significado de *utopía*. Pero con la advertencia siguiente: no hay aquí un trato a las formas que las utopías tienen y que corresponde a postulados específicos sobre el sentido plural de la(s) propuesta(s), tanto general(es) como sectorial(es) de la proposición utópica como indica Ricoeur a lo largo de su obra *Ideología y*

utopía (2006), sino más bien se procura dar cuenta de algunos elementos antropológicos que subyacen al propósito utópico. Para lograr conseguir dar cuenta de este propósito, se intenta ir más allá de la mera estructura funcional, como también de los contenidos específicos que la narración utópica ofrece a la demanda de hombres y mujeres según lugares y épocas. Con estos antecedentes tenemos la siguiente hipótesis: *la utopía nace como respuesta a la indigencia natural que obliga al hombre a perfilar la realidad como posibilidad de sentido en la medida que las formas de gobierno no dan respiro al sujeto.*

El postulado se apoya en la idea zubiriana según la cual el hombre tiene distintos modos de aprehender la realidad: uno es sintiéndola, donde el sentir sensible es algo compartido con cualquier animal (Zubiri, X. 1962, 391–392); el otro, el de la razón, por el cual se muestra como existencia original. Lo característico de esta forma es el descubrimiento de la fragilidad que lo caracteriza, y que se evalúa como una limitante para la supervivencia. Así, y en respuesta al deseo de sobrevivencia, el modo de razón avanza por causas de *humanización* en la construcción de la cultura como criterio de sentido de realidad que el ser humano se otorga. Este sentido se construye dinámicamente siguiendo consideraciones tiempo–espaciales, pues el significante cultural hace suyo tanto el tiempo histórico propio de la comunidad que acoge al sujeto como la variable geográfica en la cual éste vive. De esta forma resulta que es la cultura la responsable de entregar las modulaciones adecuadas a las necesidades humanas, puesto que tiene el privilegio de ser “el conjunto orgánico de todos los sistemas de referencia, codales y paradigmáticos, capaces de orientar y hacer eficaz la praxis en una sociedad” (Cencillo, L. 1998, 74).

Siguiendo en lo que cabe el postulado de Luis Cencillo, se sostiene la vigencia de la idea que la cultura tiene la particularidad de proporcionar a la sociedad normas, justificaciones y medios de acción. De esta manera, es la cultura la que tiene el rol de ofrecer el órgano de control que el complejo sistema social necesita para registrar sus desequilibrios y, precisamente, obtener las informaciones requeridas para el restablecimiento de los equilibrios socio–políticos. El modo como la cultura realiza esta función demanda del sujeto la tarea dedinamizar la realidad histórico–social misma.

De esta suerte el sujeto se convierte en el medio por el cual la cultura se explica y cristaliza en hitos determinados. Claramente, entonces, la demanda es ética.

Desde estos antecedentes ético–antropológicos aparecen los elementos mínimos y previos a toda ulterior consideración sobre la figura humana. En ellos se resalta la situación estructural humana como causa primera de la utopía. Situación antropológica, por tanto, de definición estructural que permite comprender la utopía como una respuesta al interés natural de la persona por tener un fondo de tranquilidad, cuyo significado plantea una realidad lejos del agobio que produce el tener que habérsela con el presente cambiante, y, por ende, con una historia muy pocas veces amable con la persona. En perspectiva antropológica, y con el fin de encontrar una causal explicativa de la *utopía*, aparece en el horizonte hermenéutico respecto de la persona, la agresividad, entendida como criterio de pulsión en dinámica aproximativa del entorno. La agresividad como componente causal de la utopía aparece, por ejemplo, tras el velo del interrogante que Jean Delumeau plantea: “¿No sería mejor distinguir con A. Storry y E. Fromm, entre la agresión como ‘pulsión motriz’ hacia el dominio del entorno a la vez deseable y necesaria para la supervivencia, y a la agresión como ‘hostilidad destructora’?” (Delumeau, J. 2002, 36). Entonces, ¿significa esto que la utopía no es más que una respuesta de corrección a esta pulsión? Es válido sostener que sí, puesto que la utopía canaliza el instinto agresivo, ordenando el modo de superar el instinto a la muerte que la agresividad trae consigo. De esta forma la utopía aparece como una arquitectura racional de respuesta. Siguiendo esta línea interpretativa, la utopía vendría a ser algo como una réplica a la objetivación del miedo.

3. El sentido de una discusión

La afirmación de Ricoeur en uno de los capítulos dedicados a Mannheim en *Ideología y utopía*, tiene valor hermenéutico al momento de enfrentar la discusión: “Existe una enorme bibliografía sobre la ideología –quizás a causa del pensamiento marxista y posmarxista– y mucho menos

sobre la utopía” (Ricoeur, P. 2006, 289). ¿Esto significa que no existe mucha discusión sobre la cuestión de la utopía? La ha habido y un dato puede ejemplificarlo: el “Seminario Internacional Utopía(s)” convocado por la División de Cultura del Ministerio de Educación de Chile, que se llevó a cabo en Santiago en 1993. En el Seminario, se trataron temas como: “Utopía e imagen”; “Sociedad. Orden civil y libertades individuales”; “Sujeto. Identidad. Comunicación y diversidad”; “Utopía. Cruces culturales, naturaleza y deseo”; “Técnica y dominio”, entre otros puntos.

Es cierto que hay más literatura sobre ideología que sobre utopía. ¿Será acaso que la utopía, como dice Ricoeur, es más “un género literario. Propio de la utopía es el hecho que desde el principio ella constituye un género literario?” (*ibíd.*). Con Ricoeur se reconoce que: “la utopía es un género declarado, y no solo declarado sino escrito” (*ibíd.*). Aceptado el significado de la utopía que la distingue de la cuestión ideológica, la pregunta entonces es, ¿de qué sirve discutir sobre la utopía, y, además, hacerlo desde la consideración de su origen como respuesta a la situación estructural indicada sobre la persona? La respuesta va en línea de comprender su sentido funcional, es decir, su función para confrontar los modelos y la realidad y, por tanto, la credibilidad de las distintas ideologías en boga (Ricoeur, P. 2006, 58 y ss.). En suma, la utopía permite tratarla realidad humana, su capacidad y talante en situaciones de relaciones de poder en donde se vincula con la autoridad, pues:

[...] ¿no intenta toda utopía afrontar el problema del poder mismo? Lo que en definitiva entra en juego en la utopía es no tanto el consumo, la familia o la religión como la utilización del poder en todas estas instituciones [...]. En otras palabras, ¿no es función de la utopía exponer la brecha de credibilidad presente en todos los sistemas de autoridad que [...] exceden nuestra confianza en ellos y nuestra creencia en su legitimidad? (Ricoeur, P. 2006, 59).

De esta forma, la utopía como juego de ficción es la figuración idealizada de una realidad que sirve para contrastar la distancia entre lo real pedido y lo real conseguido en el orden social, estableciéndose así como

una crítica al poder y a los modos de organización social. Un ejemplo de esta situación lo constituye la *Utopía* de Tomás Moro. La obra es un discurso de crítica al orden social de su tiempo, que logra justificar por este simple hecho las razones del postulado utópico mismo, como se explica en el Libro I, vale decir, como modelo perfecto cuya pretensión, más allá del sarcasmo como recurso literario, es salvar al sujeto y su *habitud* mediante la crítica al sistema político.

Desde el pensamiento de Tomás Moro y su propuesta de *Isla Utopía*, lugar al que se llega mediante aventuras de distinto tipo, y cuyo premio es la felicidad, las utopías en general se revisten de promesas, las cuales tienen la particularidad de proponerse como una suerte de viaje al futuro, en perspectiva de recomponer un estado pasado idealizado que se mantiene en sueños. Debido a este sentido teleológico, se desnuda una paradoja: lo posible se hace imposible. Así, no es en modo alguno extravagante que una de las denominaciones de *Isla Utopía* corresponda al de *Udetopía*, es decir, la isla de nunca jamás; situación paradigmática, en el entendido de la imposibilidad histórica de los postulados utópicos.

El componente paradójico es consecuencia del hecho de que la utopía tiene su origen en la libertad, pero extrañamente deja fuera una de las acepciones del acto libre, pues no reúne la doble condición que lo define como acto, vale decir, como conciencia del poder de la voluntad que inclina al hombre a pensar las cosas en concordancia a su querer la vida buena; primer aspecto que se reconoce sin dificultad en la literatura utópica. Pero también está el aspecto de la libertad, como es el de decidir y ejecutar algo respecto de la vida buena, como enseña Max Scheler al hablar de “ser libre”, pues toda persona se constituye por un acto adecuado a la conciencia de poder en su doble acepción: la conciencia del poder de la voluntad y la capacidad de efectivamente decidir entre una y otra cosa (Scheler, M. 1960, 7).

Mencionar la limitación de la utopía en términos de realidad histórica, es producto de una consideración relativa al real valor de la posibilidad efectiva de la misma como propuesta. El juicio respecto del valor de implementación efectiva de la utopía, juicio de corte pesimista, se desprende de una mínima lectura de la propuesta. Es cosa de recorrer

todo el Libro I de la obra de Moro. Su lectura conduce a comprender la imposibilidad de que la utopía sea algún día implementada en la realidad histórica a través de los medios políticos reales, pues, si bien se preocupa de sus detalles, no basta con seguirlos. El Libro II es abundante en aspectos geográficos, económicos, artísticos, comerciales, religiosos y militares, hasta lograr como resultado: “[...] una forma de Estado que desearía para la humanidad entera, [que] les haya cabido en suerte a los Utópicos, quienes regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los sólidos cimientos de una república a la par felicísima y por siempre duradera, en cuanto humanamente es posible conjeturarlo” (Moro, T. 1956, 102). Sucede que al momento que Rafael Hitlodeu termina su relato, se revela la imposibilidad confesada entre líneas por el narrador, que retratan su escepticismo y a la vez su deseo: “[...] así como no me es posible asentir a todo lo dicho por un hombre ilustrado sobre toda ponderación y conocedor del alma humana, tampoco negaré la existencia en la república Utópica de muchas cosas que más deseo que espero ver implantadas en nuestras ciudades” (*ibíd.*).

Al momento de comprender la utopía como propuesta de organización socio-política, se asume que es el deseo de justicia lo esencial en la idea utópica. De hecho, es lo que le da su sentido, por tanto, es el factor articulador de la narración utópica, con lo cual prevalece una inteligencia sobre el estado de fragilidad humana. Frente a la fragilidad, la imaginación cumple una tarea principal en la construcción de los lineamientos narrativos y, por tanto, en el contenido para dar forma a un discurso de respuesta a la situación de carencia. Con lo cual, la forma narrativa no es solo estéticamente atractiva, es a la vez comprensivamente seductora al mostrarse como una cuestión viable de alcanzar en el tiempo. Súmese a lo indicado el factor motivacional que significa el conocimiento de una situación política que pide caminos de salidas capaces de llevar a buen puerto el deseo de bien humano. Ricoeur en su interpretación de este fenómeno no solamente menciona la función propia de la utopía, sino que, además, afirma –usando para tal propósito la interrogación como mecanismo didáctico para hacerse del sentido o teleología de la propuesta utópica– lo siguiente:

Este desarrollo de nuevas perspectivas posibles define la función más importante de la utopía. ¿No podemos decir entonces que la imaginación misma –por obra de su función utópica– tiene un papel *constitutivo* en cuanto a ayudarnos a repensar la naturaleza de nuestra vida social? ¿No es la utopía el modo como repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la religión, etc.? ¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en “ningún lugar” uno de los más formidables repudios de lo que es? (Ricoeur, P. 2006, 58).

Con Ricoeur se define que en la reflexión ético-política la utopía cumple una función determinada. La razón está en que al ser una propuesta de organización cuyo origen se ubica en la imaginación individual y colectiva, cada vez que las sociedades viven momentos difíciles la utopía sirve como punto de contraste con la situación vital-real. De esta forma, la utopía es instrumental a la hora del juicio sobre el estado de situación política. Esta función-espejo se comprende a la manera de reflejo crítico; de hecho, es lo que efectivamente permite una comparación directa entre dos realidades: una ficticia y otra real. Lo cual puede ser riesgoso si solo se considera la ficción como su sello de identidad. Empero, se supera tal riesgo si se estima que los elementos presentes en la génesis de caminos de solución política provienen de la realidad. Por cierto, no son otros los elementos que componen el discurso utópico, pero sí son elementos idealizados. Ahora, cuando ocurre la idealización de ciertas condiciones humanas y sociales, entonces aparece en plenitud la utopía como una narración con pretensión de globalidad e integralidad, vale decir, ofreciendo cierta comprensión holística de lo que el sujeto político desea como modelo único de organización comunitaria. No es menor, en este sentido, que la utopía responda a una exigencia de unidad nacida como propuesta a la crisis socio-cultural de un tiempo y de un lugar específico, en este caso, la Europa del Renacimiento (la Inglaterra de esos años). Así es como el creador del modelo, Tomás Moro en esta ocasión, ofrece un discurso a los sujetos individuales anhelantes de respuestas respecto del bien vivir. Para hacerlo legible, Moro elabora la utopía siguiendo patrones matemáticos, lo

cual es muy propio de su tiempo. Esta sumisión de lo narrativo a lo matemático tiene por desenlace que los elementos que componen la promesa utópica encajen arquitectónicamente unos con otros. Traslape perfecto de sus texturas de modo de no dejar espacio para la intromisión de algún o algunos elementos dispersos que puedan afectar la uniformidad propuesta, es decir, lo global, integral, totalizador e integrador de la propuesta. En lo esencial, son esas las características con las cuales se ofrece la utopía. Y quizá sea esto mismo lo que justifique la *Utopía* como un constructo separado del Continente por el ancho mar, dado que la distancia impide acceder a la Isla. Se descubre en este hecho una de las características de la utopía: lo imposible. Y si se diese el caso hipotético de llegar a ella, lo invariable de escapar de ahí. Pero si llegase a ocurrir, otro hecho hipotético, resulta que las condiciones puestas al sujeto son de tal grado de exigencia que es imposible cumplirlas si no se está dispuesto a retornar, bajo ciertos presupuestos de censura impuestos o auto-impuestos. En este contexto se instala la imposibilidad de dejar la Isla para los arrepentidos, es decir, no hay fuga, pues no existe la posibilidad del arrepentimiento. Lo que hay es la clausura de cualquier vía para los arrepentidos que dejaron el paraíso inidentificado con un Estado que todo lo satisface, pero que al mismo tiempo todo lo controla.

En la estructura cerrado-uniforme de su arquitectura, se encuentra la imposibilidad de la utopía, su efectiva instalación histórica, pues si algo define su sentido, es ser una representación idealizada en la que no funciona la crítica. Esta situación hace de la utopía un postulado lejano a la dinámica social que hace posible la existencia de los modelos de organización humana a nivel real. Por lo mismo, es la imposibilidad de la crítica entendida como ejercicio dinamizador del habitar humano, lo que convierte y de modo significativo a la utopía como muy poco representativa de la cuestión humana, pues por la crítica se gestionan normalmente los acontecimientos y los paradigmas de sentido, y se permite salir de ellos cuando estos ya no responden al tiempo y a otras novedades que piden nuevas respuestas. Así, al identificarse la falencia estructural de la utopía, cabe preguntar entonces ¿qué hay de aquello que pretende salvar la persona si lo que la caracteriza –su dinamismo– es negado? Es una paradoja

que en la esencia de la utopía exista un atisbo favorable al propósito que inaugura la promesa. En efecto, siguiendo el principio de interpretación que da cuenta de que las utopías no pueden separar el mundo cósmico de la moral y viceversa, pues su intención de unidad así lo señala, ocurre que en virtud de esta unidad, es plausible la intencionalidad utópica como foco comprensivo–crítico de la conexión entre acto ético y acto político. Al respecto es conveniente hacer memoria de la idea de Jaspers que toma Ricoeur de *El problema de la culpa*: “[...] la ética política se funda en el principio de la vida del Estado en la que todos participan, por conciencia, su saber, sus opiniones y sus voluntades” (Ricoeur, P. 2010, 607). Pues bien, cuando el Estado traiciona su principio ético–político, entonces la utopía cumple la tarea de advertirlo críticamente.

Es posible entender que la utopía como crítica ofrece una señal sobre aquello que pretende salvar, mostrando otro mundo probable. Esto se vislumbra al momento de enfocar la interpretación de su origen. En efecto, ahí se observa y se comprende la utopía como mecanismo de evaluación socio–cultural. Esto significa que la utopía efectivamente permite confrontar los sueños iniciales con la realidad, y todo gracias a la presencia de una multiplicidad de sentidos que, por ser partes constitutivas de la realidad, se encarga de desentrañar.

Una interpretación de la narración utópica convierte en certeza la intuición inicial que es propiamente hermenéutica, esto es: no es posible en modo ni tiempo alguno alcanzar la plenitud de la promesa utópica, pero sin embargo, hermenéuticamente entendido el proceso, la narración utópica sí logra mostrar algunas estructuras del orden socio–político real que son vistas como justas merced a su sintonía o cercanía con elementos del discurso utópico. Y basta con que el hombre elija una de estas situaciones como criterio de justificación de su propia existencia, para superar la contradicción vital entre realidad y sueño. Queda la sensación de que en este último punto estaría el real origen de las ideologías, que, en línea paralela a la cuestión utópica, se proponen como mecanismo de satisfacción de la demanda de los sujetos por justicia en el territorio de lo propiamente político, pero solo si se acepta “la ideología en un sentido más amplio, un sentido que asigna todo su peso a la estructura de la acción simbólica”

(Ricoeur, P. 2006, 189). Esto es plausible desde el momento que “vemos que la ideología –una ideología primitiva, positiva– obra en el caso de grupos e individuos” (*ibíd.*). Con el filósofo francés se concluye que en el caso de la ideología, a diferencia de la utopía, no resulta de partida imposible reconocer su viabilidad bajo condiciones políticas y/o culturales propicias.

Existe otro asunto propio de la propuesta utópica, y es la relación con su particular origen: la utopía nace de una de las tantas formas de la libertad humana, específicamente la de crear, mediante el recurso de la imaginación, fórmulas, arquetipos idealizados, y también metáforas que son más que una simple ficción, pues constituyen “una construcción epistemológica que por ello, hace incluso real la comprensión de la existencia de pluralidades de formas del discurso, y en el caso que nos importa: filosóficos” (Pulgar, R. 2001, 136). Es bajo el sentido epistemológico de la metáfora que se revela el hecho filosófico de la *Utopía*. En su cara filosófica, la *Utopía* aparece como un discurso de ficción pero con una organización simbólica. Así, y puesto en términos prácticos, la narración utópica descubre a pasos, y de manera literaria, elementos de composición de un modelo que se plantea como respuesta para el anhelo humano de felicidad, y esto ocurre más allá que en su conjunto como propuesta única de sentido sea un imposible.

En la lectura de la obra utópica llama la atención la revelación de un perfil metafísico. Este se observa tanto en la imagen utópica como en las condiciones puestas a los sujetos; condiciones que se identifican en el conjunto de obligaciones del sujeto, y que tienen su punto de origen en consideraciones que trascienden toda posibilidad real. Es parte del presupuesto utópico entender que son obligaciones que deben cumplir quienes depositan en ella su confianza. De hecho, tras la obligación se encuentra un pensamiento metafísico que, en tanto satisfecho en su componente de demanda de sentido vital, debería ser capaz de descubrir el ser propio de una existencia, que lograría por el hecho de cumplir esa demanda su plena justificación. Sin embargo, la justificación utópica respecto de la existencia, al arrancar de una interpretación sobre el significado de lo utópico, supone una posición personal o colectiva mediatizada para su ordenamiento por un sujeto que arquitecta un modelo político catalizador del anhelo

de felicidad humana. Al tener claridad sobre su origen, entonces hay que hacerse cargo de al menos tres preguntas: 1. La utopía ¿adquiere por la narración realidad propia? 2. Lo utópico ¿es negación de realidad? 3. ¿Solamente vive en un pensador?

El primer interrogante implica aceptar la utopía como narración con visos de fantasía. Mas al momento de creer en ella, deja de ser simple fantasía y se convierte en meta, motivo de existencia, paradigma de elaboración de los usos y costumbres, justificación tanto del obrar personal como colectivo, entre otros asuntos. El segundo interrogante, la utopía como negación de realidad, es una especie derivada de la primera pregunta; no obstante al constituir un postulado integral sobre la vida humana, se supera el aspecto negativo. De hecho, la utopía tiene por fin procurar un sentido de realidad a propósito de la demanda por un mayor y mejor vivir. El tercer aspecto, vale decir la pregunta sobre el límite de la utopía fijada a un sujeto que la construye, revela el significado propiamente propositivo; situación que podría chocar con la advertencia de Ricoeur: “[...] a menudo una visión utópica se considera como una especie de actitud esquizofrénica frente a la sociedad, como una manera de escapar a la lógica de la acción mediante una construcción realizada por fuera de la historia y también como una forma de protección contra todo tipo de verificación por parte de la acción concreta” (Ricoeur, P. 2006, 45).

Sin embargo, sigue siendo sostenible, más allá de lo afirmado por Ricoeur, que en el caso de la *Utopía* de Tomás Moro lo comprobable no está en la acción concreta, sino en su sentido de obra abierta, vale decir, su significante polisémico, pues la *Utopía*, al igual que cualquier obra humana, se caracteriza por ser constitutivamente abierta a distintas lecturas e interpretaciones coincidentes con el dinamismo propio de cada sujeto, por tanto, ético. Al fin y al cabo, informa desde la contradicción relativa a ¿qué de justa es una sociedad humana real?, o simplemente pregunta ¿cuán lejos del ideal está esa realidad?

En síntesis, la serie de preguntas que proviene desde la narración utópica al momento que apunta a hechos, se vuelve parte de una historia que se realiza a caballo entre lo racional y lo irracional. Es en este espacio donde precisamente emerge el pensamiento utópico, el cual –por extraño

que parezca— cubre con un manto de racionalidad la existencia irracional. Desde esta óptica interpretativa, conviene pensar que la utopía no es solamente la propuesta de un orden socio—político. Es cierto, la *Utopía* como obra es una metáfora que refiere al deseo humano de una vida feliz, pero por este mismo hecho, se convierte en un instrumento de revelación de algo más profundo que la narración misma, es decir, va más allá del relato en sentido hermenéutico, pues supera el simple ejercicio de la razón capaz de crear imaginativamente mundos posibles, mundos idealizados al extremo de lo imposible, para descubrir el sentido —por paradoja— de la existencia real.

4. Notas de cierre

Si la *Utopía* de Moro se comporta como una metáfora del deseo por una vida feliz, entonces inevitablemente también es una paradoja que permite acceder a la comprensión de las razones de la injusticia estructural que caracteriza nuestro mundo. De hecho, la utopía cumple el rol de deshacer la realidad dada para mostrar la nueva. Este deshacer es siempre a través de asociaciones o realidades antes no relacionadas, con lo cual la utopía resulta funcional al proceso de descubrimiento de lo que preocupa al ser humano. El perfil funcional de la utopía alcanza tanto a las utopías de evasión como de reconstrucción si se sigue el modelo de interpretación que Ricoeur asume desde Lewis Mumford (Ricoeur, P. 2006, 290).

Ahora bien, si la utopía cumple la tarea de descubrir la situación deficitaria en un espacio y tiempo real, se debe tener en consideración que el fundamento de la utopía es lo intrahistórico. La razón es simple: los modelos utópicos se caracterizan por hablar de necesidades humanas que han permanecido inalterables en el tiempo. Pero, por otro lado, si la utopía es entendida como una promesa de solución o como una idea que refiere al deseo de recuperación de cierto paraíso anhelado —por muy paradójico que resulte—, al substrato intrahistórico de la utopía se suma lo suprahistórico. En el hecho de que la fundamentación del relato utópico tenga elementos intrahistóricos como suprahistóricos, está la exigencia de considerar que existe un principio de unidad en la misma propuesta utópica, es decir, un

solo mundo, integrado, global y totalitario sostenido por la unidad de sentido en sus fundamentos supra e intrahistóricos. La misma idea de unidad está presente en la pregunta sobre si la utopía no es más que un proceso continuo de reposicionamiento del mito original de la *autopoiesis* humana, y que, en buenas cuentas, refiere a la capacidad de autodeterminación por parte del ser humano.

La pregunta es inevitable. Su explicación descansa en la condición “recreativa” de la utopía respecto de la idea del sujeto como ser que anhela un estado de situación que refleje efectivamente el bien ansiado. La pregunta, además, parte del *logos* mismo, esto es: la razón descubriendo el cómo y el porqué de los distintos eventos que afectan la existencia (tanto favorables, como desfavorables). El asunto es que frente a este inquietante hecho de realidad, es el *logos* mismo quien se enfrenta a la posibilidad de escape a lo ideal.

Es ineludible la sensación que este juego de fuga, mediante la narración utópica, sea un dato del poder imaginativo del *logos*, pues claramente el *logos* construye relatos; son estos el medio que certifica la potencia del pensar humano, de uno capaz de liberar al hombre de las limitaciones de su individualidad mediante el uso de la imaginación. No en vano, el cómo y el porqué abruman al ser humano por su sequedad racional que apuntan –extrañamente– a su fibra más íntima. Es precisamente esta sequedad la que pide una respuesta favorable cuando se descubre el anhelo por salir de ese estado. Quizá aquí esté perfilado el sentido por encontrar un lugar o, al menos, un momento en donde la sequedad de la propia razón se someta a la dinámica existencial y no al revés. Por cierto que en ese estado se halla el significado de la promesa utópica, pues por su intermedio el sujeto se apropia de la identidad entre verdad y ser. Lo que hasta aquí se ha dicho, y en particular lo último, da para pensar la validez de una hipótesis como la siguiente: *para el que cree en la utopía, se trata de una armonía preestablecida, de la identidad última entre el pensar y el ser, entre lo ideal y lo real desde una visión pan-matemática del universo.* Pensar la validez de aquello no es en absoluto baladí. Además, la imagen que Campanella regala en *La ciudad del sol* (Campanella, T. 1956, 143–231), ¿no consiste quizá en una descripción de los círculos que la arquitectura

ofrece? Acaso ¿no es el texto suyo una muestra de la totalidad matemática –en su sentido arquetípico– que afecta al todo sin dejar de afectar nada? El drama de la utopía es que no reúne en sí las condiciones de la existencia real, es decir la presencia de lo histórico individual. Por ello la utopía no existe en la realidad socio–política concreta. Solo existe en la consideración conceptual imaginativa, vale decir, como su producto. Súmese a su imposibilidad el misterio de la existencia, que pide siempre romper la frontera de un espacio presentado como ideal, pero que no satisface el anhelo humano de bien. Al respecto, no es menor la presencia de la libertad que define al hombre como ser único, contradictorio y profundamente abierto a vivir la aventura de crear sobre un estado real.

Al final resulta que la utopía, por la situación de su imposibilidad, seguirá en los márgenes de la historia humana. Y mientras permanezca ahí, no será posible hablar de que las utopías caen. Pero, y reconocido el punto característico de lo utópico como tal, no se puede obviar su génesis: nace como respuesta crítica a una situación humana calificable de no justa.

Por cierto es imposible pensar la utopía a la manera de Tomás Moro. La explicación hay que buscarla en el tipo de ser humano que hoy prevalece: competitivo, individualista, y dentro de un entorno técnico–científico en progreso. Son estos elementos los que configuran potenciales pensamientos utópicos, y todo porque la utopía se justifica como ejercicio de crítica a una situación socio–cultural determinada, de una no identificada en el sueño del buen salvaje, sino en la del buen ciudadano definido como consumidor de bienes para el beneficio del comercio y su expansión.

En el fondo, si de reflexionar se trata, pasamos de aquellas formas cuyo eje es la integración del sujeto bajo la idea de una arquitectónica social siguiendo el modelo matemático, en donde la estabilidad exige el sacrificio de la crítica por el privilegio de lo macro (modelo socio–político), a un pensar utópico sostenido o fundamentado no en la búsqueda colectiva de la felicidad, sino en el afán personal de mayor bienestar, cuyo acento está en el privilegio de la subjetividad. Pero, si para el pensar utópico la subjetividad es lo medular de sus planteamientos, ¿en qué deposita el pensador utópico su fe? Curiosamente en el progreso, que aquí significaría más un retorno –por paradoja– al paraíso. Siendo así, se instala el inmediatez

como forma de lo cotidiano; signo efectivo de la nihilización; por tanto, síntoma de un proceso de enajenación de lo propio, señal de la anulación del sujeto por la técnica.

Bibliografía

- Campanella, Tomás. 1956. La imaginaria ciudad del sol. En *Utopías del Renacimiento*, 105-193. Estudio preliminar de Eugenio Ímaz. Traducción de Agustín Millares Carlo y Agustín Mateos. 2ª ed. México: FCE.
- Cencillo, Luis. 1998. *Los mitos, sus mundos y su verdad*. 1ª ed. Madrid: Editorial BAC.
- Delaumeau, Jean. 2002. *El miedo en Occidente*. Traducción de Mauro Armíño. 1ª ed. Madrid: Taurus.
- Fukuyama, Francis. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Traducción de P. Elías. 2ª reimpresión. Barcelona: Planeta.
- Moro, Tomás. 1956. Utopía. En *Utopías del Renacimiento*, 7-104. Estudio preliminar de Eugenio Ímaz. Traducción de Agustín Millares Carlo y Agustín Mateos. 2ª ed. México: FCE.
- Poole, Ross. 1993. *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*. Traducción de Antonio Martínez Riu. 1ª ed. Barcelona: Herder.
- Pulgar, Rodrigo. 2001. Apuntes de discusión sobre filosofía y metáfora. *Cuadernos de Filosofía* (Concepción, Chile: Universidad de Concepción), 19: 129-145.
- Ricoeur, Paul. 1980. *Metáfora viva*. Traducción de Agustín Neira Calvo. 1ª ed. Madrid: Aurora.
- Ricoeur, Paul. 2006. *Ideología y utopía*. Traducción de Alcira Bixio. 5ª reimpresión. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, Paul. 2010. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira Calvo. 1ª reimpresión. Buenos Aires: FCE.
- Scheler, Max. 1960. *Metafísica de la libertad*. Traducción de Walter Liebling. 1ª ed. Buenos Aires: Nova.
- Sabine, George. 2010. *Historia de la teoría política*. Traducción de Vicente Herrero. 9ª reimpresión. México: FCE.

Simon, Josef. 1983. *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. 1ª ed. Salamanca: Sígueme.

Zubiri, Xavier. 1962. *Sobre la esencia*. 1ª ed. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Los sentidos del interculturalismo latinoamericano y la utopía dialógica

The Significance of Latin American Interculturalism and the Dialogical Utopia

*Fidel Tubino*¹

Resumen

El artículo parte de una distinción entre la interculturalidad como hecho y la interculturalidad como deber ser. Como normativa, la interculturalidad es un proyecto ético-político que hace del diálogo intercultural una utopía movilizadora. Empero, en la interculturalidad como proyecto distingue entre un interculturalismo funcional y un interculturalismo crítico. En el primero subyace la idea de un diálogo descontextualizado que no asume las condiciones del no-diálogo para generar espacios de reconocimiento intercultural, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como en el de las relaciones grupales. Por otro lado, existe un interculturalismo crítico, que se basa en un proyecto de “justicia cultural”. Pretende visibilizar las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas, expresadas en la asimetría, la diglosia, la incomunicación y el conflicto. Apoyándose en Manuel Castells y Nancy Fraser problematiza diversos aspectos de esta propuesta de una utopía dialógica.

Palabras claves: Interculturalismo crítico; Interculturalismo funcional; Ciudadanía; América Latina.

Abstract

The article is based on a distinction between the idea of interculturalism as a fact and as a must. Normative interculturality is an ethical-political project that considers intercultural dialogue a mobilizing utopia. However, as a project it distinguishes between functional and critic interculturalism. In the first one there is an underlying idea of decontextualized dialogue that does not assume non-dialogic conditions in order to create intercultural acknowledgment spaces, both at interpersonal and group levels. On the other hand, there is a critical interculturalism based on a “cultural justice” project, which intends to make visible the relations of power and domination among peoples and cultures, expressed as asymmetry, diglossia, lack of communication, and conflict. Following Manuel Castells and Nancy Fraser, this article analyzes different aspects of this proposal of a dialogic utopia.

Keywords: Critical Interculturalism; Functional Interculturalism; Citizenship; Latin America.

1. Profesor Principal del Departamento de Humanidades, Sección Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú. <ftubino@pucp.edu.pe>

El interculturalismo latinoamericano tiene sus orígenes en Sudamérica y surge ligado directamente a la educación bilingüe de los pueblos indígenas. La génesis del interculturalismo europeo es distinta y se relaciona con el problema de la integración diferenciada de los migrantes del norte de África. Aquí nos limitaremos a presentar y analizar el primero.

En las últimas décadas, en América Latina la interculturalidad ha adquirido diversos sentidos. Así por ejemplo, en el contexto peruano –de acuerdo a su lugar de enunciación–, la interculturalidad se entiende de tres maneras claramente diferenciadas. Cuando la interculturalidad es estudiada por los científicos sociales, lo que hacen es describir y explicar cómo se producen las complejas relaciones entre personas de diferentes culturas en un mismo espacio social. Sincretismos, hibridaciones, diglosias, asimilacionismos pasivos o creativos son algunas de las formas fácticas de las relaciones interculturales. A esto se le denomina *interculturalidad de hecho*. De manera distinta, los filósofos y los educadores se refieren a la interculturalidad como una utopía o un deber ser basado en el diálogo y el reconocimiento de la diversidad. Se le denomina *interculturalidad normativa*. Finalmente, cuando los líderes de los movimientos indígenas apelan a la interculturalidad, lo que están demandando es la *revalorización intracultural* de sus identidades étnicas frente a la violencia simbólica de la sociedad envolvente.

Al interior de la interculturalidad normativa, suelo hacer una diferencia entre un interculturalismo “funcional” y un interculturalismo “crítico”.

El interculturalismo funcional

Es el interculturalismo que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales. Postula el diálogo intercultural como utopía sin tomar en cuenta las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas, que se expresan en la asimetría, la diglosia, la incomunicación y el conflicto. Para que el diálogo sea efectivamente un acontecimiento es importante empezar por crear las condiciones que lo hacen posible. El interculturalismo funcional propone un diálogo

descontextualizado, que funciona como sustituto del reconocimiento de los obstáculos realmente existentes.

Por otro lado, como no explicita que la injusticia distributiva es la otra cara de la injusticia cultural, pone entre paréntesis la pobreza –como ausencia no solo de recursos, sino de libertades u opciones- en la que se encuentran, por ejemplo, los beneficiarios de los programas de educación bilingüe intercultural. Sustituye de esta manera el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura, ignorando la importancia –para comprender las relaciones interculturales- de la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder intraculturales e interculturales y “los desniveles culturales internos existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad” (Cirese, A. M. 1971, 10)².

Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve para invisibilizar las condiciones de pobreza de nuestros pueblos indígenas, las crecientes asimetrías sociales, los enormes desniveles culturales y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social, que excluye sistemáticamente a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad. En lugar de cuestionar al Estado-nación homogeneizante, el interculturalismo funcional facilita su reproducción. En síntesis, se halla un discurso y una praxis de la interculturalidad que oxigena el modelo societal vigente. En este discurso, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socio-económica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política (Fraser, N. 1971, 17).

El interculturalismo crítico

La interculturalidad crítica es básicamente una política de reconocimiento que busca desmontar los discursos que invisibilizan la injusticia

2. La traducción es propia.

cultural para erradicar, a largo plazo, las causas que la sostienen. Es, en este sentido, un proyecto de “justicia cultural” que busca generar acciones destinadas a evidenciar y deconstruir las condiciones del no-diálogo para generar espacios de reconocimiento intercultural, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como en el de las relaciones grupales.

La interculturalidad crítica parte de una lectura de la estigmatización sociocultural de doble vía en contextos poscoloniales, como un problema estructural e histórico. Esto quiere decir que en nuestras sociedades latinoamericanas las fracturas identitarias generadas por la discriminación etnocultural y el racismo poseen una génesis histórica que se remonta a la Colonia.

El discurso propio del interculturalismo crítico, en lugar de validar, explicita, evidencia y cuestiona las relaciones de poder ínsitas en la interculturalidad de hecho. Explicitar las injusticias culturales desde la perspectiva de las víctimas nos permite descubrir el sufrimiento causado por las heridas subjetivas que producen dichas injusticias. Una fenomenología de las injusticias culturales en nuestro Continente es aún una tarea pendiente y necesaria (Shklar, J. N. 1990). Se trata de una fenomenología que no se limite a describir injusticias, sino a diseñar y proponer estrategias acertadas, tanto a corto como a largo plazo, para evitar que se reproduzcan.

En última instancia, pretende construir las condiciones que hagan posible la justicia cultural, es decir, el reconocimiento de la dignidad humana en su diversidad de manifestaciones. El menosprecio intercultural bloquea el acceso a la participación política y al mundo laboral en equidad de condiciones. Por ello, en una democracia, el ejercicio de la ciudadanía implica que las políticas y proyectos de reconocimiento intercultural estén articulados a políticas y proyectos redistributivos y de representación.

En nuestro Continente las llamadas políticas interculturales de reconocimiento con frecuencia se limitan a ser políticas dirigidas a indígenas en zonas preferencialmente rurales. Estas suelen ser políticas de afirmación intracultural que contribuyen a fortalecer las identidades culturales de resistencia, surgidas como reacción defensiva frente a la violencia simbólica existente. Esta violencia se expresa en la estigmatización explícita o implícita persistente de los grupos vulnerables e influye

negativamente en la construcción de las identidades. Genera con frecuencia automenosprecio, que se expresa en un sentimiento de vergüenza en relación con el propio grupo de pertenencia. Este sentimiento bloquea el desarrollo de capacidades y la realización de las personas. Además, genera obstáculos que impiden que las personas estigmatizadas puedan ejercer los derechos fundamentales jurídicamente reconocidos.

Las identidades defensivas de resistencia evitan la colonización del imaginario de los excluidos. Las identidades de resistencia –según la terminología de Manuel Castells- son identidades esencializadas que tienden a autoafirmarse, reificando y negando la otredad. Así pues, una dosis mesurada de autodefensa es necesaria cuando uno es agredido (Castells, M. 2001). El problema surge cuando esta se convierte en un mecanismo de negación de la otredad que promueve el encapsulamiento en “lo propio” y “la totalización” de la confrontación. Por ello, pensamos que el interculturalismo como política de identidad debe reexaminarse. Como propone Nancy Fraser, no para dejar de lado el modelo de la identidad por el modelo del estatus, sino para reformularlo desde este último. La ventaja de este modelo es que nos impide reificar las identidades de grupo, pues “lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *status* de los miembros individuales de un grupo como plenos participantes en la interacción social” (Fraser, N. 2000, 61).

Conuerdo parcialmente con esta afirmación. La desesencialización de las identidades grupales permite visualizar la complejidad de las relaciones de poder intracultural, así como a las élites y a los grupos vulnerables que existen al interior de cada grupo sociocultural. Pero no estoy de acuerdo en sostener que el problema del estatus y del prestigio social tiene soluciones básicamente individuales. Después de todo, los individuos no son enteleguías desconectadas. La pertenencia a grupos de referencia, sean grupos de interés o de identidad (Gutmann, A. 2008), contextualiza la construcción de nuestras identidades individuales. Esto no quiere decir que no podamos rebelarnos frente a nuestras identidades grupales de pertenencia. Pero siempre lo hacemos desde ellas.

Una ventaja importante del modelo del estatus es que, como dice Fraser: “Al centrarse sobre los efectos de las normas institucionalizadas

sobre [sic] las capacidades de interactuar, este modelo evita hipostasiar la cultura y sustituir la transformación social por la ingeniería identitaria” (Fraser, N. 2000, 67). Se trata de desnaturalizar las asimetrías de origen instaladas en la sociedad; revelarlas como un producto histórico que es posible deconstruir y necesario sustituir por relaciones justas de reconocimiento mutuo.

El problema frente al que estamos es transcultural. No se resuelve reforzando identidades culturales reactivas. Estas funcionan como “[...] trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad” (Castells, M. 2001, 30). Sus posibilidades de éxito político son mínimas, pues carecen de capacidad de generar alianzas transculturales y proponer soluciones integrales a problemas integrales. Este tipo de identidades tienden a encapsularse y a no generar vínculos interculturales de reconocimiento recíproco con los sectores libertarios de la sociedad. Además, la respuesta no puede ser exclusivamente de “ingeniería identitaria”. Tiene que ser tridimensional, es decir, política, económica y cultural. En lo cultural, el propósito, en primer lugar, es visibilizar la violencia simbólica, tanto en sus causas como en sus efectos. Pero no basta con deconstruir las causas de la estigmatización sociocultural y del racismo como problemas históricos y estructurales. Hay que elaborar, de abajo hacia arriba, respuestas acertadas, concertadas, afirmativas y transformativas, a corto y largo plazo.

En términos programáticos, pienso que para no fomentar los desaciertos de las políticas de la identidad que se derivan de la cosificación de las culturas, hay que reexaminarlas, no para abandonarlas sino para reformularlas a condición de que:

- ✓ No oculten las relaciones de poder intracultural y terminen favoreciendo a las élites intraculturales, y, por ende, descuiden la importancia del reconocimiento de las personas que pertenecen a los grupos vulnerables de las culturas hegemónicas y subalternas.

- ✓ No encapsulen a las personas en sus propias tradiciones. El tradicionalismo es la fosilización de la tradición, pues la congela y

la convierte en objeto de veneración y de negación de toda forma posible de desarrollo.

✓ No se pierda de vista que el problema de la exclusión de la participación y de la discriminación sociocultural es de doble vía. Esto quiere decir que así como hay una discriminación activa, también hay una discriminación reactiva. Y que ambas son parte del problema que hay que visibilizar y deconstruir.

El modelo del estatus nos permite evidenciar la complejidad de la problemática del poder, tanto intra como interculturalmente. A nivel propositivo hay que destacar que:

[...] al hacer de la participación igualitaria un estándar normativo, el modelo del *status* somete las reivindicaciones a favor del reconocimiento a procesos democráticos de argumentación pública, evitando, por consiguiente, el monolingüismo autoritario de la política de la autenticidad y valorizando la interacción transcultural, en contraposición al separatismo y los enclaves de grupo (Fraser, N. 2000, 67).

Esta última observación es de particular importancia, pues pone el acento en el núcleo de las políticas de identidad. Estas, al fomentar la construcción de esencialismos estratégicos propician “los enclaves de grupo” y el “monolingüismo autoritario” de las culturas subalternas como reacción al monolingüismo autoritario hegemónico. El bilingüismo es la alternativa al monolingüismo autoritario, tanto de la cultura hegemónica como de las culturas subalternas. El monolingüismo autoritario no favorece las alianzas interculturales entre grupos contrahegemónicos y no fomenta la interacción transcultural en los procesos democráticos de argumentación pública.

