

## XI CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

### Comisión IV. Filosofía de la historia: El reconocimiento de los sujetos históricos

Adriana Arpini, [aarpini@lab.cricyt.edu.ar](mailto:aarpini@lab.cricyt.edu.ar)

Jutta H. Wester, [Jutta H. Wester](mailto:Jutta.H.Wester)

#### 1) PENSANDO O RECONHECIMENTO DOS SUJEITOS HISTÓRICOS A PARTIR DAS LEITURAS DE “MUNDO” DE PAULO FREIRE.

**Cláudia Battestin** Doutoranda em Educação e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. Especialista em Educação Ambiental pela Universidade Federal de Santa Maria e Licenciada em Filosofia pela Universidade Comunitária Regional de Chapecó. Participa do Grupo de Pesquisa - Filosofia, Educação e Práxis Social e da Linha de Pesquisa: Filosofia e História da Educação do PPGE da UFPel. Email: [Claudiabattestin@hotmail.com](mailto:Claudiabattestin@hotmail.com)

**Gomercindo Ghiggi** Doutor em Educação pela UFRGS. Mestre em Antropologia Filosófica pela PUCRS e Graduado em Filosofia pela UCPel. É pesquisador e orientador de Mestrado e de Doutorado no Programa da Faculdade de Educação da UFPel. Participa do Grupo de Pesquisa - Filosofia, Educação e Práxis Social e da Linha de Pesquisa: Filosofia e História da Educação do PPGE da UFPel.

O ser humano tem possibilidades de reconhecer-se enquanto sujeito de decisões. Mas, para que isso ocorra é preciso estar “no” e “com” o mundo, com consciência das relações que estabelece com contexto histórico, social e cultural.. Pensar na existência é pensar nas possibilidades de estarmos “com e no mundo”. Se estamos “no mundo”, estamos como seres em existência; mas se estamos “com o mundo” estamos na luta pela vida e nos tornaremos testemunhas de nossa própria história. Paulo Freire fala de *adaptação* e *inserção* para diferenciar os níveis diferentes de presença dos humanos no mundo. A *adaptação* é própria dos animais. A *inserção* é dimensão ontológica do humano. E para nos tornarmos cidadãos do mundo é central reconhecer o aprendizado e a educação que tivemos durante os caminhos percorridos. Freire sempre valorizou e respeitou as diferentes leituras de mundo de cada ser humano no processo de ensino. Nessa perspectiva afirma: “ontem como hoje, jamais aceitei que a prática educativa devesse ater-se apenas à leitura da palavra, à leitura do texto, mas também à leitura do contexto, à leitura do mundo” (FREIRE, 2006, p. 30). Reconhecermos-nos, enquanto sujeitos históricos, implica vivermos integrados em um meio social, em sociedade, iniciando pela convivência familiar, passando pelas experiências educacionais, pelas experiências de vida e pelas escolhas a serem feitas em nossas relações.

**Palavras- Chave:** Paulo Freire, sujeitos, mundo. Palabras Claves: Sujeto – Reconocimiento – Geocultura – Geopolítica

- 2) **El proyecto de la historia en Paul Ricœur y Alberto Rougès**, Eduardo Oscar Manso, Cochrane 635 – Paraná (3100) – Entre Ríos – Tel: (0343-424 1408)  
[mansoeduardo@hotmail.com](mailto:mansoeduardo@hotmail.com), Universidad Autónoma de Entre Ríos – Universidad Nacional de San Martín sede Paraná

La propuesta que Paul Ricœur ensaya en *Tiempo y Narración* se centra en el concepto de *proyecto de la historia, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente*. En este punto es donde cabe comenzar a anotar la importancia de la concepción del tiempo de Alberto Rougès, en el sentido de que abona importantes elementos que benefician la comprensión cabal de este *proyecto de la historia* ensayado como mediación abierta. Y, al mismo tiempo, la comprensión global de la filosofía rougesiana puede adquirir gran hondura desde este trayecto de Ricœur. En efecto, ¿cuál es el sentido que puede fundar el anteponer una mediación abierta a la mediación total y cerrada de Hegel? Desde Alberto Rougès se puede responder a esta pregunta contraponiendo los dos sentidos básicos de las propuestas contendientes. Lo que Paul Ricœur sostiene es la imposibilidad de una mediación como *exterioridad* de la historia. Hegel, al pretender la mediación total, cancela la historia, la concluye y coloca a la filosofía frente y delante de una historia hecha. De esta manera, la filosofía es exterior a la historia; lo que Hegel construiría con su mediación total es una *exterioridad histórica*. Es posible, contrariamente, interpretar el sentido de la filosofía del tiempo rougesiana como *interioridad histórica*, como un proyecto que, desde la historia y en la historia, trata de hacer y pensar la historia verdadera, de configurar el espíritu histórico que, en Ricœur aparece como conciencia histórica. Al proyecto de *exterioridad histórica*, entonces, cabe oponer el proyecto de *interioridad histórica*, designado como *mediación abierta* en Ricœur.

Y este planteo hunde sus raíces en la misma conciencia histórica argentina y latinoamericana, habida cuenta de que el pensamiento de esta región del mundo no concibe a su propia historia como acabada, como cerrada, como sí podría haberla concebido un alemán a principios del siglo XIX, sino como historia viva, viviente en cada espíritu que se concibe a sí como hacedor de la propia historia de su comunidad grande.

### **El proyecto de la historia en Paul Ricœur y Alberto Rougès**

Dice Paul Ricœur: “Abandonando a Hegel, ¿se puede aun pretender *pensar* la historia y el tiempo de la historia? La respuesta sería negativa si la idea de una ‘mediación total’ agotase el campo del *pensar*. Queda otro camino, el de la *mediación* abierta, inacabada, *imperfecta*: una red de perspectivas cruzadas entre la espera de futuro, la recepción del pasado, la vivencia del presente, sin *Aufhebung* en una totalidad en la que coincidirían la razón de la historia y su efectividad”<sup>1</sup>. Pues en el capítulo anterior, cuyo título *Renunciar a Hegel* es harto elocuente, ha dado argumentos para este *abandono* que mienta en la cita. La propuesta consiste en abandonar la absolutibilidad de la pretensión filosófica. Hegel sería un profeta, no en el sentido de que anuncia sucesos futuros, sino porque lo clausura absolutamente. Pues la *mediación abierta* de Ricœur consiste en que, además de mirar a la historia como pasado, mirarla sobre todo como presente y como futuro: “Al renunciar a acometer de frente el problema de la realidad del pasado tal como ha sido, hay que intervenir el orden de los problemas, y partir del *proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente”<sup>2</sup>. Si bien en otro lugar ya me he explayado sobre esta propuesta ricœuriana y su estrecha relación filosófica con el proyecto político educativo cultural de Alberto

---

<sup>1</sup> Ricœur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol III El tiempo narrado. Ed. Siglo XXI. México, 2003. Pág. 939

<sup>2</sup> Ricœur, Paul. *Tiempo y narración* III. Pág. 939

Rougès<sup>3</sup>, al que remito al lector, aquí se analizarán los aportes que se consideran significativos para el presente trabajo.