Por otro lado, la deliberación pública suele plantearse en términos logocéntricos, es decir, en clave exclusivamente racionalista. De esta manera se excluyen *a priori* aquellas otras formas de deliberación que poseen una estructura más de corte narrativo que argumentativo.

La imposición cultural se suele soslayar en los espacios deliberativos democráticos. Así, parece natural que esta debe realizarse en la lengua y en las categorías propias de la cultura hegemónica. La agenda pública suele tener un sesgo político marcado y los procedimientos de deliberación política un sesgo cultural definido. No se toman en cuenta las formas propias de deliberación de los diversos grupos culturales existentes. Esto hace de los espacios de deliberación, espacios de asimilación cultural, y no de “interacción transcultural”. En la argumentación pública es importante desde un inicio que, tanto la agenda como los procedimientos, sean “pactados”, no impuestos. Este es el inicio de la transformación del diálogo intercultural, como utopía realizable, al diálogo intercultural como tarea infinita. Una tarea ético-política de largo aliento, pero al mismo tiempo de un proceso histórico que se enfrenta a resistencias históricamente constituidas. De un proceso que surge cuando la utopía deja de ser un ideal externo al que se aspira y se convierte en una convicción interna que nos compromete y orienta.

Bibliografía

- Castells, Manuel. 2001. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II. *El Poder de la identidad*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. México / Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cirese, Alberto Mario. 1971. *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2006. *La interculturalidad a prueba*. Concordia Reihe Monographien, vol. 43. Aachen: Verlag Mainz.
- Fraser, Nancy. 1997. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Traducción de Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / UNIANDES.
- Fraser, Nancy. 2000. Rethinking recognition. *New Left Review*, 3 (May-June). Disponible en: <https://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition>. Versión en español: *Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento*. *New Left Review*, 4: 55-68. Disponible en: <http://newleftreview.es/authors/nancy-fraser>

- Gutmann, Amy. 2008. *La identidad en democracia*. Traducción de Estela Otero. Buenos Aires: Katz.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Repensando el multiculturalismo*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez. Col. Fundamentos. Madrid: Istmo.
- Shklar, Judith N. 1990. *The Faces of Injustices*. New Haven and London: Yale University Press.
- Tubino, Fidel. 2015. *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARTÍCULOS



Fernando Beltramo, un idealista objetivo

Fernando Beltramo: an objective idealist

*Jorge Liberati*¹

Resumen

Hay un idealismo que interpreta la realidad objetiva como una síntesis abierta a la vida concreta, en una dialéctica del pensamiento y no de los hechos. Podemos llamar objetivo a este idealismo, aunque la expresión resulte contradictoria. Este es el rasgo original de Fernando Beltramo.

Palabras clave: Inmanentismo; Pensamiento en acto; Objetividad.

Abstract

There is an idealism that interprets the objective reality as an open synthesis of concrete life, in dialectics of thought, not of facts. We call this idealism objective, though the expression be contradictory. This is Fernando Beltramo's original feature.

Keywords: Inmanentism; Thought in act; Objectivity.

El inmanentismo

Cada persona tiene una idea del mundo, de las demás personas, del pasado y del presente, de la realidad y de la imaginación, de la materia y del espíritu. Esa idea nace en su conciencia, forma parte de sus pensamientos, de sus concepciones, de su ideología, de su moral, de su forma de sentir, de su carácter. Con ayuda o sin ayuda, con educación o sin ella, con mucha o poca experiencia, inteligente o torpemente, cada persona, materialista o idealista, buena o mala, pobre o rica, poco o muy sociable, adquiere esa idea por obra de su mente, de su meditación, de su pensar,

¹ Filósofo e investigador uruguayo. Sus áreas de estudio abarcan, especialmente, la filosofía del lenguaje, de la lógica y de la ciencia. <jorgeliberati@gmail.com>

imaginar, suponer, razonar, sentir, de su *psiqueo*, como le llamaba Carlos Vaz Ferreira.

Se puede suponer que las actividades, habilidades, pensamientos que desencadena, con mucha o poca conciencia, mucho o poco esfuerzo, en gran parte son el producto indirecto de su inserción en el mundo de la colectividad, de la sociedad, de la cual resultan un reflejo, nítido o pálido, complementario o contradictorio, acompañante o invasivo. Quizá resultan en parte de la iniciativa interna o individual, en parte del influjo social o reflejo externo. Hay quienes otorgan mucha importancia al influjo externo, a la resultante final de la inserción en la sociedad. Hay quienes creen que el yo sin los demás yoes no existe. Sea como fuere, no se puede negar la existencia de una mente que se corresponde con cada una de las personas, la presencia de una composición interior en cada una, una singularidad que sea por una u otra razón obra según considera su interior selectivo. La existencia de la mente en cada persona es tan evidente como la existencia de cada cuerpo o ser biológico individual.

Así, pues, la idea acerca del mundo existe en cada uno, responda a la concepción que fuere, individualismo, socialismo, materialismo, capitalismo, utilitarismo, en fin, sea cual fuere la religión, la moral, la ideología, la sensibilidad, los intereses que se esconden por detrás de la persona o del grupo, tras la colectividad o la sociedad. Puede incluso igualmente ser el resultado de un capricho, de una construcción irracional, insensata, imaginativa, responsable o irresponsable, pragmática o utópica. Pero no se puede negar que existe, que actúa pasiva o activamente, en soledad o en compañía, en vela o en sueños, en estados conscientes, inconscientes o subconscientes. Cada individuo responde a esta idea, y no hay una mente colectiva como hay un transporte colectivo, una empresa con muchos empleados o una fábrica.

Hay elementos suficientes para suponer que esos cuerpos que vemos y que corresponden a nuestros semejantes, el cuerpo de cada uno de nosotros incluido, guardan cierta correlación con un ser pensante, con una conciencia, una entidad que dispone de alguna independencia, de alguna libertad interior, que guarda cierta distancia respecto de los demás cuerpos y seres pensantes. Esta es la evidencia fundamental que conduce

al *inmanentismo*; concepción según la cual todo lo que comprobamos que existe se presenta primero ante nosotros como imagen o reflejo o impresión interior, personal, mental, sin intermediarios reconocibles, sin una pantalla que represente otra cosa que la que representa la pantalla de los sentidos y de la elaboración posterior que cada uno promueve en su sistema inteligente.

Este inmanentismo, a su vez, no se puede considerar en oposición al trascendentalismo, como podría pensarse, sino en oposición respecto a los diversos materialismos, empirismos o historicismos. A grandes rasgos, el trascendentalismo puede entenderse siguiendo a Kant, esto es, como saber *a priori*, independiente de todo empirismo o sustancialismo, por encima de toda propiedad o particularidad del ente, o bien puede considerarse, de manera, más general, como sistema superior del espíritu que prevalece ante las evidencias erráticas de lo sensible. En filosofía representa conspicuamente esta visión el idealismo trascendental de los románticos, de Schelling o Fichte.

Principales convicciones

Fernando Beltramo encuentra un peso muy importante del inmanentismo en el pensamiento de su época². No niega el trascendentalismo. Por un lado, va más allá de Kant, a quien considera el fundador del “verdadero idealismo filosófico”, pero descuida el factor histórico (Beltramo, F. 1936, 115). Por otro, atribuye a Hegel la consolidación moderna del idealismo: se trata de confinar el mundo en el interior del sujeto; no

2 Fernando Beltramo nace en San Pedro, provincia de Buenos Aires, Argentina, en 1868. A los pocos meses sus padres se mudan a Mercedes, Soriano, Uruguay, en donde cursa sus primeros estudios, completados luego en la Universidad de Montevideo. En 1888 es profesor de enseñanza media en el instituto que con el tiempo se convierte en el Liceo Departamental de Soriano, del cual llega a ser director. En 1917 ejerce como profesor de matemáticas en la Sección de Enseñanza Secundaria y Preparatoria de Montevideo, y se le nombra Director del Liceo Nocturno, recién creado en la capital del país en 1920. Versado en Física y Matemática, su pasión es la filosofía, a

existe *en realidad y objetivamente* fuera. De todos modos, esta idea no le viene de Hegel sino de uno de los filósofos italianos más polémicos, como enseguida veremos. Beltramo abomina del naturalismo y del positivismo, que reinaban en los ambientes intelectuales en la época en que se educa en Mercedes, ciudad uruguaya a la cual llegó su familia a pocos meses de nacer en Argentina. Aun mantenían su influjo cuando era profesor en Montevideo. Sin embargo, el positivismo no deja en él grandes huellas. Cree que el pensamiento debe responder a su más íntimo impulso: “exigencia perentoria de explicación inmanentista; impulso irresistible hacia el espiritualismo absoluto. He ahí, según ha sido observado ya por algunos pensadores, lo que trabaja desde lo íntimo la mentalidad del hombre moderno; he ahí también el elemento esencial con que se viene elaborando la nueva fe del mundo”, afirma (Beltramo, F. 1936, 8).

Esta nueva fe se cultiva entre los epígonos de Hegel. Considera que la filosofía neo-hegeliana “representa el exponente más alto de la cultura nacional” en Francia, Inglaterra e Italia. Es en este último país en donde encuentra su más decisivo ascendiente: Giovanni Gentile (1875-1944). Su preferencia por el promotor del fascismo merecería más de una revisión y quizá una prolija justificación, si es que la tiene. Pero, limitémonos a señalar que el Gentile que fascina a Beltramo no es el del fascismo sino el del *actualismo*, dicho lo cual no quiere decir que se tengan que excluir posibles asociaciones entre ambos, asociaciones que ignoramos. En el actualismo encuentra el nuevo camino que señala con palabras del historiador

la cual dedica sus escritos reunidos en el volumen *La tendencia inmanentista en el pensamiento contemporáneo y otros ensayos*, libro que luce una breve introducción de Emilio Zum Felde, padre del muy conocido Alberto Zum Felde, este también nacido en Argentina. Dueño de una inusitada curiosidad intelectual, Beltramo viaja a Europa en 1904 buscando satisfacerla y, a su regreso, ofrece algunas conferencias y publica algunos artículos. Su excesiva modestia contribuye a que su figura se olvide y tal vez impide que su obra se valore con justicia. No pasó inadvertida al doctor Arturo Ardao, para quien Beltramo confirma “una vigilante conciencia filosófica y aporta al pensamiento uruguayo del siglo XX una nota personal” (Ardao, A. 1956, 146). Beltramo fallece en Montevideo en 1935.

de la filosofía italiano Guido de Ruggiero (Ruggiero, G. s/f, 452): desde que es capaz de

[...] asestar el golpe de gracia al dualismo aristotélico de la potencia y del acto, resolviendo íntegramente la potencia en el acto del pensamiento, entendido como 'pensamiento nuestro'. En tales doctrinas viene cumpliéndose lentamente la exigencia propia de la cultura contemporánea de un inmanentismo absoluto que niegue el huero concepto de la cosa en sí, y cuide de no anticipar el pensamiento con respecto al mundo ni el mundo con relación al pensamiento –ideología y naturalismo– y que no cubra la realidad con una capa de plomo, negando en las soluciones la necesidad de los problemas, y sí, por el contrario, demuestre que en todas las formas de la actividad humana, de las soluciones brotan nuevos problemas y que este movimiento de las unas a los otros, lejos de ser un vano juego, es un efectivo desenvolvimiento espiritual (Beltramo, F. 1936, 9-10).

Según Ferrater Mora,

Gentile define la filosofía como un actualismo en el cual lo Absoluto, como acto creador del Espíritu, no representa nada trascendente al pensamiento, pues todo cuanto es de alguna forma, inclusive lo que es representado como externo y ajeno, es dentro de la esfera del sujeto [...]. La filosofía de Gentile se centra, pues, en una gran medida en torno a la noción de acto puro, que entiende, por lo pronto, como una pura actividad o, mejor dicho, como el puro automoverse del yo. El idealismo actual, o actualismo, sostiene, por consiguiente, el primado ontológico de la actividad como tal, la cual es causa de sí misma y, por este motivo, libertad. El acto se opone, así, radicalmente al hecho, al efecto, a la cosa sometidos al mecanicismo y, en el caso más favorable, a la contingencia, pero imposibilitados de realizarse a sí mismos, pues su ser es meramente su ser ya dado (Ferrater Mora, J. 1994, 1453).

Connotaciones sorprendentes

En pocas palabras, el acto resulta una realidad más radical que el hecho; permite incluir en la filosofía y en la teoría del conocimiento la noción de autonomía, de autocreación, y aun de libertad. La mayoría de definiciones acerca del hecho, en la época en que Beltramo escribe, es fundamentalmente mecanicista y newtoniana. Es algo privado de autonomía por la sencilla razón de que se lo reconoce cuando ya es dado. La explicación de Ferrater tiene un destello que resulta familiar; ilumina igualmente los textos de algunos pensadores actuales. Se ha destacado el papel que cumple lo antogestionante o autopoietico, así como la probabilidad de su libertad cooperativa por sobre la competitiva en autores como Humberto Maturana o Edgar Morin. Por su parte, Clément Rosset ha fundado una filosofía trágica a partir del concepto de “lo dado”. Desde que no cuenta con necesidad ni con finalidad, por lo menos conocida, lo dado es el fundamento definicional de lo trágico (Rosset, C. 2010, 17-90).

Para Gentile el pensamiento es “siempre pensante”, no “pensado”, como si se dijera que no tiene realidad en tanto cosa dada. No niega la dialéctica, el primordial recurso de la filosofía de la historia en Hegel. Pero, según Gentile,

El error de Hegel consiste en haber intentado una dialéctica de lo *pensado*, esto es, del concepto o de la realidad pensable (como lógica y como naturaleza), siendo así que sólo puede existir dialéctica, es decir, desarrollo y devenir, del *pensante*, esto es, del sujeto efectivo del pensamiento. El sujeto actual del pensamiento o pensamiento en acto es la única realidad. El sujeto es siempre, ciertamente, sujeto de un objeto, ya que quien piensa, piensa necesariamente algo; pero el objeto del pensamiento, sea la naturaleza o Dios, el propio yo o el de los demás, no tiene realidad fuera del acto pensante que lo constituye y lo pone. Este acto es, pues, creador, y como creador, infinito, porque no hay nada fuera de sí que pueda limitarlo (Abbagnano, N. 1994, 429).

Dueños de estos conceptos y concepciones, no se puede negar el título de idealistas a estos pensadores. Pero, ¿se trata en realidad del idealismo en el estricto sentido filosófico del término, que encuentra verdad, bondad, belleza, *realidad*, solamente en la idea, o que da por *realidad* a lo ideal? Quizá pueda responder esta pregunta el mismo Fernando Beltramo. Por lo pronto, existe una dialéctica de lo abstracto, pero también existe una dialéctica de lo concreto. Para Beltramo, como para el actualismo, no se puede atribuir dialéctica a los hechos, a la cosa en sí kantiana, sin considerar al ser que la piensa, es decir, al espíritu en acto. De la misma manera, y como consecuencia de esta dualidad de la dialéctica, la verdad puede ser abstracta o concreta, o ambas cosas a la vez. Puede confirmarse la dialéctica en las ideas tanto como en los hechos. Ahora bien, esta doble faz de la dialéctica no se puede apreciar fuera del sujeto que la piensa; la dialéctica no es una cosa en sí o un ente: es pensamiento en acto; y el acto es algo bien concreto. Beltramo llega a afirmar que “la eliminación del *factor personal* en las exposiciones de las doctrinas filosóficas de otros autores, es absolutamente imposible; entra siempre en grados diversos, y en rigor es ineliminable hasta cuando se trata de simples reproducciones o resúmenes de doctrinas ajenas” (Beltramo, F. 1936, 23).

La originalidad de Beltramo

Llegamos así a un aporte original, lateral a la filosofía de Hegel y al idealismo de Gentile, que sorprendentemente se aproxima a la lógica concreta uruguaya “aunque opuesta a la caracterización filosófica que nos dejó Arturo Ardao en su obra sobre la filosofía uruguaya–, lógica (o conato de lógica) que asoma aquí y allá en los discípulos de Carlos Vaz Ferreira, a quien el mercedino considera “epígono del naturalismo” (Ardao, A. 1956, 149). Beltramo se pregunta: “¿Cuándo y cómo es, pues, verdaderamente objetivo el pensamiento?”. Responde enseguida: “No puede serlo sino en el acto en que lo pensamos como pensamiento, entendiéndolo, comprendiéndolo, instaurando su valor [...]. El pensamiento es realmente pensamiento, tiene objetividad concreta, en el acto en que vibra y aletea como momento de la vida del Yo” (Beltramo, F. 1936, 25). Hay, pues, una

objetividad abstracta y una objetividad concreta. Pero el pensamiento, sea el de cualquiera o el de Kant, no tiene objetividad real si no se exhuma de lo pensado y se recrea en lo pensante. Agrega a renglón seguido: “esa pretendida objetividad no tiene, en ese sentido realidad, es vuelvo a repetirlo, una objetividad abstracta”.

No nos introducimos, de esta manera, en el idealismo tradicional ni en el idealismo puro ni en el racionalista, ni en la teología ni en la metafísica. Estamos a un paso del pensamiento concreto, aunque sin abandonar la idea en tanto idea. Beltramo aventura lo que se podría denominar *idealismo concreto*, aunque el título resulte paradójico y contradictorio. De esta tendencia no pudo escapar casi ningún pensador uruguayo importante contemporáneo a Vaz Ferreira. Los filósofos que, como Beltramo o Emilio Oribe, Arturo Ardao en su famoso libro ya citado deja fuera de la denominada “filosofía de la experiencia”, asociada a la lógica concreta o lógica viva, transitan a su modo algún sendero que los aparta del idealismo puro. De manera parecida, Eduardo Dieste, con su célebre “base folklórica del conocimiento” (Dieste, E. 1987, 127), filósofo del arte sin vínculos filosóficos con Vaz Ferreira.

Sabemos por Ardao que fueron José Enrique Rodó, José Pedro Massera, Arístides L. Delle Piane, Antonio M. Grompone, Luis E. Gil Salguero y Carlos Benvenuto las figuras más importantes inflamadas enérgicamente por la lógica de lo concreto o *lógica viva* (Ardao, A. 1956, 21 y ss.). Puede agregarse hoy día a Clemente Estable. Quizá responda a una característica muy latinoamericana, señalada por varios historiadores contemporáneos, y a la cual no escaparía Uruguay, que el pensamiento en este Continente se funde en la acción, en la vida cotidiana de quienes no terminan de convertirse en filósofos puramente profesionales, como se convierten en las universidades, academias y círculos del Norte (no siempre y mucho menos hoy en día). Pero influye tanto o más la misma marcha del pensamiento, el estado de cosas o, mejor dicho, el estado de ideas, la situación o la vicisitud que evoluciona con las ideas lo que lleva a confundir esta tendencia hacia lo concreto, o hacia las cosas, que igualmente se confirma en Europa y en Estados Unidos en la época de Vaz Ferreira, en algunos aspectos en forma posterior a la obra de los sudamericanos.

La originalidad de Beltramo aparece en directa referencia a la noción de objetividad. Humberto Maturana escribió un libro con este título: *La realidad: ¿objetiva o construida?* (1996). Esta pregunta es parecida a la de Beltramo: *¿cuándo y cómo es verdaderamente objetivo el pensamiento?* Preguntar por la objetividad de la realidad es completamente convergente respecto a preguntar por la objetividad del pensamiento. La realidad y el pensamiento integran una unidad que no niegan idealistas ni materialistas; se diferencian solo porque otorgan más importancia a una o a otro. Beltramo no se ocupa de la realidad ni de los fundamentos metafísicos que pudieran dar lugar a una ontología. Es pragmático: está preocupado por la objetividad del pensamiento, esto es, por la idea en tanto descendiente de la realidad y creadora de la realidad. La preocupación de Hegel es otra y se envuelve muy abstractamente en la noción integradora de lo Absoluto, la cual sola encierra la única verdad del ser y de su historia. Otra es también la de Gentile, para quien *lo pensante* depende solamente del acto en tanto acto del pensamiento vivo. Y es diferente a la preocupación de Benedetto Croce, otro italiano que pudo, aunque no se comprueba nítidamente, encontrarse entre los intereses de Beltramo, puesto que se detuvo en el intento de modificar a Hegel interesándose en la dinámica de la dialéctica y rechazando todo mecanicismo. El tema de los italianos es la realidad; el tema de Beltramo es la objetividad.

Encuentra en el filósofo francés León Brunschvicg (1869-1944) el hallazgo que posibilita la corrección que necesita:

Su concepto de la historia [el de Brunschvicg] está muy distante de toda representación que la asimile a una serie lineal más o menos accidentada e irregular y sinuosa. La verdadera historia, principalmente por lo que atañe de un modo directo a la evolución científica, filosófica y religiosa, no corresponde ni se conforma con los simples aspectos de sucesión cronológica; no se mantiene, por decirlo así, en la superficie del tiempo como se mantuvo la geografía en la superficie de la tierra, mientras no pudo contar con el apoyo de la geología, gracias a la cual hoy nos es dado distinguir a ras de tierra, sobre un mismo nivel del suelo,

los terrenos correspondientes a las más diversas y lejanas edades geológicas. En el curso de la historia se invierte también el orden racional de los valores y verdaderos anacronismos, en relación con las edades intelectuales, se disimulan bajo las apariencias del ‘sincronismo histórico’ (Beltramo, F. 1936, 104).

Beltramo es consciente de la distancia que lo separa del idealismo a ultranza:

El Actualismo filosófico de la escuela de Gentile, lo mismo que la Fenomenología de la escuela de Husserl, son dos formas de idealismo que proceden, en cierto modo, siguiendo un mismo ritmo de pensamiento especulativo: de las grandes síntesis filosóficas descienden, para darles la consistencia de la verdad concreta, a los fundamentos de la experiencia inmediata; mientras esta otra forma de idealismo, erizada como las dos anteriores de dificultades de orden técnico que lo revisten de una peculiar fisonomía, busca la consistencia de la verdad concreta partiendo de la síntesis primaria como unidad radical de diferencias, que es el alma de las grandes síntesis entendidas no como sistemas cerrados, que pretenden abarcar el todo en una pretendida determinación universal, sino como proceso indefinido de totalización (Beltramo, F. 1936, 105).

El pensamiento “agente”

Existe un idealismo que baja del sistema a la realidad concreta, intentando abarcarla sin lograrlo del todo. Sin embargo, hay otro idealismo que va en la dirección opuesta, desde la realidad en proceso de realización indefinida hacia una posible síntesis de carácter abierto, nunca acabada. Si a este idealismo agregamos el afán de objetividad, encontramos la aspiración a las *concreciones*, que es el sello que distingue el idealismo de Beltramo de los demás idealismos. Lo objetivo surge de la actividad, de un principio que se convierte en “agente” del pensamiento:

[...] lo que nos resulta filosófico es la actitud interpretativa, es decir, una predominancia del ser que, en vez de reducirse casi exclusivamente a mero receptáculo de impresiones, se vuelve *agente*, se hace un principio activo que las elabora y extrae de ellas una esencia. En otros términos, la actitud filosófica es esfuerzo por penetrar más allá de la simple apariencia, ya seamos llevados a ejecutarlo, por disposición propia de nuestro espíritu, o por el examen comparativo de varias opiniones o de los datos de las ciencias particulares (Beltramo, F. 1936, 136).

Beltramo no es partidario de un pensamiento *dentro de o interno a*, por decirlo así, aunque resulte imposible y ridículo imaginar un pensamiento externo o fuera de la mente. No se trata de esto; se trata sencillamente de un pensamiento objetivo, de una interioridad objetiva, no exactamente en el sentido de la verdad (como sería de esperar tratándose de este concepto), sino en el sentido de la *realidad pensante*. La visión del mundo a partir de lo *pensante*, de lo vivo y en marcha, corresponde a la filosofía, o *es* la filosofía, es decir, la filosofía inmanentista. Se aprecia, pues, siguiendo este fundamental detalle de las convicciones de Beltramo, que resultaría una torpe desfiguración y se caería en el más radical de los reduccionismos el despachar su pensamiento con el término genérico *idealismo*, agobiado de connotaciones históricas y sentidos peyorativos. Se faltaría al riquísimo discurso de un pensador exuberante, multifacético en sugerencias y dueño de un estilo *decadente*, en el sentido histórico del término. Quizá se deba a esta cualidad el hecho de que Ardao prefiriera “filosofía de la idea” como caracterización, ante la otra forma de clasificar mediante la denominación de “idealismo”, aunque igualmente la use.

El término *decadente* es oportuno para mentar dos sentidos fundamentales. Uno de ellos es el que se refiere al estilo propio de una época que termina y que muestra ciertos síntomas de un cambio en ciernes. Ahora bien, estos síntomas, según el sentido amplio de la noción de *decadencia*, se revelan sin necesidad de renunciar tajantemente a los rasgos más destacados y fecundos que van a extinguirse. Otro es el que, particularmente, alude a las tendencias que se apropiaron de la filosofía,

de la literatura y del pensamiento en general en Francia a fines del siglo XIX y que se conoce con el nombre de “decadentismo”. Pues bien, el estilo de Beltramo coincide con el cambio que se produce en el Uruguay en el mismo período, como influjo de las innovaciones del pensamiento y del estilo en Vaz Ferreira, en Rodó, en el paso del modernismo literario aun latente –pero en sensible decadencia– hacia la literatura y el arte del Novecientos. De la misma manera, su idealismo responde de una manera distante e indirecta, sin que necesariamente fuese consciente de ello y sin que se disuelva su rango de filósofo de la idea, a la lógica de lo concreto y a la filosofía de la experiencia que caracteriza al pensamiento uruguayo de la primera mitad del siglo XX.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás. 1994. El idealismo italiano. En *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Hora, vol. 3, cap. V.
- Ardao, Arturo. 1956. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE.
- Beltramo, Fernando. 1936. *La tendencia inmanentista en el pensamiento contemporáneo y otros ensayos*. Montevideo: Edición Ensayos.
- Dieste, Eduardo. 1987. *Obra selecta*. Barcelona: Anthropos.
- Ferrater Mora, José. 1994. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Rosset, Clément. 2010. *La filosofía trágica*. Traducción de Ariel Dilon. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Ruggiero, Guido de. S/f. *La filosofía contemporánea*. Bari: Laterza e Figli.

La categoría de “normalidad filosófica” en Francisco Romero y su dimensión histórica

The Historical Dimension of Francisco Romero's “Philosophical Normality”

*Mauro Donnantuoni Moratto*¹

Resumen

El uso descriptivo que exhibe la categoría de “normalidad filosófica” en el discurso de Francisco Romero sintetiza las representaciones y expectativas que el campo filosófico argentino tenía del desarrollo de la disciplina en el medio local, mostrándose como un índice de su propia experiencia histórica en tanto colectivo social. Las tensiones de esa experiencia se expresan en una paradoja inscripta dentro de la categoría, según la cual la situación presente de la filosofía en Iberoamérica se concibe a la vez como una continuidad y como una novedad respecto del pasado filosófico. Esa paradoja acaba revelándose como un síntoma de las operaciones retóricas que están a la base del uso descriptivo de la categoría, y que apuntan a la fijación de una nueva identidad en la trama social del lenguaje, tal que aquel colectivo gane simbólicamente vida propia, legitimidad al interior de la cultura local y reconocimiento por parte del resto de las esferas sociales.

Palabras clave: Francisco Romero; Normalidad filosófica; Filosofía argentina y latinoamericana; Discurso y retórica.

Abstract

Francisco Romero's descriptive use of the term “philosophical normality” synthesizes the representations and hopes that the Argentinean philosophical field had regarding its own development in the local arena. So this term is an expression of the historical experience of this academic community, and shows the paradoxical tensions between continuity and change regarding the philosophical past. This paradox was a symptom of the rhetorical operations which underlay the descriptive use of “philosophical normality” and tried to establish a new identity in the social language. Consequently that field could symbolically obtain its vital strength, legitimacy in the local culture and the recognition from the other social spheres.

Keywords: Francisco Romero; Philosophical Normality; Argentinean and Latin American Philosophy; Discourse and Rhetoric.

¹ Licenciado en Filosofía y docente de Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Trabaja en su tesis de doctorado sobre “La formación discursiva del campo filosófico argentino (1910-1950)”. <maurodonnamora@hotmail.com>

1. Introducción

El 15 de septiembre de 1934, en ocasión de la recepción que el PEN Club de Buenos Aires le ofreciera a Manuel García Morente, Francisco Romero pudo afirmar: “Existe hoy en Buenos Aires un interés muy real por la filosofía” (Romero, F. 1950, 129). Y en función de esa constatación, que sobrevive a las reticencias que lo prematuro de ese interés podía provocar-le, la categoría de “normalidad filosófica” aparecía en su discurso como el índice de una alentadora e inminente expansión de la filosofía en el medio local: “Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré la ‘normalidad filosófica’; quiero decir, la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (Romero, F. 1950, 130).

Allí, más allá de los titubeos y las incertidumbres, más allá de las precauciones y la severidad, la categoría de “normalidad” mostró por vez primera su parentesco con una “realidad” (un “interés muy real”) a cuyo desarrollo específico referiría sintéticamente. Desde entonces, y por más de quince años, la categoría retendría, en el nivel de su mera literalidad², una función eminentemente *descriptiva*, en la cual las percepciones y las

2 No entenderé por *literalidad* al sentido “propio” que resulta de la coincidencia inmediata y transparente entre el contenido proposicional de un significado puro y el ámbito prístino y racional de la referencia (como cuando la palabra “perro” indica a la clase de los perros). En este trabajo, “literalidad” no se piensa por oposición a “sentido translaticio”. Antes bien, la “literalidad” es tomada solo como una primera capa de la dimensión retórica del lenguaje; aquella en que el enunciado particular constituye un referente determinado mediante la fijación de un primer sentido, designando –aunque de manera siempre parcial y precaria– un “objeto” en la trama social del lenguaje. Así, cuando hablamos de “la boca del Riachuelo”, el sentido literal de la palabra “boca” no refiere a una zona del cuerpo humano, ni tampoco a una abertura en sentido estricto, sino a un accidente geográfico. El sentido literal es lo que el enunciado particular *dice* ante todo en el uso concreto de la lengua y, por tanto, depende del contexto y la superficie discursiva en que se da la enunciación, y no de una red de significación *a priori*.

representaciones de Romero sobre la situación concreta de la filosofía en el Continente –aquello que *observaba*– cristalizarían como un “*hecho*”³. Los contenidos de ese “hecho” serán sin duda variables y hasta contradictorios a lo largo del tiempo. Lo que no sufriría alteraciones, la esencia pragmática de la categoría, fue que ella serviría desde entonces para aludir, en su superficie literal, a contenidos concretos que Romero creía poder verificar empíricamente, y que se revelaban, más allá de la valoración que pudiera hacer de ellos, como signos de una nueva situación factual realmente existente y contingente, a la que *denominaba* “normalidad”⁴. Es precisamente

3 “Los estudios filosóficos crecen y prosperan en Iberoamérica; tal auge es uno de los hechos, hoy por hoy, más considerables y prometedores en el área de la cultura de estos países” (Romero, F. 1957, 9). Este y otros innumerables pasajes dan cuenta de que, más allá de la valoración que hace Romero de la *normalidad*, la situación *presente* que *describe* ocupa el lugar de una constatación empírica *actual* (“...es uno de los hechos, hoy por hoy...”).

4 En verdad, este uso *descriptivo* se consolidaría a partir del año 1941, momento desde el cual “normalidad” comenzaría a ser utilizada con cierta regularidad. Su primera aparición de que tengo registro data de 1929 (Romero, F. 1947, 200). Allí, su uso tiene un carácter fuertemente *prescriptivo* (“Hay que dar a estos estudios la normalidad...”), que gana sentido en un contexto que denuncia con claridad una falta (“...nuestra necesidad más urgente sigue siendo la de la información”). Por eso, este pasaje significa la única excepción tajante a su postulada función descriptiva, que puede no obstante ser minimizada por su carácter temprano y por su poca centralidad dentro del argumento general en que opera. En 1934, su posición empieza a ser ambigua, ya que no hay certeza sobre la falta (“...lo que *acaso* falta todavía entre nosotros...”) y explícitamente se la vincula con un contenido de *realidad* (el “interés muy real”). Es necesario apuntar otra intervención más (CLES. 1953, 12-17), de 1940, en que, si bien la categoría no es utilizada, los contenidos que describirá posteriormente de modo más habitual son registrados aquí en parte como realidades (descripción) y en parte como condiciones, tareas y carencias que el Colegio Libre y la Cátedra Alejandro Korn deben atender para fomentar la filosofía en Argentina (prescripción, proposición). Desde entonces en adelante, por regla general, “normalidad” ostentará el uso descriptivo señalado.

este uso *nominativo* de la categoría el que ha abierto en ella una dimensión profundamente histórica⁵, ya que exhibe el modo como ciertas representaciones, imaginarios y expectativas colectivos ingresan en la trama social del lenguaje, en una época dada, para fijar una nueva “entidad” social.

En mi opinión, este espesor histórico ha quedado mayormente ensombrecido en la comprensión que corrientemente se ha tenido de la normalidad filosófica, tanto en aquellas lecturas que estuvieron “a favor”, como en las que se colocaron “en contra”, si es posible hablar en estos términos; y ello se ha debido en gran parte a que su función descriptiva ha sido ignorada o subestimada. De manera muy esquemática, puede decirse que las interpretaciones de dicha categoría se han dividido en dos grandes posiciones: por una parte, la que se puede llamar *proyectivista* (dominante en los autores pronormalidad), según la cual, a través de su categoría, Romero establece, toma conciencia de, y *proyecta* las condiciones objetivas, transhistóricas e iterables para el desarrollo de una filosofía auténtica⁶;

5 Solamente sobre la base de la dimensión histórica que habilita el nombre, y como un segundo momento de racionalización, pudo la noción de “normalidad” adquirir, dentro del argumento romeriano, una función *historiográfica*, designando una tercera etapa en la evolución de la filosofía local. Véase: Romero, F. 1957, 13-15. Sin embargo, esta tercera etapa no fue comprendida por Romero, sino de modo muy derivado, como una instancia dialéctica inserta dentro de un proyecto teleológicamente determinado al interior del cual cumpliera una función específica, como lo sugirió Francisco Miró Quesada (1974, 121-127 y, especialmente, 141-144); ni tampoco como una “tipificación” del “nivel” que alcanza la filosofía en su actualidad y de su “característica más relevante” (Ossandon, C. 1982, especialmente 92-93 y 103-105), sino lisa y llanamente como una situación concreta, particular y contingente que el propio Romero creía estar viviendo.

6 Variantes de esta lectura puede verse en el ya mencionado Miró Quesada (1974, 45-53, 121-127 y 141-144) y en Leopoldo Zea (AAVV. 1983, 171-181, especialmente 176-181), quien concibe a la *normalidad* como la postulación de ciertas “exigencias” o “requisitos” de una profesionalidad en que ciertas condiciones técnicas (un “saber hacer”), replicables en todo tiempo y lugar, podrían generar una filosofía auténtica en el futuro.

y por la otra parte, la *prescriptivista* (dominante en los antinormalidad), según la cual la categoría *prescribe* las reglas obligatorias de acuerdo a las cuales *debe* entenderse y hacerse la verdadera filosofía⁷. Ambos matices –sin duda presentes en cierta intencionalidad profunda de Romero, pero absolutamente ajenos al nivel literal de la categoría– sostienen, en esencia, lo mismo: que la idea de “normalidad” designa, ante todo, un *télos* axiológicamente articulado que determina una suerte de proyecto o modelo disciplinar *deseable* o *impuesto*, llamado a regir el desarrollo de la filosofía en los países del Continente. Esta imagen ha colonizado sin duda un cierto sentido común en torno de la noción de “normalidad”, favorecido, además, por una suplantación inadvertida del término original por el de “normalización”, con el que es frecuentísimo confundir la categoría romeriana, y que ha sido introducido por primera vez, según creo, por Arturo Andrés Roig en 1977⁸. A diferencia de “normalidad”, que, como sustantivo abstracto, tiende a designar un *estado* de la filosofía (“ser normal”), “normalización” refiere más bien a un *proceso*, y, de tal modo, puede indicar los mecanismos por los que algo puede o *debe* transformarse (“se vuelve normal”). De esta manera, “normalización” conserva, más o menos larvadamente, una carga semántica cercana a la idea de “*normativización*”; esto es, a la idea de someter a normas, de regular y controlar aquello que se vuelve objeto de la “normalización”. Bajo estas condiciones, se ha difundido la interpretación prescriptivista, que ha permitido asociar a la categoría con la consagración más o menos reprochable de cualidades que *deben* caracterizar a la verdadera filosofía. De esta forma, Romero tiende a ser impugnado por ser el defensor de un concepto academicista, despolitizado, europeizante, descontextuado, elitista y liberaloide de su amada disciplina⁹.

7 Variantes de esta lectura pueden verse en: Horacio Cerutti Guldberg (1986, 86-99) y Raúl Fonet-Betancourt (2000).

8 Véase: Roig, A. 1993, 31, 32 y 34. Puede hallarse un antecedente en Augusto Salazar Bondy (1968, 26), pero allí “normalización” no parece tener un impacto inmediato en el significado de la categoría.

9 El carácter descriptivo ha sido explícitamente advertido por Dante Ramaglia (2007, 65-72), lo que no impidió que su interpretación acabara acomodándose en la línea

En verdad, como decía más arriba, el contenido de “normalidad” es muy variable y ofrece tanto los elementos para afirmar esas notas, como también para negarlas. Sin duda, las expresiones valorativas de Romero referidas a la normalidad (regularmente celebratorias) refuerzan la credibilidad de la interpretación “prescriptivista” del asunto y acaso existiese una intención normativa en Romero. Sin embargo, la noción, tomada en sí misma, no *dice* normas, sino hechos¹⁰. Y de esos hechos, articulados categorialmente por ella, se colige un estrato de la experiencia histórica no solo atribuible al propio Romero, sino a toda una generación de filósofos reconocible por su compromiso con el legado del antipositivismo.

prescriptivista. En efecto, por una parte, considera que las categorías de “fundadores” y de “normalización”, aun como criterios historiográficos de periodización, ostentan no solamente un carácter descriptivo, sino también evaluativo y normativo. Sin embargo, reconoce que “las pautas” fijadas por ellas permanecen “a veces implícitas”, y, por tanto, su propia “crítica” se dirige a los “presupuestos” en que se basa la normalidad. En suma, a pesar de los recaudos y la fidelidad a la letra romeriana (por la que excluye al elemento normativo de la literalidad de “normalidad”), la posición de Ramaglia necesita sobredimensionar esa capa larvada de la categoría a los efectos de poner en cuestión el modelo filosófico implícito en el discurso de Romero. Véase también: Ramaglia, D. 2010, 16.

10 Antes bien, mediante la idea de “normalidad”, Romero no *prescribe* normas, sino que, entre otros hechos, *describe* las condiciones a partir de las cuales cierta normatividad se establece efectivamente. Esas condiciones son las que él percibe como una realidad presente, y celebra: “[La normalidad va originando] lo que podríamos denominar el ‘clima filosófico’, una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más, y según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno: esto es, como una vaga e indeterminada sanción continua que antes y después de los juicios expresos de la crítica, corrigiendo lo que hubiera en éstos de partidismo y apreciación individual, promoverá calladamente ciertas cosas, impedirá o dificultará otras, distinguirá planos y establecerá jerarquías” (Romero, F. 1944, 126-127).

2. La paradoja de la “normalidad”: entre continuidad y novedad

Que la categoría de “normalidad filosófica” articule la descripción de un conjunto de hechos concretos que definen la *situación* de la filosofía en la América Latina, no debe inducir a la idea de que una realidad objetiva es reflejada de manera unívoca y transparente en la superficie literal de su semántica. Antes bien, ella puede leerse como un índice de las propias tensiones y ambigüedades históricas en que se debatía la formación filosófica argentina a partir de los años 30, y que se expresó, en el discurso de Romero, mediante una paradoja que aquella descripción no parecía poder disolver. En efecto, por un lado, Francisco Romero creía que “la historia de la filosofía atestigua en cada uno de sus instantes la continuidad y articulación del pensamiento filosófico, que hasta en sus grandes recodos e inflexiones cuenta con las adquisiciones sucesivas y en ellas se apoya para perfeccionarlas y aun para contradecirlas”. De allí que “la labor filosófica actual [en Iberoamérica, a la que refiere la categoría de “normalidad”] se considerará inserta en la línea del desarrollo multiseccular del pensamiento; no como un salto, sino como un progreso, cuando en verdad lo sea” (Romero, F. 1944, 127-128). Sin embargo, por el otro lado, a pesar de este marco de inteligibilidad controlado por una concepción continuista de la evolución disciplinar, la situación presente descrita como *normalidad* parece transgredir a cada paso sus propias convicciones historiográficas, al verse desbordada por las marcas desconcertantes de la *novedad*: aun cuando Romero habría esperado una evolución gradual, una sucesión acumulativa, su percepción acaba siendo trastocada por una impresión disruptiva¹¹.

11 Además de los pasajes donde Romero atribuye explícitamente un carácter novedoso a la normalidad –y que citaremos más adelante– debe tenerse en cuenta algunas expresiones en que cierta fuerza disruptiva ligada a la vivencia de la normalidad asoma en el discurso de Romero; por ejemplo, cuando la define como “una de las sorpresas de estos últimos años” (Romero, F. 1944, 123) o la califica como un hecho prometedor (Romero, F. 1944, 129; 1957, 9). Evidentemente, esas expresiones que confrontan expectativas con incertidumbres, denuncian la presencia de lo contingente y conservan una carga que solo trabajosamente se concilia con una experiencia gradualista del tiempo histórico.

Esta posición flotante de la *normalidad* entre continuidad y novedad (cantidad y cualidad, previsión y sorpresa, causalismo y contingencia) puede ser analizada a partir de ciertas relaciones que pueden establecerse entre la categoría de “normalidad” y la de “fundadores”. Como es bien sabido, este último término, también descriptivo, refiere al grupo de pensadores “insignes” que, inscriptos mayormente en el pasaje del positivismo al antipositivismo, representan “la aparición de la verdadera y activa conciencia filosófica” en nuestros países (1952, 14). En este sentido, al menos intuitivamente, es esta noción la que estaría llamada a mentar la novedad, la irrupción histórica que inaugura un nuevo régimen de continuidad (el progreso de la filosofía)¹². Sin embargo, tampoco eso parece poder afirmarse en términos absolutos, ya que Romero la piensa como una segunda etapa en la que la “faena creadora”, la “reelaboración personal de las ideas” y la “consagración de marcado tinte vocacional” supera la práctica meramente escolar e imitativa de una primera etapa de la filosofía en Iberoamérica, que habría corrido desde las independencias nacionales hasta las postrimerías del siglo XIX¹³. Pero lo que sí Romero parece querer asentar de forma taxativa es que el momento de los “fundadores” fue una condición de posibilidad del momento siguiente, el de la “normalidad”, en la medida en que este no es, en principio, sino la consolidación y consagración de lo abierto en aquel. Desde este punto de vista, la normalidad no parece implicar novedad respecto de su pasado inmediato¹⁴.

12 “Con este grupo ilustre [el de los fundadores] ocurre un hecho importantísimo y decisivo: el verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica y de Iberoamérica en la filosofía” (Romero, F. 1957, 13).

13 Véase: Romero (1957, 11-13). Como indica Arturo Ardao (1987, 89-93, especialmente 90), para Romero, los fundadores no lo eran en sentido radical, ya que “en el fondo, concebía a aquellos ‘patriarcas’ [...] sólo como *los fundadores de la lograda normalidad*, o, en otras palabras, de lo que era su personal presente filosófico”, pero no de la filosofía latinoamericana en cuanto tal.

14 “Si la filosofía es ahora tarea natural y aun habitual entre nosotros; [...] si, en pocas palabras, ha comenzado nuestra colonización del territorio filosófico –es porque tenemos a nuestra espalda la generación insigne de los fundadores” (Romero, F. 1957,

Por su parte, si atendemos por un instante al contenido concreto, a los “hechos” que verifica la categoría de normalidad, comprobaremos que ninguno de ellos puede ser considerado una nota exclusiva del presente vivo *percibido* por Francisco Romero, salvo por su número y frecuencia. La creación de cátedras universitarias dedicadas a la filosofía, la publicación de libros y revistas especializados, la fundación de instituciones y sociedades filosóficas, el arraigo y difusión de las escuelas europeas, la presencia de un público interesado, la organización de conferencias y reuniones, la divulgación filosófica en la prensa periódica, la formación de especialistas en la disciplina y su asistencia a congresos académicos son algunos de los datos exteriores que validan la tesis de la normalidad filosófica¹⁵. Sin embargo, la mayoría de esos *fenómenos*, sino todos, tienen antecedentes más o menos remotos, y Romero es perfectamente consciente de ello, por lo que, en una primera instancia, la especificidad de la normalidad filosófica se postula en términos estrictamente cuantitativos, apelando a términos como “intensidad”, “ampliación” y “aumento” para referir a la mayor frecuencia y número de esos fenómenos en su actualidad¹⁶. El progreso de la filosofía

14); “[...] ‘los fundadores’, esto es, los que fueron comienzo y raíz de los movimientos actuales en nuestros países [...]” (1952, 64); “Esta intensificación en nuestros días de la faena filosófica en el orbe iberoamericano debe mucho a una línea de admirables pensadores que han preparado el terreno, haciendo posibles las presentes cosechas iniciales” (Romero, F. 1952, 71).

15 Véase: Romero, F. 1952, 15-17 y 52-56; 1944, 123-134; 1947, 239-241.

16 “Ha de señalarse ante todo la distinta calidad de la actual proyección hacia la filosofía, comparada con la de otras épocas. En tiempos distantes se ha filosofado sin duda en la América de habla española y portuguesa, pero sin que ello atestigüese un interés notable por la intensidad ni por la extensión” (Romero, F. 1944, 124). Este pasaje es interesante en la medida en que Romero, al mismo tiempo que reconoce la condición filosófica de épocas pretéritas, atribuye al período de la normalidad una “distinta calidad” que, sin embargo, se resuelve en términos cuantitativos (“intensidad”, “extensión”). Además, “En casi todos los países de Iberoamérica, el movimiento filosófico durante los últimos cincuenta años ha sido considerable y va en visible aumento [...]” (1952, 68) “[...] en la tercera etapa, en la presente, el interés filosófico

detectado en la noción de *normalidad* no parece poder escapar, entonces, a una reproducción meramente acumulativa de sí misma.

Y sin embargo, por debajo de la simple diferencia cuantitativa entre la *normalidad* y la *fundación*, podemos encontrar en las caracterizaciones de Romero algunas pocas cualidades en relación a las cuales la normalidad se constituye como lo *otro* de los fundadores. Estos, en efecto, son objeto de una caracterización no solo especial, sino insistente, que desnuda precisamente su *excepcionalidad*: el aislamiento, la incomunicación, la soledad, el autodidactismo, la voluntad vocacional heroica, el compromiso social y la envergadura moral son rasgos que distinguen a la generación de los “insignes” y que, en conjunto, esbozan un cuadro respecto del cual la normalidad se piensa en oposición. Esta, antes bien, significa la apertura de un entramado de cooperación y comunicación en el que las figuras sobresalientes, los varones ilustres, tienden a diluirse en el trabajo conjunto, en el profesionalismo, la planificación, la consagración exclusiva y la formación sistemática¹⁷. Estos elementos, en suma, acaban por dar un aspecto diferencial, una calidad diferente a la normalidad, que se acaba expresando en nociones como “método”, “sistematicidad” u “organización”¹⁸.

Sin embargo, en última instancia, la novedad cualitativa de la normalidad no parece sobrepasar la dimensión de la cantidad, en la medida

se amplía, se difunde y se organiza” (1957, 13). “Esta intensificación en nuestros días de la faena filosófica en el orbe iberoamericano” (1952, 71).

17 “Contra lo sucedido hasta hace poco, cuando toda formación sería debía buscarse fuera del aula, y el interesado corría todos los peligros que acechan al autodidacto, comienza a ser posible una adecuada formación escolar [...]. Y los que se dedican a estos estudios se conocen y buscan la relación, practican un intercambio cada vez más activo. De este modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior” (Romero, F. 1944, 125-126).

18 Véase: Romero, F. 1952, 13-14, 63-64, 68-70; 1957, 12-15.

en que ella no es pensada sino como el pasaje de lo extraordinario (los fundadores) a lo ordinario (el trabajo, que no es “lujo o fiesta”); la simple regularización de lo excepcional. “Tampoco debe entenderse que la filosofía y la ciencia sean una novedad absoluta en nuestros países, pues han sido cultivadas, y en ocasiones con notable éxito, desde antiguo; lo que constituye una novedad es la atención amplia que suscitan y su incorporación como actividades ordinarias a la común vida del espíritu (Romero, F. 1952, 62).

Como se ve, la paradoja de la novedad parece resolverse al precio de escindir el contenido de la forma: lo nuevo no es la filosofía misma, sino su *normalidad*, ampliación y regularidad. Los hechos filosóficos que designa “normalidad” (el contenido de la categoría) son muy viejos y persisten en la escalada reproductiva de un progreso necesario, previsible, auto-regulado. La novedad radica en su actual articulación (“sistema”, “organización”); pero ella, en principio, consiste simplemente en la regularidad de lo excepcional. Esta licuación del asunto, sin embargo, no hace sino reconducirnos a un problema más fundamental. ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales una acumulación de hechos “filosóficos” arrojan una *normalidad*? ¿En qué punto del progreso, con qué *cantidad* tenemos “una actividad ordinaria”? ¿Cuándo la agregación filosófica realiza un salto de etapa, de modo que Romero crea poder percibirse inserto en una situación disciplinar *diferente*? ¿Cuántos hechos es necesario acumular para que una *multiplicidad fenoménica* se vuelva *una* novedad?

3. La “normalidad” como tropo

Para explicar cómo una diversidad de hechos viejos pueda ser articulada de modo de conformar una novedad histórica, es necesario dar cuenta de la manera como esos hechos dispersos integran una unidad inédita vinculada con el momento novedoso. En efecto, aun cuando se postule que esos hechos constituían, de algún modo, una unidad antes de la novedad, para que ellos puedan significar una novedad, está claro que su articulación unitaria debe ser modificada, ya que si no, su entidad seguiría siendo la misma de antes, y no habría novedad alguna. Por eso es que sería un error tomar el camino más sencillo de suponer que la unidad

de los hechos que describe la categoría de “normalidad” está dada por la razón de ser todos ellos “filosóficos”. Precisamente, como aclaraba el propio Romero, no es la filosofía lo nuevo de la *normalidad*; y las obras y las publicaciones, los congresos y las cátedras, las asociaciones y colegios y los especialistas y autores son tan filosóficos ahora como antes. Por su parte, el adjetivo “filosófico” se aplica en cada caso en sentidos distintos (literario, académico, gremial y disciplinar, respectivamente) vinculados entre ellos por relaciones de mera analogía (al modo aristotélico). Entonces, siendo que no es la filosofía misma la que permite integrar esos fenómenos en una nueva unidad, ¿cómo pudo Romero *percibirlos* como novedad?

Ciertas expresiones que como espontáneamente se vienen al teclado de la máquina al escribir de este tema, dicen más en su concisión de fórmulas que largos y circunstanciados desarrollos; expresiones como clima filosófico, vida filosófica, conciencia filosófica, designan una disposición actual de nuestra cultura y nombran lo que acaso constituye en ella la dimensión más reciente, la novedad más fresca y prometedora (Romero, F. 1944, 129).

La apelación de Romero a esas expresiones y otras equivalentes no es nada excepcional, y su uso habitual no puede ser mejor definido que como en el pasaje recién citado: ellas “dicen *más*” que aquellos “largos y *circunstanciados* desarrollos” que resumen. Así, en el discurso de Romero, “vida filosófica”, “conciencia filosófica”, “preocupación filosófica”, “interés filosófico”, “vocación filosófica”, entre otros, funcionan como *nombres* que mientan de una sola vez, con la singularidad de una designación única y actual, aquella multiplicidad empírica constatada por “normalidad”¹⁹. Ellos

19 “Con todo esto nos aproximamos a la organización y coordinación de la vida filosófica en nuestro ámbito” (Romero, F. 1944, 129). “En algunos, la preocupación filosófica encarna de momento en unos pocos estudiosos, aunque es presumible, por varios síntomas, un incremento a corto plazo” (1944, 123). “Tras esta reacción contra el Positivismo, el interés filosófico se amplía, gana en hondura y continuidad y, podrá decirse, se normaliza [...]” (1952, 11). “El esfuerzo filosófico se ha normalizado [...]”

nombran los hechos filosóficos, en tanto que *nuevos*, como una unidad. Pero si ese acto de nominación es en definitiva lo que permite que en esa unidad se descubra lo nuevo, podemos interpretar la operación discursiva de Romero como un giro retórico dominado por la figura crucial de la catacresis; es decir, por aquel desplazamiento topológico que altera o amplía el significado de una palabra (“vida”, “conciencia”, “preocupación”) para designar una realidad que carece de nombre especial (la *normalidad*). Lo interesante en este caso es que esa misma realidad es constituida por el acto concreto de la nominación, ya que solo a través del nombre se torna referenciable un múltiple disperso como *un* hecho real nuevo. El acto de nominación exhibe, en el uso particular del nombre, un carácter performativo por el que *algo* es instituido en la trama social de la lengua. Por supuesto, este efecto performativo no puede ser confundido con ninguna carga prescriptiva en la categoría: él no dice que *debe haber* “vida filosófica”, sino que efectivamente *hay* tal cosa. Antes bien, el movimiento de poner nombre a lo descripto, lo instituye como realidad objetiva a la que se puede mentar y comunicar. El nombre hace perceptible a la cosa; la cosa aparece como un fenómeno nuevo a través de su nombre (“...expresiones... nombran lo que acaso constituye... la novedad...”).

En la catacresis existe una suerte de círculo solidario entre el acto de nominación y el carácter novedoso de la situación descripta. Efectivamente, es propio de lo nuevo carecer de nombre y, por lo tanto, su emergencia –que solamente es posible a través del nombre– requiere de un cierto vacío sémico que demande una vieja palabra para designarlo. Es decir que lo nuevo debe darse previamente bajo el modo de la ausencia (o de la espera), y ella, por supuesto, no puede aparecer positivamente, sino a través de un horizonte, una trama o un espacio *en donde falta*²⁰ y donde ganaría un sentido vacante que solo se volverá pensable a través de

(1957, 14). “Los restantes prohombres cuyo aporte es capital en la organización de nuestra presente conciencia filosófica [...]” (1952, 65). “La vena filosófica aflora por todas partes [...]” (1944, 130).

20 “[...] lo que acaso *falta* todavía entre nosotros [...]”, decía Romero respecto de la *normalidad* en 1934, según consta en el pasaje citado en primer turno.

la metáfora erigida por el nombre y su significado primitivo (es decir que el ser de lo nuevo mantendrá cierta analogía con respecto al sentido previo del término que lo designa).

Ese suelo común de articulación, ese espacio de significación dentro del cual una cierta unidad coherente puede ser prefigurada por analogía metafórica con el nombre –esa “disposición actual”– será, para el caso de nuestra filosofía, como dice el pasaje, “la cultura”. En ella la diversidad de hechos filosóficos puede ser integrada en una nueva coordinación, un nuevo sentido que espera ser nombrado para volverse real, para tener eficacia, para designar *algo*. Así, aquellos viejos hechos filosóficos se vuelven, antes que nada, súbitamente en su integración nominal, eventos culturales, y su carácter filosófico gana una *renovada* relevancia en tanto que inscriptos dentro de un horizonte que los excede y que los define en primer lugar como *cultura*. Antes de la normalidad, esos hechos eran “raros”, “pobres”, “inconscientes”, “escolares”; ahora, inscriptos dentro del organismo de la cultura, ganan “vida”, “conciencia”, “interés”, “esfuerzo”, “ambiente”. Por tanto, solo en tanto esos hechos se mancomunan dentro del orden de la cultura, pueden constituir una novedad; los *viejos* hechos filosóficos son un *nuevo* hecho cultural, y las fórmulas catacréticas nombran precisamente su unidad como novedad cultural²¹. Pero, ¿cuál sería el sentido preciso atribuido a los hechos filosóficos por su dimensión cultural, de modo tal que aparezcan como una novedad? ¿Cuál sería el significado cultural de la nueva situación?

Es en este punto donde la categoría de “normalidad” interviene para cumplir un rol discursivo especial, ya que ella, a diferencia del resto de los *nombres*, no designa meramente el carácter cultural de los hechos filosóficos, sino más específicamente la propia relación que la unidad de esos hechos guarda con la cultura, precisando el significado de esa novedad. “Veamos lo que entendemos por ‘normalidad filosófica’ en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia” (Romero, F. 1944, 126)²².

21 “El momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural” (Romero, F. 1944, 125).

22 También: “[...]lo que puede denominarse ‘la normalidad filosófica’, esto es, la

“Normalidad” es el único nombre dado a la nueva situación que pretende ostentar algún tipo de definición, lo que parecería acercarlo al nivel del concepto. Además, la palabra “normalidad” –a diferencia de “vida”, “conciencia”, “interés”, y los demás– puede ser vista como una suerte de neologismo o al menos como un término de carácter formal que carece de un contenido propio, por lo que su función catacrética parece fallar, ya que no habría un sentido primitivo respecto del cual volver análogo al sentido derivado. Estas indicaciones sugieren que el efecto retórico de la catacrexis operada por los anteriores nombres quedaría neutralizado por la racionalidad contenida en la categoría. De esa forma, la nueva situación descripta ya no dependería de la caprichosa articulación de una multiplicidad empírica a manos de una ampliación metafórica de significados como “vida”, “interés” o “conciencia”, sino del control conceptual logrado con una definición consciente: la filosofía es –ahora– una *función* normal u ordinaria de la cultura, y a eso se lo llama “normalidad”. Sin embargo, ¿qué significa ello? ¿Qué define esta determinación conceptual de la filosofía como *función*? Analizaré tres contextos típicos en la obra de Romero vinculados a la idea de *normalidad*.

El primero se desarrolla como la primera capa semántica de la categoría; aquella en la que la filosofía se mide a sí misma:

[Entendemos a la normalidad filosófica] no ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina (Romero, F. 1944, 126).

incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal” (Romero, F. 1952, 52).

Así, en primera instancia, lo *normal* de la filosofía tiene que ver con la propia expansión “interna” de la actividad, con el hecho de que es cada vez más frecuente encontrar personas aplicadas a su ejercicio, de acuerdo a una dinámica propia (el sentido para sus problemas, la información, la disciplina). Según este pasaje –y muchos otros que van en su misma dirección–, la filosofía es una función normal, porque aparece como una práctica cultural corriente, a diferencia de épocas pasadas, donde su ejercicio era excepcional. Como se ve, este primer nivel de la categoría no hace más que mentar la dimensión meramente cuantitativa de la evolución filosófica que trabajé en el anterior apartado. Lo importante ahora es retener que el punto de referencia a partir del cual se determina la nueva situación *normal* de la filosofía se da respecto de sí misma, en su propia “interioridad”: “normalidad filosófica” significa que en el espacio simbólico demarcado por la filosofía, ahora hay *muchos* más filósofos que antes.

En una segunda instancia, la categoría mide a la filosofía en relación con su “exterior”. Así, en un pasaje donde Romero intenta justificar su enfoque historiográfico volcado más a los hechos concretos que a los contenidos ideales del pensamiento, se dice:

No se trata de aislar un fragmento de historia filosófica y de analizarlo en su desenvolvimiento, en cuanto pura marcha de ideas, sino más bien de describir el proceso de la aparición o incorporación de la dimensión filosófica en la vida nacional. Antes del Positivismo no hubo filosofía entre nosotros, en cuanto función social, en cuanto preocupación intelectual generalizada. Me interesaba, por lo tanto, mostrar los pasos de la actividad filosófica desde su genuina aparición hasta su consolidación, y para hacerlo hubiera resultado inapropiado limitarme a los meros contenidos de pensamiento, porque, de atenerme a ellos, hubiera dibujado una imagen muy pobre y sobremanera falsa del esfuerzo realizado (Romero, F. 1952, 56).

Aquí, la filosofía ya no aparece referenciada a sí misma, sino a una totalidad mayor que la engloba y dentro de la cual “aparece” o “se

incorpora”. Dentro de esa totalidad, la filosofía no ocupa un lugar por su contenido ideal específico (el pensamiento, del que surgiría “una imagen muy pobre”), sino por aquello que comparte con el “afuera”: la dimensión fáctica (los hechos, que muestran “el esfuerzo realizado”), de modo que el anclaje concreto de la filosofía en el medio que le da sentido es más bien de orden material. La “vida nacional”, el “nosotros” (los argentinos, los iberoamericanos), en última instancia, la cultura local como horizonte de integración de los hechos filosóficos en una unidad nueva, determinan, por el tipo de relación que mantienen con la filosofía, el tipo de *función* que ella cumple en su *normalidad*: una función *social*, mediante la cual ella se recorta en una totalidad también social. Así, lo *normal* de la filosofía radica en este contexto en la natural formación (“genuina aparición”) y la integración orgánica (“consolidación”) de un determinado colectivo de agentes sociales en un medio social previo, al interior del cual está llamado a cumplir un rol específico. Más allá de cuál pueda ser ese rol y su importancia, la *normalidad* define la *legitimidad* que la filosofía como práctica social y concreta adquiere en el contexto en el que se inserta. Y esa legitimidad brota, en primera instancia, de la naturaleza común que la filosofía normal comparte con su medio. Por eso, cuando en 1934 Romero tenía la expectativa de que la filosofía deviniera “trabajo, y no [...] lujo o fiesta”, lo que *esas palabras* expresaban no era tanto –como ha sido la interpretación más habitual– un modelo disciplinar academicista, represivo y normativo (aunque algo de ello puede haber también), sino ante todo una justificación social para la filosofía dentro de una sociedad modernizada, esto es, instaurarla como un colectivo de actores civiles que produjera también, y no que solamente consumiese. De allí que un vocabulario “pragmático” (“ejercicio”, “actividad”, “práctica”, “esfuerzo”, “interés”, etc.) domine el discurso de Romero al momento de calificar a la *filosofía normal*, a pesar de todas las herencias espiritualistas de su pensamiento. Con este movimiento argumentativo, ya puede vislumbrarse el incipiente paso de la dimensión cuantitativa a la cualitativa, tal como fue estudiada en el anterior apartado: la “organización”, lo “metódico” de la filosofía normal radica en primer lugar en la coordinación de un grupo concreto cuya existencia como tal se debe a la misión social de *hacer* positivamente “filosofía”, sea lo que fuere que

eso signifique ¿Pero qué hay de ese grupo así constituido? ¿Qué *son* esos actores sociales?

Veamos finalmente el tercer argumento típico en el que aparece la noción de normalidad, donde la filosofía ya no se mide por la “totalidad” en que se integra, sino por las otras “partes” a las que se acomoda para ingresar en esa totalidad:

Nuestra cultura había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica; histórica y literaria parecía ser, conjuntamente, la vocación de la inteligencia iberoamericana. Pero hubiera significado error –ahora se ve bien claro– atribuir a esas preferencias alcance de cosa temperamental o vocacional. Eran etapas, no en el sentido de escalones que deben y pueden dejarse atrás, sino en el de actividades en sí importantísimas y permanentes, que temporalmente ocupan todo el horizonte del interés intelectual, pero que deben ceder, llegada la ocasión propicia, su carácter de modos exclusivos de indagación y creación, dejando que a su lado broten y proliferen otros intereses de incubación más lenta y tardía. Estos intereses, en primer lugar los científicos y filosóficos, aparecen en nuestros días, no ya como singular destino y ocupación de unos pocos, sino como amplia tarea común, como fines normales del trabajo intelectual [...] (Romero, F. 1957, 9-10).

Enhorabuena, el marco de comprensión en el que se referencia lo normal de la filosofía ya no es lo “mismo” (la propia filosofía), ni el “afuera” (el medio social), sino lo “otro” (las demás funciones específicas que conforman la sociedad). Con este elemento, aparece la única condición que puede garantizar un *salto de cualidad* en la acumulación del progreso cuantitativo de la filosofía: su *diferencia*. Llegados a este punto, podemos advertir que lo *normal* de la filosofía consiste, en su instancia más radical, en poder articular los límites de una identidad que no halla su esencia en la interioridad de su propio ser (compuesto, como vimos, de una agregación fragmentaria de hechos viejos), sino en la distancia simbólica que pueda trazar en relación a aquello que *no es*. La filosofía *no es* literatura, *no es*

historia, a pesar de ser, como ellas, cultura, sociedad. Es decir que, dentro de la propia materialidad social que permite su integración en la totalidad que la abarca, la filosofía normal debe poder obturar la tendencia a su disolución. Si la *legitimidad* de la filosofía no radicaba en su contenido específico, sino en lo que la hace *igual* a la totalidad (la dimensión social), ¿cómo puede evitar ser absorbida por lo que *ya es* esa totalidad? La filosofía normal, por tanto, es aquella que gana *reconocimiento* por parte de las otras esferas sociales, de modo que el colectivo humano que la encarna pueda distinguirse de los otros grupos con los que interactúa y compite. De tal modo, la verdadera novedad mentada por la categoría de “normalidad” reside en la inauguración absoluta de una identidad colectiva con la que ciertos actores sociales pueden definirse plenamente como “filósofos”, no solamente en la intimidad clausa de su conciencia vocacional, sino especialmente en la trama social del sentido que comparten con sus compatriotas, quienes pueden ahora *reconocerlos* como productores *c(u)alificados*. Mismidad y otredad, identidad y diferencia, continuidad y discontinuidad, legitimidad y reconocimiento son el anverso y reverso del acontecer por el que una nueva entidad surge como novedad histórica, impacta en la percepción de los involucrados y reclama su nombre.

Vemos entonces que la categoría de “normalidad” logra una articulación coherente de la *cantidad*, la *unidad* y la *diferencia*, en un ente colectivo que crece, se legitima en la cultura y alcanza reconocimiento. De esta forma, se comprueba que ella, lejos de anular el efecto catacrético de aquellos *nombres* de la filosofía, lo vuelve operativo, porque solamente con esas tres condiciones es posible nombrar la “novedad más fresca y prometedora”, que es precisamente lo que hacían “vida”, “interés”, “conciencia”, y los demás, al hacerse cargo, a través de una ampliación analógica del significado, de una *falta* en la cultura local. “Normalidad” resignifica ese hueco simbólico como una id-entidad social específica que, como tal, puede “vivir”, “interesarse” y “ser consciente”.

4. Conclusión

Sin dudas, las conclusiones que pueden extraerse de los análisis previos apuntan necesariamente a la dimensión semiológica del movimiento, estudiado repetidas veces, relativo a la diferenciación del campo intelectual a partir de comienzos del siglo XX, y la tendencia a la especialización a que el mismo dio lugar, como fenómenos integrados al proceso de modernización de las sociedades latinoamericanas²³. Como ingrediente de ese movimiento, la intervención de Romero puede parecer un eco tardío y desfasado en un medio filosófico que ya para los años 40 trabajaba bajo formas y prácticas disciplinares bastante consolidadas. Sin embargo, el carácter descriptivo sobre el que he hecho hincapié sugiere que la categoría de “normalidad” funcionó como el signo en el que han sedimentado los imaginarios, representaciones y expectativas que precisamente se generaron en aquel proceso de diferenciación, tal como se dio para el caso de la filosofía durante el combate contra el positivismo, que ganó protagonismo con la Reforma Universitaria, y que determinaron la autocomprensión del campo filosófico argentino por más de treinta años²⁴. Siguiendo esta línea de reflexión, creo que es posible, haciendo un uso un poco salvaje de la *semántica de los tiempos históricos*, tomar a “normalidad filosófica” como un *concepto social*, en el sentido en que lo entiende Reinhart Koselleck. Para este autor, una palabra alcanza un rango conceptual histórico cuando reúne, por un lado, “un nivel de generalidad concreta” en que una identidad colectiva particular (un “nosotros”) obtiene un uso generalizable (“nación”, “clase”, “iglesia”), y, por el otro, una polisemia irreductible que es puesta en juego toda entera con cada uso concreto del concepto (“Estado” significa siempre a la vez “territorio”, “poder”, “población”, “legislación”, etc.). Lo interesante es que ese conjunto de significaciones que actualiza el concepto –y por el

23 Algunos trabajos clásicos sobre el tema son Altamirano y Sarlo (1997, 161-200) y Ramos (1989). Para el caso especial de la filosofía, véase Rossi (1997) y Ramaglia (2010).

24 Sobre la formación de una identidad social vinculada con la filosofía en el discurso antipositivista, puede verse Donnantuoni Moratto (2014).

que una realidad histórica compleja puede ser experimentada— ostenta una estructura temporal estratificada en que se ordenan los diversos elementos semánticos de acuerdo a las dimensiones de la *permanencia*, el *cambio* y la *novedad*, según el ritmo (diacronía) con que las distintas capas de sentido fueron sedimentando históricamente en el concepto. Esta estratificación temporal da lugar a lo que Koselleck llama “la contemporaneidad de lo incontemporáneo”, es decir, la superposición de significaciones inscriptas en distintas instancias de la diacronía, procedentes de diversas realidades estructurales y acontecimentales, y cuyo ensamblaje da lugar al espesor histórico de la experiencia designada por el concepto. Desde un punto de vista sincrónico —que es, en definitiva, el que hemos adoptado para estudiar la categoría de “normalidad”—, tal estructura temporal se da bajo la forma de una interdependencia compleja entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa*, entendidos como la incrustación formal en el concepto de dos dimensiones antropológicas (la experiencia y la espera) que expresan la tensión interna entre el pasado y el futuro en toda vivencia de la dinámica histórica. El concepto retiene a su manera esa tensión y permite articular el modo como cada una reenvía a la otra²⁵.

La trama histórica condensada por “normalidad” puede ser entendida como la intersección entre las herencias simbólicas recibidas de aquellos que “forjaron” la identidad filosófica que comparten Romero y sus colegas, y las “promesas” que ese legado permite diseñar al correr de la propia experiencia. Esa conexión entre pasado y futuro es tema de investigaciones más amplias que no cabe aquí exponer. Sin embargo, es objeto de una formulación sintética en la propia letra de Romero:

El tema del papel de Alejandro Korn [símbolo de la *pasada* “fundación” filosófica en la Argentina] en nuestra filosofía habrá que desdoblado en dos cuestiones separadas y de muy diferente planteo. Una de estas cuestiones tiene que ver con lo que en nuestro presente prolonga el pasado próximo, acaso con lo que en él es pasado ya; la otra, con nuestro futuro, y un poco también con

25 Véase: Koselleck, R. 1990, especialmente, 105-117 y 307-329.

nuestro presente visto al trasluz, como anticipación o prefiguración del porvenir (Romero, F. 1947, 236).

Pasado y futuro se hacen presentes bajo la herencia de lo “insigne”.

Bibliografía

- AAVV. 1983. *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía.
- Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo. 1997. *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel.
- Ardao, Arturo. 1987. *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Universidad de la República.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1986. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara.
- Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES). 1953. *Veintidós años de labor. 20 de mayo 1930 - 16 de julio 1952*. Buenos Aires: s/e.
- Donnantuoni Moratto, Mauro. 2014. El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (La Plata), 45. Disponible en: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/%20RFyTPn45a01>
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2000. Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza), 17: 117-132.
- Koselleck, Reinhart. 1990. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historique*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Miró Quesada, Francisco. 1974. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ossandon, Carlos. 1982. El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero. *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), 385: 92-105.

- Ramaglia, Dante. 2007. Alejandro Korn y la “normalización” de la filosofía. En *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, editado por Clara Alicia Jalif de Bertranou, 63-83. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Ramaglia, Dante. 2010. Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX. *Solar* (Lima), 6: 13-39.
- Ramos, Julio. 1989. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, Francisco. 1944. *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco. 1947. *Filosofía de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Argos.
- Romero, Francisco. 1950. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- Romero, Francisco. 1952. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Rialgal.
- Romero, Francisco. 1957. *Filósofos y problemas*. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada.
- Roig, Arturo Andrés. 1993. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Rossi, Luis Alejandro. 1997. Los primeros años de la *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación*: la crisis del positivismo y la filosofía en la Argentina. *Entrepasados* (Buenos Aires), 12: 63-80.
- Salazar Bondy, Augusto. 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Una lectura rozitchneriana de *Nuestra América* de José Martí

A Rozitchnerian interpretation of José Martí's *Nuestra América*

Emiliano Exposto¹

Resumen

El objetivo es realizar una lectura de *Nuestra América* (1891) de José Martí a la luz de la filosofía de León Rozitchner. La hipótesis es que existe un deseo fundamental en Martí que es el soporte afectivo de su escritura. Primero, se señala que *Nuestra América* patentiza un reconocimiento del dolor del otro como motor del propio deseo. Luego, se argumenta que la concepción martiana del hombre natural es la principal cifra teórica para leer ese deseo. Y por último, se evalúa la potencia filosófica que la noción de hombre natural martiana tiene para el pensamiento nuestro-americano actual.

Palabras clave: José Martí; León Rozitchner; Subjetividad; Deseo; Emancipación.

Abstract

The aim of the article is to provide an interpretation of José Martí's essay "Nuestra América" (1891), in the light of León Rozitchner's philosophy. The hypothesis claims that there is a fundamental desire in Martí which is revealed in the affectivity underlying his writing. Firstly, it is argued that *Nuestra América* makes sustainable the recognition of the pain of the others as a driving force of desire itself. Then, it is explained why Martí's conception of natural man is the main theoretical device to read that primordial desire. And finally, it is evaluated the efficacy and philosophical-political power that the concept of natural man has for contemporary thought.

Keywords: José Martí; León Rozitchner; Subjectivity; Desire; Emancipation.

1 Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Becario estímulo-UBACyT. Adscripto a la cátedra de Ética D'Iorio-Cano. Docente a cargo del Seminario de Extensión: "Una introducción a la filosofía de León Rozitchner" (1° cuatrimestre de 2016). <emi_07_e@hotmail.com>

1. Introducción

El trabajo se sostiene principalmente en tres interpretaciones críticas sobre José Martí. Por un lado, retomamos la lectura que Arturo Roig propone en “Ética y liberación: José Martí y el hombre natural” (1991), porque allí se plantea que la noción martiana del hombre natural remite al problema de la elaboración común de una subjetividad histórica que emprenda la liberación emancipadora de los cuerpos sufrientes. También partimos de ciertas apreciaciones metodológicas que Raúl Fornet Betancourt recomienda en su libro *Aproximaciones a José Martí* (1998), en lo esencial aquellas que refieren al carácter abierto y creativo que reclama el abordaje de la obra martiana. Y por último, nos basamos en el excelente estado de la cuestión que realiza Elena Rivas Toll en “Reflexiones en torno a la filosofía de José Martí en el contexto de la filosofía latinoamericana” (2007), y en los elementos que la autora expone para afirmar una filosofía de la relación y una antropología humanista en la obra del cubano.

Ahora bien, nuestro marco problemático responde a la filosofía de León Rozitchner. En particular nos apoyamos en la concepción del deseo desarrollada por el pensador argentino en *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar* (2012). Sin embargo, creemos que es no preciso realizar una mera aplicación de nociones rozitchnerianas al texto martiano, puesto que así operaríamos una lectura en exterioridad. Tampoco se trata de elaborar una interpretación articulada entre dos obras que, más allá del aliento emancipatorio común que parecen presentar, no por ello dejan de ser escrituras heterogéneas y encarnadas en las situaciones de una época determinada. En ese sentido, la impronta rozitchneriana de este artículo remite a una estrategia de lectura y escritura: se refiere a una *gestualidad* que define la afectividad discursiva que agita al pensamiento rozitchneriano.

En ese marco, entendemos que el sentido nodal de la filosofía de Rozitchner radica en que el movimiento de la lectura se presenta como una verificación, desde el propio cuerpo, de aquello que se lee. Hay que abrirse al juego de fuerzas que tensionan el texto. Es necesario poner el cuerpo, cuestionar los propios límites y sentir lo que se lee como una experiencia

que no parte de una alteridad exterior, sino de una otredad íntima que es constituyente de nosotros mismos. Para Rozitchner, hacer filosofía supone movilizar afectos. Y leer no es sino roturar un cuerpo, pues en la lectura se pretende realizar la vivencia sensual y pensante que el escritor generó en el proceso de producción de la obra. Pero, en lo esencial, el desafío es descifrar, en el texto mismo, un deseo fundamental que motorizó al escritor en tanto refiere a la escena real de un drama subjetivo que se juega en plano de la afectividad.

A este respecto, a continuación reproducimos una cita de Rozitchner sobre el tema del deseo en la figura de Simón Rodríguez, dado que se inserta de lleno en nuestra problemática:

Toda obra de reflexión como toda obra de arte es trabajo del deseo, y proviene de ese punto incandescente que anima desde lo hondo del sujeto lo que en él se debate en cada acto de su vida. Ese deseo prolonga y desarrolla una cifra originaria que se encarna como destino en cada uno: el drama del propio origen, los personajes y los fantasmas que animaron con sus rostros y sus afectos nuestro cuerpo y nuestra sangre con que les dimos vida. Con esa vida ajena hicimos la nuestra, porque de allí partimos. El drama del propio origen se desarrolla en el limitado tiempo de la vida; aquí el deseo organizará las figuras de su anhelo para continuar, adultos, ese debate interminable que por la propia historia individual, intransferible, nos incluye ahora en el drama ampliado y en la historia de los otros hombres. Es en este mundo extendido donde verificaremos la verdad o falsedad de la coherencia encarnada que desarrollamos desde ese drama interno: si nos hemos hecho cómplices para salvarnos de la angustia de muerte que se despierta cuando queremos dejar de ser lo que ellos han hecho de nosotros, o hemos tenido el coraje de enfrentarlos a la luz del día y animar con nuestras ganas y nuestro amor un hombre nuevo, diferente (Rozitchner, L. 2012, 21).

Entonces, acercarse a la obra de Martí mediante un gesto rozitchneriano no es más que intentar desnudar ese deseo fundacional a partir de reflexionar acerca del modo en que las marcas inmanentes del texto nos remiten a las tramas sintientes del poeta. Nuestra perspectiva es que en ese deseo se explicita una afirmación radical de un poder emancipatorio en los pueblos oprimidos. No obstante, tal procedimiento requiere asimismo develar los cimientos materiales que sostienen y traccionan ese afecto. Y es en ese sentido que nosotros leemos en Martí cierta sensualidad que, desde sus primeras vivencias, asumió el sufrimiento de los otros en tanto dolor propio y como impulso de su energía más íntima: “Rojo, como en el desierto / Salió el sol al horizonte / Y alumbró a un esclavo muerto / Colgado a un seibo del monte. / Un niño lo vio: tembló / De pasión por los que gimen / ¡Y, al pie del muerto, juró / Lavar con su vida el crimen!” (Martí, J. 1996, 106-107).

A la luz de la obra martiana nos interesa pensar la organización y transformación de la sensibilidad política individual y colectiva. Y creemos que la noción de hombre natural ofrece ciertas claves para repensar el vínculo entre los hombres y el mundo natural. Es por ello que sostenemos que esta manera de abordar la obra martiana nos impele a tornarnos el índice material de sentido de sus pensamientos. Se trata de convertirse, en palabras de Fernet Betancourt, en “co-autores” de un pensamiento inacabado, o en “co-creadores” de una “obra en proceso” (Fernet Betancourt, R. 1998). Solo examinando el deseo fundante que incita su escritura podremos actualizar esos problemas como interrogantes para la actualidad.

Para descubrir ese deseo martiano, León Rozitchner señala que es necesario confrontar con uno mismo: desquiciar la propia subjetividad, sacudir los sentidos sensibles entumecidos. Leer a José Martí no implica sino vivirse como un núcleo de efectualidad histórica; ser el espacio-tiempo en que resuena y amplifica el deseo que excita al ensayo *Nuestra América*.

En ese sentido, Rozitchner indica que no es posible leer sin asimismo vivificar aquello que se lee desde las propias experiencias; la lectura filosófica no es más que una actividad del cuerpo afectivo. Y tal es así que solo la confrontación cuerpo a cuerpo con la positividad de lo escrito puede trastocar la propia subjetividad lectora. Por ello, trabajar en torno a

José Martí implica, en definitiva, un esfuerzo proporcional al invertido en la escritura del texto martiano. De algún modo, supone una operación de metamorfosis: para Rozitchner estudiar a un autor requiere convertirse, en cierto punto, en ese mismo autor.

Y al mismo tiempo, realizar esta estrategia de lectura sobre Martí parece inseparable de una escena de confrontación vinculada a la escritura. Implica enfrentarse al otro y a uno mismo como condición de posibilidad para decir y desear lo propio. Rozitchner fue un lector de puntos ciegos y fragmentos, de una interpretación crítica dedicada a una sola obra. Incluso, el argentino siempre nos sugirió que todo libro requería ser leído con el acompañamiento de una biografía del autor en cuestión. Pero no se refería a una biografía de índole *escolar*, sino a una narrativa minuciosa de las experiencias que el escritor desarrolló, en el plano libidinal y pensante, antes y durante el proceso de creación.

La interpretación crítica es una “transfusión de sangre” que pone en jaque todos los obstáculos afectivos e imaginarios de quien interpreta (Rozitchner, L. 2012, 23). Y por eso se trata de una operación a dos puntas. Por una parte, se penetra en la coherencia de lo escrito, pero no para descubrir un sentido oculto, sino para despertar y crear una sensibilidad común que anime con otro hálito vital al texto. Y por otra, se realiza una confrontación con el texto, tratando de comprender a fondo el deseo arcaico que la coherencia de esa obra porta. Pero en esa comprensión confrontativa con el otro, la tarea no es otra que comprender y confrontar los obstáculos propios que parten de la acción de los poderes sobre nuestro cuerpo.

El gesto rozitchneriano reside en ubicarse más allá de las dicotomías que se plantean a la hora de realizar una empresa interpretativa en clave filosófica. Puesto que si buscamos leer un deseo originario en el texto martiano, entonces Rozitchner aconseja que es preciso evitar los opuestos metodológicos. Pues, no se trata de una reducción a la biografía del autor, como tampoco es preciso remitirnos a un estudio exclusivo de la obra mediante el cual se *tacha* al sujeto productor. El problema que comporta investigar el deseo arcaico de Martí no tiene que condenarnos a reducir todos sus textos a una intimidad cerrada. Al contrario, en la *compasión* martiana tenemos la intención de descubrir la forma en que un

hombre concreto, José Martí en este caso, invistió afectivamente el campo colectivo a partir del hecho de “nidos de víboras” sensitivo que conforma su drama subjetivo.

Por otro lado, no pretendemos reponer una suerte de determinismo inconsciente según el cual el deseo básico de cada subjetividad se presenta como un destino ineluctable para toda acción. Tampoco vemos pertinente que toda acción y sentir político se encuentren referidos a una elección plenamente consciente de un sujeto auto-centrado soberano. Antes bien, creemos que la agencia humana parte de una potencia, o de una sensualidad, aún no develada. Por eso leemos en los actos de Martí, en sus textos, claro, el compromiso con un deseo de liberación que asumió, desde muy temprano, la cuestión del ser sufriente como el problema central para la filosofía y la política.

En lo más profundo del pensamiento martiano se trata de suscitar un saber que parte de sentir lo que el otro siente, y mediante el cual se busca realizar una modificación objetiva y subjetiva. Ese saber parece presentarse en tanto puesta en práctica, a nivel de la subjetividad singular, de la batalla exterior y social. Se trata de un cambio del sujeto político adormecido: “Lo que quede de aldea en América ha de despertar” (Martí, J. 2005, 31).

Como toda escritura, la creación de Martí no existe si no tiene quien la anime, alguien que la lea desde la fuerza primaria de un deseo personal, que surge desde las energías de todo cuerpo apasionado, y que para ser efectivo debe extenderse al mundo para sentirse parte de un tejido viviente. Entonces leer a Martí en el siglo XXI reclama pasión intelectual y creatividad política. Acercarse a sus textos por medio de este gesto rozitchneriano no es más que la forma que adoptamos para encontrarle una resonancia personal y política a *Nuestra América*. Pues como decía Rozitchner, siguiendo en este sentido a Simón Rodríguez: “leer es resucitar ideas” (Rozitchner, L. 2012, 22).

En adelante mostraremos cómo se actualiza el tema del dolor y del deseo martiano en la teoría del hombre natural. Para más tarde examinar su potencial proyección en el escenario filosófico y político contemporáneo.

2. El hombre natural y la transformación de la subjetividad política

En *Nuestra América* se trata de poner en juego algo que los cuerpos saben sordamente: la experiencia del enfrentamiento al poder contra la devaluación de la tierra y la humillación del espíritu. Creemos que esta vivencia comporta una cifra clave en el pensamiento martiano, y que solo puede ponerse en acto cuando se siente al otro como motor de un deseo individual que, en adelante, se desarrolla como deseo histórico.

En José Martí asistimos a una “filosofía de la Relación” (Rivas Toll, E. 2007, 8). Se presenta un pensamiento en donde los “elementos se compensan y restituyen en relación de equilibrio, parte de la asunción de una concepción integradora, holística, compleja, de carácter armónico” (*ibíd.*). Para Martí, lo espiritual y lo material, lo histórico y lo natural se articulan en el interior de un proceso relacional de naturalización de lo humano y de humanización de la naturaleza a través de la mediación de la praxis (Rivas Toll, E. 2007, 1). Por eso, la afirmación de lo propio, unitario y diverso, solo es posible mediante lo colectivo.