Ricœur apela al *Mismo*, al *Otro* y al *Análogo*, en un acercamiento altamente saludable a la propuesta levinasiana que tan estrecha relación tiene con nuestra filosofía de la liberación. La historia es la relación del Mismo con el Otro. Y con respecto al pasado, la conciencia auténtica no puede asumirlo de otra manera que como *tardanza*, en cuanto conciencia de las *perspectivas rotas*: “hay que tomar el problema por el otro extremo, y explorar la idea de que estas perspectivas rotas puedan encontrar una especie de unidad plural, si las reunimos bajo la idea de una recepción del pasado, llevada hasta la de un *ser-marcado* por el pasado. Pero esta idea sólo toma fuerza y sentido opuesta a la de *hacer* la historia. Pues ser marcado es también una categoría del hacer”<sup>4</sup>. De aquí que sea imprescindible apelar a la tradición. Porque la tradición, por un lado, ahonda la distancia presente con el pasado y, por otro remueve al presente y le transmite una energía nueva porque vieja, actual porque pretérita. De esta manera, la tradición insufla a la comunidad y cada persona perteneciente a ella de la tensión a veces terrible pero siempre necesaria entre lo que podemos y lo que ya no podemos hacer: “nada dice que el presente se reduzca a la presencia”<sup>5</sup>. Efectivamente, el presente es el tiempo, esto es la duración *en* la que se transversaliza la flecha que es lanzada desde el futuro hacia el pasado, hiere la tradición muerta que, por la herida revive y se lanza hacia el futuro. Por eso Ricœur puede hablar del futuro y *su* pasado, porque el pasado, como había definido muy bien Alberto Rougès medio siglo antes, es siempre, en el proyecto de la historia, el pasado de un futuro. Aquí Ricœur aprovecha los conceptos de Reinhart Koselleck y define al pasado histórico (en el sentido del proyecto de la historia) como *espacio de experiencia* y al futuro histórico como *horizonte de espera*. Habría que aclarar, más allá de la apología terminológica de Ricœur, que el concepto de *espacio de experiencia* utiliza el término *espacio* en un sentido no espacial y al término *experiencia* en un sentido presente, de la experiencia que sólo puede ser presente, como las condiciones sobre las cuales toda experiencia (presente) tiene posibilidad. Con respecto al concepto de *horizonte de espera*, también habría que aclarar que el término *espera* no remite tanto a un esperar sino a la esperanza como elemento indispensable de toda acción, y el término *horizonte* no significa no alcanzable, sino que sólo remite al aspecto de optimización de todo anhelo y todo proyecto. Pero, por esto mismo, porque hay mucho que aclarar, es que estos términos no aparecen tan adecuados como los conceptos rougesianos de *supervivencia del pasado* y de *anticipación del futuro*, que por sí mismos son comprensibles, aunque no fácilmente asimilables.

El concepto de *coexistencia de lo sucesivo* fue acuñado por el filósofo argentino Alberto Rougès, luego de profundas meditaciones sobre la implicancia del *tiempo* en la ciencia física, en la filosofía y en la historia. Rougès nació el 23 de octubre de 1880 en San Miguel de Tucumán y allí ejerció la enseñanza universitaria de filosofía y la Presidencia del Consejo Provincial de Educación, mientras se dedicaba a la gerencia de su ingenio. Desde 1905 escribe textos filosóficos, sociales, educativos y económicos. En ellos se pone en evidencia que su gran preocupación fue la de fomentar, por la palabra y por las acciones, la formación de la identidad nacional sobre la base de la cultura auténtica, que nos insufla su hálito de vida desde pasados vivientes. Es desde aquí que se debe leer su metafísica del tiempo. Dice Rougès: “Mientras creamos nuestro pensamiento, allí afuera va siendo constantemente otro el río de Heráclito y de Cratilo,

---

<sup>3</sup> Ver: Manso, Eduardo. *Tiempo y nacimiento. Responsabilidad y conciencia histórica en la obra filosófica de Alberto Rougès*. Fundación Miguel Lillo y Universidad Católica de Santa Fe, Tucumán, 2008, págs. 302-316

<sup>4</sup> Ricœur, Paul. *Tiempo y narración* III. Pág. 939

<sup>5</sup> Ricœur, Paul. *Tiempo y narración* III. Pág. 940

el mundo de lo que ‘nace y renace sin cesar sin existir jamás’, de que habla Platón; ‘la existencia que sin cesar recomienza’ a que alude Bergson; el mundo físico de la ciencia radicalmente fenomenista, en el que no hay ninguna substancia, compuesta únicamente de fenómenos que pasan, de la ciencia para la que un pedazo de metal es tan solo un complejo de fenómenos. Es éste, verdaderamente, ‘el universo inferior’, de que habla San Agustín, cuyas partes ‘dejan de ser, para que en su lugar sean otras’, de tal manera que sus partes ‘no se pueden reunir... siendo necesario que una termine para que la otra comience’, como dice Fenelón refiriéndose al mundo creado”<sup>6</sup>. “Todo pasa allí afuera, pero aquí, dentro de nosotros, todavía está presente lo que hemos pensado ya” “Y lo que hemos pensado está pendiente, no porque haya vuelto, evocado por nosotros, sino porque no se ha ido, porque no ha pasado, porque su existencia se ha prolongado hasta ahora”<sup>7</sup>. En esta cita está contenida la diferenciación tajante que Alberto Rougès hace de lo que él llama *tiempo físico* y *tiempo espiritual*. El tiempo físico no es tanto el tiempo de la naturaleza, ni siquiera de la naturaleza material, sino el tiempo que concibe la ciencia física clásica cuando trabaja con su objeto. Efectivamente, según Alberto Rougès, la física concibe al objeto físico desde una concepción a priori de un tiempo abstracto, que conduce su estudio como judicación de lo natural. El tiempo físico es el tiempo más elemental, el tiempo de la repetición de siempre lo mismo, el tiempo que repite incesante y tediosamente en el presente lo que fue en el pasado, y anticipa un futuro de repeticiones sin solución de continuidad. Por eso el tiempo físico, el tiempo de los físicos, no tiene riqueza, se hunde en un presente eterno que, hablando propiamente, no es presente ni mucho menos eternidad. No es presente, porque el presente físico es sólo el instante en el que se localiza un móvil que sigue una trayectoria. No es presente propiamente dicho porque ese instante puede, en teoría, dividirse al infinito, esto es, dividirse interminablemente. Y no es eterno, porque en realidad se trata de la posibilidad también teórica de una sucesión interminable de siempre lo mismo: “El presente de la realidad física, ya sea ésta concebida como ser o como acontecer, es siempre el instante”, “El presente de la realidad física es, pues, desde este punto de vista de la dimensión temporal, el presente más pobre que podamos imaginar, puesto que no tiene ninguno”<sup>8</sup>.

La coexistencia de lo sucesivo define el tiempo del hombre en tanto hombre. Alberto Rougès lo denomina *tiempo espiritual* porque el espíritu es lo más humano del hombre o, dicho de otro modo, aquello que podemos definir como lo más humano del hombre tiene el nombre de *espíritu*. La coexistencia de lo sucesivo es un término medio entre dos términos que lo encierran. Se diferencia así del tiempo físico, tiempo más que de la naturaleza, del objeto de la ciencia física. Este tiempo es el tiempo más degradado, el tiempo menos tiempo, un puro acontecer al que no es necesario suponerle un soporte, un ente que sea, o un tiempo linealmente homogéneo que en sí no sería nada, pero sostenido por un ente que permanece indefinidamente. *Acontecer sin ser o ser sin acontecer* son dos nombres que adjudica Alberto Rougès al objeto físico, desde los dos enfoques que coexisten en la ciencia: el fenomenista y el sustancialista respectivamente. De modo que el tiempo físico no es sólo el tiempo menor, el más degradado, sino que ni siquiera es unívoco, pues su determinación depende del enfoque científico bajo el que se observa el objeto tempóreo.

---

<sup>6</sup> ROUGÈS, Alberto. La vida espiritual y la vida de la filosofía. Totalidades sucesivas. Publicado en *Humanidades*, Tomo XXVI, págs. 223-236, La Plata, 1938, y en *Alberto Rougès. Ensayos*. Centro Cultural Alberto Rougès. Fundación Miguel Lillo. San Miguel de Tucumán, 2005, págs. 112-113

<sup>7</sup> ROUGÈS, Alberto. La vida espiritual y la vida de la filosofía. Totalidades sucesivas. Pág. 113

<sup>8</sup> Rougès, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 1943. (Cuadernos de Filosofía, 2). pág. 139

La propuesta de Ricœur se centra pues en el concepto de “*proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente”<sup>9</sup>. En este punto es donde cabe comenzar a anotar la importancia de la concepción del tiempo de Alberto Rougès, en el sentido de que abona importantes elementos que benefician la comprensión cabal de este *proyecto de la historia* ensayado como mediación abierta. Y, al mismo tiempo, la comprensión global de la filosofía rougesiana puede adquirir gran hondura desde este trayecto de Ricœur. En efecto, ¿cuál es el sentido que puede fundar el anteponer una mediación abierta a la mediación total y cerrada de Hegel? Desde Alberto Rougès se puede responder a esta pregunta contraponiendo los dos sentidos básicos de las propuestas contendientes. Lo que Paul Ricœur sostendría en el capítulo 6<sup>10</sup>, fundándose en los tres argumentos mencionados, es la imposibilidad de una mediación como *exterioridad* de la historia. Hegel, al pretender la mediación total, cancela la historia, la concluye y coloca a la filosofía frente y delante de una historia hecha. De esta manera, la filosofía es exterior a la historia; lo que Hegel construiría con su mediación total es una *exterioridad histórica*. Es posible, contrariamente, interpretar el sentido de la filosofía del tiempo rougesiana como *interioridad histórica*, como un proyecto que, desde la historia y en la historia, trata de hacer y pensar la historia verdadera, de configurar el espíritu histórico que, en Ricœur aparece como conciencia histórica. Al proyecto de *exterioridad histórica*, entonces, cabe oponer el proyecto de *interioridad histórica*, designado como *mediación abierta* en Ricœur.

Y este planteo hunde sus raíces en la misma conciencia histórica argentina y latinoamericana, habida cuenta de que el pensamiento de esta región del mundo no concibe a su propia historia como acabada, como cerrada, como sí podría haberla concebido un alemán a principios del siglo XIX, sino como historia viva, viviente en cada espíritu que se concibe a sí como hacedor de la propia historia de su comunidad grande.

Si no se analiza desde esta perspectiva, la propuesta de Ricœur aparece como una concesión a la realidad indeseable de la historia y como un proyecto minusválido ante el hegeliano. Efectivamente, se antepone, en palabras de Ricœur, una mediación *imperfecta* a la mediación perfecta de Hegel. ¿Quién no elegiría la perfección a la imperfección, quién no trataría de que su discurso fuese perfecto, o tendiera a la perfección? Pues, desde el concepto de *interioridad histórica*, lo que se lograría es perfeccionar el sentido de la mediación, ya que se trata de adecuarlo a la verdadera historia, cuya esencia consiste en su continuidad, en su duración, más allá de filosóficos intentos de detenerla. La mediación imperfecta de Ricœur se convierte, a la luz de la *interioridad histórica*, en un perfeccionamiento del proyecto de la filosofía de la historia, porque se adecua mucho mejor a la vivencialidad determinada por la esencia de la historia, a su continuidad implacable, y a la responsabilidad que cada espíritu, en tanto histórico, debe asumir ante ella.

La tradición, para Rougès, debe ser atravesada justamente por la coexistencia de lo sucesivo, y según esta estructura, el pasado no puede ser absoluto, inamovible, pétreo, sino justamente resignificable. Es nuestra anticipación del futuro que opera sobre nuestro pasado resignificándolo y, si es necesario, revocándolo. Es así que el concepto de *tradición* rougesiano mienta una tradición viva, que obra en el presente, y sólo puede obrar resignificándose, alterándose si se quiere, pero ajustándose siempre a un proyecto, sin necesidad de trastocar su *verdad*. Y con respecto al progreso, como dice Adolfo Colombes, según Alberto Rougès “es preciso especificar de qué progreso

---

<sup>9</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 939

<sup>10</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, Capítulo 6, págs. 931 a 938

se trata, es decir, dar nuevas vueltas de tuerca a esta idea tan malversada en la práctica histórica de los contextos dependientes [...] no es correcto por lo tanto interpretar su crítica al cosmopolitismo como un alegato conservador” “Cuando Rougès habló contra el progreso, pensaba justamente en ese progreso que hunde a los pueblos en una miseria material y moral, que depreda sus recursos y destruye sus valores culturales, y no al que conduce realmente al bienestar social y al enriquecimiento espiritual”<sup>11</sup> .

Adolfo Colombres encuentra en la teoría del tiempo de Alberto Rougès la filosofía que puede ser la base metafísica de nuestra lucha por un destino americano libre e independiente. La diferenciación entre la cultura superficial, elitista y foránea y la cultura profunda, popular es fundamental en este aspecto. Es que la coexistencia de lo sucesivo trata de constituirse en el nombre el mismo proceso de creación humana. El hombre, tanto individual como colectivamente, no puede vivir sin crear. Por mucho que lo angustie esta idea, por mucho que quiera subordinarse a las decisiones de otro, el hombre crea a cada paso. Alberto Rougès muy bien hubiera podido decir: *Fuimos creados para crear*. Porque justamente en cada acto creativo, *participamos* del acto creador de la *divinidad*, como dice Rougès. Este concepto platónico de *participación* le sirve a Rougès para definir el lugar del hombre en el universo: el lugar del medio. El hombre es un ser físico, por lo tanto siempre puede volver a convertirse en un objeto. Porque el objeto físico no es una cosa, una cosa que está ahí y que tiene utilidad, como un martillo o una computadora. El objeto físico está para ser observado, en eso consiste su ser. Es casi para no ser. Es el escalón más bajo de lo real. Y el hombre siempre puede caer a lo más bajo. Pero además el hombre está hecho de eternidad, de divinidad. El hombre puede ascender las escalas y convertirse en quien vive el tiempo al que ha sido llamado: puede aproximarse a la eternidad. En esto consiste la coexistencia de lo sucesivo, en un proceso de ascenso hacia la eternidad. Cuanto más coexistencialmente se reúnan en una persona o en una sociedad pasado, presente y futuro, cuanto más el pasado pueda ser supervivido y resignificado en un presente de acuerdo a la anticipación del futuro, más se acercará a la eternidad, a la temporalidad sin sucesión, sin tiempo propiamente, porque abarca todo el tiempo.