Leer rozitchnerianamente a Martí nos conduce a un retorno hacia la pregunta por la subjetividad. *De te fabula narratur*, nos recuerda el argentino, siempre hablamos de nuestro “nuestro propio yo”, pero a través de la mediación de los otros (Rozitchner, L. 1996, 142). León Rozitchner analiza a la subjetividad como a un “nido de víboras”, retomando el título de una novela de François Mauriac: “[...] tenemos al enemigo en nosotros [...] nosotros no podemos discernir como estamos habitados por ellos y se enroscan en nosotros” (Rozitchner, L. 1996, 208). De manera que interpretar a José Martí implica descubrir ese nido de víboras que anida en la materialidad de sus textos: dar cuenta de sus nervaduras sensibles y afectivas.

El problema del cambio político necesita de una mutación del mismo agente político. En última instancia, la filosofía rozitchneriana y el pensamiento martiano se conjugan en la formulación de una antropología de corte humanista anclada en una crítica a la alienación del espíritu, a la cosificación de la naturaleza y a la des-sensibilización de la corporeidad. El seno de una tal crítica supone enfrentar a los *enemigos* que tenemos

adentro, ya que desde allí nos dominan. Y es en ese sentido que José Martí decía: “[...] he conocido al monstruo en sus entrañas” (citado en Rozitchner, L. 2005, 55).

El monstruo martiano no es más que el terror colonial que está impregnado en lo más hondo del ser nuestro-americano. Y sin forzar demasiado las cosas es pertinente recordar que la metáfora rozitchneriana para combatir a la dominación es des-entrañar, en tanto que busca enfrentar un poder que se mete en la carne y opera como el empuje interno de la sociabilidad afectiva (Rozitchner, L. 2003, 321). Ante ello, Martí escribe: “El primer trabajo del hombre es reconquistarse. Urge devolver a los hombres a sí mismos [...] Toca a cada hombre reconstruir la vida” (citado en Rivas Toll, E. 2007, 16).

Entonces, para actualizar ese deseo martiano en el presente tenemos que combatir a los actuales espectros que se ocultan y disfrazan de nosotros para devaluar los cuerpos políticos, pues en las estratificaciones de cada cuerpo entran en pugna las fuerzas del sistema histórico. Los conflictos sociales forman el basamento de las dinámicas de toda afectividad. Es por eso mismo que Rozitchner afirma que lo individual es, desde siempre y principalmente, social. Y como consecuencia, una “cura individual” no existe, resulta imposible, e impensable, sin una “cura colectiva” (Rozitchner, L. 1982, 27). Y eso Martí ya lo sabía: la fuerza de lo popular reside en la unidad que incluye y parte de la diversidad, en un común que propaga y fortalece a lo singular.

Para asumir ese *espíritu martiano* es menester partir de una modificación de lo propio. Asimismo, para lograr agitar en nosotros cierto deseo de emancipación es necesario ponerse como el núcleo histórico en donde se vivifica el signo resistente y empático que transporta la afectividad martiana. La comprensión y la transformación del campo social y natural solo son posibles a través de la mediación subjetiva: “El campo de la praxis asume al hombre como sujeto, no como una estructura aislada del mundo y la sociedad, sino como entidad social que compendia y sintetiza la humanidad del hombre en sus dimensiones gnoseológica-cognoscitiva, axiológico-valorativa, práctica y comunicativa” (Rivas Toll, E. 2007, 17).

La lectura que operamos sobre Martí intenta presentarse como un modo de resonancia sensible que permite develar y cambiar los afectos

e imaginarios primarios que nos atraviesan. Con los deseos y terrores del presente procuramos cotejar la apuesta martiana: “Se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece” (Martí, J. 2005, 38). La cuestión de la modificación del agente político se presenta como una disputa entre lo mejor y lo peor de lo humano. Para Rozitchner, como para José Martí, existen dos clases de hombres, opresores y oprimidos, y entre esos modelos de humanidad se da la disputa política.

En Martí se trata menos de una lucha de clases de raigambre marxiana clásica, o de una batalla cultural por los afectos y/o por los sentidos sociales, que de un combate entre dos modelos o tipos de humanidad: “[...] los que a partir de sus intereses privados sacrifican todo lo que no son ellos mismos [...] y los que en cambio han afirmado en su ser más íntimo en un sentimiento elemental: sentir el sufrimiento del otro como propio” (Rozitchner, L. 2012, 34).

Esa contienda, entre los dos tipos humanos, al parecer quedó sellada en la sensualidad martiana como una *com-pasión* por el dolor del otro. Y tal vez ese sea el germen fundacional de un deseo por la causa común de los condenados de la tierra. Por tanto, podemos decir con Raúl Fornet Betancourt que en Martí se nos ofrece un pensamiento “humanista radical” (Fornet Betancourt, R. 1998), según el cual la tarea radica en pensar y actuar sobre el drama histórico compartido para transformarlo en un mundo más *digno*.

Rozitchner argumenta que en toda acción política actuamos con lo que desconocemos de nosotros mismos, luchando contra los enemigos que llevamos adentro, tensionados por los monstruos que nos habitan. Pues en efecto, si la tragedia del cuerpo es que está confeccionado como un nido de víboras, entonces el interrogante por el agente histórico de la emancipación choca con la difícil empresa de desenredar los conflictos sintientes que nos constituyen.

En ese sentido, observamos que en *Nuestra América* los pliegues-sensibles que forman a la subjetividad nuestro-americana adquieren las siguientes determinaciones:

Somos “el potro del llanero”, “la sangre cuajada del indio”, el “país”, “el estandarte de la virgen de Guadalupe”, “las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza”, “el alma de la tierra”. Pero también esta América nuestra es “el libro importado”, “los hábitos monárquicos”, “la razón universitaria”, “las capitales de corbatín”, “los redentores bibliógenos”, “la universidad europea”. Este segundo aspecto de lo “nuestro” es aquel de donde ha salido la enunciación de un “nosotros” ocultante del “nosotros”. Es el de los que han caído en un “olvido”, que es precisamente consecuencia de la “aldeanidad” [...] (Roig, A. 1981, 36).

La aldeanidad del ser nuestro-americano es el terreno de la disputa política a nivel de la subjetividad. El carácter anímico e intelectual del sujeto de estas tierras es aquello que hay que modificar para dar paso a otra modalidad estructural. La materia humana de estas tierras está tensionada entre la palabra oral y la palabra escrita, el libro propio y el libro europeo, los valores falsamente universales y la naturaleza histórica del hombre natural. Y es en el espacio de esas contradicciones que para Martí hay que dar la lucha por la emancipación.

Para encarar toda pulseada en un escenario signado por los conflictos mencionados, es urgente, para Martí, tener un sustrato del que agarrarse, unas premisas vitales de las que partir para transmutar al agente político. Y en ese sentido, es Arturo Roig, en su “Ética y liberación: José Martí y el hombre natural”, quién nos ofrece coordenadas de inteligibilidad precisas para delimitar nuestro punto de partida político en torno al hombre natural, en la medida en que el autor ve allí “un poder de irrupción en medio de una sociedad opresora” (Roig, A. 1998, 223).

Roig nos señala que en la noción martiana de hombre natural encontramos la punta de lanza para una crítica política a las subjetividades. En el hombre natural estriban las premisas para labrar una transformación subjetiva: los cuerpos ultrajados deben abrirse al “desarrollo libre y creciente de sus riquezas y capacidades creadoras” (Marinello, J. 2005, 19). De forma que las cualidades creativas de ese humano martiano pueden comportar hoy en día la base firme para realizar los cambios individuales y colectivos,

afectivos y pensantes, que reclama un proyecto contemporáneo de liberación. En el hombre natural divisamos pues una potencia, una moral y un sentido de la justicia que necesitamos para no ceder ante el sometimiento y restituir la resistencia.

Nuestra hipótesis es que en el hombre natural se anudan los atributos esenciales del deseo martiano por la liberación de los cuerpos explotados. Allí se manifiesta “su radical y vitalicia solidaridad humana” (Marinello, J. 2005, 19). La pregunta martiana remite, comenta Arturo Roig, a un ente particular, situado y concreto, que no es otro que el hombre de nuestra América. Pero no se trata de cualquier modelo humano, sino de aquellos cuerpos devaluados, esclavizados y amenazados por los poderes dominantes. Y contra ello, la escritura martiana consiste en afirmar una *dignidad* en el hombre natural, reflexionando sobre las relaciones que entrelazan entre sí en el marco de un vínculo diferente con la naturaleza.

El hombre natural es el sujeto de la resistencia y de la liberación en *Nuestra América*. Sin embargo, no implica un regreso a cierto paraíso perdido incontaminado, ni tampoco es la postulación utópica de una presunta tierra prometida. Antes bien, el hombre natural indica un modo de existencia, una economía de las vidas en la cual se afirma una riqueza de los cuerpos diferente y opuesta a la fetichización de la riqueza encorsetada por las lógicas capitalistas. El hombre natural nos muestra que otra relación con la naturaleza y con los otros es posible: un vínculo más armonioso entre lo histórico, lo humano y lo natural.

Los elementos de la naturaleza se ofrecen, tras la cerrazón colonial-capitalista, como recursos disponibles para la vida del común: “[...] todo el cuerpo del hombre está preparado para sentir la naturaleza [...] La naturaleza se presenta a la medida del hombre. No existe un dominio de ella, sino una integración, un concepto de armonía” (Pampin, M. 2007, 108).

No obstante, Arturo Roig entiende que el signo nodal en la noción de naturaleza que patentiza el hombre martiano estriba en su historicidad política, esto es: el hombre natural explicita una forma histórica de naturaleza residente en una “moral de la protesta” contraria a una “eticidad del poder”, en un sentido de la “justicia” que se opone a

los “derechos instituidos” y, en líneas generales, en una memoria que reside en las carnalidades sufrientes como motor de resistencia (Roig, A. 1998, 225 ss).

La cuestión de la liberación se gesta en la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo. De este modo, en la relación integral que el hombre natural tiene con su entorno se enlazan las perspectivas de la agencia y del pensamiento: “[...] la subjetiva, que liga al hombre al mundo que lo rodea, mediante una atención más espiritual hacia el paisaje, y la objetiva, que busca los beneficios que ella le puede brindar, de carácter más material” (Pampin, M. 2007, 109).

Antes de continuar es preciso aclarar que lo natural en el hombre no hace referencia al plexo meramente biológico de las necesidades, ni tampoco obtiene su sentido exacto dentro de la dicotomía clásica de la civilización y de la barbarie. Incluso Martí disloca esa antinomia: “[...] no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, J. 2005, 33). El hombre natural afirma pues cierta necesidad primaria, o mejor dicho, una característica elemental de nuestros pueblos que Martí llama dignidad. El reconocimiento de esa condición irreductible funciona como el impulso vital central en la escritura martiana.

Ahora bien, el concepto de hombre natural busca captar un proceso conflictivo diverso y dramático, una serie de mediaciones históricas que constituyen el corazón de la subjetividad nuestro-americana. Pues el humano martiano es natural en un sentido paradójico del término: su naturaleza explícita la potencia de otra historicidad. Por eso, la organización históricamente específica de la subjetividad dominada, de mentalidad aldeana y afectividad europeizada, es aquello que es pertinente desandar para dar rienda suelta a la pujanza del hombre natural.

Entonces lo natural en el hombre martiano no es sino histórico. En la historicidad, en la apertura a la transformación, radica el signo político emancipatorio del concepto analizado. Entonces, lo histórico no se opone a la naturaleza, sino que encuentra en esta última su fuerza espiritual y sus recursos territoriales de sociabilidad. Es por ello que el hombre natural no es atributo o propiedad exclusiva de un individuo aislado o ser extraordinario, pues al contrario, señala una fuerza de indignación y cierto poder

de resistencia, una “pulsión y una moral” diría Rozitchner (2013, 36), que recorre a las subjetividades cuando estas se prolongan de modo armonioso con la tierra y se amplifican en el común de las energías colectivas.

En lo natural estriba la fuerza de una historicidad reprimida, allí se ubican las premisas colectivas de un *nos-otros* pujante que alienta el deseo de liberación humana.

3. El hombre natural en el marco de la resistencia y la liberación contemporánea

Nuestra América procura pensar y afirmar lo propio a partir de la diversidad. Y en el mismo movimiento, pretende componer a lo diverso mediante la configuración de una común-unidad: “Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse, como quienes van a pelear juntos” (Martí, J. 2005, 31). Y así, este proceso de articulación entre la unidad y la alteridad, según el cual se logra ratificar el carácter irreductible de cada uno de los pueblos por medio de reconocerles una relatividad ampliada en lo común, es para José Martí la *raíz* de todo porvenir emancipatorio en estas tierras: “[...] injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el *tronco* ha de ser de nuestras repúblicas” (Martí, J. 2005, 33; énfasis añadido).

Es por ello que el poeta cubano sentencia que “el gobierno ha de nacer del país” (Martí, J. 2005, 33). El gobierno obtiene su aliento de un saber relativo a los factores naturales y comunitarios propios. Sin embargo, un tal recorrido político a nivel de lo colectivo necesita como condición necesaria un desenmascaramiento en el agente político que desarrolla ese proceso. Para ello, según Martí, es urgente despertar del sueño aldeano en pos de remover las segmentaciones históricas que colonizan al sujeto de estas tierras. La tarea, como para León Rozitchner, es enfrentar al enemigo que está inyectado *en y contra* nosotros.

Ahora bien, el interrogante que nos planteamos es el siguiente: ¿cómo actualizar, hoy en día, las cifras históricas, espirituales y materiales del hombre natural? Y Roig nos contesta que en esa clásica fórmula martiana “se encuentra resumida, a modo de epítome, la historia de las luchas de los pueblos latinoamericanos por su liberación” (Roig, A. 1998, 223). Por

lo tanto, el marco político-filosófico del hombre martiano no refiere a una clave inmediata, espontánea o trans-histórica, sino que obtiene sus matrices en cierta memoria histórica de luchas y energías resistentes entumecidas en los cuerpos oprimidos.

De esta forma Arturo Roig nos sugiere que el hombre natural no nos lleva al buen salvaje, ni a una definición vulgarmente empirista o, en las antípodas, idealista, de aquello que cierta tradición denominó naturaleza humana. Asimismo, señala que la fórmula del escritor cubano nada tiene que ver con el universalismo abstracto, formal y pretendidamente absoluto del pensamiento europeo, por medio del cual se ponen como naturales los valores y lazos sociales establecidos. Contra ese universal abstracto de los sentidos europeos que naturalizan la explotación, el hombre natural presenta una estela de memorias y modos de vida propias de los explotados que ofrecen nuevos horizontes posibles. Y entre esas dos formas de valorizar al mundo y a los otros se juega la cuestión de los modelos de humanidad.

Nuestra estrategia es ver cómo aquello que Martí devela en su tiempo, también nos acontece hoy en día como seres desintegrados que hacemos sistema con el desasimio del campo social. Todavía conservamos restos de la mentalidad aldeana, colonial-capitalista, pero contra ello buscamos que la fórmula del hombre natural nos sirva de núcleo de transmutación política.

El hombre natural es la premisa que Martí nos ofrece para repensar el "sujeto político" contemporáneo. Puesto que el hombre martiano disloca lo falso en los modos de existencia coloniales, afirmando su alteridad desde una "conciencia moral", un "principio subversivo" y un tipo humano que se oponen a las "leyes establecidas" (Roig, A. 1998).

Sin embargo, el campo social de nuestra América está habitado por conflictos que, en términos de Martí, son los siguientes: "la ciudad contra el campo", "la razón contra el cirial", "las castas urbanas contra la nación natural", "el indio mudo, el blanco locuaz y parlante", "el campesino, la ciudad desdeñosa" (Martí, J. 2005, 34-35). Y en esas determinaciones también reside la comunidad diversa y tensa de lo propio: se trata de un juego de fuerzas en el que se disputan los modelos humanos y las opciones vitales y políticas de nuestras tierras.

Incluso, a nivel del sujeto histórico también encontramos cierto antagonismo entre dos formas humanas diferentes: el “hombre natural” *versus* el “hombre culto” (Martí, J. 2005, 36). Siendo este último aquel que observa “con antiparras yanquis o francesas”, que piensa con la astucia de la razón europea, siente “vergüenza” y no “tiene fe en su tierra” (*ibid.*). Se trata de una subjetividad mediada por la colonización que no cuestiona su organización íntima, y se vuelve cómplice inconfesado del sometimiento de lo propio. Y allí el enemigo viborea, puesto que ese tipo de humano no pone en juego “la razón de todos en las cosas de todos”, sino que despliega la “razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros” (Martí, J. 2005, 37). La apuesta martiana es que el hombre natural derroque a ese hombre colonizado no solo en sus ideas sino también en su sentimiento de la vida en común. Así, donde se encuentra “la universidad europea”, Martí reclama que advenga la “universidad americana” (Martí, J. 2005, 36).

En Martí, la pregunta por la subjetividad nuestro-americana nos dirige al interrogante por el conocimiento. Ahora bien, conocer no es una mera contemplación intelectualista de los presuntos saberes universales, sino que es un saber espiritual-material que procura penetrar en la cuestión del ser comunitario, en el territorio de la naturaleza expropiada y en las memorias devaluadas: “El contacto profundo con la naturaleza otorga al hombre un saber ligado a la tierra y a las tradiciones. Este conocimiento se opone al saber intelectual” (Pampin, M. 2007, 110). Conocer, para Martí, es revelar una materialidad histórica innegable en estas tierras: la dependencia y la explotación. Y el objetivo de ese saber no es sino modificar esa condición degradante. Pero en segundo lugar, conocer consiste en patentizar una condición natural en el hombre, esto es: la dignidad, cuyo propósito es hacer de ese carácter el pulso de los cuerpos oprimidos.

En primer término, en ese conocimiento se accede al saber relativo al otro como un absoluto que sufre y que, en lo íntimo de su ser, quiere resistirse y liberarse de esa condición. “Conocer es resolver”, escribe el poeta cubano (Martí, J. 2005, 36). Es decir, el conocimiento conduce a acoger y a responder al dolor del otro para despertar en uno mismo un deseo que desafíe los sentidos sociales y sintientes establecidos. Por eso

mismo creemos que para Martí esa afectividad es el inicio de todo saber, de todo crear, de toda acción unitaria y plural.

Por otro lado, ese saber martiano consiste en fundir los cuerpos y la naturaleza en una alianza plural consistente. Hay que partir del saber de los elementos naturales para re-elaborar la sociabilidad popular en plena disposición del territorio material común. Y al mismo tiempo, es preciso trazar un nexo fraternal entre nosotros. De modo que asistimos a un saber orientado en dos direcciones complementarias: “[...] el de la naturaleza, que se obtiene por el contacto con la tierra, y el de la sociedad, asociado con la organización de la comunidad” (Pampin, M. 2007, 110).

“El genio hubiera estado en hermanar”, escribe Martí (2005, 35). El saber martiano no refiere tan solo a un cambio de formas políticas o dispositivos sociales. Y si bien este saber se presenta como una estrategia política, en lo esencial consiste en instituir una forma de relación humana hospitalaria, una *hermanación* entre la tierra y los pueblos oprimidos. Si el saber de los cuerpos y del espíritu conduce a la transformación y a la restitución del hombre y su entorno, entonces el hermanarse es esa estrategia política principal. La tarea es hermanarse con los otros sufrientes en el vientre armonioso e integrador de nuestra madre tierra.

La estrategia política, para Martí, siempre es una cuestión colectiva: “la marcha unida” (2005, 31). Pero nada tiene que ver con la elección de unos representantes exteriores al pueblo oprimido. Tampoco esa estrategia busca captar una propiedad esencial o fija perteneciente a determinados hombres. La política es cosa del pueblo expoliado, una agencia creativa dirigida a su liberación. Y tal política hace de la diversidad el principio de la unidad, proponiendo un sentido del conocer que consiste en hermanar o servir, y en última instancia, en gobernar. Por eso, el saber martiano procura cuidar del otro en lo más profundo de cada uno, para habilitar una creación emancipatoria común entre los humanos atormentados.

Por lo tanto, en Martí el problema del saber no involucra a la mera percepción exterior o a la razón pensante, sino que confiere importancia a la totalidad material y espiritual del ser del hombre abarcando el sistema articulado de lo histórico y lo natural. Sucede que para este hombre martiano, gobernar es un saber que anida en los hombres, pero que

supone descubrir una verdad encubierta, dormida. Hay que saber leer, tras los enmascaramientos coloniales, “el equilibrio de los elementos naturales”, ya que solo así es posible verificar, desde cada uno, el drama histórico que nos hermana (Martí, J. 2005, 34).

Esta operación, que pone en la acción pasional del saber toda la dimensión humana de quien conoce, implica una metamorfosis espiritual en cada ser sintiente. Allí pues, el sujeto se abre o se cierra ante la posibilidad de ser afectado por el dolor del otro en la materialidad del propio deseo. No se trata de un mero acto racional, sino que el problema se decide en la fibra íntima del sujeto. De modo que si para Martí existen dos clases de hombres, entonces solo una de ellas estará dispuesta a enfrentar la transformación de sí misma en unión o en hermanación con los otros.

Martí entonces parece ofrecer una nueva sensibilidad, el pulso de una sociedad futura en función de los humillados y su entorno. Por tanto, el ejercicio de lectura rozitchneriano en torno a José Martí consiste en investigar otras formas posibles de la afectividad, para restituir a los pueblos y a la naturaleza. Puesto que si gobernar es un modo del servir al otro, entonces requiere *crear* una sensibilidad preocupada por la hermanación de lo común.

4. La actualidad del pensamiento martiano

Sostenemos que una filosofía martiana, emancipadora, necesita emerger en la urgencia del mundo contemporáneo. Hay que “saldar la cuenta pendiente” que la filosofía y la política nuestro-americana tienen con José Martí (Fornet Betancourt, R. 1998, 12). Pues su obra constituye el nervio duro de un pensamiento de la liberación que es menester elaborar de modo colectivo en la actualidad.

Leer a Martí, en el siglo XXI, reclama que cierto cuerpo históricamente situado intente actualizar los impulsos originarios del deseo martiano que se patentizan en su escritura. Por lo tanto, remover el dolor y el sentir martiano implica empeñarse por asumir los desafíos que su obra propone, a los efectos de reconfigurar la formación de la propia estructura intelectual y afectiva en el marco de un nuevo horizonte político emancipatorio.

Intuimos que para Martí el trabajo en torno a su sensibilidad política emancipadora no fue inmediato, sino que se fue gestando desde lo que el poeta ya era. Debió ir inseminando en lo más hondo de su propio ser un empuje afectivo y pensante diferente que enfrentaba todo lo que en él vivía de terror colonial y capitalista. Y en esas tramas vitales martianas encontramos una forma de asumir el problema político de nuestra subjetividad.

La política rozitchneriana sobre el sujeto comporta un desafío ineludible para el agente social. Dado que ese reto se da en el espacio ampliado de lo colectivo, constituye una cuestión de decisión y de coraje histórico. O bien abrazamos la empresa de acoger al otro en lo más hondo, o bien la eludimos para formar sistema con los opresores que por la fuerza y el terror dominan el mundo.

Ahora bien, hoy en día, ¿cuáles son las condiciones de realización del planteo martiano? ¿En dónde radica la potencia contemporánea de su planteo filosófico y político? Creemos que el sujeto que es nominado con la expresión hombre natural no se puede expresar solo en un individuo, pero quizás sí puede darse en una diversidad de cuerpos unidos por su carácter de ser explotados. El hombre natural parece que empuja en aquellas vidas que, aunque reprimidas, se empeñan por irrumpir en la vida portando afectos resistentes.

Retomar la tesis del hombre natural martiano supone un doble movimiento o práctica: de negatividad ante la opresión y de positividad con lo común natural y social en su integral diversidad. La dignidad humana requiere de la afirmación de una vital armonía que impute el cierre total del sistema. Y dado que el hombre natural no se halla anclado en la materialidad a secas, el problema consiste en transmutar las sentimentalidades comunes en el terreno de las fuerzas históricas.

Por eso la actualidad, lo intempestivo, de la tesis martiana del hombre natural reside en la posibilidad de hacer política a través de la modificación dominante de nuestra subjetividad actual. Allí, la recuperación martiana de una memoria compartida de luchas, acompañada de una valoración de los modos de vida cotidianos, supone marcar un ángulo de fraternidad entre los hombres que al mismo tiempo se extiende hacia el

ámbito integrado de la naturaleza. En la fórmula aparentemente *anacrónica* del hombre natural hallamos un desfase con respecto a una época signada por la miserabilización de lo humano y del mundo. Martí nos impele a unir la potencia de los expoliados en la creación de un colectivo que fortalezca la diversidad, a los efectos de restituir los tejidos del ambiente social y material.

El hombre natural comporta una contra-sensibilidad, una manera de ser que afirma la creación de otros posibles. En el presente parece pertinente actualizar el debate en torno a las clases, pero martianamente centrado en el problema de las clases de hombres: una cuestión de modelos o de tipos humanos. En ese sentido, encontramos en ese sujeto histórico el índice de una potencia política en la elaboración colectiva de un contrapoder o, sencillamente, de una cooperación inédita y nueva entre los pueblos. El hombre natural, creemos, es el suelo propio de estas tierras del cual es necesario partir para elaborar un deseo de liberación verdadero que ejerza un religamiento de los enlaces comunales resquebrajados por el poder.

El hombre natural parece nacer en cada acción resistente, en cada memoria que impide que una vitalidad sea totalmente empobrecida, en aquellos hábitos que disputan los terrenos que recorren nuestros cuerpos. En definitiva, el humano martiano se va gestando en aquellos otros modos del habla, de la escucha y en aquellos templos anímicos que afirman un deseo de liberación trágico pero siempre vivo. En el deseo por revitalizar la *com-pasión* martiana por el dolor de los otros y en los cauces que ofrece el hombre natural parece residir, hoy en día, la esperanza de los desesperados, pues “sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”, diría Walter Benjamín (citado en Marcuse, H. 1993, 286).

5. Conclusión

La filosofía de José Martí transmite un aire emancipador. En su prosa se encarnan los sufrimientos históricos de los pueblos nuestro-americanos. Allí también sentimos palpitar las energías resistentes que conservan los cuerpos contemporáneos. Incluso, hemos sostenido que la escritura martiana no es más que la manifestación de un deseo fundamental

gestado desde el reconocimiento y la responsabilidad con el padecimiento de los seres sufrientes. En Martí ese deseo busca tornarse en una potencia histórico-colectiva mediante el descubrimiento de un saber de los pueblos, de la naturaleza y del espíritu. Quizás se trate de un saber político de los cuerpos que, en palabras de Martí, “[...] entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación” (2005, 37).

Con la gestualidad desarrollada en nuestro trabajo, hemos intentado esbozar un acceso a ese saber martiano por medio de una lectura en clave rozitchneriana de *Nuestra América*. Tal reflexión supuso realizar cierto ejercicio de análisis de los obstáculos represivos y de las fuerzas resistentes que aún alberga nuestra subjetividad política.

El trabajo exigió abrirse a actualizar la eficacia de las cifras martianas sobre el hombre natural como aquello que forma núcleos de verdad histórica sobre la miserabilización de los cuerpos. Nuestra tarea, urgente en los trágicos tiempos que corren, supuso ensayar una forma de lectura y escritura inédita para nosotros, con el objetivo de procurar asumir el compromiso que porta el deseo martiano: el reconocimiento de la opresión de lo otro como problema para el deseo propio. Y aún más, se trató de sacudir una fibra de nuestro cuerpo afectivo y pensante que sabe y siente que la liberación de la alteridad es la condición necesaria de la liberación individual. Porque, en definitiva, ese creemos que fue el deseo, el coraje y el compromiso con que José Martí alentó su vida y su escritura.

Bibliografía

- Fornet Betancourt, Raúl. 1998. *Aproximaciones a José Martí*. Disponible en: <http://myslide.es/documents/aproximaciones-a-jose-marti-raul-fornet-betancourt.html>
- Marinello, Juan. 2005. Prólogo. En Martí, José. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marcuse, Herbert. 1993. *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

- Martí, José. 1996. *Obras completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martí, José. 2005. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Pampín, María Fernanda. 2009. Los *Diarios* de Martí y el hombre natural. *Temas*. La Habana, enero-marzo, 105-114. Disponible en: http://www.academia.edu/244720/Los_Diarios_de_Mart%C3%AD_y_el_hombre_natural
- Rivas Toll, Elena. 2007. Reflexiones en torno a la filosofía de José Martí en el contexto de la filosofía latinoamericana. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 49. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rivas49.pdf>
- Roig, Arturo A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Roig, Arturo A. 2002 [1991]. Ética y liberación: José Martí y el "hombre natural". En Roig, Arturo A. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC, 223-229. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica18.htm>
- Rozitchner, León. 2012. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León. 2003. *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Rozitchner, León. 1996. *Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires: El cielo por asalto.



NOTAS &

COMENTARIOS

La filosofía latinoamericana como humanismo Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González

Latin American philosophy as humanism. Reflections from
the work of Pablo Guadarrama González

Dante Ramaglia¹

Resumen

En la siguiente exposición se propone un comentario de la obra del filósofo cubano Pablo Guadarrama González, denominada *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. La perspectiva humanista que es postulada contiene una serie de precisiones que son analizadas en sus implicaciones teóricas y prácticas. Asimismo, se extiende su estudio de las ideas filosóficas a distintos momentos del desarrollo particular seguido en América Latina, al igual que está acompañada esta tarea historiográfica de consideraciones metodológicas que resultan significativas. Desde el conjunto de temas planteados por el autor se retoman sus aportes en relación a debates que se inscriben en el cruce disciplinario de la filosofía y la historia de las ideas, que se ubican inicialmente en el contexto latinoamericano pero aspiran a una proyección con alcances universales.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana; Historia; Humanismo; Pablo Guadarrama González.

Abstract

We comment the Cuban philosopher Pablo Guadarrama González's *Latin American philosophical thinking. Humanism, method and history*. The humanistic perspective posited therein contains some assumptions that we analyze in their theoretical and practical implications. Furthermore, we extend his study of philosophical ideas to different moments of Latin America's particular development, being this historiographic task accompanied by significant methodological considerations. Of all the themes posed by this author, we take his contributions to the debates raised in the interdisciplinary intersection of philosophy and the history of ideas, initially located in a Latin American context but with universal projection.

Keywords: Latin American philosophy; History; Humanism; Pablo Guadarrama González.

1 Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA-CONICET. <ramaglia@mendoza-conicet.gov.ar>.

Humanismo y alienación en la intersección de la filosofía y la historia de las ideas

Resulta un hecho consensuado entre la mayoría de los especialistas la consolidación que han alcanzado los estudios referidos a la filosofía latinoamericana. No menos constatable es la trayectoria signada por múltiples debates que han generado distintos problemas relacionados con este campo de investigaciones, lo cual sin duda consiste en un aspecto valorable respecto a las discusiones filosóficas que han animado su constitución. Partiendo del reconocimiento de la validez que poseen las polémicas suscitadas, es posible señalar que en el momento actual se han desplazado las anteriores consideraciones sobre su posibilidad o no como saber filosófico autónomo para dar lugar a una serie de reflexiones que han avanzado en una línea afirmativa que se ocupa de otras cuestiones que se desprenden de su misma existencia. Esto último contiene diferentes implicaciones; una de ellas es la situación favorable que se observa en el presente, sin duda derivada a partir de una extensa reconstrucción histórica que ha sustentado la demarcación de características que ha presentado nuestro pasado filosófico en diferentes momentos, así como se desprende una mirada programática que se ha ejercido frecuentemente para indicar desarrollos posibles que se procuran como finalidades a alcanzar en el pensamiento filosófico latinoamericano. Por cierto, esto también ha variado en el tiempo, desde las manifestaciones iniciales que efectuaron las primeras aproximaciones historiográficas hacia mediados del siglo XX, y junto con esa labor de rescate asentaron un cierto desarrollo que se debía afianzar a futuro, hasta las investigaciones realizadas en las últimas décadas, que no solo renovaron el conocimiento de nuestra historia de las ideas, sino que promovieron una línea de indagación filosófica que se afirmó a partir de perfilar su objeto y metodología. Esto no supone que se hayan zanjado todos los debates abiertos, pero sí es claro que las discusiones actuales se encuentran con un camino ya trazado que marca nuevos rumbos a seguir.

En la labor desplegada por el filósofo cubano Pablo Guadarrama González cabe reconocer una expresión contemporánea de esta conjunción

de las definiciones acerca de la filosofía latinoamericana con la tarea de reconstrucción histórica. Si, en principio, puede ubicarse su propia reflexión en esa tradición intelectual que se ha mencionado con anterioridad, igualmente no deja de inscribirse con una enunciación singular que ha venido desarrollando a lo largo de su extensa y valiosa producción escrita². En particular, nos interesa referirnos a una de sus últimas publicaciones, denominada *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*³, que consiste en la compilación en tres tomos de varios de sus textos que giran sobre la temática aludida en el título. Sin poder dar cuenta de la amplia y compleja serie de cuestiones que se tratan en estos libros, queremos concentrar la exposición en la perspectiva que se ofrece acerca de la significación y caracteres asignados a la filosofía en América Latina, perspectiva que está connotada por la particular comprensión que elabora Guadarrama acerca del humanismo, al mismo tiempo que se ponen de relieve algunas interpretaciones realizadas sobre distintas etapas, corrientes y autores que son analizados. Cabe aclarar que el conjunto de proposiciones que se desprende de estas obras contiene una determinada manera de dar cuenta del sentido asignado a la filosofía, así como se ofrecen pautas metodológicas que abarcan también a su historiografía, si bien este modo propio de abordaje surge de un diálogo y valoración crítica respecto de otras posiciones que son reseñadas. Desde este punto de vista, el autor mencionado traza un extenso recorrido por la historia de la ideas filosóficas en nuestros países, con apreciaciones que tienden a evaluar la significación de sus distintos momentos, al mismo tiempo que plantea una serie de precisiones sobre las modalidades adoptadas por el pensamiento filosófico que se ha venido constituyendo hasta el presente, en el marco de

2 En este sentido, pueden citarse algunos de sus libros más relevantes: Guadarrama González, P. 1986; 1989; 1994; 1997; 2001; 2008. Asimismo, hay que destacar que muchos de sus trabajos han sido resultado de la participación y dirección de obras colectivas realizadas por investigadores cubanos, en especial de la Universidad Central de Las Villas en Santa Clara, donde se han llevado adelante las siguientes obras: Guadarrama González, P. (dir.) 1993; 1995; 1998; 2010; 2012.

3 Guadarrama González, P. 2012a; 2012b y 2013.

una revisión que contiene un balance de lo ya alcanzado y una ponderación sobre los desafíos actuales.

Una primera cuestión tratada por Guadarrama deslinda la significación que es asignada al humanismo, lo cual, además de ser un enfoque prioritario desde el que se reconstruye la trayectoria intelectual seguida en América Latina, se interpreta a la luz de la tradición humanista que proviene principalmente de la cultura occidental e incluso reconoce su origen y presencia en otras culturas orientales y amerindias. Aun cuando postule que no representa una única tendencia lineal en la historia, encuentra una formulación precisa acerca de cuáles son sus notas características:

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente y, a partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no las ve como obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo (Guadarrama González, P. 2012a, 24).

Igualmente resulta destacado el hecho de que el humanismo adquiere un sentido progresivo a través de diferentes momentos de realización históricos, al mismo tiempo que se confronta permanentemente con el fenómeno de la alienación⁴. En este sentido, en las culturas antiguas

4 Sobre el término alienación se ofrece también una delimitación conceptual: "Todo poder supuesto a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que son expresión histórica de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitan sus grados de

la acción humana se encuentra subordinada con mayor énfasis a fuerzas naturales o sobrenaturales que la determinan, aun cuando se advierta también la aparición de formaciones intelectuales que contribuyeron a afirmar el valor central de lo humano como es el caso paradigmático de la Grecia clásica. Por otra parte, se propone leer la historia de la filosofía universal como un proceso de desalienación que se va logrando en distintas instancias, sin dejar de mediar obstáculos y retrocesos relativos. En ello influye el conocimiento que se acrecienta, al igual que los sucesivos cambios operados en las relaciones políticas, sociales, económicas y religiosas, entre sus principales factores. Desde este punto de vista plantea Guadarrama una interpretación histórica del concepto de enajenación, señalando como se traslada su uso del ámbito religioso al sociológico y las sucesivas redefiniciones que se observan en distintas épocas, con una tematización particular a partir de la modernidad.

De este modo se repasa el rechazo a distintas formas de enajenación con el desarrollo aportado al conocimiento científico por Copérnico, Kepler, Bruno y Bacon, el humanismo que se trasluce en utopías renacentistas como la de Moro, el contractualismo de Rousseau y en general el iusnaturalismo, el materialismo de Holbach y la Ilustración en sus diferentes variantes. Un análisis detallado merece la filosofía de Hegel, en quien resulta central la noción de *espíritu alienado*, con lo cual adquiere una connotación positiva que afirma que la enajenación hace posible la realización del espíritu y que el mundo se revele en sus distintas manifestaciones como resultado de este proceso. En contraparte, se traduce con una connotación negativa en las teorizaciones que van de Feuerbach a Marx y Engels, siendo estos últimos quienes superan la crítica dirigida a la enajenación religiosa para apuntar a las formas de alienación que imperan en la formación de la sociedad burguesa y el capitalismo, en que -según palabras de Marx- *la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra*, tal como se lo describe en una cuidadosa lectura de sus textos fundamentales (Guadarrama González, P. 2012a, 42 y ss.).

libertad y se inscriben en el complejo fenómeno de la enajenación” (Guadarrama González, P. 2012a, 24).

Las consecuencias de los cambios desarrollados con la revolución industrial también se repasan en las obras de teóricos clásicos de la sociología como Weber, Simmel y Durkheim, quienes observan los resultados que derivan de las nuevas relaciones productivas y advierten sobre el surgimiento de formas de dominación. Asimismo la enajenación se relaciona con otras categorías como reificación, cosificación, fetichismo, etc., en particular abordadas desde la teoría marxista y otras vertientes sociológicas, antropológicas, psicológicas y filosóficas provenientes del pensamiento contemporáneo. En este sentido, se destacan los análisis de Lukács y de los representantes de la Escuela de Frankfurt, en particular de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, con las diferentes variantes críticas que presenta cada uno de ellos a los aspectos alienantes que diagnostican en la conformación de la sociedad capitalista y de consumo.

Del análisis efectuado deviene como cuestión principal develar los modos de enajenación que el ser humano genera en su interacción social y, especialmente, la manera en que estos se han incrementado con el desarrollo del capitalismo que favorece las relaciones mercantilizadas y la explotación en el mundo del trabajo. Una primera observación aclara que las formas alienadas se han producido a lo largo de la historia humana, aun cuando se verifique una mayor complejidad que llega hasta las modalidades adoptadas por las sociedades contemporáneas. Esta extensión que reviste la alienación se ejemplifica en la comprensión de la misma como una inversión de la relación sujeto-objeto. Las distintas objetivaciones creadas por la praxis social se transforman en autónomas y tienden a lograr una subordinación de los seres humanos hasta no reconocerlas como un producto propio. En su reverso la búsqueda de formas superadoras de la enajenación se han presentado en todo momento y cultura, por este motivo la humanización se entiende como la tendencia a perfeccionar cualitativamente la actividad humana para lograr mejores condiciones de existencia, tal como se afirma: "(...) el concepto de humanismo presupone siempre asunción, incorporación, ensanchamiento de la capacidad humana en beneficio de la condición humana" (Guadarrama González, P. 2012a, 59).

Otra discusión significativa que incorpora el autor es la referida a la vinculación de la alienación y el humanismo como tendencias contra-

puestas a la trayectoria seguida desde la modernidad hasta nuestros días. En particular, de la constatación que las formas enajenantes se acrecientan con la formación del capitalismo no se deduce que necesariamente estas hayan sido superadas en la experiencia ocurrida con el “socialismo real”, como se suponía que iba acontecer según lo vaticinaba el marxismo tradicional. En este punto, la explicación recurre a la subsistencia de relaciones monetarias y mercantiles que inciden en el carácter privado del trabajo, tema ya advertido por Marx, y también se señala la enajenación que deriva del poder, ejercido mediante el Estado y el partido, de lo colectivo sobre lo individual, al igual que el predominio de formas burocráticas que sustituyeron a las relaciones libres de cooperación y solidaridad entre los individuos. En un plano más general, se subtiende la cuestión acerca del hecho de que si los procesos que desencadenó la modernidad a nivel planetario han llevado a incrementar uno u otro polo, el de la alienación o el humanismo. Aun cuando no se soslayan las graves dificultades atravesadas en el mundo globalizado que golpean mayormente a los países periféricos, junto con las nuevas formas de alienación que afectan a la explotación laboral y el deterioro ambiental que se producen con el avance de las relaciones capitalistas de producción, considera el autor que de modo dialéctico se ha generado una comprensión más adecuada de estos fenómenos alienantes que contribuye a visualizar los modos de cambiarlos, incluyendo los ensayos socialistas que suponen una apuesta de largo plazo que prepara el camino a lo porvenir. En esta mirada optimista también se incorporan los adelantos científicos y técnicos, la mejora en los transportes y las comunicaciones, sin dejar de indicar su posible uso instrumental como formas de dominación o manipulación, así como se cifra esta posibilidad de cambio en la toma de conciencia de problemas globales, como la insuficiencia alimentaria, el crecimiento demográfico y los peligros ecológicos. Como puede observarse, la intervención en el debate acerca de la significación que deviene de ese proyecto moderno en el mundo presente, encuentra en las tesis de Guadarrama la promoción de sus posibilidades emancipatorias. Si bien es posible coincidir en que esta posición muestra una denuncia de las inconsistencias que presentan los tópicos elaborados por el discurso posmoderno, no debe dejar de advertirse la necesidad de superar algunas de las consecuencias

que se derivan de la experiencia histórica relacionada con el desarrollo de la modernidad hasta nuestros días. Independientemente de las repercusiones que tuvo ese debate en un momento, se impone retomar las vías alternativas que deben buscarse frente al impacto negativo que ha aparejado en muchos aspectos el despliegue del mundo moderno.