Paul Ricœur analizará, de aquí en adelante, esta nueva perspectiva de la mediación abierta, de acuerdo a dos conceptos no propios pero altamente significativos, cuales son los de *espacio de experiencia* y de *horizonte de espera*, los que, junto con el concepto de *fuerza del presente*, completan la triádica estructura de esta mediación. Es evidente que Rougès no habla de otra cosa cuando afirma la importancia de la coexistencia de pasado, presente y futuro en la construcción espiritual de la personalidad de un pueblo. Sólo que, al analizar los conceptos rocoeurianos a la luz de los aportes rougesianos seguramente habrá un enriquecimiento en dos sentidos, en la determinación semántica de la filosofía rougesiana y en la comprensión y justeza de los conceptos Ricœurianos.

Debilitamiento del pasado, exacerbación del futuro y menosprecio del presente, las cualidades con las que la Modernidad determina la historia, configurarían el núcleo de la conciencia histórica moderna. De aquí se deduce la significancia del concepto de *revolución*, no como un cambio inesperado y desordenado, sino como un salto hacia delante en el tiempo moderno, determinado por el vector *tinieblas* → *luz*. El progreso instituye la idea de que se puede hacer la historia desde la convicción de que el propio tiempo es manipulable: “la historia está sometida al hacer humano”<sup>12</sup>. Esta conciencia hace coincidir, como en Hegel, la razón de la historia y la historia efectiva, no ya como corolario de una historia hecha, sino como posibilidad de la historia que se hace. El

---

<sup>11</sup> COLOMBRES, Adolfo. *La filosofía frente al drama de la identidad*.

<sup>12</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 946



presente actual se *desgarra* así ante la evidencia del derrumbe de la conciencia moderna (caracterizada con los tres *topoi*: “tiempos nuevos, aceleración de la historia y dominio de la historia”<sup>13</sup>). El que sigue testarudamente dentro de este marco será espectador participante del angustiante alejamiento del futuro (en cuanto consumación de la razón moderna) y sin un pedazo de tierra firme (el pasado tenebroso) donde apoyar los pies. Y el presente será sólo el inefable escenario del desgarró.

¿Cuál es el motivo fundamental de la determinación del progreso, la esencia misma de la conciencia moderna? Según Ricœur, el *topoi* más significativo, y el “más peligroso”<sup>14</sup> es la convicción de que la historia puede ser determinada. El idealismo coloca su manto de sangre sobre los pueblos desgarrándolos de su pasado e imponiendo con la palabra, la norma o la guillotina, una razón contrahecha, ficticia, inauténtica. Sólo una conciencia histórica que asuma la interpenetración de pasado y futuro en un presente vivo puede destronar el arquetipo del progreso moderno y alentar la formación de una conciencia más perfecta, más adecuada a la historia. Alberto Rougès, tempranamente, abona a este proyecto de la historia, y lo hace desde la puesta en acto de su proyecto político educativo cultural. Es muy significativo en este sentido que Ricœur titule “El futuro y su pasado”<sup>15</sup>, donde el *su* aparece como auténticamente rougesiano. Rougès no abona y ataca constantemente la idea del futuro lumínico engendrado en la conciencia moderna, pero el futuro tiene como una preeminencia que es preciso destacar. El futuro es el donante del sentido del pasado. Esta afirmación no excluye en ningún momento la vivencialidad de la historia, porque estamos *marcados*<sup>16</sup> por la historia. Esta interpretación se deduce de la sentencia de Rougès sobre que el futuro puede ser anticipado *de alguna manera*. Esta caracterización de la anticipación marca una ruptura tajante con la razón de la historia, habida cuenta de que concibe que la historia vive, es decir, la vivimos y nos vive, es un fluir temporal en gran medida inasible.

De esta manera, la vida del hombre, la vida del espíritu, se conforma tensionalmente. Una de las tensiones es hacia abajo, hacia el tiempo físico, otra es hacia arriba, hacia el tiempo eterno. La una inauténtica, la otra auténtica respectivamente, porque la esencia del hombre está configurada por esta tensión hacia la eternidad. De aquí la inautenticidad de la tensión hacia abajo, hacia lo físico. El desarrollo efectivo de esta tensión hacia lo eterno es la misma historia. Por ello, la coexistencia de lo sucesivo, como estructura tensional, define al hombre en su historicidad. Esto no quiere decir en absoluto que exista una linealidad, una razón de la historia que determine los acontecimientos, ni mucho menos una fatalidad de destino. La dirección que tome la tensión existencial es, en definitiva, una decisión humana, ya que el hombre no es el conjunto de los impulsos que lo determinarían irreflexivamente, sino esencialmente su propia decisión: “Somos la avanzada de lo que vive, el ser capaz de ansiar el futuro más lejano y de padecer y sacrificarse por él. Somos la mayor promesa, la más alta esperanza de la vida. De nosotros está pendiente el desenlace del drama de la

---

<sup>13</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, págs. 947 a 953. En la página 946 y principios de la siguiente, Ricœur aclara: “Acabamos de interpretar la dialéctica entre horizonte de espera y espacio de experiencia siguiendo el hilo conductor de los tres *topoi* –tiempos nuevos, aceleración de la historia, dominio de la historia- que caracterizan, en líneas generales, la filosofía del Iluminismo”.

<sup>14</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 948

<sup>15</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado, pág. 940

<sup>16</sup> Ricœur, Paul: *Tiempo y narración*, Volumen III El tiempo narrado. En la página 949, Ricœur afirma: “El tema del dominio de la historia se basa, por lo tanto, en el desconocimiento fundamental de esta otra vertiente del pensamiento de la historia, que veremos más adelante: el hecho de que somos *marcados* por la historia y que nos marcamos a nosotros mismos por la historia que hacemos” (el subrayado es de Ricœur).

humanidad, somos responsables de él. Depende de nosotros que la vida humana caiga hacia la animalidad, camino del presente instantáneo de la realidad física, o que ascienda gloriosamente hacia la eternidad”<sup>17</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA:

BERGSON, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1999.

COLOMBRES, Adolfo. *La filosofía frente al drama de la identidad. Proyecciones del pensamiento de Alberto Rougès*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Buenos Aires, septiembre de 1991.

LAGO, Alberto. *El pensamiento filosófico de Alberto Rougès ante el positivismo*. Tucumán, mayo 1978. Inédito. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo.

LÉRTORA MENDOZA, Celina Ana. *Presencia de Bergson en “Las jerarquías del ser y la eternidad”*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougès, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, consultado 2002.

MANSO, Eduardo. *Tiempo y nacimiento. Responsabilidad y conciencia histórica en la obra filosófica de Alberto Rougès*. Fundación Miguel Lillo y Universidad Católica de Santa Fe, Tucumán, 2008

PIOSSEK PREBISCH, Lucía. Rougès y la tradición. (En: *La Gaceta*. Tucumán, 6 de junio, 1982).

PRÓ, Diego. *Alberto Rougès*. 2 ed. Universidad Nacional, Tucumán, 1967.

PRÓ, Diego. Las ideas filosóficas de Alberto Rougès. (En: *Cuyo*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, t.2.: pp. 27-76, 1966).

RICŒUR, Paul. Tiempo y narración. Vol III El tiempo narrado. Ed. Siglo XXI. México, 2003

ROUGÈS, Alberto. *Alberto Rougès. Ensayos*. Asesora de la Colección Alberto Rougès: María Eugenia Valentié. Compiladoras: Elena Perilli de Colombres Garmendia y Elba Estela Romero. Centro Cultural Alberto Rougès. Tucumán, 2005.

ROUGÈS, Alberto. Curso del seminario en metafísica; con una presentación de María Teresa Segura. (En: *Humanitas*. Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, año VIII, n° 13: pp. 205-230, 1960).

ROUGÈS, Alberto. La duración en Bergson. El tiempo físico y el acontecer físico (En: revista *Substancia*, Filosofía, Año II, N° 7-8, págs. 317-326. Tucumán, 1941).

ROUGÈS, Alberto. La vida espiritual y la vida de la filosofía. Totalidades sucesivas. Publicado en *Humanidades*, Tomo XXVI, págs. 223-236, La Plata, 1938, y en *Alberto Rougès. Ensayos*. Centro Cultural Alberto Rougès. Fundación Miguel Lillo. San Miguel de Tucumán, 2005.

---

<sup>17</sup> Rougès, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*, pág. 14



ROUGÈS, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 1943. (Cuadernos de Filosofía, 2).

SCHKOLNIK, Samuel. *Rougés, el tiempo y la eternidad*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougés, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, 2002.

SOSA PADILLA ÁLVAREZ, César. *Notas acerca de una interpretación de la filosofía de la persona humana en el pensamiento de Alberto Rougés*. Copia mecanografiada en: Centro Cultural Alberto Rougés, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, 2002.

VALENTIÉ, María Eugenia. *Introducción a las jerarquías del ser y la eternidad*. Copia mecanografiada firmada por el autor en: Centro Cultural Alberto Rougés, Fundación Miguel Lillo. Tucumán, 2002.

### 3) Apuntes para un humanismo de nuevo signo,

Adriana María Arpini  
UNCuyo – CONICET  
Mendoza - Argentina

[aarpini@mendoza-conicet.gob.ar](mailto:aarpini@mendoza-conicet.gob.ar)

Si el extravío de los humanismos, tanto del clásico como de los surgidos en la modernidad, ha sido caer en formulaciones universales y abstractas, que dieron lugar a variadas formas de desconocimiento de la diversidad; entonces, en el actual contexto histórico, cabe preguntar si es posible una manera de pensar la relación entre lo universal y lo particular que asuma el carácter dinámico de la realidad, y que, desde el reconocimiento de lo diferente, aporte a la realización de un humanismo de nuevo signo. El filósofo salvadoreño Ignacio Ellacuría (1930 – 1989), en diálogo con Hegel y con Marx, pero especialmente con Zubiri, de quien fuera estrecho colaborador, propone pensar la realidad intramundana como compleja y diferenciada; concreta, plenamente cualificada y en permanente proceso. Su filosofía de la “realidad histórica” proporciona pistas para un nuevo humanismo.

**La “realidad histórica” como objeto del filosofar.**

**Apuntes para un humanismo de nuevo signo.**

### Introducción

Si el extravío de los humanismos, tanto del clásico como de los surgidos en la modernidad, ha sido caer en formulaciones universales y abstractas, que dieron lugar a variadas formas de desconocimiento de la diversidad; entonces, en el actual contexto histórico, cabe preguntar si es posible una manera de pensar la relación entre lo universal y lo particular que asuma el carácter dinámico de la realidad, y que, desde el reconocimiento de lo diferente, aporte a la realización de un humanismo de nuevo signo. El filósofo salvadoreño Ignacio Ellacuría (1930 – 1989), en diálogo con Hegel y con Marx, pero especialmente con Zubiri, de quien fuera estrecho colaborador, propone pensar la realidad intramundana como compleja y diferenciada; concreta, plenamente cualificada y en permanente proceso. Su

filosofía de la “realidad histórica” proporciona pistas para un nuevo humanismo.

Desde una perspectiva clásica, el humanismo se caracteriza por la exaltación de lo humano que por su dignidad merece ser cultivado y la convicción de que tal cultivo se logra por medio de las letras clásicas, sobre el supuesto del carácter ejemplar de las mismas. Ambas características se presentan unidas en el humanismo clasicista. Sin embargo no hay entre ellas una relación necesaria, antes bien es conveniente indagar en las formas históricas concretas que asume el humanismo. En nuestra América, el pensamiento humanista presenta un desarrollo difuso, ocasional, asistemático. Sin embargo, desde que Colón desembarcó en La Española, el pensamiento humanista en nuestras tierras tuvo que habérselas con los problemas de la diversidad y del reconocimiento de la diversidad. Siguiendo en parte a Arturo Roig<sup>18</sup>, señalamos algunos criterios para esclarecer las características y momentos del pensamiento humanista a partir de sus propias manifestaciones: - plantear la búsqueda de un modelo histórico abierto, - constituirse como ideología de un grupo o sector social subalterno emergente, - presentarse como afirmación de la propia subjetividad personal y/o social, - acompañar modos de auto y heterorreconocimiento, - organizarse como un modo *sui generis* de ejercicio dialéctico. Proponemos el análisis de La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría a fin de verificar la presencia de algunas de estas características que nos permitan delinear el perfil de un humanismo emergente nuestro-Americano.

### **Algunos datos biográficos**

Ignacio Ellacuría nació en Portugalete, Provincia de Vizcaya, España, el 9 de noviembre de 1930, se educó en un colegio de Jesuitas en Navarra. Ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús a los 17 años, al poco tiempo fue enviado a la fundación del noviciado de Centro América. Entre 1949 y 1951 estudió Humanidades en el Ecuador donde conoció al padre Aurelio Espinoza Polit, con quien aprendió a gustar la rigurosidad del pensamiento. Luego estudió Teología en Innsbruck, Austria. Allí siguió las clases de Karl Rahner –quien introduce la historicidad como dimensión esencial a la Teología–, y comenzó a leer a Xavier Zubiri. Entre 1962 y 1967 hace su doctorado en Filosofía en Madrid. La tesis, sobre el tema La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri, fue orientada por el mismo Zubiri. Surgió así una estrecha amistad y una fecunda colaboración intelectual entre ambos. En 1967, después del Concilio Vaticano II (1962 – 1965) y un año antes de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968), Ellacuría fue destinado a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas de El Salvador, de la que llegó a ser Rector en 1979. Desde su función se propuso conjugar el alto nivel académico con el servicio al pueblo salvadoreño. En este sentido fue importante el encuentro entre Ellacuría y

---

<sup>18</sup> Cf. Roig, Arturo Andrés, “Momentos y corrientes del pensamiento humanista en el Ecuador”, en: *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*. Tomo I, Quito, Banco Central del Ecuador, 1981, (13 a 262).

el Arzobispo Oscar Arnulfo Romero, profundamente comprometido con la causa de los pobres hasta su asesinato en marzo de 1980. Amenazado de muerte, Ellacuría debió exiliarse en España, donde intensificó su colaboración con Zubiri y lo asistió en la revisión de la redacción de la trilogía de la Inteligencia sentiente: *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). Ellacuría comprendió que la guerra civil salvadoreña no tendría solución eficaz por las armas, antes bien había que favorecer una salida dialogada, un pacto de paz justa. Sostenía la propuesta de que “el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguna de las dos partes en conflicto”<sup>19</sup> [Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y Frente Democrático Revolucionario (FDR), por un lado, y el presidente Duarte con el apoyo económico-militar de la administración Reagan]. La noche del 16 de noviembre de 1989, soldados del ejército entraron en la Universidad y asesinaron a seis jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López) y a dos mujeres (Elba y Celina Ramos). El mayor delito de Ellacuría fue servirse de la reflexión filosófica y teológica rigurosa para comprender y transformar la realidad histórica.