Aportes latinoamericanos acerca de la condición humana

Por otra parte, la orientación hacia el humanismo representa un modo fundamental desde donde es examinada la historia de las ideas filosóficas en América Latina. En tal sentido, hay que remarcar que, además de la propia reflexión de Pablo Guadarrama sobre este tema, ha tenido una significativa participación en la generación de un proyecto de investigación colectivo que se desarrolló con la participación de investigadores de varios países latinoamericanos, denominado: *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. Acerca de los fundamentos que le dieron origen y los resultados que se obtuvieron del mismo, el autor nos ofrece una síntesis en uno de sus capítulos, en lo que puede ser considerado como un valioso testimonio de una tarea conjunta que él coordinara (Cfr. Guadarrama González, P. 2013, 420-440). El documento preliminar de este proyecto fue elaborado por el citado pensador cubano, a partir del cual se discutieron los detalles y alcances del proyecto a emprender con el apoyo de varios especialistas de la región, lo cual tuvo ocasión de realizarse en una reunión del 15 de julio de 2001 en el marco del Corredor de las Ideas del Cono Sur que se desarrollaba en la ciudad de Asunción en Paraguay, a la que tuve la oportunidad de asistir. En esa instancia se constituyó un Comité Académico Internacional, presidido por Arturo Roig y conformado por Pablo Guadarrama como coordinador general y con figuras de relieve como coordinadores nacionales, que a su vez convocaron a numerosos investigadores para realizar las obras en cada país, incluyendo a quienes no estuvieron inicialmente en esa reunión, lo cual le daría una gran envergadura y extensión a nivel continental a este proyecto. Los resultados se fueron dando a conocer primero en el sitio: ensayistas.org/critical/generales/C-H y luego fueron apareciendo volúmenes dedicados a distintos países, como

son los referidos a México, Colombia, Perú, Cuba, que ya están editados y otros se encuentran en un estado avanzado, como es el caso de Venezuela, Argentina y Puerto Rico.

La perspectiva desde la cual se encararon los estudios por naciones de los intelectuales más representativos ha tenido que ver con el relevamiento de su producción a partir de la presencia de una reflexión antropológico-filosófica. Si esta se relaciona en primera instancia con la noción de *condición humana*, igualmente se han tenido en cuenta los planteos esbozados acerca de otros problemas conexos, como son: las ideas en torno a la esencia o supuesta naturaleza humana, que incluye la orientación hacia el humanismo, la solidaridad, el determinismo, la libertad y la enajenación como supuestos; las posturas gnoseológicas que se sostienen en cada caso; la relación del ser humano con la naturaleza, Dios, la religión, el Estado, la sociedad civil, la familia, el género, las razas, las clases sociales, las generaciones, la integración latinoamericana, los derechos humanos, etc.; las propuestas ideológicas, políticas, jurídicas y la actitud ante el progreso social; las tesis sobre el desarrollo de la ciencia, la técnica y la modernización; las concepciones sobre el papel de la educación, el arte, la literatura y los métodos para el perfeccionamiento humano; entre las cuestiones principales que son tratadas de acuerdo a los criterios que se adoptaron como orientativos de la investigación. Los diversos puntos de vista que surgen de estas indagaciones en cada autor y nación permiten ofrecer un panorama de las ideas que primaron en la intelectualidad latinoamericana del siglo XX. La intención inicial de este proyecto consistía justamente en dar cuenta en los volúmenes producidos de esta visión particular y a la vez de conjunto que sirviera como fuente de consulta, tanto para educadores e investigadores de las humanidades y las ciencias sociales como para un público más amplio interesado en la cultura latinoamericana.

El desarrollo pormenorizado por países, y que abarca a distintos representantes por su valor teórico antes que una selección dada por el factor ideológico, ha dado por resultado una versión diversa y matizada de los temas tratados, sobre lo cual Guadarrama igualmente ofrece una interpretación sobre algunas de las conclusiones preliminares que surgen de estos estudios:

Entre ellas se destaca que los representantes más significativos de la vida intelectual latinoamericana del siglo XX indudablemente han dado continuidad y enriquecido –por múltiples vías de expresión cultural y en especial a través de diferentes formas de la práctica educativa, política, intelectual- la prevaleciente tendencia humanista, desalienadora y contrahegemónica que ha caracterizado en sentido general a la historia latinoamericana de dicho pensamiento, a pesar de la existencia en el siglo XX de algunas manifestaciones alienantes, retrógradas y conservadoras, pero estas no constituyen la tendencia prevaleciente (Guadarrama González, P. 2013, 439).

De la observación citada, que constituye además la hipótesis principal que guía el proyecto, cabe agregar que se aspira a que la evaluación de esta tendencia favorable hacia el perfeccionamiento humano, contenida en numerosas elaboraciones surgidas de la historia de nuestro pensamiento, sea válida como marco conceptual que promueva esa misma línea de reflexión para aportar ideas y valoraciones que mejoren la condición humana, en lo cual se evidenciaría asimismo una contribución de la cultura latinoamericana a nivel mundial.

El pensamiento filosófico latinoamericano entre lo universal y lo particular: originalidad, autenticidad e identidad

Otra serie de cuestiones que son tratadas por Pablo Guadarrama se refieren a los aspectos teóricos y metodológicos relacionados con el pensamiento filosófico y su abordaje historiográfico. Una cuestión preliminar que se intenta precisar se vincula con la misma denominación de esta filosofía como latinoamericana, lo cual es objetado por el autor en cuanto entiende que no se debería calificar mediante gentilicios o patronímicos este tipo de estudios. Del mismo modo, se afirma que una producción filosófica no tendría que reducirse en su nombre a una cultura, época histórica o pensador determinados, ya que generalmente ella trasciende este marco inicial cuando representa un aporte, si bien reconoce que en

un sentido amplio son legítimas esas adjetivaciones que son utilizadas para identificar un período, corriente o pertenencia nacional. Aplicado al caso de América Latina resulta válida esa identificación en la medida que designa un conjunto de ideas filosóficas que se han desarrollado a través del tiempo y revisten ciertas características distintivas. Pero igualmente aclara que no se trata de indicar esta pertenencia por el hecho de haber sido producidas en nuestras tierras, sino que el criterio fundamentalmente tiene que ver con el valor teórico que poseen en su misma formulación epistemológica y axiológica, así como el hecho de estar articuladas al propio legado cultural. Podría decirse que prima en esta interpretación la significación estrictamente filosófica de las obras y autores que son considerados como parte de nuestra historia intelectual, cuya validez se orienta igualmente a mostrar las contribuciones que revisten un grado de universalidad.

En parte puede compartirse esta perspectiva que destaca la legitimidad que procede de la misma significación teórica que contienen las concepciones realizadas para considerarse como aportes que integran la tradición filosófica latinoamericana. La ubicación geográfica no indica mucho si no se piensa como un lugar de enunciación del propio discurso, que implica igualmente el modo en que se connotan los objetos de la reflexión, especialmente en el caso de ámbitos que se relacionan con la filosofía práctica. En este punto quizás sí sea necesario indicar que la misma situación histórica y cultural, lo que según Raúl Fernet Betancourt define a la filosofía como saber contextual, tiene un lugar destacado para designar al pensamiento filosófico cultivado en nuestra región. El sentido y la función que reviste la filosofía adquieren en consecuencia una especificidad que se concreta en la tematización realizada respecto a los mismos problemas de donde parte la reflexión, que tienen una fuerte carga de acuerdo al contexto particular que se presenta en América Latina, independientemente que los resultados teóricos pueden ampliar su horizonte de significación para alcanzar una validez universal. Esto último, sin duda no lo desconoce el autor en los textos que comentamos, aunque su énfasis recae más en superar los dos enfoques metodológicos que se han planteado usualmente en torno a esta discusión: uno de ellos da prioridad a lo universal abstracto, tal como

puede observarse en las posturas más tradicionales y academicistas; y otro sobrevalora lo nacional o regional, como es el caso de las posturas afirmativas acerca del pensamiento latinoamericano que se dieron inicialmente. En este sentido, lo que propone Guadarrama, y lo ha anticipado también en otra de sus obras (cfr. Guadarrama, P. y Pereliguin, N. 1989), es considerar la relación dialéctica entre lo universal y lo específico en la filosofía y la cultura latinoamericana. Si en este enfoque se reafirma principalmente la dialéctica como modo de comprensión, también puede señalarse que se trata de una universalidad concreta.

Una temática que se deriva de lo anterior, y que ha sido constantemente debatida en relación a la filosofía latinoamericana, se vincula con la originalidad y autenticidad de la misma. Sin duda que esta discusión se retoma desde una posición que ya no cuestiona la existencia de esta filosofía, al constatar las producciones relevantes que se han dado a lo largo de la historia y el grado de afianzamiento alcanzado en el último tiempo. En la perspectiva ofrecida por el autor cabe destacar que la pregunta por la originalidad queda desplazada por la indagación acerca de la autenticidad. De este modo, lo que interesa delimitar es hasta qué punto una elaboración filosófica, sin importar que sus referencias conceptuales remitan a otros autores y procedencias, permite dar cuenta de las cuestiones que suscita la propia realidad: “En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica cuando no ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, sociopolítico, económico, ideológico, científico” (Guadarrama González, P. 2012a, 80). Por ejemplo, se señala que la filosofía moderna se encuentra en su apogeo en la época de la expansión del capitalismo y luego declina su autenticidad en la etapa contemporánea cuando deja de responder a las nuevas condiciones sociales. Una consideración similar se esboza acerca del retraso relativo respecto al desarrollo del capitalismo que reviste la producción filosófica en América Latina, que explica sus desfases en las corrientes adoptadas en ciertos momentos históricos y podría añadirse también las alternativas que se han ensayado en algunos casos a partir de visualizar esa experiencia moderna desde una perspectiva diferente.

De la preocupación por la autenticidad, que se reseña en distintas instancias y formulaciones intelectuales, se derivan apreciaciones sobre la cuestión de la identidad. Más allá de que este tópico ha sido recurrentemente explorado por la cultura latinoamericana, Guadarrama ubica sus antecedentes en la lucha contra el colonialismo y la liberación nacional que se produce a partir del siglo XIX en América Latina, al igual que otros países de Asia y África. De allí se desprenden los planteos que hicieron eje en la cultura nacional, que en el presente incorporan igualmente la constatación de la diversidad, incluso dentro de la aspiración a un proyecto de unificación regional. La complejidad en el caso latinoamericano se remite a sus vínculos con la cultura occidental, que ha permeado la misma comprensión del devenir que sigue la filosofía y la cultura entre nosotros. En este punto resulta imprescindible para sustentar una afirmación identitaria el autococonocimiento que ha promovido el estudio crítico de su historia. Constituye sin duda un enfoque adecuado la propuesta de considerar la identidad como resultado de un proceso histórico y concreto, al mismo tiempo que requiere una construcción que la vaya definiendo. Del reconocimiento alcanzado en relación a formas de identificación comunes, sin ocultar las diferencias existentes, se contempla que constituye un avance hacia el logro de la autenticidad, esto es, la correspondencia de los productos culturales con las exigencias del ser humano que posibilitan mejorar las condiciones de existencia (cfr. Guadarrama González, P. 2012a, 103-105).

Acerca de la historia de las ideas filosóficas: metodología, balance y situación actual

En buena parte de los tres volúmenes reseñados se ofrecen estudios históricos referidos a diferentes períodos, corrientes de pensamiento y autores, acompañados de consideraciones relativas al método utilizado a partir de una ponderación de distintas alternativas que se presentan en este campo de investigaciones. Sin poder aquí dar cuenta de las detalladas exposiciones que realiza el autor sobre estos temas, se tratará de consignar algunos aspectos que resultan relevantes, en particular, las síntesis y evaluaciones que realiza acerca de algunos momentos de nuestra historia

intelectual, junto con las pautas teóricas y metodológicas que se han seguido en su tratamiento.

En lo referente a las indicaciones metodológicas, un problema ineludible se vincula a la elección de criterios de periodización. En tal sentido, se advierte que usualmente se han empleado en América Latina periodizaciones y clasificaciones retomadas de la historia filosófica mundial, especialmente de la tradición europea. Una primera observación aclara que de modo frecuente la recepción realizada en la filosofía latinoamericana no se ha dado en forma pasiva, por lo que cabe destacar la apropiación crítica que se realiza de concepciones que son recreadas. Otro elemento remarcado tiene que ver con la complementación que debe efectuarse entre la periodización derivada de la misma actividad filosófica con otras que surgen de distintos ámbitos, como son las que aluden a aspectos socioeconómicos, políticos, ideológicos, según el grado de desarrollo científico, de los nexos con el arte, la literatura, la religión, entre los principales. Igualmente se recomienda tener en cuenta las particularidades que surgen del contexto específico, pero también influyen otras situaciones que se dan a nivel mundial. Esto último, podría servir para constatar en qué medida en la propia cultura se dirimen esos procesos de alcance universal, ya sea porque medie una relación necesaria o, en ciertos casos, habría que revisar el desajuste producido para comprender adecuadamente la situación latinoamericana, como por ejemplo se verifica en muchas de las posiciones que se acoplaron al posmodernismo o bien en otras tendencias que no pasaron de ser modas intelectuales que se adoptaron en un momento.

Asimismo el carácter complejo que posee el desarrollo de las ideas filosóficas en el caso de América Latina dificulta una clasificación precisa por corrientes, en especial cuando se quiere identificar a un determinado pensador dentro de la misma. No solo las tendencias intelectuales han presentado variantes significativas respecto de sus versiones europeas, sino que aun un mismo autor experimenta modificaciones en su trayectoria, en que se adscribe a más de una escuela y, en ciertas ocasiones, combina eclécticamente más de una orientación. Esta dificultad que se describe resulta bastante común en el estudio de muchos representantes del pensamiento filosófico latinoamericano. Una explicación inicial se encuentra en

la preferencia otorgada a la utilización de distintas herramientas teóricas para dar respuesta a problemas concretos, ubicados en el ámbito práctico, que promueve mayormente una filosofía de carácter político y social. Antes que limitarse a una ortodoxia doctrinaria, la reflexión filosófica en América Latina se ha vinculado a demandas de la realidad e incluso en esta inclinación ha recurrido a distintas formas de expresión que exceden el discurso filosófico en sentido estricto, tal como lo observara en su momento José Gaos cuando acuñó la expresión de *pensamiento* para referirse a esa forma más amplia y diversa que se presenta en nuestros países desde su fundación.

Sin por este motivo dejar de lado el rigor teórico con que entiende a la filosofía, Guadarrama identifica al pensamiento filosófico latinoamericano con características similares cuando se ocupa de aclarar su función ante las urgencias que se viven en el momento presente, lo cual va más allá de la necesidad de periodizar y clasificar para atenerse a estudiar nuestro pasado. A partir de esta posición va a afirmar:

En el caso tan conflictivo de estas tierras, como de otras regiones del mundo, donde las huellas de la dependencia no pueden cicatrizar en tanto se mantengan las actuales circunstancias, la filosofía expresa en mayor medida los elementos sociopolíticos de su contenido: La filosofía en América Latina tiene que ocuparse de los destinos del hombre contemporáneo ante los desafíos que plantean múltiples problemas globales, ecológicos, demográficos, integradores, migratorios, interétnicos, tecnológicos, etc. Aun cuando múltiples disciplinas abordan cada uno de estos problemas, la filosofía está obligada a plantearse desde la perspectiva totalizadora con que debe apreciarlos el hombre real y no el de las estadísticas, con sus preocupaciones y propuestas resolutivas (cfr. Guadarrama González, P. 2012a, 124).

Desde este punto de vista es posible señalar que la filosofía latinoamericana ha tendido comúnmente a interpretarse dentro de un marco más general, ya sea el que proviene de los conflictos y situaciones que se

relacionan con su propio contexto, pero que se ligan también a una dimensión mundial en que encuentran su inserción. Por este motivo también se puede constatar la articulación con otras disciplinas relativas a las ciencias humanas y sociales, que se muestra como un modo productivo y necesario de encarar la actividad filosófica dentro de nuestra tradición cultural. A la vez que se tratan de evitar las actitudes de neutralidad valorativa o de un excesivo profesionalismo que se retroalimentan desde una filosofía encerrada en sí misma.

Como se ha mencionado anteriormente, se encuentra en las interpretaciones de Guadarrama un estudio pormenorizado de distintas manifestaciones y figuras intelectuales que abarcan las distintas etapas de la historia de la filosofía latinoamericana. De sus enfoques hermenéutico-críticos se retoman a continuación algunos de sus resultados fundamentales, que por cierto son tratados con mayor extensión en los libros comentados.

Respecto al comienzo de la filosofía en América Latina, aunque se plantea como un tema abierto a distintas posiciones, el autor se inclina por señalar que este no se da propiamente en las culturas amerindias previas a la conquista⁵. Si bien se reconocen una serie de concepciones cosmológicas, éticas y antropológicas elaboradas en las principales civilizaciones indígenas, como son las relativas a las culturas azteca, maya e inca que son destacadas a través de la exposición de sus ideas más significativas (cfr. Guadarrama González, P. 2012a, 127-154). No obstante considera que este desarrollo no llegó a alcanzar el grado suficiente de madurez y sistematicidad, interrumpido por la misma colonización europea en que se va a producir una crisis profunda, por lo que se distingue a estas concepciones como “prefilosóficas”, al mismo tiempo que se constata su enraizamiento y permanencia hasta las actuales culturas originarias. En este sentido, merecen una valoración positiva en muchas de sus facetas, tales como las nociones referidas a la integración del ser humano a todo lo existente, las reglas éticas que orientaron las relaciones intersubjetivas y principalmente comunitarias, el vínculo

5 Un criterio diferente se encuentra en otras obras recientes sobre la historia del pensamiento latinoamericano que parten de considerar como primeras filosofías las de los pueblos originarios americanos: cfr. Dussel, E. *et al.* 2009; Beorlegui, C. 2004.

inescindible establecido con la naturaleza y las prácticas religiosas en que sustentaron sus ideas y mitos las poblaciones indígenas, cuyas formas de racionalidad resultan diferentes a la que se pretendía imponer desde la mirada occidental. Su aporte puede ser asimilado al de otras grandes culturas de la antigüedad, por lo que se confirma que: "(...) es posible pensar que algunas de las culturas amerindias más avanzadas llegaron a ubicarse en el umbral de la reflexión filosófica, especialmente por el lugar que ocupó el tratamiento de la problemática antropológica en sus producciones espirituales" (Guadarrama González, P. 2013, 445).

Por otra parte, se ofrece una visión matizada de la significación filosófica del período colonial, debido a lo cual se sostiene que el pensamiento de los siglos XVI y XVII exige ser revalorado frente a la interpretación que solo lo descalifica como dogmático y oscurantista. El contenido humanista cristiano se encarna en algunas de las posturas defensivas que se esgrimieron ante la situación de la población indígena, así como otras vertientes se ocuparon de temas referidos a la circunstancia americana. La preocupación antropológica se mantuvo latente en un momento posterior, mediante la reflexión de distintos sacerdotes que hizo de transición a las ideas de la Ilustración que comenzaron a difundirse a partir del siglo XVIII. La filosofía ilustrada va a consumir ese humanismo precedente que estará también presente como fundamento de los procesos de independencia, que alentaron sin duda otros cambios sustanciales mediante nuevas doctrinas sociales y políticas que se expandieron en nuestros países ya a comienzos del siglo XIX, cuando se inicia la construcción de las naciones hispanoamericanas. Una figura destacada por su ideario emancipador e integracionista es Simón Bolívar, no ajeno a un utopismo que marcaría una profunda huella en nuestra historia.

En el siglo XIX se consigna la manifestación de una diversidad de corrientes de pensamiento con su irradiación en distintos ámbitos, como son: el sensualismo, el empirismo, el racionalismo, el utilitarismo, la ideología, el eclecticismo, el espiritualismo, el romanticismo, el krausismo, el positivismo, el liberalismo, el socialismo utópico, entre las principales tendencias filosóficas que reconocen una singular adopción entre nosotros a partir de su procedencia inicial de Europa. Una atención especial merece

el positivismo, o en términos más abarcadores el cientificismo, que se desarrolla a partir de la segunda mitad de ese siglo hasta principios del siglo XX, al cual se lo destaca como el que posee una mayor significación. En particular, se lo califica como *sui generis* y entiende el autor que cumple una función progresista en el momento de formación de las burguesías nacionales. Sin duda que ello se sustenta en la demarcación de algunos de los representantes elegidos, como es el caso de Enrique José Varona, a quien se dedica un extenso estudio destinado a mostrar sus posiciones en relación al conocimiento científico, sociológico, antropológico, ético y político (cfr. Guadarrama González, P. 2012b, 33-228). Una dirección semejante se confirma en otro autor representativo del cientificismo, José Ingenieros, en cuya obra se inspiraron muchos posicionamientos progresistas y antiimperialistas que proliferaron a comienzos del siglo XX. Los motivos a favor de la unidad latinoamericana igualmente se presentaron en intelectuales que ya están ubicados en concepciones que representaron la superación del positivismo que se produjo a partir de esa etapa, tales como José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn, por citar algunos de los autores que son analizados. Un antecedente significativo de esta posición integracionista y latinoamericanista se concentra en la ilustre figura de José Martí, a quien se lo destaca como un autor que desarrolla sus fecundas ideas como alternativa a la hegemonía del positivismo y con una singular definición del humanismo práctico. En este último caso se concibe que su discurso todavía se mantiene vigente como una clara orientación para el pensamiento latinoamericano contemporáneo (cfr. Guadarrama González, P. 2012a, 355-404).

En el momento que se abre desde mediados del siglo XX se consideran diversas corrientes filosóficas introducidas en Latinoamérica, como el neopositivismo, el existencialismo, la filosofía analítica, el neotomismo, el marxismo, etc. Resulta destacada la importancia de la “filosofía de la praxis” que atraviesa a las distintas tendencias mencionadas, pero encuentra una mayor definición y alcances en la teoría marxista. Esta última perspectiva, que sostiene Guadarrama en sus mismas proposiciones filosóficas, encuentra a su vez una detallada exposición de sus manifestaciones principales en nuestra historia intelectual. Igualmente se destaca el carácter singular

del marxismo en las enunciaciones que provienen de algunos pensadores latinoamericanos, así como puede observarse un sentido similar a través de su articulación con el terreno de la praxis política, como se da en el caso de la experiencia revolucionaria cubana, de lo cual, como ejemplo significativo, se exponen las tesis humanistas desarrolladas por Ernesto Che Guevara (cfr. Guadarrama González, P. 2013, 217-404).

Un momento afirmativo se reconoce particularmente a propósito del surgimiento de los planteos contemporáneos acerca de la filosofía latinoamericana, tal como se describe de modo principal a través de la consideración de la obra de Leopoldo Zea, quien resulta resaltado en cuanto promotor de un mejor conocimiento en el plano de la historia de las ideas y en las distintas derivaciones de su pensamiento que orientan esa misma tarea historiográfica. Igualmente son valorados los aportes realizados por Arturo Andrés Roig en estos campos disciplinares, que trazaron un rumbo determinado a la reflexión filosófica latinoamericana en su momento de consolidación. Estas contribuciones serían decisivas para la constitución de los lineamientos teóricos que se afianzaron con la llamada filosofía de la liberación, una expresión propia en que confluyeron muchos intelectuales, entre quienes se destaca la obra producida por Enrique Dussel. La evaluación del autor en torno a la filosofía liberacionista remarca sin duda sus aportes en relación a una posición progresista, crítica del capitalismo dependiente y a favor de los sectores más postergados de nuestros pueblos, que revalora asimismo la cultura y las ideas filosóficas latinoamericanas. No obstante, señala la diversidad de posiciones existentes en su interior, lo cual no siempre permite visualizar propuestas comunes en el plano político-social, así como señala las limitaciones de algunos de sus representantes para inclinarse hacia un modelo alternativo socialista o que contenga una mayor criticidad. El hecho de que no sea un movimiento filosófico homogéneo y la ambigüedad ideológica de ciertas categorías utilizadas, se observa como indicativo de la primera etapa de la filosofía de la liberación, tal como lo analizara en su estudio pionero Horacio Cerutti Guldberg, no obstante se advierte que ha ido clarificándose teóricamente y radicalizando sus posiciones con posterioridad. De todas maneras, Guadarrama rescata la proyección que alcanza esta corriente a nivel mundial y su significación con respecto

a la temática del humanismo: “La filosofía de la liberación constituye una de las expresiones de continuidad de lo mejor de la tradición humanista y desalienadora que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano en su historia” (Guadarrama González, P. 2013, 473).

En el balance efectuado se repara en la situación actual de la filosofía en América Latina, que es considerada como una actividad que ha logrado autonomía y reconocimiento académico. Este proceso deriva en parte de una mayor consolidación institucional, con la existencia de numerosas facultades y centros de investigación en distintos países, la creación de revistas y editoriales especializadas, la formación de asociaciones filosóficas y la realización de congresos, entre otros aspectos destacados. Además se señala que incide en este afianzamiento la línea de trabajo relacionada específicamente con la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, que han alcanzado una profundización de sus propuestas teóricas y herramientas metodológicas en las últimas décadas. Igualmente influye el reconocimiento internacional de algunos desarrollos de la producción filosófica local, al mismo tiempo que se ha incrementado el intercambio y la inserción en las discusiones que se sostienen a nivel mundial. A las investigaciones sobre nuestro pensamiento y su formación histórica desarrolladas por los propios autores latinoamericanos se añade el creciente interés evidenciado por estudiosos de otras regiones, lo cual además es posible observar que ha ampliado las perspectivas en vistas a un diálogo interdisciplinario e intercultural que se entabla en algunas expresiones contemporáneas.

Del recorrido que nos ofrece Pablo Guadarrama en sus consideraciones conceptuales y metodológicas acerca del pensamiento filosófico latinoamericano y su historia, hay que remarcar la amplitud de los distintos temas que trata detalladamente y con profundidad en los apartados que componen estos volúmenes. En una primera instancia sería destacable el conocimiento erudito que muestra en sus diferentes estudios, pero seguramente esto no oculta una intención que se sobrepone y subtiende a lo largo de sus exploraciones que buscan mostrar la riqueza filosófica y cultural que se encuentra contenida en nuestra América. Esta orientación se traduce en la confirmación de una función social progresista, emancipatoria

y humanizadora que tiende a revelarse como el sentido y las características constatables y deseables de la filosofía latinoamericana. Indudablemente el logro de una actitud favorable a esta tendencia es lo que ha alentado la trayectoria intelectual seguida en la obra del mismo autor que estamos comentando.

Bibliografía

- Beorlegui, Carlos. 2004. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Dussel, Enrique *et al.* 2009. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: CREFAL / Siglo XXI.
- Guadarrama González, Pablo. 1986. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política.
- Guadarrama González, Pablo y Nikolai Pereliguin. 1989. *Lo universal y lo específico en la cultura*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, Pablo (dir.) y Colectivo de autores. 1993. *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho.
- Guadarrama González, Pablo. 1994. *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. La Habana / México: Editora Política / El Caballito.
- Guadarrama González, Pablo y Miguel Rojas Gómez (ed.). 1995. *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX (1900-1960)*. Santa Clara (Cuba) / Toluca (México): Universidad Central de las Villas / Universidad Autónoma del Estado de México.
- Guadarrama González, Pablo. 1997. *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.
- Guadarrama González, Pablo (dir.) y Colectivo de autores. 1998. *Filosofía en América Latina*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Guadarrama González, Pablo. 2001. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, Pablo. 2008. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo vs. Alienación*. Tomos I, II y III. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana.

Guadarrama González, Pablo (dir.) y Colectivo de autores. 2010. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Tomo I. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama González, Pablo (dir.) y Colectivo de autores. 2012. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Tomo II. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama González, Pablo. 2012a. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo I. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.

Guadarrama González, Pablo. 2012b. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.

Guadarrama González, Pablo. 2013. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo III. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.



TEXTOS

Nicanor Larraín, educador del siglo XIX, y el arte de la memoria artificial

*Clara Alicia Jalif de Bertranou*¹

Nos proponemos reproducir un folleto de fines del siglo XIX debido a Nicanor Larraín, cuyo título es “El arte de la memoria artificial. Ensayos mnemotécnicos”. Publicado en 1899 en Mercedes, Provincia de Buenos Aires, podríamos decir que este educador no descuidó un aspecto que tenía viejos precedentes desde la cultura greco-romana en adelante, según nos lo muestra.

Trazos biográficos

Larraín fue una personalidad polifacética singular. Nacido en la Pcia. de San Juan en 1840, su padre había participado de la campaña libertadora del Gral. San Martín. Siendo adolescente vivió un tiempo en Chile (algo que volvería a reiterar como adulto). A su regreso participó en distintas filas combatientes. Realizó estudios en el Colegio Nacional del Uruguay, y ya bachiller, continuó los superiores hasta graduarse de doctor en jurisprudencia en la Universidad de Buenos Aires, en 1869, con una tesis sobre el sistema penitenciario en la Argentina. Integró tribunales de Justicia en San Juan y Mendoza. Por su experiencia entre ambas provincias, realizó un influyente trabajo sobre límites geográficos en un litigio que afectaba a la región (1879). Estuvo entre los fundadores del Club Liberal en la ciudad de Buenos Aires (1881). Actuó en el Congreso Pedagógico Nacional en representación de la provincia porteña con motivo de la Exposición Continental Sudamericana, de alcances universales (1882), para el que elaboró el escrito “Legislación vigente en materia de educación”². Después de ser juez en

1 Profesora Consulta UNCuyo/CONICET <cajalif@gmail.com>

2 La Exposición fue obra proyectada, construida y dirigida por el Club Industrial de Buenos Aires.

distintas localidades, en 1888 lo hallamos integrando el Poder Judicial de Mercedes y, poco más tarde, el Consejo Escolar de Dolores, en la Provincia de Buenos Aires. Al retirarse de la actividad pública se radicó definitivamente en Mercedes, donde falleció en 1902 (Cutolo, V. O. 1975, 84-85).

De sus numerosos escritos, sobresale *El país de Cuyo*, documento que ha servido a historiadores de distintas épocas para estudiar las tres provincias que componen este núcleo: San Juan, Mendoza y San Luis (póstumo, 1906), y *La nueva Osorno o la ciudad de los Césares* (1874), que firmó con el pseudónimo Atalivar, una suerte de crítica utópica anónima, de fuerte contenido social y político, de inspiración krausista, según Arturo Andrés Roig (2006, 25)³. Asimismo, por sus preocupaciones pedagógicas e historiográficas fue autor del *Compendio de Historia Argentina: para el uso de las escuelas y colegios de la República* (1883), del que se hizo una nueva edición ampliada dos años después.

Sobre el pseudónimo adoptado no tenemos datos fehacientes, pero podría tratarse del término “atalivar” acuñado por Domingo Faustino Sarmiento cuando era redactor de *El Censor*, para referirse a personas inescrupulosas que cometen actos dolosos e ilegítimos al obtener una comisión por transacciones comerciales con el Estado; conocido en términos jurídicos como “cohecho”. Lo había empleado en referencia a Ataliva Roca, hermano de Julio Argentino Roca, quien cobraba los negociados de este por la venta de tierras públicas, creando Sarmiento un neologismo de forma verbal, para significar “coimear” o “estafar al erario público” (Bayer, O. 2009). Así pues, dado que Larraín se convierte él mismo en censor de actos inmorales en algunos de sus escritos, bien podría aludir a dicho origen de modo intencionalmente paradójico con el fin de denunciar cómo se procedía a “atalivar”.

3 El autor halla en Larraín y *La nueva Osorno o la ciudad de los Césares* el primer documento de la presencia del krausismo en la Argentina. Sobre el mismo puede verse: Biagini, H. 2009, 453-458.

El arte de la memoria artificial

El texto que presentamos resulta sugerente por su título cuando la expresión “memoria artificial” no puede menos que remitirnos hoy al dominio de la informática y la computación sin dejar de suscitar nos cierta curiosidad. Pero a poco de andar podríamos decir –en términos excesivamente simplificadores– que hay algún parentesco entre lo que en aquel momento recibía tal nombre y lo que hoy entendemos por el mismo, sin por ello pensar que se estaba en una instancia precursora de los desarrollos tecnológicos del siglo XX. Y esto nos recuerda que en nuestras computadoras, al utilizar un buscador, el sencillo acto de escribir un término nos puede llevar a información que podría conducir sin solución de continuidad a otra u otras. En algunos aspectos los diseños han seguido el patrón del cerebro humano, que en la automatización trataría de imitar su comportamiento en tiempo vertiginoso.

En circunstancias en que la memoria “natural” nos falla o flaquea, por acción y efecto de la voluntad podemos recurrir a una palabra o término insinuante o disparador para pensar o expresar lo que deseamos en un proceso por elemental que fuere. Algo que nos da una pauta y al mismo tiempo nos pone en la pista o vía para cubrir el *lapsus*. Actúan esos términos como señuelos o avisos orientativos, lo que suele considerarse también una ayuda emergente. Son, en efecto, ayuda-memorias que, históricamente, hunden sus raíces desde tiempos muy lejanos e imprecisables. Hacen a la condición humana, pero sin embargo requieren ejercicio y práctica, que es lo que propone nuestro autor.

Larraín inicia el tema valiéndose de sus propios recuerdos y observaciones. En primer término acude a San Agustín y las *Confesiones*, donde la memoria aparece como una facultad que tiene distintos dones, uno de los cuales es su índole anticipatoria como presciencia en cuanto conocimiento de cosas futuras, a la vez que puede evocar el pasado y el presente, sobre los que se apoya. Este don es acompañado de otros, como la inducción, la deducción, el juicio y el raciocinio, que dan paso a la generalización, la imaginación y otras facultades que aportan igualmente conocimientos de las cosas y de los hechos. Larraín se refiere concretamente,

aunque sin explicitarlo, al libro X –el que mayor trascendencia histórica ha tenido en Occidente–, en donde a lo largo de sus cuarenta y dos capítulos puede encontrarse el tratamiento de aquella facultad, sin que todos revistan igual importancia para lo que quiere decir. En el capítulo VIII, titulado “De la admirable virtud y facultad de la memoria”, específicamente en los §12 a 16, es donde se introduce la cuestión de la memoria como una de las potencias del alma, sujeta siempre la argumentación a la busca de Dios. Las potencias del alma, que se apoyan recíprocamente y actúan al unísono, son: la apuntada memoria, la inteligencia y la voluntad. Dice allí San Agustín:

Continuando, pues, en servirme de las potencias de mi alma, como de una escala de diversos grados para subir por ellos hasta mi Creador, y pasando más arriba de lo sensitivo, vengo a dar en el anchuroso campo y espaciosa jurisdicción de mi memoria, donde se guarda el tesoro de innumerables imágenes de todos los objetos que de cualquier modo sean sensibles, las cuales han pasado al depósito de la memoria por la aduana de los sentidos. Además de estas imágenes, se guardan allí todos los pensamientos, discursos y reflexiones que hacemos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de otro modo aquellas mismas cosas que fueron el objeto de nuestros sentidos; y en fin, allí se guardan cualesquiera especies, que por diversos caminos se han confiado y depositado en la memoria, si todavía no las ha deshecho y sepultado el olvido (Agustín, *Confesiones*, Libro X, cap. VIII, §10, 206).

Pero no es que estén materialmente las cosas, sino sus imágenes, por eso agrega más adelante:

Todo esto lo ejecuto dentro del gran salón de mi memoria. Allí se me presentan el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas que mis sentidos han podido percibir en ellos, excepto las que ya se me hayan olvidado. Allí también me encuentro yo a mí mismo, me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar lo

hice, y en qué disposición y circunstancias me hallaba cuando lo hice. Allí se hallan finalmente todas las cosas de que me acuerdo, ya sean las que he sabido por experiencia propia, ya las que he creído por relación ajena. A todas estas imágenes añado yo mismo una innumerable multitud de otras, que formo sobre las cosas que he experimentado, o que fundado sobre éstas he creído por diversos modos, y son las semejanzas y respectos que todas ellas dicen entre sí y esas otras. Además de esto, se han de añadir las ilaciones que hago de todas estas especies, como las acciones futuras, los sucesos venideros y las esperanzas; todo lo cual lo considero y miro en la memoria como presente, sin salir de aquel capacísimo seno de mi alma, lleno de tantas imágenes de tan diversas cosas. Y suelo decirme a mí mismo: *Yo he de hacer esto o aquello, y de aquí se seguirá esto o lo otro. ¡Ojalá que sucediera tal o tal cosa! ¡No quiera Dios que esto o aquello suceda!* Todo esto lo digo en mi interior y, cuando lo digo, salen de aquel tesoro de mi memoria y se me presentan las imágenes de todas las cosas que digo; y nada de eso pudiera decir si aquellas imágenes no se me presentaran (Cursivas del autor. *Ibid.*, §14, 207-208).

En los capítulos siguientes es donde incursiona en otros detalles sobre esta facultad, hasta hablar del olvido como algo que es parte de la memoria misma, cuando lo que almacena no puede recuperarse. Y aquí viene a enlazar el tema de la mnemotecnia en nuestro autor porque sin el olvido no sería necesaria “la memoria artificial” en su asistencia a la “memoria natural”. Reconociendo el valor de aquel precedente, dice Larraín en una síntesis:

El sabio obispo de Hipona, al hablar de la Memoria nos la presenta como el tesoro de las imágenes, pensamientos, discursos y reflexiones, formado, ya por la percepción de los sentidos, como la luz, los sonidos, las formas; ya por la evocación de la voluntad, como los colores que traigo al recuerdo en medio de la oscuridad, los sonidos en medio del silencio, como cuando entono una aria

sin abrir la boca y sin producir sonido alguno, o ya por la presencia de aquellas cosas que forja la imaginación.

Pero en el acto de extraer de la memoria lo que por ella puede recordar está también Platón, cuya anamnesis era sinónimo de conocimiento, que no ignora nuestro autor.

En otro orden y dentro de la epistemología contemporánea, fue Thomas S. Kuhn en su famoso libro *La estructura de las revoluciones científicas* quien habló de “comprensión previa” y “anomalías” en tanto ideas que circulan para describir fenómenos como coyuntura anterior a la construcción de nuevos paradigmas científicos. Una etapa pre-científica hasta la constitución de una segunda fase como “ciencia normal” o trayecto de aceptación de un paradigma antes de su eventual crisis o reemplazo por uno nuevo, en la dialéctica “pre-paradigma” / “pos-paradigma”:

El hombre que adopta un nuevo paradigma en una de sus primeras etapas, con frecuencia deberá hacerlo, a pesar de las pruebas proporcionadas por la resolución de los problemas. O sea, deberá tener fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito al enfrentarse a los muchos problemas que se presenten en su camino, sabiendo sólo que el paradigma antiguo ha fallado en algunos casos. Una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe (Kuhn, T. S. 1971, 244).

Instancia aquélla que, desde el punto de vista sociológico, “... significa toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada” (*ibid.*, 269).

A cuento de ello, la mención de los fisiólogos era todavía común en la época en la que escribe Larraín, pues bajo la influencia de la Ideología se enseñaron las primeras cátedras de Filosofía una vez llegados a la vida independiente para suplantar a la Escolástica del ciclo colonial, ante el propósito de formar un Estado secular.

Sin abundar demasiado, la Ideología fue un movimiento francés durante la etapa tardía de la Ilustración que se interesó por el origen de

las ideas y el conocimiento a partir de las sensaciones, especialmente con los trabajos de Condillac, Cabanis y Destutt de Tracy (también del ámbito angloparlante con los escritos de Jeremy Bentham y John Locke). Al modo de la aritmética y el cálculo, le concedió gran importancia a la gramática y la retórica dentro del estudio del lenguaje. Asimismo al estudio de las ciencias y el método inductivo y experimental. Con su laicismo, en asuntos políticos eran decididamente republicanos y es sabido que sus repercusiones en América fueron muy notables⁴. De acuerdo con esta postura, no es de extrañar que el arte retórico se popularizara y tuviese lugar destacado para difundir y persuadir a los ciudadanos de nuevas y revolucionarias iniciativas.

Las ideas mencionadas, ligadas a la de progreso indefinido, tuvieron eco por ejemplo en Estados Unidos de Norteamérica, donde Thomas Jefferson, amigo de Destutt, editó el cuarto volumen de los *Elementos de Ideología*, el *Traité de la volonté*, con el título *A Treatise of Political Economy* (1817); título que no responde a sus originales objetivos. Previamente había traducido y publicado la obra de Destutt sobre Montesquieu, *A Commentaire and Review of Montesquieu's Spirit of Laws* (1811).

En el Río de la Plata, a los tan conocidos nombres de Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta es preciso incorporar el de Luis José de la Peña, de quien fue alumno nuestro autor en el curso preparatorio que dictaba en la Universidad de Buenos Aires en 1867 para el que elaboró el trabajo *Disertación filosófica sobre la libertad* (Roig, A. A. 1972a, 267)⁵. Su *Curso de Filosofía, 1827* (De la Peña, L. J. 2005), muestra que ya no era aceptado en su amplitud el sensualismo de los primeros filósofos franceses aludidos, sino el que, más moderado, tuvo a Laromiguière como guía, en quien el origen de las ideas estaba en la facultad de la atención antes que en los puros datos sensibles

4 Sobre algunas de dichas repercusiones, podemos remitir a nuestro escrito: Jalif de Bertranou, C. A. 2009, 471-480.

5 En el Programa del Curso de Filosofía de De la Peña, dictado en 1865, figuran entre sus cincuenta y tres alumnos, Francisco Ramos Mejía y Guillermo Hudson, según lo que se lee en el impreso. Lamentablemente no contamos con el correspondiente al año 1867.

retenidos en el fondo de las “anfractuosidades” o surcos del cerebro. Con todo, al cursar, Larraín debió recibir de De la Peña las lecciones sobre la base de lo que Eugène Geruzez enseñaba en la Academia de París. Mas es de hacer notar que los cursos editados de Fernández de Agüero, Alcorta y De la Peña, nos hacen ver que concedían lugar sustancial a la retórica. Es decir, que la filosofía no aparece escindida del arte de hablar⁶. Por otro lado, aquel estrato biológico lo había sostenido Galeno en sus estudios, de aquí que diga Larraín: “Galeno localizaba la facultad de la memoria y del recuerdo en el ventrículo posterior del cerebro”. Sin embargo, el giro del que hablamos se advierte en el escrito no solamente por la crítica al sensualismo y la focalización que hace en la atención, sino también por la mención de su maestro Amadeo Jacques (París, 1813-Buenos Aires, 1865), quien pasó del eclecticismo cousiniano a un racionalismo moderado en materia filosófica y pedagógica, social y política, que circulaba en Francia antes de su exilio rioplatense en julio de 1852. Este exilio se debió a sus diferencias con el ministro de Instrucción Pública durante la etapa del II Imperio bonapartista (1852-1870). Ya en 1847 había fundado *La Liberté de Penser. Revue Philosophique et Littéraire*, que enunciaba en su título una posición liberal y democrática que le acompañó siempre. No en vano había participado de la Revolución de 1848. En su primer Editorial afirmaba que la libertad estaba en peligro y que la filosofía tenía un papel social y político que cumplir. Decía claramente: “La philosophie a évidemment un rôle social et politique à remplir ”(Jacques, A. 1848). A lo que añadía más adelante: “... nous sommes les défenseurs de la souveraineté absolue de la raison, que tout ce qui porte ombrage à la liberté de penser est notre

6 Sobre el vínculo filosofía y retórica, puede verse: Cattani, Adelino. “Filósofos y oradores. Filosofía en la retórica, retórica en la filosofía”. En sus conclusiones dice: “Hablar bien es indicio y causa de pensar bien. Pensar bien significa también pesar los pro y los contra, confrontándose con los otros dialógicamente o polémicamente. Esto es, pensar bien es también argumentar y contraargumentar. Y la argumentación es el instrumento típico de la retórica y de la filosofía. En esta circularidad reside, reitero, la relación entre filosofía y retórica: argumentar es una operación que tiene naturaleza puramente retórica y tiene finalidad netamente filosófica” (2011, 130).

ennemi”. Por ello expresa taxativamente que la causa de la filosofía y la causa de la libertad eran inseparables. Huelga decir que la revista dejó de publicarse con su alejamiento de Francia⁷.