José Mora Galiana<sup>20</sup> distingue tres momentos en el pensamiento filosófico de Ellacuría:

- La primera etapa, anterior a la influencia directa de Zubiri, en la que centra su atención sobre Santo Tomás, como hombre de su siglo, y en José Ortega y Gasset, como hombre de nuestro tiempo. Escribe “Posibilidad y modo de aproximación entre filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” (1958) y “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de Meditación de la técnica” (1961)
- La segunda etapa, como discípulo de Zubiri, escribe su tesis doctoral *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri* (1965). Sienta las bases de la superación del individualismo y del positivismo: lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que es lo real, susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. En esa realidad es donde el ser humano, por ser esencialmente abierto a las cosas, en muchas circunstancias puede interponer un esbozo de posibilidades. Ahí radica la importancia de la praxis histórica, cuya base peculiarmente metafísica se encuentra en el sentido dinámico de la realidad, la percepción y comprensión racional de la inteligencia sentiente.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> CF. Fernández, David, S.J., *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, México, Universidad Iberoamericana – Cátedra Ignacio Ellacuría, 2006, (11).

<sup>20</sup> Cf. Mora Galiana, José, “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica”, Huelva. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm> (13/05/2010).

<sup>21</sup> Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la “apertura a las cosas como realidades”, de tal suerte que “la formalidad propia de lo inteligido es ‘realidad’”. Sin embargo no es independiente del “sentir”. Si el mero sentir presenta las cosas como estímulos, hay un modo de sentir intelectual que las presenta como realidades. Así la sensibilidad se hace intelectual y la inteligencia se hace sentiente. Es decir que ambas están unidas en la estructura “inteligencia sentiente”. Esta aprehende

- La tercera etapa es de elaboración personal. Está marcada por la filosofía práctica: la filosofía política y universitaria, el ensayo “Filosofía ¿para qué?” (1976), el análisis de la realidad Centroamericana y los cursos sobre la Filosofía de la realidad histórica, y la praxis de liberación a partir del concepto de “civilización de la pobreza”.

### **La realidad histórica como objeto del filosofar**

Como bien ha expuesto Héctor Samour<sup>22</sup>, Historia, praxis y liberación son tres conceptos con los que Ellacuría buscó historizar el pensamiento zubiriano en el contexto latinoamericano, es decir, actualizar las funciones intelectivas de una filosofía rigurosa que quiere estar a la altura de su tiempo y contribuir a realizar la verdad y la libertad en la historia. Se trata de que la filosofía, sin perder su especificidad, se constituya a través de un amplio y profundo contacto con la realidad y de una pluralidad de saberes en una praxis de liberación de las personas y de la sociedad. En este sentido, la filosofía pura de Xavier Zubiri ofrece un saber acerca de las cosas, una dirección para el mundo y para la vida, y también una forma de vida. Pero, lo más importante es que provee equipamiento formal y material para interpretar el mundo y para transformarlo. Ahora bien, para evitar el riesgo de instrumentalizar el pensamiento zubiriano, es necesaria su profundización laboriosa y creativa al mismo tiempo que un desarrollo de la capacidad de escuchar el reclamo de la realidad.

Ellacuría encuentra en las reflexiones zubirianas acerca de la estructura dinámica de la realidad las ideas que iluminan y permiten definir el horizonte teórico y práctico de la filosofía de la liberación y su objeto. Los análisis zubirianos sobre los dinamismos de la materia concluyen en la historia, donde se hacen presentes todos los demás dinamismos de lo real, que a su vez son afectados por la historia, lo cual significa que la realidad es constitutivamente histórica. La trascendentalidad de la realidad es “el mundo histórico” y si la filosofía pretende dar cuenta de lo que última y totalmente es la realidad, entonces la historia se convierte el verdadero objeto de la filosofía.

En su trabajo sobre “El objeto de la filosofía”, que sirve en parte de introducción y en parte de conclusión a la publicación póstuma de sus escritos sobre Filosofía de la realidad histórica, Ignacio Ellacuría se pregunta por aquello que constituye el tema central de una inquisición filosófica y le da sentido. Busca una respuesta que le permita determinar “sobre qué se debe filosofar”. Apoyándose en el concepto Zubiriano de “respectividad”, sostiene que la “realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad”; se trata de una totalidad no

---

las cosas en su “impresión de realidad”. Cf. Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.

<sup>22</sup> Cf. Samour, Héctor, “Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”. Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri, 1993. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm> (15/05/2010).

abstracta sino concreta, cualificada y en proceso, que no puede confundirse con ninguna forma burda de monismo, ni materialista ni idealista, ya que “Encontrar la unidad por vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es, en el fondo, una tarea conceptualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreductibles de la realidad”<sup>23</sup>.

Además, lo propio de la realidad intramundana es su carácter dinámico, que presenta cierta circularidad en la medida que el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo. Zubiri ha caracterizado el dinamismo como un dar de sí, pero de modo tal que el dar no rompe el sí mismo, sino que lo mantiene en una tensión que implica un cambio superador de aquello que siendo siempre “el mismo”, nunca es “lo mismo”. Así que cuando un dinamismo se pone en función de otros dinamismos se da paso a toda suerte de acciones y reacciones. En línea con esta concepción zubiriana, pero en contra de los usos mecanicistas y formalistas de la dialéctica, Ellacuría sostiene que el dinamismo intramundano no es unívocamente dialéctico. Una adecuada interpretación de la dialéctica permite ver, según Ellacuría, que la negación no es sólo aniquiladora de su contrario, sino anuladora y superadora. Consecuentemente la realidad es un proceso de realización en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad que retienen y superan a las anteriores. No se trata de una deducción lógica, sino real, ésta muestra la verdad de aquella. “El mundo de las cosas reales no sólo está abierto a nuevas cosas reales, sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal”<sup>24</sup>. Su novedad es cualitativa, esto es estricta novedad, no mero despliegue o explicitación de lo mismo. Dice Ellacuría:

“Hay un estricto dar-de-sí-más de lo que actualmente es y esto no sólo cuantitativamente –no en el sentido de un aumento cuantitativo de la materia inicial–, sino en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas, sino, sobre todo, cualitativamente, esto es, mediante la aparición de nuevas formas de realidad” (Ibídem: 37). “... no podemos decir lo que es la realidad hasta que ella misma no dé-todo-de-sí y no podemos decir lo que es la realidad superior deduciéndola de las formas inferiores de la realidad de la cual proviene”<sup>25</sup>.

Por lo tanto, la «realidad histórica», en cuanto manifestación suprema de la realidad, es el objeto último de la filosofía. Ha sido y es tarea histórica de la filosofía descubrir y mostrar donde se da la mayor densidad de lo real. Por «realidad histórica» no se entiende lo que pasa en la historia, sino que ella “es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad”. El dar-de-sí de toda forma de realidad se verifica en la «realidad histórica», porque esa es la forma en que la realidad es «más», es «más suya» y es «más abierta». Un estudio de la vida humana al margen de la historia estaría viciado de abstracción e irrealidad.

---

<sup>23</sup> Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1991, p. 31.

<sup>24</sup> Id., p. 37.

<sup>25</sup> Id., p. 38.

Mas ¿cómo justificar metafísicamente la opción por la «realidad histórica» como objeto de la filosofía? No se trata de proponer un concepto generalísimo que abarque todas las cosas igualándolas y, por tanto, vaciándolas, ya sea por vía analógica o dialéctica. Se trata de formas de realidad, cuyo análisis se realiza no desde su origen sino desde su etapa última, que muestra lo que hasta ahora es esa realidad, no como concepto, idea o ideal, sino como “algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando”. Así entendido, este objeto de la filosofía deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica<sup>26</sup>.

### **La estructura dinámica de la historia**

El acuría caracterizada la historia como “transmisión tradente”, “actualización de posibilidades” y “proceso creacional de capacidades”. La historia, desde la perspectiva de la especie, se plantea en términos de transmisión, que permite acumulación y enriquecimiento de lo que la especie es. Pero además de la transmisión genética de las estructuras psico-orgánicas, el hombre recibe –le son entregadas– determinadas formas de estar en la realidad. Esto es el proceso histórico de la tradición. La historia no es ni pura transmisión, ni pura tradición, es transmisión tradente.

En cuanto a la “actualización de posibilidades”, cabe tener presente que en la historia se transmiten sentidos; pero no se trata del sentido tenido, sino de la realidad misma del tener sentido. Lo entregado es, por parte del tradente, algo que posibilita el estar en la realidad, por parte del receptor, es algo que no lo determina, sino algo ante lo cual tiene el poder de optar. De ahí que lo que formalmente se transmite son posibilidades: se entrega un poder, sin dar una direccionalidad fija a ese poder, es el poder optar. Ahora bien, para poder optar se requieren posibilidades posibilitantes. A través de la opción nos apropiamos de posibilidades. La apropiación es histórica, no por lo que tiene de opción personal, sino en tanto es actualización de posibilidades. El pasado es traído al presente como posibilitación. El problema formal de la libertad se presenta cuando se tiene el poder de optar, pero no se cuenta con posibilidades reales; entonces se está negando la libertad humana, se produce una clausura de la libertad histórica.

Por otra parte, la capacidad histórica se da cuando unas mismas facultades y potencias “pueden” hacer cosas distintas en virtud de su acceso constituyente a un ámbito de posibilidades, que se comunican por tradición y se actualizan por apropiación. Lo que ocurre en la historia “no es formalmente un proceso de maduración o de desvelación, sino un proceso de capacitación”<sup>27</sup>. “Lo formalmente histórico tiene que ser creado en una acción que no sólo produce algo nuevo, algo no precontenido ni determinado,

---

<sup>26</sup> Id., p. 41.

<sup>27</sup> Id., p. 435 – 436.



sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad ... La historia es así proceso creacional”<sup>28</sup>.

Establecidas las tres características de la historia, queda por analizar su composición estructural. En este punto vale aclarar que, según el plan original de la obra, el tratamiento de dicha composición estructural comprendía, tres aspectos: el de las fuerzas y dinamismos de la historia, el de la organización estructural de los momentos históricos y el controvertido problema del sujeto de la historia. Sólo el primero de los temas fue desarrollado antes de que su autor fuera arrancado brutalmente de la vida. Con el título “La estructura dinámica de la realidad” fue publicado como ultimo punto del libro editado por Trotta.

Si por historia se entiende todo lo que «sucede», cabe preguntar qué es lo que mueve la marcha de los sucesos. No basta con decir que son los hombres, pues antes de determinar quien es el sujeto de la historia, es necesario constatar qué momentos son utilizados por el hombre –o tal vez utilizan al hombre– en el proceso histórico. Según Ellacuría, es pertinente describir en primer lugar las fuerzas históricas y luego determinar el carácter dinámico que les compete. Al elenco de las fuerzas históricas pertenecen:

- En primer lugar, las que son estrictamente naturales, es decir, aquellas que surgen de la estructuración corporal –material– de la historia. La cual tiene leyes propias, que actúan con independencia de la voluntad de los hombres y de las relaciones sociales. “Todas las fuerzas que puedan darse en la historia, han de presentarse forzosamente radicadas en esta estructuración corporal ... No sólo las leyes fundamentales de la termodinámica, sino todo el problema de los recursos materiales, de la necesidad de energía material para que no se detenga la historia”<sup>29</sup>. De ahí las luchas desatadas por el dominio de los recursos puramente materiales y la situación precaria de los países que no los poseen en abundancia. La historia necesita de estos recursos, pero puede llevar a una utilización muy diversa de los mismos, haciendo de ellos auténticas posibilidades históricas.
- También las fuerzas biológicas actúan en la historia. Esto es la vida en toda su complejidad, con sus leyes, instintos, tensiones. No es que se pueda reducir la historia a ciertos patrones biológicos, sino que problemas como los ecológicos, los de la relación entre la presión demográfica y los recursos naturales, las enfermedades, entre otros, tiene importancia decisiva en la explicación integral de la historia.
- Las fuerzas psíquicas, sin ser independientes de las anteriores, representan algo distinto en sí mismas y en su operación en la historia. El talento, la capacidad organizativa, la ambición de ciertos hombres han incidido directamente en la marcha de la historia.
- Las fuerzas sociales son las que surgen del “cuerpo social”: la estratificación, los grupos de presión, la diferenciación ocupacional, los

---

<sup>28</sup> Id., p. 444

<sup>29</sup> Id., p. 450.

usos y costumbres, los prejuicios, las modas cobran carácter impulsivo o represivo, e imprimen carácter distintivo a los procesos sociales. Entre estas fuerzas, las económicas presentan especial significación. “La explicación científica de este hecho y su articulación –dice Ellacuría– ha sido dada por Marx y los marxistas ... [t]omando el concepto de producción en toda su amplitud como proceso en el cual se intenta mantener la propia vida material y en el cual se busca obtener todo lo que se requiere para ese mantenimiento y para el desarrollo de la especie y de la sociedad”. A propósito de la amplitud del concepto de producción, el autor cita de Engels el pasaje de la carta a Borgius (25 de enero de 1894), donde se afirma que las condiciones económicas son “los métodos por los cuales los seres humanos de una sociedad dada producen sus medios de subsistencia e intercambian los productos”, incluyendo las técnicas de producción y transporte, los métodos de cambio y distribución de productos, la división en clases y las relaciones de señorío y servidumbre<sup>30</sup>.

- También para la explicación de las fuerzas culturales e ideológicas recurre el autor al texto de Engels, en la parte donde se sostiene que “... el desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúa entre sí y reaccúa también sobre la base económica. No es que la situación económica sea la causa y la única activa, mientras que todo lo demás sea pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que en última instancia se abre camino ...”<sup>31</sup>. Se esfuerza Ellacuría en aclarar que la enorme complejidad de las fuerzas culturales no constituyen sólo un momento reflejo en la marcha de la historia, sino que, en tanto procura el conocimiento de la realidad, su interpretación y valoración, abarcando también la dimensión de la efectividad, las fuerzas culturales e ideológicas son motores de la historia.
- A las fuerza políticas, a pesar de su complejidad y de cierta indefinición de sus fronteras, Ellacuría les reconoce relativa autonomía. La cual se pone de manifiesto cuando el poder político es tomado por fuerzas que no responden al poder económico dominante.
- El autor considera también las fuerzas estrictamente personales “que intervienen en la historia como momentos dinamizadores de su proceso”, no obstante el carácter impersonal que tanto Ellacuría como Zubiri atribuyen a la historia. Estas fuerzas “son lo que son en virtud de un acto de opción, sea de un individuo, sea de un grupo. Aun cuando esas opciones están condicionadas, el momento personal tienen significación y efectividad en la historia.

Todas estas fuerzas tienen en común que “mueven” la historia, la impulsan. Pero para hacer justicia a la complejidad de la cuestión, es necesario diferenciar entre elementos que «fuerzan» la historia y elementos que la

---

<sup>30</sup> Cf. Id., p. 452.