Ya en América, de este maestro nadie pudo olvidar sus enseñanzas en cualesquiera de los lugares donde habitó, dejando huellas que trascendieron las cátedras y así lo muestra Larraín, mencionándolo con afecto y como autoridad digna de recuperarse: “Me acordé de mi maestro A. Jacques, quien me hablaba de la Memoria como del “fondo de nuestra actividad intelectual y auxilio indispensable de todos los actos del espíritu”. Un profesor que tenía importante trayectoria en su país natal, con probados conocimientos filosóficos poco comunes en el Río de la Plata, pero también en ciencias. De este modo, parte de sus esfuerzos estuvieron orientados a la enseñanza práctica, en especial de las ciencias aplicadas a la agricultura, el comercio y la industria (Vermeren, P. 1998, 98)⁸. Por otro lado, *Cuyo* publicó hace años, por atención de Arturo Roig, “La memoria sobre el sentido común como principio y como método filosóficos” que Jacques leyera en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París el 12 de enero de 1839 (Roig, A. A. 1969). Esta “Memoria” fue un anticipo de las ideas desarrolladas en el *Manual de Filosofía –Manuel de Philosophie à l’usage des collèges*⁹–, que redactó junto a Jules Simon y Émile Saisset,

7 Sobre la posición imperante en Francia leemos en ese texto: “Nous nous rencontrons tous dans les doctrines spiritualistes qui, grâce à Dieu, sont aujourd’hui unanimement proclamées par toute la philosophie française: la souveraineté de la raison, la providence de Dieu, la liberté, l’immortalité de l’âme, la morale du devoir; et c’est en ce moment notre plus douce pensée, de sentir, qu’attachés de conviction et de cœur à cette noble cause, comme nous ne pouvons vivre et prospérer que par elle, il n’est pas non plus un de nos succès qui ne doive lui revenir”.

8 Una crítica a las ideas pedagógicas de Jacques se hallará en: Puiggrós, A. 1990, 94 y ss.

9 Jacques, A. et al. 1846. *Manuel de Philosophie à l’usage des collèges. Introduction et Psychologie par A. Jacques. Logique et Histoire de la Philosophie, par Jules Simon. Morale et Théodicée, par Émile Saisset*. Paris: Joubert. *Manual de Filosofía para el uso de los colegios*. Versión española hecha de la segunda edición francesa por Martínez del Romero. Madrid: Calleja, 1848.

estando a cargo de la Introducción y la parte dedicada a psicología. El *Manual* suplantó hasta cierto punto en nuestras cátedras el *Nuevo curso de filosofía para el uso de los colegios* (*Nouveau cours de philosophie pour le baccalauréat*, 1838 y ediciones posteriores), de Geruzez (1799-1865), si bien puede constatarse que al menos hasta 1922 seguía utilizándose, por ejemplo en la Escuela Normal de Señoritas, en Mendoza, según ejemplar que tenemos a la vista (1876). No obstante, a Geruzez lo tiene en cuenta Larraín cuando, al hablar de la estructura de las palabras, cita al vuelo una de sus frases: “La memoria se fortifica por la atención y el ejercicio”. Y aunque no es ocasión de establecer un mayor cotejo entre lo que contiene el libro del filósofo francés y lo que Larraín desarrolla, puntualmente dice el *Nuevo curso de filosofía*:

La memoria se fortalece con la atención y el ejercicio; si el espíritu se aplica a la observación de un objeto, si le considera con atención, no dejándole hasta que esté enteramente seguro que le conoce, conservará fielmente su impresión; si después toma otra vez este recuerdo, y le trae muchas veces en su presencia, la memoria guardará el depósito que se le confía, y se le volverá al primer llamamiento. Si al contrario no hace más que vislumbrar el objeto, y no hace caso de fijar esta vaga percepción, la memoria rechazará pronto la impresión, y el acuerdo [recuerdo?] perecerá en la inteligencia. En una palabra, la memoria, del mismo modo que las demás facultades, toma su poder prestado de la atención y [de su] actividad (1876, 81).

Pero, retomando a Jacques, en materia pedagógica fue autor de la *Memoria sobre instrucción general y universitaria* (1865), a la que Roig se refirió con el fin de destacar la influencia del pensamiento francés en América Latina, cuya irradiación la sitúa sobre “el liberalismo romántico” de la segunda mitad del siglo XIX, lo que explicaría su larga vigencia (1972b, 156).

Conocedor de la mitología griega, Larraín escribe que la diosa de la memoria o Mnemosine había engendrado las nueve musas, por lo cual

era la madre de la ciencia. En efecto, esta titánide era hija de Gea y Urano, de la Tierra y el Cielo, que, en unión con Zeus, el rey de los dioses o dios supremo, había originado las musas de los saberes y artes: Calíope (inspiradora de la poesía épica y la elocuencia), Clío (inspiradora de la historia y la poesía heroica), Erato (inspiradora de la poesía amorosa), Euterpe (inspiradora de la música), Melpómene (inspiradora del teatro trágico), Polimnia (inspiradora del canto religioso), Talía (inspiradora de la comedia y la poesía pastoril), Terpsícore (inspiradora de la danza y el canto coral) y Urania (inspiradora de la astronomía, la astrología, las matemáticas y las ciencias exactas). Así pues, poseía Mnemosine un lugar elevado en la constelación mítica, de privilegio absoluto, dado que sin ella no sería posible elaborar discurso alguno, tal como afirma Platón –siguiendo la teoría pitagórica de la reminiscencia– en diálogos como *Menón*, *Fedón*, *Fedro* y *Teeteto*, como también en los retazos que nos han quedado de los presocráticos y los sofistas, pese a las diferencias. Teniendo el poder de recordar, era la facultad sobre la que se recostaban las otras e implicaba la percepción y la auto-percepción de objetos ideales: “Entrando a los dominios de la Mitología, hallamos que Mnemosina, diosa de la Memoria, era hija del Cielo y de la Tierra, y madre de las nueve musas, con lo que se la acredita como madre de la Ciencia, y como el vínculo precioso entre Dios y el hombre, entre lo divino y lo humano”.

Que nuestro autor era una persona informada lo muestra asimismo la mención del presocrático Simónides de Ceos (Ceos, 556-Siracusa, 468 a. C.), de quien reconoce que fue el creador del “arte de la memoria”. La trascendencia de este poeta no se reduce al arte mnemotécnico del que dio muestras de modo práctico en un mentado hecho que se le atribuye, sino también a que supo otorgarle un sentido para el ejercicio de la palabra, que es lo que le interesa a Larraín. Esto es, la función que cumple la técnica del recuerdo para el arte de la retórica, tal como se dio en el mundo greco-romano. Sin embargo, durante la Edad Media, con la Escolástica, se la colocó al servicio de la ética, perdiendo el sentido original. Es lo que señala la investigadora británica Frances A. Yates, en su libro publicado originalmente en 1966, *El arte de la memoria* (2005, 39). Ahora bien, no es esa la intención primaria –insistimos, primaria de Larraín en el texto aquí

transcripto, pues aunque tuvo preocupaciones de carácter ético-moral, estas se hallan de modo evidente en otros escritos suyos. Pero veamos qué nos dice precavidamente la autora porque nos ayuda a comprender las intenciones del sanjuanino. Dice Yates:

El primer hecho básico que el estudioso de la historia del arte clásico de la memoria ha de recordar es que este arte pertenecía a la retórica, como técnica por la que el orador podría perfeccionar su memoria, lo que le capacitaría para extraer de la memoria largos discursos con infalible precisión. [...] aquellos infalibles guías de todas las actividades humanas que fueron los antiguos habían proporcionado reglas y preceptos para el perfeccionamiento de la memoria (Yates, F. A. 2005, 18).

Para la autora, que prefiere hablar de arte antes que de mnemotecnía, necesariamente hay que tener en cuenta a Cicerón y a Quintiliano para saber de qué se trataba, pues no hay otras maneras de tomar conocimiento de lo que representaba en aquella antigüedad griega la retórica y sus modos de enriquecerla, en el que el orden u organización y la vista –“el más eficaz de los sentidos”–, constituían sus procedimientos más apropiados. En tal sentido, no hay mejor fuente que el tratado *Rhetorica ad Herennium* (Retórica a Herenio, c. 90 a. C.), atribuido erróneamente a Cicerón, y el *De oratore*, que sí le perteneció, pues en dichas fuentes queda claro que la educación en ese arte era fundamental (*ibid.*, 30). Y ¿no es esto lo que se proponía Larraín, dentro de la modestia de su folleto? Educar en el arte de la memoria, con las herramientas que tenía en su momento, mediante un esbozo propositivo de sistematización para la mejor acción de la memoria, apelando a lo que rodeaba a los jóvenes a los cuales estaba destinado. Como cita de Cicerón, Yates afirma que este arte era un auxiliar de la naturaleza, a la cual engrandecía: “el arte puede perfeccionar la naturaleza” (*ibid.*, 37), pero también asevera que en los siglos XV y XVI todos los tratadistas siguieron, de un modo u otro, el *Ad Herennium* (*ibid.*, 129).

Y si de la tradición anterior, durante, y posterior a Simónides,

Larraín parece tener noticias lo muestra el hecho de las menciones de la sofística, de Phedro (Gayo Julio Fedro, c. 15 a. C.-c. 50 d. C) y La Fontaine (1621-1695). Incluso, en la abundancia de antecedentes como principio de autoridad para lo que expresa, Malebranche (1638-1715) es uno de ellos, tanto como Jean Joseph Jacotot (1770-1840), pedagogo ampliamente conocido en nuestro medio, creador de un método de enseñanza que lleva su nombre. Precisemos. Aquí alude el sanjuanino a uno de los cuatro principios de ese método a propósito de recordar números tomando fechas según su valor y su duración, pero también a los conocimientos de disciplinas como la Historia, la Aritmética y el cálculo, ya que “todo está en todo”. Los restantes principios son: todas las inteligencias son iguales; un individuo puede todo lo que quiere; se puede enseñar lo que se ignora¹⁰.

Ejercicios mnemotécnicos

Después de las palabras introductorias, la ejercitación con objetivos mnemónicos es dividida por Larraín en los siguientes apartados: números, imágenes, objetos, hechos, nombres, lugares, palabras según su estructura, asociación de ideas, la atención, y el remedio contra las distracciones del espíritu. No entraremos en detalles de cada uno, pero sí nos detendremos en algunos aspectos que nos parecen destacables.

Respecto de los *números*, sobre lo cual algo acabamos de decir, para recordarlos Larraín propone el camino de la asociación de ideas en el cual es factible acudir a hechos, circunstancias, acontecimientos, y todo aquello que nos permite sacar del olvido lo que queremos evocar. Pero, ¿qué sucede con las *imágenes*? Su origen es la percepción externa, que se puede dar por un “fenómeno de reflexión” o por la introducción de “especies materiales”, esto es, por los datos que nos brindan los sentidos, o por la apercepción de algo que ya hemos percibido y recordamos. En estos casos la memoria evoca conocimientos de las cosas, sean materiales o abstractas, porque de estas últimas también hay imágenes. En resumidas cuentas, la “materia prima” de la cual se nutre la memoria son aquellos

10 Sobre Jacotot puede verse: Rancièrè, J. 2003.

datos sobre los que elabora sus imágenes mediante el juicio, que ha realizado comparaciones, y generalizaciones por medio del raciocinio. Pero no es simplemente “recordar”, sino “reconocer” porque este acto combina elementos conocidos que dan paso al recuerdo de una cosa y ese es un reconocimiento dado que acuden también conocimientos ya adquiridos. Además, Larraín tiene la vieja idea de la *tabula rasa* cuando nos dice que los recuerdos de la primera infancia se graban mejor “en la receptividad casi vacía de la Memoria, gracias al carácter de novedad de las primeras impresiones”. No es el caso de los adultos, en quienes los recuerdos se agolpan como en tropel y hacen más difícil discernir sobre las propias imágenes. Escribe: “Si la memoria es el receptáculo de los conocimientos, es indudable que estos son los elementos que debo evocar y combinar para tener el recuerdo de la cosa que busco”. Sobre el punto es cuando le otorga el carácter anticipatorio que ya señalamos, porque puede adelantarse al futuro: “Lo que parecerá un imposible, es que la memoria contiene también las imágenes futuras, imágenes que ella saca de sí misma, combinando lo conocido para formar imaginativamente las cosas que quiere conocer”, sin importar el modo como han advenido.

En cuanto a los *objetos*, Larraín afirma: “Para recordar un objeto, cualquiera que sea su naturaleza, y cuyo nombre me viene a la memoria, necesito pasar en revista las condiciones en que lo vi, el lugar, la forma, el uso, su estado, y luego recordar los objetos que le son similares en cualesquiera de las condiciones expresadas”. Es aquí, nos parece, donde más se acerca nuestro autor a la idea de orden y secuencias en ese proceso recordatorio: un pasar revista a algunas condiciones que, como en los casilleros del arte mnemónico, ubica la cosa a recordar antes de pasar a las semejanzas o similitudes. Una elevación por planos gnoseológicos está presente, que va de lo más simple a lo más complejo.

Acerca de los *hechos*, nada más oportuno que tener en cuenta para recordarlos la asociación con “columnas miliares de la vida nacional”, es decir, con acontecimientos históricos sobresalientes. Pero con relación a los *nombres* la variedad de recursos puede acrecentarse: “Los nombres propios o comunes, son simples o compuestos; primitivos o derivados; concretos o abstractos, ideológicos, onomatopéyicos; representan cosas o

cualidades, ocupaciones, lugares, plantas o animales, y en fin, hay palabras homónimas que bajo una misma forma representan cosas diferentes". Por ejemplo, nombres de animales que "representan sonidos [...] tomados del grito peculiar de los animales que así se llaman", como es el caso del tero-tero o chajá. O bien cuando se trata de objetos destinados a un uso particular, por lo que mientan, como es el caso de "anteojos", "paraguas", entre otros tantos. Para los nombres propios las alusiones pueden asimismo guiarnos, según se trate de cosas (Barco, Cabello, Oro,...); compuestos (Villa-Nueva, Monte-Negro,...); oficios (Tejedor, Herrero,...); ocupaciones (Labrador, Montero,...); lugares o peculiaridades geográficas (Plaza, Ríos, Lagos,...); animales (Lobo, León, Vaca,...); plantas (Sarmiento, Romero, Manzano,...); colores (Bermejo, Blanco,...); derivados (Justino, Justiniano,...), etc., y de esta manera procediendo razonadamente en el proceso asociativo, pero también recurriendo a la homonimia, si fuere el caso.

Recordar *lugares* también suele requerir ayuda: "Para fijar en la memoria los nombres de lugares, conviene conocer su significación histórica; su origen, posición que designan, regiones que les son propias; designación física o química según su naturaleza, equivalentes en los idiomas, significación geográfica, referencia a los simples, en los nombres compuestos, etc., etc.". Ejemplos serían: Buenos Aires, Río Colorado, Río IV, Los Andes, Plata, Pehuenche, Antropología, y así sucesivamente.

La *gramática* puede dar frutos provechosos para Larraín: "[...] el estudio de los idiomas, y en último resultado, el estudio del pensamiento, tiene un rico caudal de recursos que podemos utilizar aplicados a la mne-monia", en especial porque orientan según la estructura de las palabras. De este modo, cuatro son los tipos en los que pueden clasificarse: nombres, verbos, partículas, e interjecciones. Los primeros designan cosas o cualidades, mientras que los verbos han sido agrupados según su desinencia en tres familias: -ar, -er, -ir. Las partículas tienen también su importancia porque "relacionan, unen, o separan". Por lo que hace a las interjecciones, ellas indican una "impresión del espíritu que se siente afectado por una causa cualquiera".

Llegados a este punto, desarrolla el tema de la *asociación de ideas*, una de las funciones psicológicas que nos acompañan constantemente

porque una idea llama a otra y asimismo subsecuentemente. Sin embargo, en su proceder ella tiene sus pautas y normas lógicas.

El juicio es una comparación de dos o más ideas y según transite de una idea general a una particular o al revés, tendremos una deducción o una inducción. En cuanto al raciocinio, es la “correlación de las ideas, que como una especie de irradiación parte desde nosotros, o de una idea dada, para extenderla y ensancharla, siguiendo un orden dado de concepciones”. El orden parte de lo inmediato a lo mediato, de lo que está más próximo a nosotros para extenderse a un “orden dado de concepciones” amplias y abarcadoras: “... partimos de nosotros y nos extendemos a la humanidad toda, formando en nosotros mismos el punto antropocéntrico que sucesivamente nos lleva del individuo o persona hasta la gran colectividad constituida por la especie humana”, cuidándonos de no perder de vista la idea central generadora.

Sobre *la atención*, “ese estado feliz del espíritu”, que es de lo que en definitiva se trata, al término de su escrito Larraín no opta por la posición de Destutt ni la de Laromiguière, es decir, que sea una facultad especial o un acto de la voluntad. Prefiere poner el acento en que es necesaria su aplicación sobre los objetos para sacar provecho de ella en cualquier ejercicio de conocimiento, pero muchas veces no basta el acto voluntario de su fijación, pues ocurre que hay circunstancias que nos impiden o dificultan su direccionalidad, como cuando estamos muy fatigados, por ejemplo, y ella se debilita. Con este propósito brinda algunos consejos que considera de utilidad, porque básicamente su escrito no es teórico, sino de aplicación práctica –algo que reiteramos–, para fortalecerla mediante ejercicios metódicos.

Breves conclusiones

Guaman Poma de Ayala y su valioso libro *El Primer nueva corónica y buen gobierno*, estudiado prolijamente por Rolena Adorno, narra la vida incaica, como es sabido. Páginas que cristalizan allí una historia para conocimiento del rey de la España conquistadora, Felipe III, pero también para la sociedad en la que tenía su cuerpo y existencia. Palabras y dibujos

–textos verbales y textos visuales– grabados en el código por el mediador y cronista que dicen algo en sí mismos y también remiten a lo que a ellos pueda asociarse. Se trataba de recordar, demostrar y criticar las injusticias del sistema colonial, y, una cuestión no menor, de aleccionar a sus contemporáneos, ya fuesen de ultramar o vecinos para un “buen gobierno”. De esta forma, creemos ver en este antiguo antecedente americano (y sin que pueda emparentarse –así nos parece– con el ensayo larrainiano), no un catálogo o muestrario, sino una historia pasada y presente, vívida, fruto también de un arte mnemónico.

Saltando en los siglos y situándonos en ámbitos muy diferentes podríamos perforar lo que la pieza de Larraín ofrece a simple vista y preguntarnos si se trató de una casi ingenua entrega. Desde un contexto amplio, más allá de las intenciones expresadas en un formato sencillo, sin preciosismos, hay un fondo político y social que no le es extraño a juzgar por los autores que cita y las recomendaciones que da para la adquisición de habilidades y técnicas. La naturaleza de los seres humanos es igual en cada uno, pero son las condiciones de tiempo y espacio las que modifican las posibilidades o alternativas para su realización. De esta suerte, el arte de la memoria y su reversión en el lenguaje para el buen decir es sacado de esferas exclusivas con el fin de ser transmitido en escuelas primarias y secundarias de una nación que deseaba popularizar la enseñanza, con sus serias contradicciones y yerros¹¹.

El escrito tiene el fin de coadyuvar a principiantes, como se ha dicho, pero editado en Mercedes, asiento de la importante Escuela Normal Mixta en la Pcia. de Buenos Aires, de modo que es claro que los destinatarios también podían ser o eran sus otros “hijos”, los alumnos¹². Hay un trasfondo que no se limita al arte de recordar, sino también a que lo que se recuerda y está acumulado en la memoria sirva para la vida social, en donde ciudadanos virtuosos velan por el bien común. Además, la propuesta

11 Para una apreciación crítica de la concepción educativa del período, puede verse: Puiggrós, A. 1990.

12 La Escuela fue fundada por decreto presidencial el 21 de marzo de 1887 (Puiggrós, A. 1990, 65).

de estos ejercicios en permanente reelaboración es posible verla como parte del dominio de sí para extraer las mejores posibilidades de nuestro ser en el que ideas, personas y acciones constituyen una unidad.

Lo atractivo de Larraín es plantear el tema de un modo didáctico y asociado a los elementos, lugares, circunstancias y personas cercanas, es decir, dentro de su medio histórico, social y geográfico, conformado por objetos comunes, reales o fantasiosos, pero al uso. Qué tomar de la vida cotidiana y del pasado inmediato o lejano, por ejemplo. Una retroalimentación en la que una idea se resignifica. A veces se contamina, otras se purifica, muta, se estiliza, pero siempre en un *fluir* del que brotarán nuevas imágenes.

En un diferente nivel, podríamos decir en función de los ejemplos que emplea especialmente en la sección destinada a recordar *nombres*, que no escapó a los estereotipos de la lectura histórico-social y política que su propio tiempo impuso, a fuerza de dicotomías instaladas desde la primera mitad del siglo en un espacio de disputas por hegemonías.

Decía Amadeo Jacques en el Editorial de su revista algo que Larraín compartía:

L'Etat, dans l'éducation, a un double devoir. Il doit, par l'Université, donner un enseignement normal, affranchi de la domination des familles, des caprices de l'opinion et des hasards de la concurrence. Il doit, dans les écoles libres, réprimer le charlatanisme et l'avidité, et punir tout enseignement contraire à la morale et aux lois de l'Etat. Le droit de punir implique le droit de surveiller. On invoque à grands cris le droit des pères de famille; il est sacré; celui de l'Etat ne l'est pas moins. Il s'agit de faire à la fois des citoyens et des hommes¹³.

13 Traducción propia: "Sobre la educación el Estado tiene una doble obligación. Debe, mediante la Universidad, brindar una enseñanza normal, libre de la dominación de las familias, de los caprichos de la opinión y de los azares de la competencia. Debe, en las escuelas libres, combatir el charlatanismo y la codicia, y castigar toda enseñanza contraria a la moral y a las leyes del Estado. El deber de castigar implica el deber de

Por lo demás, esta presentación ha pretendido humildemente insinuar que aquí podrían darse investigaciones particulares asociadas a los modos de la enseñanza, el arte de la memoria, la mnemotecnica, la retórica y la filosofía en nuestro país, por indicar solamente algunos aspectos. Nuestro polígrafo entrevé que las debilidades de las inteligencias podían superarse mediante técnicas apropiadas para ayudarnos a cubrir los vacíos de aquello que alberga muchas veces sin saberlo conscientemente. ¿Y no es esto notorio como soporte de un ámbito espiritual que no podría tener a la mano todo lo que ha experimentado? Quizá el simple olvido sea una astucia de la naturaleza para nuestra propia sobrevivencia, pero como no estamos determinados, la memoria “natural” y “artificial”, por medio de la atención era –y es– un recurso cuya ejercitación beneficiaría a las generaciones presentes y futuras. La tensión entre olvido y recuerdo no implica una escisión. Tiene hilos sutiles. Lo ínfimo puede tomar espesor, textura. Lo oscuro puede tornarse claroscuro y hasta luminoso, pero nadie podría aventurar un final, una terminación, y he allí su constante desafío.

Bibliografía

- Agustín, San. *Confesiones*. 1983. Traducidas según edición latina de la congregación de San Mauro, por el R. P. Fr. Eugenio Ceballos. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Edición digital basada en la 10ª ed. de Madrid, Espasa Calpe. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones--0/html/ff7b6fd2-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html>. Para la parte utilizada específicamente, disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones--0/html/ff7b6fd2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_19.html#I_162_. Fecha de consulta: 20 de setiembre de 2016.
- Bayer, Osvaldo. 21-11-2009. Debatir la historia, en asamblea, en diario *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-135661-2009-11-21.html>. Fecha de consulta: 01 de octubre de 2016.

vigilar. Se invoca a los gritos que el derecho de los padres de familia es sagrado, pero el del Estado no lo es menos. Se trata de formar a la vez ciudadanos y hombres”.

- Biagini, Hugo. 2009. Nicanor Larraín y su utopía endógena. En *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, compilado por P. Vermeren y M. Muñoz, 453-458. Buenos Aires: Colihue.
- Cattani, Adelino. 2011. Filósofos y oradores. Filosofía en la retórica, retórica en la filosofía, en *Rétor* (Buenos Aires), 1:2, 119-130.
[http://www.revistaretor.org/pdf/retor0102_cattani\(esp\).pdf](http://www.revistaretor.org/pdf/retor0102_cattani(esp).pdf). Fecha de consulta: 10 de octubre de 2016.
- Cutolo, Vicente Osvaldo. 1975. *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*. Buenos Aires: Editorial Elche, t. IV, L-M, 84-85.
- De la Peña, Luis José. 2005. *Curso de Filosofía, 1827*. Primera edición y prólogo por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Destutt de Tracy. 1811. *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws: to which are annexed, Observations on the Thirsty First Book by the late M. Condorcet; and Two Letters of Helvetius, on the Merits of the same Work*, trans. Thomas Jefferson. Philadelphia: William Duane. Disponible en: <http://oll.libertyfund.org/titles/960>. Fecha de consulta: 05 de octubre de 2016.
- Destutt de Tracy. 1817. *A Treatise of Political Economy*. Georgetown: Joseph Milligan. Disponible en: <http://oll.libertyfund.org/titles/121>. Fecha de consulta: 05 de octubre de 2016.
- Geruzez, Eugène. 1876. *Nuevo curso de filosofía para uso de los colegios*. Trad. de la 2ª ed. francesa. París: Librería de Garnier Hermanos.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. [1615]. *El Primer nueva corónica y buen gobierno*. Ed. facsimilar. Editado por John V. Murra y Rolena Adorno, traducciones del quechua por Jorge L. Urioste. Biblioteca Real de Dinamarca. Disponible en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>. Fecha de consulta: 01 de agosto de 2016.
- Jacques, Amédée. 1847. Éditorial, *La Philosophie et la Liberté de Penser*. Disponible en: <http://pages.textesrares.com/index.php/Philo19/Amedee-Jacques-La-Philosophie-et-la-Liberte-de-penser.html>. Fecha de consulta: 05 de octubre de 2016.

- Jacques, Amadeo. 1903. "Proyecto de plan de instrucción general y universitaria de la Comisión designada por el Poder Ejecutivo el año 1865 y Memoria presentada por el Doctor Amadeo Jacques", en *Antecedentes sobre enseñanza secundaria y normal en la República Argentina*, editado por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública 71-75. Buenos Aires: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría Nacional.
- Jacques, Amadeo. 1969. Memoria sobre el sentido común. Presentación y notas de Arturo A. Roig. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 5: 161-189. Disponible en: bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4328/159-cuyo-1969-tomo-05.pdf. Fecha de consulta: 06 de octubre de 2016.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2009. La migración de las ideas. Cuando la Ideología cruzó el Atlántico. En *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, coordinado por P. Vermeren y M. Muñoz 471-480. Buenos Aires: Colihue.
- Kuhn, T. S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. Col. Breviarios. Trad. de Agustín Contin. México: FCE.
- Larraín, Nicanor. 1874. *La nueva Osorno o la ciudad de los Césares*. Mendoza: Imprenta El Argentino.
- Larraín, Nicanor. 1883. *Compendio de historia argentina para el uso de las escuelas y colejos de la República*. Buenos Aires: L. Castex, Librería de las Escuelas.
- Larraín, Nicanor. 1906. *El país de Cuyo*. Relación histórica hasta 1872, publicada bajo los auspicios del Gobierno de San Juan por el Dr. Nicolás Larraín. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, Calle de México 1422. Revisada y anotada por Pedro P. Calderón.
- Puiggrós, Adriana. 1990. *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Col. Historia de la Educación Argentina. Buenos Aires: Galerna.
- Rancière, Jacques. 2003. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Trad. de Núria Estrach. 1ª ed. Barcelona: Laertes, S. A. de Ediciones.
- Roig, Arturo Andrés. 1972a. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*.

- Col. Biblioteca Cajica de Cultura Universal, v. 105. México, Puebla: Cajica.
- Roig, Arturo Andrés. 1972b. Amédée Jacques, un ecléctico francés en el Río de la Plata. Un capítulo de la influencia del pensamiento francés en América Latina. *Caravelle. Cahier du Monde Hispanique et Luso-brésilien*, 19, 1: 143-156. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1972_num_19_1_1870. Fecha de consulta: 18 de octubre de 2016.
- Roig, Arturo Andrés. 2006. *Los krausistas argentinos*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Ed. El Andariego.
- Vermeren, Patrice. 1998. *Amadeo Jacques. El sueño democrático de la filosofía*. Col. Puñaladas. Ensayos de Punta. Prefacio de Arturo A. Roig. Buenos Aires: Colihue.
- Yates, Frances A. 2005. *El arte de la memoria*. Traducción de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela. Disponible en: https://monoskop.org/images/7/74/Yates_Frances_A_El_arte_de_la_memoria.pdf. Fecha de consulta: 24 de octubre de 2016.

Ensayos Mnemotécnicos

→ 0 ←

EL ARTE DE LA MEMORIA ARTIFICIAL

→ POR ←

EL Dr. NICANOR LARRAIN

MERCEDES



1899

IMPRENTA, LIBRERÍA y ENCUADERNACION DE MINGOT Y ORTIZ
MERCEDES (Bs. As.)

Ensayos Mnemotécnicos¹

[3] Leyendo las *Confesiones* de San Agustín, encontré varios capítulos sobre la Memoria, esa importante facultad que a menudo participa del don de presciencia, evocando el pasado, recreándose en el presente y llamando el porvenir, con el auxilio de sus congéneres[:] la inducción, deducción, generalización, juicio y raciocinio, imaginación y demás facultades que nos dan el conocimiento de las cosas y de los sucesos.

Es cuestión de pura escolástica, saber si la Memoria es una facultad de la inteligencia, o si cada facultad tiene su memoria, constituyendo esta una modalidad de su ser.

Los fisiologistas que en gran parte buscan en el organismo la razón y causa de los fenómenos psicológicos, creen hallar en las anfractuosidades del cerebro el órgano especial que les da vida, y en tal caso, la memoria sería una simple función del organismo, pero esto sería confundir el órgano con sus funciones, y más que eso, encontrar una función del espíritu como derivación de un órgano que cuando más podría ser la condición o modo de su existencia. Galeno localizaba la facultad de la memoria y del recuerdo en el ventrículo posterior del cerebro.

1 La reproducción de este folleto se ha hecho sobre la base del que donara en marzo de 1964 al Instituto de Filosofía de la UNCuyo el Dr. Luis Noussan-Letry (1923-1989), profesor titular de la Casa en Historia de la Filosofía Moderna.

En la transcripción se ha modernizado la ortografía y respetado en general la sintaxis del autor, salvo cuando se ha considerado de importancia la interpolación o cambio de algunos signos de puntuación para facilitar la comprensión. El número entre corchetes indica la página original del texto. Las notas al pie pertenecen a la editora.

Se recuerda que Clemente VI tenía una memoria prodigio, a la que aseguraba haberse desarrollado en él después de una fuerte contusión en el cráneo.

También es sabido que otros, por idénticas causas, han perdido la facultad del recuerdo, y las ciencias médicas nos hablan al respecto, de numerosos casos en que una lesión o simple contusión ha ocasionado la pérdida de la memoria.

Sin embargo, este fenómeno es común en los epilépticos y catalépticos, y la amnesia o disminución y pérdida de la memoria, se nota a menudo en las personas de mucho estudio, por el cansancio de la inteligencia a causa del excesivo trabajo intelectual.

[4] De todo lo que se desprende, que la Memoria es una facultad independiente del organismo y sus funciones, aunque se acepte que ella tenga su órgano especial, lo que en definitiva no sería más que el medio, asiento o modalidad de su existencia.

Volviendo al tema principal que motiva estas reflexiones, creo que la memoria, es una facultad especial puesta al servicio de la inteligencia en todas sus manifestaciones.

Me acordé de mi maestro A. Jacques, quien me hablaba de la Memoria como del “fondo de nuestra actividad intelectual y auxilio indispensable de todos los actos del espíritu”.

Recordé que la ilustración y la experiencia tienen su razón de ser en esta preciosa facultad; que nuestra propia identidad no podría comprobarse, si la Memoria relacionando el pasado y el presente no me pusiese de manifiesto lo que he sido y lo que soy hoy, y hasta me ensañase lo que puedo ser, siguiendo la lógica de los acontecimientos, y teniendo en cuenta mis afanes y legítimas aspiraciones.

El sabio obispo de Hipona, al hablar de la Memoria, nos la presenta como el tesoro de las imágenes, pensamientos, discursos y reflexiones, formado, ya por la percepción de los sentidos, como la luz, los sonidos, las formas; ya por la evocación de la voluntad, como los colores que traigo al recuerdo en medio de la oscuridad, los sonidos en medio del silencio, como cuando entono una aria sin abrir la boca y sin producir sonido alguno, o ya por la presencia de aquellas cosas que forja la imaginación.

Pero ¿el conocimiento de las ciencias por dónde ha entrado al espíritu?; sin duda alguna que estaba en el alma, y sale cuando se le llama por el estudio o el conocimiento adquirido (Platón decía, “el hombre no hace más que recordar”).

La Memoria no solo conoce lo que fue y lo que es; sino lo que será y aun lo que puede ser, mediante la ilación y la asociación de ideas que nos lleva a los sucesos venideros, a los acontecimientos futuros, y por medio de la previsión, o siquiera de la esperanza, nos pone de presente lo que vendrá o puede venir.

La Memoria es tan reflexiva que con ella nos acordamos de habernos acordado: también están en la Memoria las pasiones y las afecciones del ánimo; nos acordamos de las cosas que no son más que una aspiración, como el bienestar que se desea, o la bienaventuranza a que se aspira.

La Memoria se acuerda hasta de lo que ha perdido, como cuando vemos un hombre que nos es conocido, pero cuyo nombre no podemos recordar para asociarlo al hombre que vemos.

San Agustín piensa como Platón, que “la Memoria es respecto del alma, lo que el estómago es respecto del cuerpo”.

Dada la importancia de esta preciosa facultad, lo primero que ocurre es tratar de fortificarla por el ejercicio, porque también las facultades, como los órganos del cuerpo, tienen su gimnasia que las robustece: con razón se ha dicho: “si cada día aprendiésemos dos renglones de memoria, pronto seríamos sabios”.

Pero el ejercicio también tiene las reglas y preceptos que constituyen un método mnemónico que haga fácil la adquisición de los conocimientos y el recuerdo de éstos, cuando el espíritu necesita tenerlos de presente.

Así como al estudiar los cuerpos fijamos sucesivamente la atención en sus caracteres físicos, químicos, usos, etc.; así al estudiar los recuerdos necesitamos traer a la memoria, las semejanzas, el lugar, el tiempo, el nombre, el juicio, el raciocinio, y la asociación de ideas que en este estudio juega un papel importante.

Entrando a los dominios de la Mitología, hallamos que Mne-mosina, diosa de la Memoria, era hija del Cielo y de la Tierra, y madre

de las nueve musas, con lo que se la acredita como madre de la Ciencia, y como el vínculo precioso entre Dios y el hombre, entre lo divino y lo humano.

Según la tradición, el poeta Simónides, favorecido por los dioses de un modo muy extraordinario, cuando asistía al banquete dado por el atleta Scopas, asunto que han tratado Phedro, Protágoras, Cicerón, La Fontaine y otros, se ocupó en crear un método mnemónico capaz de ponernos a salvo de los caprichos olvidadizos [6] de la Memoria; y según el mismo Cicerón, la idea de orden y de lugar fueron los fundamentos de esa invención de la Memoria artificial, que, por desgracia, no ha llegado hasta nosotros: "ordinem esse maxime qui memoriae lumen afferent" [con el fin de sacar a la luz, especialmente aquellos de memoria].

Según esa tradición, la mnemona, mnemónica o mnemotecnia, era el arte de facilitar las operaciones de la Memoria, empleando las imágenes, los objetos, los números y demás recursos que nos pueden ofrecer las facultades discursivas y reminiscentes.

Ejercitando la Memoria por el estudio y la retención de lo que ha sido su objeto, podemos fácilmente ensanchar esta facultad, y ponernos en mejores condiciones para recordar lo que se quiere.

A este fin, yo he empleado con provecho este ejercicio en las escuelas, desde los primeros grados en la enseñanza común, sirviéndome, entre otros, del medio siguiente:

Un niño abre un libro de lectura y lee un párrafo cualquiera; en seguida le hago cerrar el libro y le pido me explique o me dé una idea de lo que ha leído.

Si la primera vez, por la novedad del medio empleado, no satisface a mi pregunta, le hago repetir la lectura, y puedo asegurar, que entonces el alumno me explica el contenido de lo que ha leído.

En los grados superiores uso el mismo procedimiento, pero en mayor escala, y como sé que un pensamiento trae otro y otro, según la similitud que haya entre ellos, provoco así un ejercicio de asociación de ideas en que la memoria juega el principal papel, si bien es cierto que en estos ejercicios debe suponerse el conocimiento de las ideas asociadas, y por tanto, cierta ilustración en el alumno que interrogo.

Sin pretensiones de crear un arte mnemónico, que no conozco hasta hoy, sino es el que la tradición atribuye a Simónides, pero cuyo procedimiento es desconocido, voy a sentar algunos reglas y ejercicios de que mis hijos puedan sacar algún provecho.

NÚMEROS

En el juego de familia conocido con el nombre de lotería de cartones, recuerdo haber oído el que extrae [7] las bolillas de la bolsa, cantar los números de la siguiente manera:

90, el padre eterno; 22, los dos patitos; 33, la edad de Cristo; 69, para arriba y para abajo; 88 los anteojos de Caifás; 3, las tres Marías; 11, los zancos de Mahoma, etc.

He aquí los números relacionados con los objetos según su forma, con las fechas según su valor, y con el tiempo según la duración.

Pero también podemos aplicarlos a la Historia, a la Geografía, a la Aritmética y al cálculo en general, comprobando así la verdad pedagógica de Jacotot de que, “todo está en todo”.

Es fácil retener en la memoria una cantidad marcada por la unidad seguida de ceros, pues que toda la operación consiste en recordar cuántas cifras constituyen el número que se busca; sin embargo, como un nuevo auxilio, podemos referir el número a aquellos que la Historia ha marcado de alguna manera, y que por referirse a hechos de reconocida importancia, pueden quedar mejor grabados en la memoria; ejemplos:

10. Este número me recuerda la base de nuestro sistema de numeración, y el número de los preceptos del Decálogo (Mandamientos de la ley de Dios).

100. Para recordar este número traigo a la memoria que era el cuadrado de diez (10^2); y que cien unidades representan un siglo.

1000. Para recordar este número, traeré a la memoria el vocablo griego *kilo*; una obra árabe que lleva por título “Las mil y una noches”; que el número buscado es el cubo de diez (10^3); y en fin, que hay una expresión común que indica los inconvenientes y trabajos, diciendo: “tuvo mil dificultades que vencer”.

10.000. Recordando que después de la batalla de Cunaxa² los auxiliares griegos tuvieron que retirarse bajo el mando de Xenofonte (Anabaso [Anábasis o Expedición de los Diez Mil]), en consecuencia de la derrota de Ciro el joven, me vendrá a la memoria el número diez mil, el que por otra parte habré tenido el cuidado de fijar como la cuarta potencia del número diez (10^4).

Pasemos a otros números cuyas cifras no sean ceros.

33. Al confiar a la memoria este número, debo observar que está formado por dos cifras iguales, y que la [8] suma de valores absolutos, o la repetición de cualquiera de sus cifras me dará por resultado el número 6; que 33 fija en años la edad de Jesucristo cuando fue crucificado; que en la República Oriental [del Uruguay], hay un Departamento que lleva el nombre de “Los treinta y tres” [Los Treinta y Tres Orientales], y que recuerda uno de los esfuerzos más gloriosos y patrióticos llevado a cabo por sus hijos bajo la dirección de Lavalleja.

336. Son tres cifras; la suma de las dos primeras me da un valor igual al de la tercera, y la suma de sus valores absolutos me dará por resultado 12.

1888. Son cuatro cifras cuya suma es igual a 25, las tres cifras últimas son iguales, y la suma de cualquiera de ellas con la primera me dará 9.

25. Es el cuadrado del [cinco] (5^2); y sobre todo, me trae a la memoria la fecha de la Revolución de Mayo.

27. Es el cubo de tres (3^3); la suma de las dos cifras es igual a 9.

1492. Al confiar este número a la memoria, tendré presente el año del descubrimiento de América, que marca el fin de la Edad Media y el principio de la Moderna; que fue a fines del siglo XV; y así contaré desde luego como cifras conocidas las de los millares, centenas y decenas, quedándome solo el trabajo de buscar el número que representa las unidades; recordaré en fin, que en la fecha indicada tuvo lugar la toma de Granada que dio fin a la dominación de los moros en España.

2 Batalla de Cunaxa, 03-09-401 a. C., a 70 km de Babilonia, entre el rey persa Artajerjes II y su hermano menor, Ciro el Joven, a quien dio muerte.

Es muy difícil que con tantos apuntes en la memoria no quede grabado en un modo indeleble el número que he de recordar después.

444. Es un número que consta de tres cifras pares y cuya suma es igual a 12; pero como este dato podría inducirme en error, pues que 246 y 642 y las permutaciones de sus cifras dan también la suma 12, añadiré, cuando me ocupe de 246, que la razón ascendente es 2, y cuando se trate de 642, que la razón descendente es también 2.

3579. Suma de sus cifras 24: las cifras son impares y su razón progresiva es 2.

2002. Número de cuatro cifras; la primera y última son iguales en su valor absoluto y su suma o producto es igual a 4, y las cifras segunda y tercera son ceros.

[9] Respecto de los números dígitos, vocablo que siempre designa la palabra dedos, basta referir su valor a cosas que los representen; ejemplos:

1- Dios, la unidad, cualquier nombre propio.

2- Las Américas; las Indias, la dualidad humana, espíritu y materia.

3- La Trinidad; los reinos de la Naturaleza; los estados de la materia.

4- Los puntos cardinales; las estaciones del año; las Provincias Argentinas del Litoral.

5- Las partes del mundo; los sentidos; las letras vocales.

6- Los días de la Creación según el Génesis Mosaico: las cuerdas de la guitarra; las Provincias Andinas de la República.

7- Los días de la semana; los colores del espectro solar; las notas de la música.

8- Los planetas de nuestro sistema sideral; las bienaventuranzas; las Intendencias en que estos dominios fueron divididos bajo el régimen colonial.

9- Los días de Julio cuando se declaró nuestra Independencia.

Estos ejemplos se pueden repetir al infinito, y con tales anotaciones en la memoria es muy difícil que no recordemos el número que se quiere.

IMÁGENES

Que las imágenes entren en nosotros por los sentidos de la percepción externa, ya sea por un fenómeno de reflexión, o por la introducción de especies materiales como las partículas odoríferas, o que éstas despierten la idea latente de lo que hemos apercibido, siendo la ocasión del recuerdo, lo cierto es que la Memoria evoca el conocimiento de las cosas, ya materiales o ya abstractas; porque la verdad es, que también las cosas abstractas tienen su imagen, aunque esto sea una paradoja.

Al estudiar las cosas corpóreas, nos llama desde luego la atención, su forma, color, tamaño, resistencia, distancia, y todas aquellas condiciones físicas que son propias de la materia, y que conocemos por medio de los sentidos.

[10] Esta especie de materia prima la elabora la Memoria con el auxilio del juicio que compara y del raciocinio que generaliza, y pasamos luego a estudiar sus elementos químicos, y por fin sus usos, sus yacimientos, sus medios de producción, etc.

Así, yo veo la sal común, y reconozco esta materia por su color que me es conocido; por la sapidez, que le es peculiar; por sus condiciones higrométricas y de solubilidad; por los fenómenos de crepitación que ofrece arrojada al fuego; por el modo como cristaliza, etc.

En seguida estudio sus componentes (N^a Ch^2) y sé que está formada de cloro y de sodio, sustancias que aisladamente son nocivas a la economía animal, pero que combinadas, son útiles, provechosas y hasta necesarias para la nutrición.

Luego estudio sus yacimientos, y ora la encuentro en las salinas naturales, o bien la veo extraer por la evaporación, de las aguas del mar.

Todas las observaciones anteriores son otros tantos registros que por medio del estudio confío a la memoria, y si bien sé desde luego, que todos estos caracteres son propios de la sal común, ellos me indicarán también, que cada vez que observe un fenómeno de los ya indicados, en un cuerpo cualquiera, tengo la presunción de que estoy en presencia de la sal, y resultará que esa sal es la común o marina, combinando los demás fenómenos que necesariamente debo hallar en ella.

Si encuentro montones de esta sustancia en un saladero, la presunción es que será sal, porque conozco el uso que de ella se hace para la conservación de las carnes; y si pongo un grano en la boca, y si observo que cristaliza en la forma cúbica, ya no tengo la menor duda respecto de la sustancia que examino.

Se dirá que estos son conocimientos que da la experiencia adquirida por la observación y el estudio, y que en el caso propuesto no se trata de *recordar* sino de *reconocer*, y bien, ¿reconocer no es combinar los elementos conocidos para traer a la memoria el recuerdo del cuerpo que se llama así?

[11] Si la memoria es el receptáculo de los conocimientos, es indudable que estos son los elementos que debo evocar y combinar para tener el recuerdo de la cosa que busco.

Lo que parecerá un imposible, es que la memoria contiene también las imágenes futuras, imágenes que ella saca de sí misma, combinando lo conocido para formar imaginativamente las cosas que quiere conocer.

Por ejemplo, tengo una hija casada que pronto será madre, y yo abuelo, me imagino un nietecito que tendrá el físico simpático de la madre, pelo negro, ojos expresivos, nariz ñata y respingada, labios delgados, etc. Y en esta visión risueña de una segunda paternidad, veo en mi nieto las condiciones morales del padre y los sentimientos de franca espontaneidad del abuelo.

Yo hago cariños en mis adentros, a ese ser que si ya tiene existencia legal y viable, aun no la tiene visible, y acaso podría suceder, lo que Dios no quiera, que muriese antes o al nacer; que fuera mujer en vez del varón que espero, y aunque así sucediera, jamás se borraría de mi memoria el ser que he concebido y cuya imagen ideal me complazco en acariciar y traer a mi recuerdo cada día que pasa. (1) [Nota al pie: En su debido tiempo tuve el nieto que me había imaginado].

Como se ve, tenemos la imagen de lo que es, y aun de lo que puede ser en el orden de las cosas existentes, pero que existe para nosotros en la imaginación.

Respecto de la imagen de las cosas pasadas nadie puede ponerlas en duda; y conviene recordar, que los sucesos de la niñez, viven en nuestra

Memoria de un modo más vivo que la de aquellas cosas que han sucedido después, lo que por cierto no es de extrañar, desde que esos hechos de la edad primera han podido grabarse mejor en la receptividad casi vacía de la Memoria, gracias al carácter de novedad de las primeras impresiones, lo que no sucede en una edad más avanzada, cuando los hechos y los acontecimientos afluyen en confuso tropel a nuestra atención.

Existen pues en nosotros las imágenes de las cosas pasadas, presentes y aun futuras, que podemos evocar [12] a voluntad, según la facultad de la Memoria, prescindiendo del modo como llegaron a nosotros.

OBJETOS

Para recordar un objeto, cualquiera que sea su naturaleza, y cuyo nombre me viene a la memoria, necesito pasar en revista las condiciones en que lo vi, el lugar, la forma, el uso, su estado, y luego recordar los objetos que le son similares en cualesquiera de las condiciones expresadas.

Respecto del lugar, podré hacer estas reflexiones: vi el objeto que trato de recordar, en la ciudad o en la campaña; en estado natural o modificado por el arte; era de forma redondeada o no; era sólido, líquido o gaseoso; tenía tal color y servía para esto o aquello en las aplicaciones que ordinariamente se le da.

Respecto del uso; era comestible o propio de los vestidos; pertenecía al reino tal de la naturaleza; se produce en tal región o se fabrica en tal pueblo.

Respecto de su forma; asumía los caracteres geométricos por sus líneas o planos o pertenecía a los cuerpos redondos por su naturaleza o revolución.

Respecto de su estado; era líquido naturalmente o estaba licuado por la acción del calor; o era sólido y al tacto ofrecía tal resistencia, siendo áspero o suave, untuoso o no, desmenuzable o resistente, frío o caliente; o en fin, era gaseoso, y presentaba un olor agradable o desagradable; protegía las funciones respiratorias o las molestaba.

Respecto del color, era blanco, o negro, o colorado, etc.

En cuanto al lugar; es bien sabido que las cosas que pertenecen al

reino vegetal, no pueden hallarse sino en los jardines, huertas, sembrados, bosques, etc.; y que generalmente las cosas que allí se encuentran se hallan en estado natural. En cuanto a las cosas de uso, yo tendré que buscarlas en o cerca de las moradas del hombre, observando que casi siempre son objetos industriales. En cuanto a las formas, con muy raras excepciones, las cosas presentan a la simple vista, el estado amorfo, y desde luego, para buscar un cuerpo que asuma formas geométricas, tendré que [13] buscarlo en todas aquellas partes donde la industria hace sentir su influencia. En cuanto al estado, si líquido lo buscaré en el reino animal, o en las frutas, o en las aguas, pues el reino mineral solo nos ofrece el mercurio y el petróleo, en ese estado. Si sólido, lo buscaré en aquellas partes o lugares que convengan a su naturaleza, como los minerales en los cerros o en los museos. Si gaseoso, en el medio ambiente en que vivimos, en los lugares que convengan a su exaltación, como el carbono en las plantas o en los lugares donde hay combustión.

Ejemplo. Mirasol: recuerdo que es una ave que he visto en los campos del Sud; desde luego no busco el nombre en las ciudades, aunque el animal pueda existir en algún jardín zoológico; recuerdo que es blanco, y en su forma parecido al pingüino, que tiene un cuello muy alto; que siempre o casi siempre está mirando al sol; que..., ah!, justamente, por esta última circunstancia me acuerdo que el nombre que busco es *mirasol*, y es el que corresponde a la ave que he traído a la memoria.

HECHOS

En cuanto a los hechos o sucesos dignos de recordación, los referiremos o a las fechas, o a los lugares, o a ciertas y determinadas medidas en el tiempo, o a los acontecimientos ordinarios en la vida particular o nacional.

Respecto de los primeros, la Memoria tiene pocos auxiliares del recuerdo, pero los tiene y bien importantes; por ejemplo:

El día 9 de Julio de 1816, es propiamente un importante jalón en la vida de los recuerdos, y pienso que en ese mes hay otras fechas memorables entre los que está el acontecimiento que quiero recordar.

El 18 de Julio se separa de la comunidad argentina la provincia oriental del Uruguay, y se incorpora al Portugal (1821); y así paso en revista los hechos hefeemeridográficos [*sic*] que evoco en mis recuerdos, pero, no doy con la fecha ni el hecho que busco.

Ahora recuerdo que es un acontecimiento que tuvo grande influencia sobre los destinos de la Humanidad, [14] el que ocurrió en Europa, hace como cien años; que los tronos se conmovieron; que... ¡ya recuerdo! es la toma de la Bastilla, hecho glorioso que tuvo lugar el 14 de Julio de 1789.

Otro ejemplo; recuerdo que en 1867 se libró un combate en la provincia de San Luis; que se trataba de una gran montonera, o mejor dicho, de una coalición de todos los caudillos del desorden contra la Autoridad Nacional; que fue durante la Presidencia del General Mitre y cuando sosteníamos la guerra contra el tirano del Paraguay, de donde fue necesario retirar algunos cuerpos del ejército; que la montonera tomó la ciudad de San Juan y marchó sobre San Luis, con el intento de batir el cuerpo de ejército que mandaba el General Paunero; que el Coronel Arredondo con algunos cuerpos de línea y de guardias nacionales, batió y derrotó a los montoneros en... a la orilla de un río... del río... Río Quinto, hecho de armas conocido con el nombre de... de un santo... un fundador... San Francisco? no! Loyola? no... ese nombre corresponde á la ciudad de San Luis en memoria de su fundador D. García Oñes de Loyola; ah! ya recuerdo, es San Ignacio, un lugar del Río V, y por eso, el hecho que ahora recuerdo se llama "Batalla del Paso de San Ignacio sobre el Río V".

Como se ve, he recorrido los períodos presidenciales, las batallas, las fundaciones de pueblos, y con estos auxiliares fáciles de retener en la memoria, he hallado un nombre y un hecho memorable.

Conviene tener presente, que hay acontecimientos, como el Descubrimiento de América, del Río de la Plata, [de la] fundación de Buenos Aires, la Revolución de Mayo, la fecha de nuestra Emancipación Política, la caída del tirano Rosas, la Revolución del 11 de Setiembre, la Convención de 1860, y los períodos presidenciales, que en la vida nacional son lo que los natalicios en la vida de familia, y deben siempre tenerse en la memoria, porque son hechos que marcan de un modo cierto y preciso épocas de

necesarios recuerdos, y casi podría decirse que son las columnas miliares de la vida nacional.

[15]

NOMBRES

Los nombres propios o comunes, son simples o compuestos; primitivos o derivados; concretos o abstractos, ideológicos, onomatopéyicos; representan cosas o cualidades, ocupaciones, lugares, plantas o animales, y en fin, hay palabras homónimas que bajo una misma forma representan cosas diferentes.

Así, las palabras onomatopéyicas me darán una regla fija para encontrar los vocablos o nombres que representan sonidos, como chajá, benteveo, terotero, corral, tagua-tagua, tuco-tuco, nombres tomados del grito peculiar de los animales que así se llaman.

Pueden los nombres tomar su origen del uso a que se destinan las cosas que designan, y así es fácil recordar los nombres, anteojos, paraguas, pararrayo, paracaídas, cortaplumas, y otros nombres muy generales en los idiomas americanos esencialmente ideológicos, que llevan en sí mismos la significación de su nombre.

Si son nombres propios, puede encontrárselos recordando el origen de ellos, así:

Nombres de cosas aplicados a las personas: Fuentes Barra, Vela, Espejo, Luna, Puerta, Barco, Campana, Mármol, Cabello, Oro, Escalera, Arca, Roca, Correa, Estrella, Piedras, Madero, Arenas, Mesa, Billar y muchos otros.

Nombres de calidades: Delgado, Rubio, Fuerte, Lozano, Gallardo, Dulce, Pacífico, Bueno y otros.

Nombres compuestos: Casa-Blanca, Villa-Nueva, Casa-Cuberta, Villa-Mayor, Río-Blanco, Monte-Negro, Capa-Negra y otros.

Nombres combinados: Mariana[,] de María y de Ana; Anacleto, de Ana y de Cleto; Rosalía de Rosa y de Lía; Victoriana, de Víctor y de Ana, etc.

Nombres de oficios: Tejedor, Tornero, Sastre, Zapatero, Herrero, Tonelero, etc.

Nombres de ocupaciones: Ovejero, Campero, Labrador, Montero, Cazador, Aguador, Hortelano, etc.

Nombres de lugares: Plaza, Ríos, Barrancos, Lagos, Campos, Montes, Calle, Huerta, Valle, Carril, Rivera, Peña, Canal, etc.

[16] *Nombres tomados de los animales:* León, Lobo, Vaca, Toro, Novillo, Cordero, Gallo, Cuervo, Gama, Grillo, Ratón, Delfín, etc.

Nombres que proceden de plantas: Sarmiento, Parra, Espina, Berro, Hortiguera, Arboleda, Romero, Centeno, Naranja, Olivo, Manzano, Pera, Sauce, Peral, Raíces, Encina, etc.

Nombres tomados de los colores: Bermejo, Blanco, Prieto, Rojo, Pardo, Moreno, Rosa, Amarillo, etc.

Nombres derivados: Victorio, Victorino y Victoriano de Víctor; Justino y Justiniano de Justo; Clemente, Clemencia y Clementina de Cleme; Maximino y Maximiano de Máximo; Antón, Antonia y Antonino de Antonio, etc.

Así, cada nombre propio podemos referirlo a su origen, a la idea que representa, y aun a su sonido, siendo así fácil traerlo a la memoria cuando lo evocamos por el recuerdo.

Todavía nos quedan otras fuentes preciosas en la homonimia de los nombres, en su carácter prosódico, en el número de sus sílabas, y hasta su terminación o desinencia.

A cualquiera ocurre buscar por la terminación *on* los nombres propios Abdón, Solón, León, Salomón, Zenón, Napoleón, Antón, Cicerón y otros.

Por su acentuación, los nombres Aníbal, César, Ángel, Pedro, Amílcar y otros graves; o Gerónimo, Américo, Rómulo, Máximo y otros esdrújulos; o José, Joaquín, Tomé, Daniel, Germán y otros agudos.

Respecto de la homonimia, encuentro en la palabra Bartolomé el nombre de uno de los primeros hombres (Mitre); el del inmortal protector de los indios en los primeros tiempos de la conquista de América (Las Casas); el de uno de los doce discípulos de Jesucristo quien se dice predicó el Evangelio en las Indias y en la Etiopía, San Bartolomé.

Existe en Milán una obra maestra de escultura que se debe a Marcos Agratos³, solo conocido por su maravillosa obra San Bartolomé, en que el santo está parado, enteramente desollado desde la planta de los pies hasta la cabeza, llevando su propia piel sobre el hombro a manera de manto.

La historia de Francia nos recuerda en la noche del [17] 24 de agosto de 1572, el más sangriento episodio de las guerras religiosas, llevado a cabo a instigaciones del duque de Guisa, de Catalina de Medici y consentimiento de su hijo Carlos IX. Los hugonotes (protestantes) fueron bárbara y traidoramente asesinados en París, en número que se hace variar de dos mil a diez mil.

Como se ve, la asociación de ideas me ha llevado con motivo de un nombre propio, a recordar varias personas que llevan ese nombre; a recordar igualmente una obra genial que adorna las galerías del Duomo de Milán; y traer con horror y tristeza a la memoria; el recuerdo de la intolerancia religiosa llevada hasta el crimen en su mayor expresión de ferocidad.

Es indudable que empleando el procedimiento contrario, llegaré fácilmente a buscar y encontrar el nombre de Bartolomé que he querido o quiero asociar a los hechos rememorados; dando por sentado que el nombre en cuestión se me había perdido en los senos y escondrijos inconmensurables de mi memoria.

LUGARES

Para fijar en la memoria los nombres de lugares, conviene conocer su significación histórica; su origen, posición que designan, regiones que les son propias; designación física o química según su naturaleza, equivalentes en los idiomas, significación geográfica, referencia a los simples, en los nombres compuestos, etc., etc.

Significación histórica. Maldonado, lugar en los suburbios de Buenos Aires, que nos recuerda las crueldades de Francisco Ruiz, jefe

3 Alusión al escultor italiano Marco d'Agrate (1504-1574) y su obra, San Bartolomé, colocada en la Catedral de Milán o *Duomo di Milano*, en 1562.

que Mendoza dejó en Buenos Aires en 1536, al año siguiente de haberla fundado: una mujer fue atada a un árbol para ser devorada por las fieras, pero a los tres días se la encontró viva y defendida por una leona y sus cachorros: era el pago de una deuda de gratitud. Este caso es semejante al de Androcles, esclavo romano que fue arrojado a las fieras y defendido por un león al que había sacado una espina de la pata.

Matanzas: recuerda la que los fundadores de Buenos Aires hicieron sobre los *querandíes* en 1581, en [18] un lugar, a pocas leguas de la capital argentina, conocido con el nombre que se quiere recordar.

Campo del Cielo: lugar en la provincia de Santiago (Chaco) donde existe un gran aerolito.

Buenos Aires: nombre tomado de la exclamación del capitán Sancho García del Campo, cuando en presencia de la nueva tierra exclama: “qué *Buenos Aires* son los de este suelo”.

Montevideo: el vigía de la capitana en la expedición de Magallanes en 1520, exclama a la vista del Cerrito: *monte-veo*.

Idéntica significación tendrán, Cabo de las Tormentas, o de Buena Esperanza, Puerto Deseado, Bahía de Mal Abrigo, y otros nombres que tienen en sí mismos la razón histórica de su ser.

Nombres según su origen: Río Colorado, Negro, Blanco, Salado, Amarillo etc., fijarán su significación en el color de sus aguas, según las materias que tengan en solución o suspensión; así el primero, nos hace saber que tiene ocres rojizas; el segundo, zarzas o compuestos ferruginosos; el tercero, creta; el cuarto, sales; el quinto, materias sulfurosas, y así de tantos otros nombres de cosas que por el color o sabor que les es peculiar, me llevan al conocimiento del nombre con que se les designa.

Nombres de cosas, según su cristalización, yacimientos, petrificaciones, etc. Todos los cuerpos inorgánicos cristalizan en una de las seis formas típicas, aunque asuman cualquiera otra forma de pasaje o secundaria, que siempre será el resultado de los truncamientos, biselamientos, apuntamientos, etc. Aun aquellos que cristalizan en una forma irregular, tienen también su agrupación que los distingue por la estructura; tales son entre otros: ejemplos:

Estructura fibrosa: el yeso, el amianto.

“hojosa: las pizarras, minas, talcos.

“compacta: los mármoles, jaspes.

“sacaroide: el azúcar, el asperón.

La piedra pómez (lava), nos acusará desde luego su origen ígneo; las petrificaciones, la existencia del sílice sustituyéndose a la molécula orgánica, e indicándonos con el lenguaje de los hechos, los lugares más propios [19] para el desarrollo de aquel fenómeno; tales son, el río Uruguay, el río Negro y otros.

Nombres según el orden, región, forma, etc. En las provincias de Córdoba, San Luis y Santa Fe, tenemos los ríos 1°, 2°, 4°, 5°, y su orden de sucesión al partir de un punto dado, nos indicará el nombre del río. Un distrito minero me indicará desde luego la existencia de un mineral cualquiera, y viceversa, y si hallo la piedra metálica y extendiendo mi vista sobre el terreno, sabré si es propia del lugar o no, y jamás se me ocurrirá suponerle un yacimiento en las Pampas, o a las costas de los ríos, sino en las montañas, y hasta podré indicar la región que le es propia, teniendo aunque sea una ligera noticia de nuestros distritos mineros; así, los minerales de plata, son propios de las regiones andinas; las piedras calizas sé que existen también en los Andes, pero que las hay en abundancia en las costas orientales del río Paraná, en Córdoba, etc. El carbón de piedra sé que existe entre nosotros en San Juan y Mendoza; y así, la posesión de un pedazo de mineral, si lo tengo en Buenos Aires, me trae al recuerdo los nombres de Lota, Kardiff, Coronel; pero si esto ocurre en los Andes, luego vienen a la memoria los nombres de Marayes, Pismanta, Uspallata y otros puntos donde se halla el precioso mineral, el que por otra parte, no he de confundir jamás con el que se importa, conocida como es la pureza, peso y color de este último.

La existencia de álamos y de muchos árboles frutales, me indican, desde luego, la morada del hombre, y me hace conocer que no estoy en un desierto.

Los pastos regionales que tanto conocen nuestros gauchos, nos indica desde luego el lugar o región en que nos hallamos, y este conoci-

miento es una brújula segura que tienen nuestros hombres de campo para buscar un rumbo, y aun conocer la proximidad de los ríos o aguadas.

Conocida es esa especie de intuición o ciencia adivinatoria del *rastreador*, que sigue la pista por el rastro del animal que va o viene: errado o no; grande o chico, según la abertura del candado del bazo; cargado o descargado, según la hondura de la pisada; sano o enfermo, según la uniformidad que marcan sus [20] pisadas; solo o acompañado, según el número de los rastros; que marcha despacio o ligero, según que al pisar ahonda la curva saliente del casco; gordo o flaco, según que sale de un lugar de pastos o entra en él después de un largo viaje; o según la ciencia del *baqueano*, que tiene estereotipada en la memoria toda nuestra campaña, con sus cerros, bajíos, lomadas, cardales, pastos, bosques, ríos, lagunas, aguadas, etc.

Si un hombre de ciudad se hallase extraviado en el campo, para orientarse, ocurriría [acudiría?] a la brújula; y si no la tiene, buscará el sol; y si es de noche buscará las constelaciones del cielo guiándose por esa especie de astronomía popular que comenzó con los caldeos; y si está nublado, observará los vientos conocidos, los rumbos de donde soplan el pampero, el norte, el zonda, el sudeste tan conocido en Buenos Aires, los vientos del o para el continente, las corrientes de las aguas, la clase de hacienda que hay en los campos; todo lo dicho, en el supuesto de que nuestro hombre de ciudad conozca estas cosas; pero supongamos una noche oscura, en calma, un campo sin haciendas, sin cardales, sin corrientes, nuestro hombre no se daría por vencido, y soltando las riendas de su caballo, dejaría al instinto de éste buscar la *querencia*.

¿Y si nuestro hombre se hallase a pie como consecuencia de un naufragio o de una caída y fuga de su caballo?

Un hombre de nuestra campaña, téngase por seguro, hallaría el camino que buscaba y que le conduciría a su destino.

Esta serie de inducciones y deducciones, nos marcan el procedimiento metodizado, para llegar a encontrar lo que se busca en las cosas y en los recuerdos.

Nombres ideológicos: los idiomas americanos, y especialmente entre nosotros el quechua y el guaraní (Santiago, Corrientes), tienen re-

presentada cada cosa en el vocablo con que se le designa, bastando a mi objeto citar pocos ejemplos:

Epu, dos; *mari*, diez; luego *epumari* será dos diez o veinte.

Quechu, cinco; *pataca*, cien, luego *quechúpataca* será cinco cientos o quinientos.

[21] *Mari*: diez; *guaranca*, mil, luego *mari-guaranca* será diez mil.

Pehuen: pinar; *ches*, gente; así, *pehuenches* será gente de los pinares.

Caa, selva; *guazú*, grande; así *caa-guazú* será, selva grande.

Aguará, zorra; *guazú*, grande; luego *aguará-guazú* será zorra grande.

Guasú, ciervo; *mini*, chico; luego *guasumini*, será cervatillo o ciervo pequeño.

Un polígloto sacaría mayores ventajas de estos ejercicios, conociendo la índole peculiar de los idiomas más comunes, ya sean las lenguas ideológicas como las americanas, las compuestas como la alemana, la polaca y otras, o las matrices cuyo conocimiento debe suponerse en una persona instruida, como son el latín y el griego.

Nada diré de los idiomas fonéticos inarticulados, a cuya cabeza se halla sin duda el chino, entre otros que nos son poco conocidos.

Nombres compuestos: de los nombres con raíces griegas y latinas, se puede formar una especie de tabla que nos facilite el conocimiento de los nombres y de las cosas que representan, tomando como ejemplo los simples más conocidos y de uso más corriente.

Filos sabemos que significa amante: *geo*, tierra; *metro*, medida; *termo*, calor; *fono*, sonido; *antro*, hombre; *hidro*, agua, etc. etc.

Agregando a los primeros simples palabras, *sofos*, *logos*, *grafos*, *metria*, *polita*, *morfia*, *metro*, o anteponiendo a los simples indicados otras voces de origen griego o latino, como *deca*, *hecto*, *kilo*, *deci*, *centi*, *mili*, que corresponden a los múltiplos de una medida, podría formarse una tabla de la que darán idea las palabras siguientes.

Antro-pofagia: amante de la carne humana como alimento.

Antro-pofobia: horror hacia los hombres.

Antro-pografía: descripción anatómica del hombre.

Antro-poide: imitación del hombre.

Antro-pogenia: estudio de la generación del hombre.

Antro-pomorfia: semejanza de ciertos animales con el hombre.

[22] Antro-pología: estudio de lo físico y moral del hombre en relación con los seres que lo rodean.

Antro-popatia: error en atribuir a Dios, los espíritus y aun seres inanimados, pasiones, sufrimientos, etc.

Baro-metro: medidor de la presión atmosférica.

Crono-logia: ciencia de la computación del tiempo.

Crono-grafia: ciencia de la sucesión de los tiempos.

Crono-metro: medidor del tiempo.

Deca-gramo: medida de diez gramos.

Deci-litro: décima parte del litro.

Filan-tropia: amor al género humano.

Fil-armonía: amor a la armonía.

Filo-logia: ciencia de los idiomas, etc.

Filo-sofia: amante de la sabiduría.

Filo-tecnia: amor a las artes.

Fisio-logia: ciencia de los fenómenos que constituyen la vida.

Fono-grafía: pintura de los sonidos por medio de signos.

Fono-metria: arte de medir y regular los sonidos.

Geo-desia: ciencia de la medición y división de los terrenos y de las operaciones trigonométricas en la formación de planos, cartas geográficas, etc.

Geo-grafia: ciencia de la descripción de la Tierra.

Geo-logia: ciencia de la naturaleza o generación de la Tierra.

Geo-metria: ciencia de la extensión mensurable.

Hecto-metro: medida de cien metros.

Hidro-argiro: plata líquida (mercurio).

Hidro-céfalo: que tiene agua en la cabeza.

Hidro-filo: amante del agua.

Hidro-grafia: descripción de las aguas, aplicación al cultivo, etc.

Hidro-patia: medicina fundada en el uso del agua.

Home-opatia: semejante a la enfermedad; sistema médico del doctor [Samuel] Hahnemann.

Kiló-metro: medida de mil metros.

Metro-logía: conocimiento relacionado de los pesos y medidas antiguos y modernos.

Metro-mania: manía de hacer versos.

Metro-nomo: instrumento músico para marcar los tiempos de un compás musical.

Petro-leo: aceite de piedra o mineral (kerosene).

[23] Piro-metro: instrumento para medir altas temperaturas.

Porno-grafia: tratado sobre la prostitución.

Teo-filo: amante de Dios.

Termo-filo: amante del calor.

Termo-metro: medidor del calórico.

He alterado lo ortografía de los nombres conservando el mismo sonido y haciendo uso de la ortografía usual; así en vez de la palabra *phono* y *sophos* he escrito *fono* y *sofos*, lo que por cierto no altera el sentido.

PALABRAS SEGÚN SU ESTRUCTURA

El estudio de la gramática que es propiamente el estudio de los idiomas, y en último resultado, el estudio del pensamiento, tiene un rico caudal de recursos que podemos utilizar aplicados a la mnemoria.

Las ciencias naturales que bajo Aristóteles, Lineo, Buffon, Cuvier, Jussieu y otros, han seguido una marcha de gradual desarrollo, comenzaron en su clasificación, por los reinos animal, vegetal, y mineral o bien, atendiendo al estado de la materia, las cosas se dividían en sólidas, líquidas y gaseosas; o en fin, según su procedencia, eran naturales o industriales.

Estas enormes agrupaciones hacían imposible un estudio sistemático y metódico, y entonces fue necesario dividir las en géneros, especies y familias, y por fin, darles una clasificación que comprendiendo agrupaciones menores, establecieron las diferencias de géneros, especies, tribus, familias, órdenes, clases, ramas y variedades hasta llegar al individuo.

La Historia fue dividida en períodos, épocas, pueblos y objetos.

Las ciencias morales se descartaron igualmente de los inconvenientes que ofrecía la agrupación única conocida con el nombre de filosofía, y que comprendía estudios e investigaciones tan diferentes como la Lógica, la Moral, la Química, la Física y la Historia, aunque cada una de estas tenga su historia y la historia tenga su filosofía.

Estas divisiones que vinieron a facilitar el estudio [24] por sus agrupaciones y su carácter especial, es lo que propiamente constituye la clasificación en las ciencias.

La Gramática, en sólo el estudio de los nombres, nos presenta los concretos o abstractos, sustantivo y adjetivo, primitivos o derivados, nominales o verbales, patronímicos o gentilicios, propios o comunes, colectivos, simples o compuestos, ordinales, numerales, primitivos, etc., y así de las demás partes del discurso.

Los términos de la oración gramatical fueron reducidos a nueve, según sus funciones que cada uno llenaba en el discurso; pero siguiendo nuestro plan de simplificación, estas *nueve* partes podríamos reducirlas a sólo *cuatro*, para facilitar al espíritu su retención en la memoria.

Así, bajo la denominación del *nombre*, tendríamos el *adjetivo* y el *pronombre*, el que por otra parte sólo puede existir en ausencia de aquel.

El *verbo* debe comprender al *adverbio* que es una modalidad de aquel, como lo es el *participio* en el orden del tiempo.

El *artículo*, la *preposición* y la *conjunción*, debieran comprenderse bajo la denominación de *partículas* en la oración gramatical, ya sea que unan, separen o relacionen algunos otros términos.

La *interjección*, destinada a representar el afecto y pasiones del espíritu, será la cuarta y última parte a que hemos reducido las nueve del discurso.

Así, en el orden de los recuerdos, ya me será más sencillo recordar la idea que busco, y está representada en una palabra; pertenece a la categoría de los nombres, los verbos, las partículas gramaticales o las interjecciones.

No pretendo por esto privarme de los demás recursos que la Gramática ofrece, pero sí establecer un orden de sucesión en las palabras,

que comenzando por la categoría establecida, pueda llevarme a órdenes subalternas en el sentido de la clasificación, pero siempre como un simple hecho de amplificación.

Los verbos en sus diversas clasificaciones de sustantivos, adjetivos (transitivos, intransitivos, pronominales), unipersonales, regulares, irregulares, defectivos, auxiliares, etc., siempre estarán comprendidos por su terminación o desinencia en las tres conjugaciones en [25] ar, er, ir, en que están divididos los regulares y en las mismas conjugaciones en que debieran dividirse los irregulares, so pena de llegar al infinito en distinciones que a nada conducen.

Así, tratándose de una palabra que determine la existencia, acción (agente, paciente o refleja) del sujeto, diré que se trata de un verbo, y lo buscaré en las palabras terminadas en ar, er, ir, sin cuidarme en este momento sobre si es verbo regular o irregular, si carece de modos, tiempos, personas, números, etc.

Estudiando la estructura de las palabras, podríamos fijarnos en el modo como articulan sus letras para formar sonidos o sílabas; pero sería entrar en prolijidades tratar de las articulaciones directas o inversas, simples, compuestas, mixtas, diptongadas, triptongadas, sonidos vocales o inarticulados etc.; sin embargo, como una anotación del recuerdo, y como una recreación curiosa, podríamos fijarnos cuáles son las palabras de una o más vocales o consonantes juntas, que las tiene repetidas, que entran una o más veces en la misma palabra, que las tienen a todas las vocales, y que constan de una o más sílabas; ejemplo:

Palabras con vocales reunidas; *Luis*, diptongo; *buey*, triptongo; *argüíais* y *leíais*, tetratongo.

Palabras con letras repetidas, teniendo presente que esas letras son: a, b, c, d, e, f, i, n, o, p, s: Saavedra, Abbadie, accidente, adducción, leer, Buffon, piísimo, ennoblecer, loor, Poppea, Jussieu; sin que sea pertinente observar, que entre los ejemplos propuestos hay nombres propios de otros idiomas, desde que el carácter asimilador del nuestro les ha dado ya carta de naturalización: sin embargo, respecto de los nombres con *ss*, ofreceré los de Passo y Posse, que son castellanos; de los con dos *ff*, diré que en todos los idiomas se escribe Jefferson y Puffendorf; respecto de los con *pp*, y *bb*,

Poppi, Abbeville y Abbot, son las palabras únicas que designan los pueblos y personas que ellos determinan.

Cada una de las letras vocales puede entrar una o más veces como componente de la misma palabra; v.g.:

A-la, tala, casaca, atalaya, acanalada, acaudalada.

[26] E-te, edén, pesebre, pertenecer, endeblemente, empequeñecerse.

I-mi, titi, incivil, misisipi [sic], indivisibilidad.

O-col, coco, poroto, monólogo, odontólogo.

U-tu, tuyú, uruguai, usufructuario.

Palabras que reúnen en sí todas las vocales: contumelia, murciélago, entusiasmo, emulación, etc.

Palabras de una o más sílabas:

Monosílaba: sol, sal, fin, cal, té, etc.

Bisílaba: papel, pluma, lápiz, etc.

Trisílaba: tintero, raspador, librero, etc.

Tretrasílaba: papelera, librería, portapluma, etc.

Pentasílaba: adivinación, papelería, entomólogo, etc.

Exasílaba: federalización, mineralogía, penetrabilidad, etc.

Eptasílaba: constitucionalidad, anticipadamente, etc.

Octosílaba: imaginativamente, constantinopolitano, inconmensurabilidad, etc.

Nonasílaba: desnaturalizadamente, apasionadísimamente, etc.

Decasílaba: extralimitadísimamente, superabundantísimamente, etc.

Repito que todos estos ejercicios de investigación, si bien pecan de prolijos, tienen su importancia en la gimnástica de las facultades y despiertan la atención que es el factor indispensable de todo buen estudio. “La memoria se fortifica por la atención y el ejercicio” (Geruzes [Eugène-Geruzez]).

Tengo pues, en cuanto a las palabras, que buscar solo cuatro que son los tipos a que debo referirlas: nombres, verbos, partículas, e interjección.

De los nombres, los que designan cosas o cualidades.

De los verbos sólo hay los en *ar, er, ir*.

Las partículas, relacionan, unen, o separan.

Las interjecciones, queda establecido, y en esto no hay innovación, que es toda impresión del espíritu que se siente afectado por una causa cualquiera.

ASOCIACIÓN DE IDEAS

Una de las funciones psicológicas que constantemente se está produciendo en nuestro espíritu, es la asociación de las ideas, o sea la relación más o menos mediata de un pensamiento llamado por otro, de una idea que despierta a otra idea, y así sucesivamente, en esa correlación necesaria que existe entre todas las facultades.

Pero esa asociación no es un fenómeno caprichoso del espíritu, y tiene sus reglas y preceptos de una lógica ineludible.

El juicio o sea la comparación de dos o más ideas, me trae desde luego la necesidad de la generalización, ya sea que marche de menos a más que es lo que constituye la inducción, o bien que siga el camino de más a menos, esto es, de lo general a lo particular, que es lo que constituye la deducción.

El raciocinio es la correlación de las ideas, que como una especie de irradiación parte desde nosotros, o de una idea dada, para extenderla y ensancharla, siguiendo un orden dado de concepciones.

Casi podría decirse, que así como en Geografía adoptamos la idea geocéntrica, partiendo del lugar en que vivimos para extenderlo al partido, pueblo, nación, continente, hemisferio, etc.; así, en el orden psicológico, partimos de nosotros y nos extendemos a la humanidad toda, formando en nosotros mismos el punto antropocéntrico que sucesivamente nos lleva del individuo o persona hasta la gran colectividad constituida por la especie humana.

Pudiera decirse que a propósito de la ciudad de Buenos Aires se despierta en mi espíritu la idea de ciudades que evoca los nombres de París y Londres; pero esto no es lógico, porque hay una vinculación menos estrecha entre estas ciudades del viejo y del nuevo mundo, que entre la

idea Buenos Aires y su importancia, su grandeza y comercio, sus riquezas, y el risueño porvenir que espera a los pueblos de América en un tiempo no lejano.

A propósito de Jesucristo, el gran moralista, o el Dios Hombre como le llama la Iglesia Romana, no se despierta en mí la idea general de los grandes hombres, sino la idea parcial de los fundadores de religiones, tales como Confucio, Zoroastro, Mahoma y otros que pertenecen a esta alta categoría.

No es a propósito del diamante cuya naturaleza química me indica el carbón cristalizado, que yo he [28] de pensar en los carbones; sino, que pensaré en las piedras preciosas, y evocaré la memoria de Luis de Bergen que supo tallarlos para poder producir esos hermosos brillantes que hacen la desesperación de las damas.

Por lo demás, y como una cuestión de asociación y amplificación recreativa, podré, a propósito de un nombre, sacar todas las deducciones y observaciones a que se preste, aplicando el principio jacotiniano: “todo está en todo”.

Bastaráme un solo ejemplo para probar mi tesis, y ya que he tomado el nombre Jesucristo, sírvame este de modelo.

Filosóficamente considerado, veo en este hombre extraordinario al fundador de la moral más pura, de esa moral que predica el amor y caridad para con el prójimo, y que condensa en breves palabras el gran secreto de su grandeza: a tu prójimo como a ti mismo: no hagas mal a nadie; enseña al que no sabe; sé caritativo.

El Cristo, con sus santos preceptos fundó la unidad de creencia sobre la base única y verdadera, y excede en mucho a Sócrates en haber fijado los destinos del género humano, en haber civilizado al mundo con su obra divina, y en haber enseñado con el ejemplo la virtud en todas sus manifestaciones. La corrección en sus palabras, la precisión en sus ideas y la belleza en sus objetos, constituirán siempre los preciosos fundamentos en que descansa su obra, el Cristianismo, llamado a sobrevivir a todas las instituciones y a todas las sociedades.

Jesucristo nacido en Belén y crucificado en el Gólgota, nos presenta en el teatro de su obra redentora, una vasta lección de geografía,

que grava en la mente del cristiano hasta los más simples detalles que se refieren a una zona vastísima.

Su historia, que abraza el Imperio Romano en todo su poder, al Egipto con todos sus misterios, y a la Palestina con todos sus extraordinarios acontecimientos, nos lo presenta regenerando a la Humanidad, y echando los fundamentos de una nueva era en el tiempo y en las ideas, para cuya obra grandiosa no se asoció sabios, sino humildes pescadores, que encen[29]didos en el espíritu de Dios, llevaron su tarea de propaganda hasta la abnegación y el sacrificio.

¿Qué institución hay que cuente diez y nueve siglos de vida, y de la cual pueda anticiparse que no tendrá término?

La Aritmética nos da la unidad que es consiguiente a un nombre propio, y nos da igualmente como la primera medida anual de una nueva época: Era Cristiana.

La Gramática nos enseña en la palabra de Jesucristo, un nombre propio, compuesto de Jesús y de Cristo; decalítero, por el número de sus letras; tetrasilábico, por el de sus sílabas; grave, por su pronunciación; masculino, por su significación y terminación, y singular, por su especialidad; pues conviene tener presente que los nombres propios tienen también su plural formado por los artículos, así se dice: los Demóstenes, los Napoleón, los Alejandro, lo que no puede suceder con la palabra que analizamos, pues a nadie ocurriría decir los Jesucristo.

Este nombre es también una interjección ¡Jesucristo!, llenando así las funciones de una oración gramatical elíptica.

Su etimología, nos enseñará, que *Jesús*, significa salvador de los hombres, y que *Cristo* equivale a: ungido por el espíritu de Dios.

Por último, la Teología nos lo enseña como la segunda persona de la Santísima Trinidad, bajo la designación de “El Hijo”, que encarnó para efectuar la redención de los hombres, ofreciéndose en holocausto a su divino Padre.

Queda pues demostrado, cómo la asociación de ideas puede llevarnos dentro de la lógica más estricta, a buscar todas las relaciones y congruencias de un nombre, sin perder de vista la idea matriz o generadora.

Antes de concluir estas ligeras reflexiones, debo encarecer la necesidad del ejercicio, el conocimiento de las reglas que dejo sentadas, y sobre todo, la observación práctica de ellas.

Recomiendo a mis hijos la buena costumbre de hacer copias de obras de autores bien acreditados, y de hacer extractos de las mismas, con lo cual no solo se consigue una buena ortografía, sino robustecer y muchas veces crear la memoria, esa facultad preciosa que nos es de indispensable necesidad en nuestros estudios.

LA ATENCIÓN

REMEDIO CONTRA LAS DISTRACCIONES DEL ESPÍRITU

Que “La Atención”, sea una facultad o un estado del alma, en lo que bien podrían tener razón Laromigère o Destutt de Tracy, respectivamente, es lo cierto, que en el primer caso no sería una facultad primitiva, y en el segundo sería un simple fenómeno de volición, en que el espíritu aplica toda su actividad a una idea o un objeto cualquiera, no sucediendo lo mismo con la reflexión, en que el objetivo es un fenómeno de conciencia.

La atención requiere pues toda la fuerza de nuestra voluntad para conocer, estudiar y aperebir claramente su objeto, y cuando ella es completa, llega hasta hacerse abstracción del agente que estudia.

Son hechos muy conocidos, el de Newton, cuando echa en el calentador su reloj en vez del huevo que debe pasar por agua para su alimentación; el de Arquímedes cuando el soldado romano le da muerte en Siracusa, y el muy común de los jugadores de ajedrez que estudiando sus combinaciones, no oyen la campana del reloj que da las horas en la misma habitación donde se hallan.

Concentradas las facultades de observación en un punto fijo, es indudable que tomamos plena posesión de él, que su impresión quedará grabada de un modo más permanente, revistiendo así todos los caracteres

de un conocimiento pleno, e inversamente, la ausencia de Atención cuando pensamos o estudiamos una cosa, es la esterilidad de un trabajo que ha producido la impresión pasajera del momento. “La atención es el buril de la memoria” Levis⁴.

Se dirá entonces, que la distracción, la preocupación, y a veces la asociación de ideas no pueden apartarnos de la idea u objeto que estudiamos, desde que [31] basta la decisión de la voluntad para precavernos de esos olvidos y distracciones del momento, pero esto no es verdad en absoluto, como vamos a demostrarlo.

La atención puede existir en estado latente, esto es, existir la facultad de observar, faltándole solo la ocasión de ser aplicada, lo que ocurre en las gentes de estudio; o bien, puede hallarse enervada por la mala aplicación que de ella se hace, y en tal caso debemos robustecerla con un ejercicio metodizado.

En el lactante, llamamos su atención por medio de un cascabel, de una luz, o de cualquiera otra cosa que impresione sus sentidos.

En el niño, estimulamos su atención por el interés, por el premio, por la satisfacción que experimenta al alcanzar un resultado.

Si a un niño lo hacemos leer en alta voz, medio eficaz de concentrar su espíritu para alcanzar el conocimiento que se busca, de seguro que las ideas se han grabado lo suficiente para dejar establecido el recuerdo de lo que ha leído.

Me he servido del «Libro de Objetos Ilustrados» de Elliott⁵, abriendo una página en que se contienen seis figuras en la primera línea, y el niño, y yo también, en la visión instantánea del libro que abro y cierro en seguida, apenas conservábamos el recuerdo de una o dos figuras, pero repitiendo el acto, y con la ayuda del ejercicio, llegábamos a avivar la atención

4 Se refiere a Pierre Marc Gaston, duque de Lévis (Francia, 1764-1830), autor de *Maximes et réflexions sur différents sujets*, 1808.

5 Alude al libro de H. O. Elliott, *Illustrated Book of Objects / Libro de objetos ilustrados*, del que circuló una versión de 1886. Servía para la enseñanza de vocabulario inglés y castellano. Contiene más de dos mil ilustraciones. Debajo de cada grabado o viñeta aparece la palabra en ambos idiomas.

y a tomar del primer golpe de vista todas las figuras de la línea, su orden de colocación y hasta los detalles de cada una.

Este ejercicio repetido metódicamente, nos daba la posesión y conocimiento de muchas cosas a la vez, con economía de tiempo y de trabajo intelectual.

Además de la fácil aprehensión de las cosas por medio de una atención robustecida por el ejercicio, conseguía ejercitar la memoria que tan importante papel llena en toda observación y estudio.

El interés que la lectura puede despertar, depende sin duda alguna de la importancia que tiene lo que se lee, y por esto, debe preocuparnos la elección de buenos libros, en que se reúna la forma galana y atrayente, así como la novedad que ella puede despertar en nosotros.

[32] A este fin, si estudiamos historia, se nota que los episodios se graban mejor en la memoria, y que los hechos de un héroe, dejan un recuerdo más duradero que el de su genealogía, fechas y digresiones que suelen ser tan comunes.

Leo una página, y si al hacer el recuerdo retrospectivo no conservo plenamente su contenido, puedo repetir la lectura, y si el nuevo examen de lo leído no me ha dejado un recuerdo claro y preciso, es necesario cerrar el libro para no perder tiempo, buscando una ocasión más oportuna.

Efectivamente, el momento para estudiar será siempre cuestión de importancia, y así elijo la mañana, en que la mente está más descansada y en que el estómago está vacío, pues es bien sabido que cuando este órgano está en un trabajo laborioso, el pensamiento considerado como un fenómeno de fosforescencia intracraneal, sufre necesariamente un quebranto.

Igual cosa sucede cuando existe algún motivo que pueda distraer nuestra atención, tales son, la preocupación de ideas, la facilidad con que estas se asocian apartándonos del objeto principal, y las distracciones por causa de la música, de conversaciones, o de ocupaciones complejas. Cuántas veces leemos, casi mecánicamente, nuestra mirada ha recorrido las líneas, mientras nuestro pensamiento está muy lejos del lugar y del asunto de la lectura, o sigue todos los accidentes melódicos de una música que nos recrea.

Malebranche, decía con razón, seríamos sabios si la inquietud y la agitación de nuestra voluntad no turbase y fatigase sin cesar nuestra atención.

Pero la voluntad, como hemos visto, no basta por sí sola para dominar esas perturbaciones, y necesitamos crear y robustecer la atención por medio de un ejercicio sistemado [*sic*].

Conozco personas que necesitan leer repetidas veces un concepto, para tomar plena posesión de él; en este caso hay la manifestación de una voluntad perseverante, pero se pierde tiempo y trabajo intelectual, cuando la apercepción del concepto que se busca puede hallarse con mayor facilidad metodizando el estudio.

Quando la atención está debilitada por la falta de [33] método, o por la repetición de un estudio que llega hasta la monotonía, ese enervamiento es fácil hacerlo desaparecer aplicando las reglas siguientes:

Si existe el cansancio, busco el descanso.

La monotonía la combato con el cambio y la variación.

Las distracciones las combato buscando la oportunidad de tiempo, lugar y naturaleza de lo que es objeto de la observación.

La preocupación que puede distraer la concentración de mis facultades al objeto que me propongo, la combato cambiando de ocupación.

Llenados esos preceptos de la higiene intelectual, sólo me resta ejercitar mis facultades de concentración, que han de constituir ese estado feliz del espíritu, que llamamos la atención, y para conseguir este resultado que no siempre depende de la voluntad, indico las reglas siguientes:

1° Leer un párrafo de un libro, luego cerrar el libro y tratar de repetir mentalmente, aunque sea en lo sustancial, las primeras veces, lo que se ha leído, con la seguridad de que ese ejercicio mnemotécnico, me dará más tarde la plena posesión, hasta literal, del párrafo leído.

2° Tomar un libro de objetos ilustrados para abarcar en una primera mirada el mayor número de ellos, y cuya aprehensión puede aumentar con el ejercicio, hasta en sus más mínimos detalles.

3° Escribir cantidades de números abstractos, con cifras diferentes, tratando en la primera visión que hacemos de ellos, de conservar su valor



Comenzando y continuando el sorteo hasta el final de la operación, esto es, hasta sacar los quince que deben ser castigados, se verá que los representados por los cuadratines blancos quedan eximidos de la pena.

Ahora, para recordar el orden de colocación, representemos sucesivamente por un número dígito, a unos y otros, de la siguiente manera: a los dos primeros con el número 2, al segundo con el 1, a los terceros con el 3, a los cuartos con el 5, a los quintos con el 2, y en el mismo orden a los demás, según la cantidad de cuadrados, y obtendremos el número 21,352241,131221.

[35] Suprimamos el 21 del principio y el 21 del fin, para su colocación oportuna en los expresados números, y nos quedará la cantidad de 3,522,411,312, número que podemos fácilmente retener en la memoria, debiendo después añadir los suprimidos del principio y fin de la cantidad mencionada, y así, recordaremos con la mayor sencillez, que la colocación de los delincuentes debe hacerse en el modo y cantidad que dejamos expresada. Repitiendo este ejercicio se retendrá fácilmente la cantidad de 21².352,241¹.131,221.

También se puede expresar el caso supuesto de la siguiente manera:

La tripulación de cierto buque consistía de 30 hombres; 15 blancos, y 15 negros. Levantóse una tormenta, y fue necesario acudir a los botes; pero éstos no podían dar cabida sino a la mitad de dicho número. Se acordó que todos fuesen diezmados, y alineados, el capitán los contaría uno por uno sucesivamente, y el que hiciera número diez en el sorteo, iría a tomar puesto en el bote, hasta el número de quince, debiendo el resto permanecer en el buque expuestos al azar.

Pero queriendo el capitán favorecer a los de su raza, colocó sus hombres de manera que se quedaran detrás los pobres negros.

La regla de procedimientos para fijar la colocación de los hombres en las cantidades expresadas por las cifras numéricas, es bien sencillo: se

colocan 30 porotos negros, y se sacan los que ocupan los números diez, que serán reemplazados por porotos blancos, se siguen contando siempre de diez, en diez, pero solo sobre los porotos negros, para ser reemplazados por los blancos, y así sucesivamente hasta que queda un número de 15 blancos y 15 negros, ocupando cada uno el lugar que le ha tocado en el sorteo; esto es: 2 negros, 1 blanco, 3 negros, 5 blancos, 2 negros, 2 blancos, etc.

Estos procederes constituyen el arte de la memoria artificial y el secreto de concentración de nuestras facultades para conservar una atención perseverante en nuestros estudios.

Es de creer que este procedimiento no fuera desconocido a Mitridates, de quien se dice, conocía el nombre de todos los soldados de su ejército, y hablaba [36] con igual corrección hasta veinte y dos lenguas o idiomas, esto es, que nos refiramos al modo de hablar ó á la estructura del lenguaje.

Este ensayo mnemónico, no obstante sus defectos, es un nuevo esfuerzo que consagro a la educación de mis hijos, y que de algún provecho puede servir a los demás.





RESEÑAS

Ferreira Funes, Florencia y María del Carmen Llano (coordinadoras). ***Corrientes políticas y sociales en América Latina***. Buenos Aires, Dunken, 2014, 366 p.

Corrientes políticas y sociales en América Latina, coordinado por Florencia Ferreira y María del Carmen Llano, es producto de las reflexiones y estudio llevado a cabo en el marco de la Cátedra de Ideas Políticas y Sociales Americanas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo, Mendoza, Argentina), compartido con otros miembros y con ex alumnos de la misma. El espíritu del libro es una apelación al sentir y a la búsqueda de la unidad latinoamericana.

A partir de la hermenéutica de textos se pone el interés en realizar un recorrido historiográfico de las ideas políticas en diversos contextos históricos y políticos del Continente. Sus páginas muestran el afán y voluntad de los americanos por organizar su vida política con originalidad y acierto. Los autores retoman los grandes temas propios de la historiografía americana, tales como la relación entre Independencia e Ilustración, entre reforma e Independencia y libertad, entre los pensadores y la formación de los partidos, como también en las grandes tradiciones histórico-políticas de los siglos XIX y XX que ocuparon un espacio en la cultura y en la política de su tiempo.

Florencia Ferreira ofrece una introducción significativa: “Corrientes del pensamiento político y social iberoamericano”. Un texto iluminador, tanto por la hondura del pensamiento y el análisis, como por la fortaleza científica de los cimientos sobre los cuales lo funda.

Esta introducción es lo suficientemente abarcadora, comprensiva y abierta para contener la sucesión de estudios que, por su enorme dispersión geográfica y temporal, podría desorientar a un lector desprevenido.

De la Ilustración a la Emancipación

Cuatro trabajos analizan el pensamiento americano durante la Ilustración hasta llegar a la Emancipación en la primera parte del libro.

Alexis Aranciva encara las ideas de François Toussaint Louverture, líder de la experiencia emancipadora de Haití, que representó un doble quiebre en los vaivenes de la Francia revolucionaria. Celebramos que Aranciva se enfoque en los temas de la América franco parlante, no muy frecuentados por nuestros estudiosos.

María del Carmen Llano presenta un estudio sobre el aporte del peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán a la causa de la Emancipación, tras la expulsión de los Jesuitas dispuesta por la Pragmática Sanción de Carlos III en 1767. Punto por punto, su famosa “Carta a los Españoles Americanos” da los fundamentos teóricos para demoler las bases del imperio español en el Continente.

Continúa la autora con la figura señera de Simón Bolívar. Hombre de armas, fue también un político agudo y un escritor de fina pluma. Su pensamiento precursor analizó con claridad que debía preservarse la unidad del viejo imperio español vencido, propuesta continuada por muchos pensadores.

Alejandra Vanina Pereyra expone un trabajo sobre el pensamiento de Mariano Moreno, nuestro secretario de la Primera Junta de Gobierno y padre del periodismo argentino.

De romanticismos y positivismos

Este período de búsqueda y afianzamiento de la identidad está representado en el libro a través de dos estudios que se centran en la mirada continental desde la perspectiva de México y las Antillas Mayores.

Walter Camargo rescata la figura del fundador de la Escuela Preparatoria de México, don Gabino Barreda. El trabajo resulta muy interesante e iluminador, en especial cuando encuadra la famosa “Oración Cívica” en el marco de la necesidad del liberalismo de definir y afianzar la mística y la estética de la nacionalidad.

Ingrid Hanon ha desarrollado un ensayo sobre don Eugenio María de Hostos y la lucha por la libertad y unidad de las Antillas. De Hostos soñó con la integración continental, favorecida por los adelantos tecnológicos. También discutió sobre el Canal de Panamá para mantenerlo en un

estado de neutralidad. Sin embargo, no alcanzó su sueño mayor que era la emancipación de su Puerto Rico natal.

Del Modernismo a la Revolución

La mencionada autora María del Carmen Llano expone “El pensamiento anarquista en América: Manuel González Prada”, un referente ineludible en el mundo del pensamiento de izquierda en su país y el Continente. Su labor periodística y de ensayista se orientaron a la tarea de señalar y subsanar los errores de su clase, la oligarquía limeña, tras la catástrofe de la Guerra del Pacífico. Su pensamiento plantea por primera vez los tópicos que con los años seguirán desarrollando sus seguidores, entre los cuales se distinguen con luz propia José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

Por su parte, Florencia Ferreira vuelve al pensamiento y a la vida de José Martí. Sus agudas percepciones sobre los Estados Unidos, las reflexiones en torno a la unidad hispanoamericana como un imperativo para frenar el avance de la potencia del Norte y su obsesión por la independencia de su patria, lo hacen un personaje único. Incansable en su lucha, coherente con sus ideales, consecuente entre el pensamiento y la acción, José Martí no pierde actualidad. Admirado como poeta, periodista, ensayista y fundamentalmente como patriota y padre de la independencia cubana, el autor de “Nuestra América” es rescatado con acierto en este ensayo.

Marcela Aranda presenta un ensayo sobre el uruguayo José Enrique Rodó. Su *Ariel* revolucionó el pensamiento del Continente. La diferenciación con los Estados Unidos tras la catástrofe española en Cuba, la América anglosajona, daba sentido al planteo de definir y reconocer nuestra propia identidad. Su enorme influencia se extendió por toda la América hispana.

Las grandes transformaciones del siglo XX

Nuevamente, María del Carmen Llano aporta un interesante trabajo sobre el mexicano Ricardo Flores Magón, el agudo periodista de

Regeneración. Su prédica, radicalizada y anarquista, no halló en su momento el eco que buscaba. Sin embargo, la historia reconoce en él un precursor de la Revolución en su país.

Marcela Aranda vuelve con un artículo sobre Francisco Encina, el historiador chileno, reivindicador del orden portaliano, preocupado por el crecimiento de su país y referente de las derechas de su país. Criticado por racista, prejuicioso y reaccionario, dejó una obra histórica voluminosa, que no ha sido superada hasta el momento.

Alejandra Vanina Pereyra publica un trabajo sobre "Manuel Ugarte, su pensamiento en clave nacional". La autora analiza la reacción de Ugarte ante el avance desmedido y prepotente de los Estados Unidos de Norteamérica sobre el Continente durante los años de la "política del garrote". A través de su pluma ágil y su prosa aguda y precisa, va denunciando los abusos de esa joven y por entonces torpe potencia. Reconforta finalmente que se recobre el interés por el autor de *El porvenir de América Latina*, *Mi campaña hispanoamericana* y *El destino de un Continente*.

Walter Camargo expone otro estudio, esta vez sobre José Vasconcelos. Resulta sobresaliente su análisis sobre el lugar que ocupa el mexicano en el mundo de la ensayística americana y su influencia en las generaciones posteriores. Van de la mano sus conclusiones, cuando sostiene que abrió grandes avenidas al pensamiento continental, permitiéndole elevarse y alcanzar de ese modo un estadio de superación.

Marcela Aranda presenta un completo trabajo sobre Gabriela Mistral, que supera la imagen estereotipada que ha intentado imponer cierta historiografía. Aranda rescata a la mujer comprometida con los ideales de su época. Esa otra Gabriela, más profunda y multifacética, la apasionada, la defensora de la reforma agraria, la denunciante de las condiciones de las clases menos favorecidas, la socialista, la feminista, la defensora del campesinado, revive en estas páginas y le hace justicia a su memoria.

María del Carmen Llano analiza el pensamiento de José Carlos Mariátegui. El editor de la revista *Amauta* cree que las transformaciones que reclama el Perú no se lograrán sin que antes las masas indígenas se impongan en el plano político, económico y social. La militancia indigenista que postulaba alcanzaba todos los planos de la realidad política, cultural,

artística y literaria. De ese modo se produciría una revolución integral, re-fundadora de la sociedad peruana. Su legado –finalmente– es indispensable en el marco del pensamiento de izquierdas en el Continente.

Florencia Ferreira presenta un estudio sobre la peruana Magda Portal. Combativa y valiente, seguidora del APRA y de Víctor Raúl Haya de la Torre, conoció la persecución y el destierro. Sus escritos están traspasados por la política. En su madurez, se desilusiona de los manejos del partido en el que militaba y de su líder. Esa situación motiva su novela *La trampa*, donde desnuda las miserias de la política aprista a mediados de los '50.

En otro artículo, Marcela Aranda nos habla del misterio americano en la obra de don Mariano Picón Salas. Este venezolano cosmopolita, dedicó grandes afanes a la búsqueda de la identidad americana, fundamentalmente a través del estudio de la cultura y la historia.

Brenda Ferrari incursiona en el intelectual brasileño Florestán Fernandes, el destacado sociólogo paulista y referente del Partido de los Trabajadores. Sus preocupaciones en torno a las relaciones raciales en el Brasil, el desarrollo de la sociedad y la integración del hombre negro están tratadas por Ferrari con acierto.

María del Carmen Llano expone un ensayo sobre el periodista argentino Gregorio Selser, cuyo pensamiento estuvo focalizado en denunciar las intromisiones de los EE.UU. en la política hispanoamericana durante la segunda mitad del siglo XX.

Mirando el siglo XXI

Fiorella Russo ha escrito un trabajo sobre el pensamiento del peruano Aníbal Quijano, estudioso del mestizaje en su país y, fundamentalmente, el inspirador de la teoría de la colonialidad del poder. Comprometido con su tiempo, viejo combatiente de las dictaduras militares, destacado intelectual que se proyectó desde la CEPAL, sigue interesado por los problemas continentales desde sus cátedras de Lima y Nueva York.

Facundo Fernández nos presenta la figura del mexicano Enrique Krauze, gran historiador contemporáneo, hombre de medios y polemista

admirable. Sus trabajos son ineludibles para quienes pretendan entender el pensamiento americano en tono moderno.

Por su parte, Cintia Bonomo analiza el pensamiento de Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia y tal vez la figura intelectual más influyente de su país en la actualidad. Desde joven abrazó la causa de un indigenismo radicalizado, el de los “Ayllus Rojos”. Sin embargo, en el ejercicio del poder, ha asumido posiciones más equilibradas.

Valoración de la obra

En primer lugar se valora la calidad de los trabajos y asimismo el criterio con que las coordinadoras dieron estructura a esta compilación. También se destaca la participación de las nuevas generaciones de investigadores. A ellos tal vez les quepa la responsabilidad de ahondar en los grandes planteos y cuestionamientos que nos impone el milenio y encontrar las amarras que nos permitan avanzar sin perder la identidad que es reconocida y se extiende a las artes plásticas, las ciencias, el deporte, la creación literaria, el pensamiento y otras expresiones del espíritu y de la tecnología.

Muchos de los grandes temas tratados en este libro pertenecen al pasado. Pero este siglo XXI marcará desafíos nuevos al pensamiento, que deberemos discutir y analizar según el rol y el legado a los tiempos futuros.

Si se continúa reflexionando sobre temas tales como la identidad, la cultura, la historia y la política de nuestra América, seguramente el mundo que viene encontrará nuevos enfoques que enriquezcan estos aspectos afincados en nuestra pluralidad de culturas, familiaridad con el mestizaje, tolerancia religiosa, vocación pacifista, institucionalidad, respeto por la libertad y tendencia a una sociedad más igualitaria. Verá que América Latina a pesar de haber creado nuevos modos de convivencia, proyectará los valores de nuestra cultura sincrética, pero profundamente humanista y reafirmará su rol como la tierra abierta y generosa en oportunidades. Finalmente, apreciará esa busca constante de unidad que nuestra historia compleja aún no ha logrado.

Estamos en presencia de un programa de estudio y al mismo tiempo una invitación a profundizar en la historia y en las ideas latinoamericanas. Un nuevo acierto académico del equipo que coordinan Florencia Ferreira y María del Carmen Llano.

*Sergio A. Gurguí Vásquez*¹

¹ Investigador independiente. <sgurgui@energiasanjuan.com.ar>

Santos Herceg, José. *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile, La Cañada, 2015, 299 p.

En este texto, José Santos Herceg nos presenta una ardua investigación –tanto en lo cuantitativo-descriptivo como en lo categórico-hermenéutico– del alcance de las actividades de los filósofos profesionales en la actualidad chilena. A lo primero que el autor sugiere que debemos atender es que no podemos hablar sobre el presente de la filosofía en Chile sin historiar episódicamente el surgimiento de la filosofía en su modo profesional. Para ello, en el apartado “Antecedentes”, se muestra genealógicamente el fenómeno de la profesionalización de la filosofía. De este modo se caracterizan cinco principales “episodios” que marcaron el quehacer filosófico chileno contemporáneo.

En primer término, es considerada la “normalización” que llega a su auge en la década del ‘40 del siglo XX. Son varios los sucesos que llevan a un proceso de institucionalización de la filosofía en Chile, a saber: se instala el curso Superior de Filosofía (1922), se funda la Academia de Filosofía (1923) y la Facultad de Filosofía (1924), se introduce el Curso especial para la formación de Profesores de Filosofía (1935), se crea la Escuela de Pedagogía (1943), se constituye el Departamento de Filosofía en dicha escuela (1949), se funda la Sociedad Chilena de Filosofía y aparece el primer número de la *Revista de Filosofía* (1951). En esta etapa de fundación se impone una labor rigurosa, con seriedad y disciplina; se adopta una metodología propia pero adhiriendo a un modelo europeo y europeizante.

En segundo lugar, fundamentalmente durante los años ‘50, se “profesionaliza” la actividad académica. En esta etapa, los filósofos empiezan a tener recursos económicos que hacen posible vivir de la filosofía. Esto trae aparejado la especialización en la filosofía, la pertenencia de los filósofos a una élite y el enclaustramiento de la actividad reflexiva de la filosofía.

El tercer momento, denominado como “la escisión”, tiene que ver con la Reforma Universitaria realizada hacia finales de los años ‘60, la cual se interrumpe bruscamente con el golpe de Estado de 1973. Entre los temas que impulsan la reforma se reconocen a la cuestión del estatuto político del

saber y la necesidad de abrir la filosofía a las múltiples provocaciones de las ciencias sociales. Estas necesidades ponían en tensión a aquellos filósofos que concebían a la filosofía como una disciplina académica que depende de su propia evolución histórica para nutrirse y desarrollarse.

Lo que Santos Herceg llama la “mutilación” se despliega a partir del golpe de Estado del '73. El gobierno militar borra todo lo que había ocurrido con la actividad filosófica durante los años '60, y en algún sentido, vuelve al estado en que se encontraba un decenio antes. Esta refundación se lleva a cabo a través de una serie de mecanismos represivos y destructivos. Esto es, una tarea de “depuración de las universidades”, que significa, entre otras cuestiones que se señalan: la eliminación de unidades académicas, la cancelación inmediata del contrato de profesores que apoyaron directa o indirectamente el gobierno de la Unidad Popular y su reemplazo por sujetos más afines al régimen militar y una campaña de despolitización de la universidad con una serie de estrategias que se basaban en un régimen de premios y castigos, junto con la instauración de un sistema de informaciones y controles.

Finalmente, se menciona la “mercantilización”, que se produce a partir de los años '80 del siglo pasado, cuando se instalan en Chile reformas económico-culturales radicales que cambiarán definitivamente el modo de ejercer profesionalmente la filosofía. En lo que al trabajo filosófico profesional se refiere, para José Santos Herceg son significativos dos acontecimientos: la promulgación de la Nueva Ley de Universidades y la creación tanto de “Fondecyt” (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) como del programa de Formación de Capital Humano Avanzado, ambos al interior de “Conicyt” (Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica). Con ello se determina la aparición de un nuevo tipo de académico, un nuevo perfil del filósofo profesional, uno que sabe gestionar eficientemente su carrera en tanto que “productiviza” rápidamente los resultados de su investigación, uno que vende bien su perfil docente.

Desde otra perspectiva de interpretación que es planteada en este estudio, Santos Herceg propone un “mapa cartográfico” o topológico con cuatro accidentes destacados que conforman la representación del ejercicio profesional de la filosofía: la enseñanza, la investigación, la publicación y la

gestión. Entre la diversidad de los modos de ejercicio de estas actividades se resaltan los tonos, los matices y los dejos que demarcan la singularidad de la experiencia chilena.

De acuerdo al análisis desarrollado por el autor, se pueden reconocer tres “rasgos críticos” en la *enseñanza filosófica* ofrecida en las universidades de Chile. En primer lugar, se trata de una formación “uniforme”; en segundo lugar, es una formación de “raigambre europea y tendencia europeizante”, en tercer lugar, es una formación filosófica eminentemente “conservadora”.

La “malla básica”, tiene como “asunto” los cursos históricos de Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea en los cuales se enseña el pensamiento de los autores canónicos: Aristóteles, Platón, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel y Heidegger. El modo de enseñanza utilizado se organiza en materias y los cursos se destinan a enseñar Ética, Lógica, Filosofía Política, Metafísica, Filosofía del Lenguaje y Epistemología. En todos los casos se observa claramente que la tradición filosófica europea tiene un lugar preponderante, “central” y de “superioridad”.

Toda otra “tradición filosófica alternativa”, incluso la propia, es menospreciada y negada. La filosofía europeo-occidental ejerce un dominio y un “control” sobre el mundo reflexivo, imponiendo sus contenidos, temas, modos de enseñanza, aproximaciones e incluso sus instituciones. Claramente los tipos de profesores que observa José Santos en la enseñanza filosófica de las universidades chilenas obedecen a paradigmas europeos y han sido, de hecho, instaurados “por europeos” en nuestra tierra.

Además, señala que en el ámbito de la enseñanza universitaria de la filosofía en Chile se puede advertir un modo de trabajo docente que se ha “naturalizado” al punto de que la posibilidad de “crítica” está “controlada”, y, por lo mismo, es negada y “marginada” toda propuesta alternativa de carácter radical.

En el mismo sentido, el autor da cuenta de que existen claros “mecanismos de control”, es decir, “agentes policíacos” que velan porque las cosas permanezcan tal cual están. En este sentido, sostiene que la enseñanza universitaria de la filosofía en Chile tiene un carácter “conservador”.

En cuanto a la *investigación filosófica* Santos Herceg afirma que

el Fondecyt, no solo financia proyectos, sino que dicta las pautas de la investigación en Chile determinando su “geografía” por medio de la instalación de un claro patrón investigativo que se caracteriza por ser “mercantilizado”, “elitista” y “centrista”, sostenido por más de 30 años a partir de la “escisión”.

El Fondecyt gestiona los “fondos concursables” que giran sobre tres ideas fundamentales. La primera es que el investigador deber ser un “emprendedor”, un individuo creativo e “innovador”, “autónomo”, “proactivo” y “responsable”. En segundo lugar, las decisiones acerca del financiamiento se basan en el principio de la “competencia”, instalándose de este modo una suerte de “evolucionismo investigativo” que se rige por el principio de la “selección natural”. Solo sobreviven los que están mejor adaptados, los que han aprendido a lidiar con las reglas del sistema y forman así una nueva generación aún más adaptada. Tercero, en la misma línea, es fundamental para la operación del sistema de “fondos concursables” instalado por Fondecyt, la “productividad” como criterio absoluto y definitivo de evaluación.

La investigación Fondecyt en filosofía, según afirma el autor, es claramente de “élite”. Primero porque ha sido liderada por un pequeñísimo grupo de investigadores. Segundo, porque se ha podido constatar que esos investigadores conforman un contingente que, luego de un período de constitución, ha mostrado una “limitada permeabilidad o circulación”, esto es, pocos ingresan al exclusivo grupo de los investigadores Fondecyt, y pocos son los investigadores que lo abandonan. Tercero, la “homogeneidad” que tiene la élite de investigadores pertenecientes a Fondecyt se ve claramente en el hecho de que los miembros de este grupo comparten características de diferentes tipos: geográficas, de género, de formación y laboral. La gran mayoría de ellos son hombres, se radican en Santiago, estudiaron el pregrado y trabajan en alguna de las universidades tradicionales más antiguas de Chile e hicieron el postgrado en Europa.

José Santos Herceg destaca el carácter “centrista” de “la filosofía Fondecyt” en tres sentidos: “de género”, primero, en tanto que “lo masculino” tiene un lugar completamente central en desmedro de “lo femenino”; segundo, se muestra en la priorización de “lo europeo” en la investigación Fondecyt; tercero, “lo católico”, que se releva como un ámbito absoluta-

mente central puesto que no solo un gran porcentaje de sus investigadores adhieren a esta fe, sino también porque una parte significativa de ellos estudió en universidades confesionales, trabajan en instituciones o universidades que se adjudican la gran mayoría de los proyectos.

La tercera rama de trabajo de los profesionales de la filosofía en Chile tiene que ver con la *publicación*, considerando en especial el caso de los *papers*. En ellos se muestra el resultado de la investigación, en un escrito que será publicado a corto plazo. Estos tienen como pretensión la “humildad” y “la modestia”, así como también la “claridad” al exponer, dejando de lado toda digresión innecesaria. Se va imponiendo, así, “una forma de escritura normalizada”, controlada que toma la forma de “paper” y que tiene como uno de sus primeros y evidentes efectos el “fijar límites” y “prohibiciones claras” respecto del autor, “la formalidad”, el estilo e incluso el uso del lenguaje.

Estos textos deben ser publicados, además, en “ciertas revistas”: en aquellas que están incorporadas en determinadas bases de datos, especialmente “ISI” o “Scopus” o en bibliotecas virtuales, en particular en “SciELO”.

Las bibliotecas virtuales pretenden asegurar que lo que se publica en sus revistas es de la más “alta calidad” y que van a alcanzar un “alto impacto” en el desarrollo del saber. Las instituciones ligadas a la investigación confían en estas “empresas”, creen en ellas y “tercerizan” la tarea de evaluación, entregándoles la decisión acerca de la calidad de un escrito, sobre “la competencia de un investigador”. A su vez, determinan a “quién becar”, a quién dar financiamiento para investigar, a quién contratar o despedir. Todo ello se basa sobre el supuesto de que ISI y SciELO dan el “status” a los “papers”. Este contexto determina que el trabajo de escritura adquiera la forma de una “empresa de producción industrializada de escritos” que se transan como un “negocio” en el “mercado de textualidades”.

José Santos Herceg propone la *gestión de la propia carrera* como cuarto accidente geográfico. Ve que en su país los chilenos se han visto empujados a administrarse como si fueran una “empresa”. Esto es, se parte de una inversión inicial, que se traduce en el caso de la filosofía en una “inversión en capital humano”: estudios. Lo que implica un “alto riesgo”,

pues el retorno, la recuperación es, en este caso, sumamente difícil de lograr. Además, se debe invertir, por otro lado, en un postgrado, de preferencia un doctorado fuera de Chile, idealmente en Europa. Terminado el largo “proceso de formación”, habrá que ingresar al mercado laboral en busca de “los rendimientos”. La inserción laboral en Chile para un filósofo es en extremo difícil: la oferta es muy poca y la demanda va en aumento. A tuestas cada filósofo empieza a construir un currículum que le permita postular con relativo nivel de posibilidad de éxito a los concursos que se presentan. Las universidades que “mejores condiciones laborales” exhiben son la Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica. Ambas parecen ser las más aptas para obtener rápida y “eficientemente una rentabilidad”. Las condiciones laborales en Chile para los que se dedican profesionalmente a la filosofía se han “precarizado”, de lo cual es síntoma la aparición de tres instituciones que hoy tienen un lugar central en la “academia chilena”: el “profe-taxi”, el “alumno-cliente”, y una “evaluación controladora”. Esas instituciones hablan de precarización del trabajo, “trivialización de papel del estudiante” y “enajenación del carácter de académico”.

Este diagnóstico actual del quehacer profesional de la filosofía en Chile es una proyección negativa, desagradable e incluso vergonzosa, pero que viene con la intención conjunta de que las cosas se muevan, transiten, cambien para mejor. Para contrarrestar esta mirada negativista José Santos Herceg incluye un “epílogo” con los aspectos positivos, los resquebrajamiento de esta máquina de mercado y los caminos que un filósofo puede tomar para sortear estas trampas. En esta parte del escrito anota algunos recorridos de la resistencia, rinde homenaje a algunos de los que intentan darle otro perfil a la filosofía y muestra un posible rostro diferente a la filosofía académica en Chile.

Cuatro desplazamientos observa el autor: primero, el que va del “enseñar normalizado y momificado” al “suscitar” de la creatividad; segundo, el que se desliza desde “el investigar mercantilizado y formalizado” al “reflexionar improductivo”; tercero, el que se mueve desde un “publicar productivo y controlado” hacia el hecho de “crear una obra”; por último, el cuarto, implica el movimiento que media entre la “gestión autoempresarial” y la construcción de una vida dedicada al pensamiento. Estos desplazamientos

tos surgen del ejercicio cartográfico, esto es, descripción de lo que hay, de lo que existe y de lo que podría extenderse, profundizarse, radicalizarse.

Si para comentar este libro abusamos del entrecomillado es porque enfatizamos que cada concepto es desagregado ampliamente por el autor con argumentos tanto cuantitativos como cualitativos. La lectura de *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, con sus particularidades y generalidades, es una lectura imprescindible para todos aquellos filósofos y filósofas nuestroamericanos que quieran comprenderse en el contexto actual de la mundialización.

*Andrés C. G. Pérez Javaloyes*¹

Metodología de selección de trabajos

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las que serán sometidas a un sistema de referato.

Los trabajos que a juicio del Consejo Editorial respondan a la temática de la revista serán enviados para su evaluación a dos especialistas, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá en el plan de la publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer especialista.

La Dirección y el Consejo Editorial se reservan el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

Pautas para la presentación de colaboraciones

- Las colaboraciones podrán ser artículos, notas, comentarios, y reseñas. Deberán ser inéditas y no haber sido enviadas a otra publicación en el proceso de evaluación o una vez aceptadas; el envío a CUYO tendrá valor de declaración jurada en este sentido.
- Los artículos, notas y comentarios tendrán un máximo de 48.000 caracteres (contando los espacios), incluyendo notas y bibliografía. El Consejo Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos. Se enviarán adjuntos dos archivos Word a la casilla cuyoanuario@gmail.com, uno titulado con las primeras cinco palabras del título del trabajo, por ejemplo: reforma social y reforma política.doc, este documento no debe contener datos del autor, los que serán incluidos en un segundo documento adjunto titulado, en este ejemplo: autor reforma social y reforma política.doc. El nombre del autor tampoco deberá figurar en el texto o citas del trabajo, sólo podrá citarse a sí mismo como “el autor”.

Indispensable para la aceptación de los trabajos

Los autores deberán cumplir con los requerimientos de la publicación en cuanto a: carácter y extensión de resúmenes, palabras clave, normas de citación, originalidad, exclusividad y derechos de publicación.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido. Los autores deben completar y enviar, por correo electrónico, copia de la nota de cesión de derechos que se encuentra al final.

· RESUMEN

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y en inglés (revisado por traductor profesional). **No se aceptarán resúmenes de más de 100 palabras**, contando los espacios (equivale aproximadamente a 6 renglones). Acompañará al mismo el título del artículo en inglés y las palabras clave.

El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales.

Características de un buen resumen: brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Se debe identificar la información relevante, discriminar lo esencial de lo accesorio. Su finalidad es la elaboración de una representación breve de la información en un texto coherente, preciso y fiel al original.

Estilo requerido:

-El estilo será claro, fluido y conciso, y con sentido integral.

-No empezar con "Este artículo", "Este documento", "El autor...".

-No extraer frases textuales.

-Utilizar frases cortas, pero evitar el estilo telegráfico.

-Utilizar frases completas y bien articuladas.

-Utilizar solamente la tercera persona, la voz activa y el tiempo presente.

-No utilizar siglas ni abreviaturas.

· Palabras clave

Se requiere también definir con precisión EL TEMA del artículo con hasta 5 palabras clave, separadas por punto y comas. Ejemplo: Filosofía argentina; Filosofía americana; etc.

NORMAS DE CITACIÓN

CUYO, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* ha adoptado la forma concisa dentro del Estilo Chicago de Citación (forma autor–fecha). La misma se compone de dos partes: la primera es la cita abreviada entre paréntesis en el texto y la segunda, una lista de referencias al final del trabajo. En caso de presentarse un caso fuera de los ejemplos, puede consultarnos enviando un correo a cuyoanuario@gmail.com o directamente en el sitio web de Chicago Manual of Style 16th Edition, www.chicagomanualofstyle.org.

El criterio principal de esta norma es proveer la información suficiente para guiar al lector hacia las fuentes utilizadas, hayan sido publicadas o no, impresas o electrónicas, e individualizar correctamente a los autores citados.

Pautas y ejemplos para la elaboración de notas y referencias bibliográficas

Las notas aclaratorias que acompañan a los artículos se numerarán en forma corrida y se harán a pie de página.

Las citas bibliográficas aparecerán insertas en el texto, mediante el uso de paréntesis que contenga: el apellido del autor/a, inicial del nombre, año de publicación y la ubicación precisa dentro de la obra, por ejemplo: página citada o página inicial y final de la cita. Si se cita la obra completa no se indicarán páginas. Esta es una forma abreviada de cita. Los datos completos de cada obra deben aparecer en una lista de referencias bibliográficas ordenadas alfabéticamente al final del artículo.

Ejemplos de citas en el texto

Libro: (Zea, L. 1988, 36–37).

Artículo o capítulo en un libro: (Redmond, W. 2009, 86).

Artículo en una publicación en serie o revista: (Fatone, V. 1946, 224).

Documento electrónico: (Norambuena, C. 2008)

En caso de existir dos obras del mismo autor en el mismo año se ordenarán cronológicamente asignándole una letra correlativa del alfabeto junto al año, por ejemplo:

(Norambuena, C. 2008a), (Norambuena, C. 2008b).

En caso de existir obras de dos autores que comparten el mismo apellido y el mismo primer nombre se diferenciarán agregando la inicial del segundo nombre o el segundo nombre completo, por ejemplo:

(Valdés, M. 2004), (Valdés, M. Ana 2004).

Si la igualdad persiste se incluirá una nota aclaratoria.

Al final del artículo figurará la lista de referencias en orden alfabético. Las obras de un mismo autor se ordenarán cronológicamente.

A continuación, una lista con los ejemplos más comunes.

EJEMPLOS MÁS COMUNES DE CITAS EN EL TEXTO Y EN LA LISTA DE REFERENCIAS

T: Cita abreviada en el texto

R: En la lista de referencias

LIBROS

Un autor

T: (Zea, L. 1988, 36–37)

R: Zea, Leopoldo. 1988. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE.

Dos obras del mismo autor o dos obras de dos autores diferentes

(Zea 1988, 1993; Pérez 2005a, 2005b)

(Gutiérrez 2005, 245; 2006, 370; Pérez 2005, 118)

Dos autores

T: (Biagini, H. y Roig, A. 2004, 104–7)

R: Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

Más de dos autores

T: (Dussel et al. 2009, 278–319)

R: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. 2009. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México: Siglo XXI.

Capítulo u otra parte de un libro

T: (Redmond, W. 2009, 86–96)

R: Redmond, Walter. 2009. La lógica en los siglos XVI y XVII. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*, compilado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez 86–96. México: Siglo XXI.

Tesis

T: (Biglieri, 2006)

R: Biglieri, Paula. 2006. Cacerolazos y asambleas barriales. La crisis de diciembre de 2001 de la Argentina. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Libro publicado electrónicamente

T: (Kurland, F. 1987)

R: Kurland, Felipe. 1987. *Los fundadores de la constitución*. Córdoba: El Aleph. <http://www.elaleph.com.ar/libros/fundadores>

Comentarios de libros

T: (Licata, R. 2003, 257)

R: Licata, Rosa. 2003. Comentario de *El fin del milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina*, de Miguel Rojas Mix. CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana 20.

REVISTAS

Artículo en revista impresa

T: (Vilas, C. M. 2007)

R: Vilas, Carlos María. 2007. Desigualdad social y procesos políticos: una perspectiva interdisciplinaria. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 24: 9–33.

Artículo en revista electrónica

Indicar la fecha de acceso sólo si es estrictamente necesario.

T: (Custodio, S. 2009)

R: Custodio, Sergio. 2009. Más allá del método científico. *Revista Arjé*, <http://arje.usac.edu.gt/?p=172#more-172>

NOTA DE CESIÓN DE DERECHOS

Esta nota de cesión de derechos debe ser completada por todos los autores de colaboraciones aceptadas por CUYO y enviada por correo electrónico a: cuyoanuario@gmail.com

Título del Manuscrito:

Declaración

Mediante la presente nota el/los autores otorgamos licencia exclusiva y sin límite de temporalidad para la difusión del manuscrito dentro de la revista titulada "CUYO" que edita el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Siendo de mi conocimiento que la distribución de la citada revista no es con finalidad lucrativa, sino académica, otorgo/otorgamos la autorización correspondiente para que la difusión pueda efectuarse a través de formato impreso y medios electrónicos, tanto en red local como por vía Internet.

Nombre y firma del autor o los autores:

Contenidos

Nota preliminar

Consejo Editorial 9-11

Dosier. Utopía, historia y presente intercultural de América Latina

Presentación
Ricardo Salas Astrain 15-21

Resignificación práctica del pensamiento utópico
Álvaro B. Márquez-Fernández 23-36

La función esencial de la utopía
Dina Picotti 37-47

Sobre utopía y persona como elemento antropológico
Rodrigo Pulgar Castro 49-68

Los sentidos del interculturalismo latinoamericano
y la utopía dialógica
Fidel Tubino 69-77

Artículos

Fernando Beltramo, un idealista objetivo
Jorge Liberati 81-92

La categoría de "normalidad filosófica" en
Francisco Romero y su dimensión histórica
Mauro Donnantuoni Moratto 93-115

Una lectura rozitchneriana de Nuestra América de José Martí
Emiliano Exposto 117-137

Notas y comentarios

La filosofía latinoamericana como humanismo.
Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González
Dante Ramaglia 141-162

Textos

Nicanor Larraín, educador del siglo XIX, y el arte de la memoria artificial
Clara Alicia Jalif de Bertranou 165-182

Ensayos Mnemotécnicos. El arte de la memoria artificial.
Nicanor Larraín 187-222

Reseñas

Ferreira Funes, Florencia y María del Carmen Llano
Corrientes políticas y sociales en América Latina
Sergio A. Gurgú Vásquez 225-231

Santos Herceg, José. *Cartografía crítica.*
El quehacer profesional de la filosofía en Chile
Andrés C. G. Pérez Javaloyes 232-239