<sup>31</sup> Id., p. 453.

«liberan». La “necesidad histórica” se presenta como “azarosidad”, que no surge tanto de la libertad humana cuanto de la pluralidad de elementos y fuerzas que concurren en ella, haciendo imposible el cálculo y la previsión intelectual de su curso. De ahí la imposibilidad de construir una ciencia histórica con el mismo estatuto epistemológico de las ciencias de la naturaleza. En nada semejante a un mecanismo, la historia obliga cada vez al estudio de nuevos datos concurrentes, de modo que su análisis ha de ser creativo, como ella misma. Pues “las fuerzas de la historia se constituyen como posibilidades”<sup>32</sup>. Estas emergen cuando la “respectividad” en la que las cosas están con el hombre cobra una determinada actualidad. Las fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son posibilidades históricas porque resultan de un proceso histórico y se actualizan como tales. Cabe entonces diferenciar entre “fuerzas de la historia” y “fuerzas históricas”. La actualización de éstas últimas contribuye al proceso de possibilitación y capacitación. Si bien la historia se hace con lo que no es formalmente histórico, es decir con las fuerzas naturales que están a la base del proceso de possibilitación, son las posibilidades mismas las que mueven la historia en su triple carácter de “transmisión tradente”, “actualización de posibilidades” y “creación de capacidades”.

Al existir distintas formas de realidad, hay también distintas formas de dinamismo. Ellacuría, coherente con la tesis zubiriana sobre el dinamismo de la realidad, sostiene que existe una conexión esencial entre dinamismo y realidad, pues “es la realidad en tanto que realidad la que es dinámica, la que es activa desde sí misma, en y por sí misma”. El dinamismo no es exterior a la realidad sino que es su propio dar de sí: “La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en su constitutivo dar de sí”<sup>33</sup>. Ahora bien, ¿en qué se diferencia la interpretación zubiriana sobre el dinamismo de la realidad de la desarrollada por Hegel. Ellacuría sostiene que entre ambas hay una “profunda similitud a contrario”. Ambas se empeñan en mostrar el carácter total, pero no cerrado de la realidad, su estructura intrínsecamente dinámica, su forma procesual, que concede importancia metafísica a la historia como proceso mismo de la realidad. Pero en Hegel el movimiento dialéctico opera a nivel de la razón, es puramente concipiente, logogenético, sin margen para la creación ni en la cosa ni en el espíritu humano. Es conservación de sí mismo y pura concepción, implica, por tanto, un empobrecimiento del devenir. Al contrario, Zubiri subraya un devenir real, verdaderamente creativo, no reductible a un mero proceso en el campo ideal de la conciencia.

“De ahí que sea preciso volver a la realidad como principio del devenir –sostiene Ellacuría–. De poco sirve dar prioridad la devenir sobre la realidad si ese devenir se funda sobre la implacable marcha de una razón lógica, que en definitiva no puede salir de sí misma. ... Por eso ha de volverse a un devenir real, lo cual significa que la realidad ha de tener prioridad sobre el devenir. No por ello ha de volverse a una realidad en quietud, que luego deviene, quedando en el fondo de sí

---

<sup>32</sup> Id., p. 456.

<sup>33</sup> Id., p. 457 – 458.

misma completamente estática, sino a una realidad en devenir, a una realidad deveniente. La realidad como principio del devenir no es un mero soporte o sujeto del movimiento, sino algo intrínseca y formalmente envuelto en él”<sup>34</sup>.

Ahora bien, el dinamismo se presenta en cada cosa real de distintas formas. A nivel de las notas no constitutivas, las que pueden faltar sin que la cosa deje de ser lo que es, el dinamismo depende de la conexión con otras realidades; a nivel de las notas meramente constitucionales, que no son formalmente constitutivas, se da un dinamismo de expresión y manifestación; pero a nivel de las notas constitutivas, el dinamismo cobra radicalidad porque constituye la realidad misma de la cosa. Este es un dinamismo positivamente esenciador, conlleva la constitución de un alter: “es un dinamismo de alteridad por el cual una estructura, desde sí misma, da de sí a otra estructura; ... hace aparecer otra esencia y no sólo otras notas”<sup>35</sup>.

El todo dinámico de la realidad no se explica por la conexión ordenada de las cosas (como quería Aristóteles), ni el resultado de una unión de mónadas en la que cada una representa y apetece la totalidad de las demás desde su propio punto de vista (como propone Leibniz), ni el resultado de un horizonte hacia el cual tiende el ser (como postula Heidegger); antes bien, se explica por la respectividad,

“ya que las realidades son de tal suerte que ninguna es lo que es sino referida a las demás: son intrínsecamente respectivas, por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. ... esa realidad en tanto que respectiva es fundamento del ser de las cosas, y en cuanto las cosas tienen una especial respectividad a la esencia abierta, que es el hombre, tiene en sí misma la condición de convertirse en sentido para el hombre: es el sentido de las cosas para el hombre, que está fundado en la realidad en cuanto es respectiva con el hombre en cuanto esencia abierta. La condición radical que tienen las cosas de formar un constructo con el hombre es así principio radical de posibilidades, con las cuales el hombre hace su vida biográfica y con las cuales el cuerpo social hace su historia”<sup>36</sup>.

Las cosas reales están «en función de» las demás, en este sentido debe entenderse la funcionalidad de la causalidad –que no es funcionalista– ya que exige la intrínseca articulación dinámica de los fenómenos. Junto a la funcionalidad, se señala otro carácter metafísico y respectivo de la realidad: su poder, esto es la dominancia de lo real en tanto que real. Las cosas actúan de suyo unas sobre otras, pero también ejercen cierto poder dominante sobre ellas. Al radicar la poderosidad en la realidad y no en las formas en que se la haga presente, se da la posibilidad radical de la liberación personal. La salida de la falsa dominación está en el ejercicio de la apertura personal que, a diferencia del miedo o la sumisión, suscita respeto

---

<sup>34</sup> Id., p. 462.

<sup>35</sup> Id., p. 464.

<sup>36</sup> Id., p. 465.

por la realidad, pues por el poder mismo de la realidad es el hombre poderoso.

El dinamismo de la persona, en su particular forma de dar de sí, lleva a la plena constitución de la sustantividad individual, a la *suidad*, a la configuración de la propia personalidad. Es aquí donde cobra sentido el dinamismo de la libertad, que va forjando la propia personalidad con las posibilidades de que se apropia y a las que da poder sobre sí. Las posibilidades son muchas veces biográficas, en razón de lo que ellas ofrecen a la propia realidad individual; “aquí radica la posible contribución irreductible de cada uno al sistema de posibilidades históricas”, pues toda biografía es la de un individuo vertido a los demás, en un cuerpo social y en un contexto histórico. En función de la respectividad, cada vivencia personal cobra la forma de una con-vivencia. El principio de comunicación es la posibilidad de poner en común la propia vida y lo que se hace en la vida; es el dinamismo de incorporación al cuerpo social. Aunque, por cierto puede haber praxis negativa u omisiva como intentos de evasión abstractiva.

En el dinamismo de la historia se hacen presentes todos los demás, tomando la forma especial de “praxis histórica”. Sin embargo no todo hacer es una praxis

“sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad, ... porque la historia siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este «más» es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza , desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”<sup>37</sup>.

Pues bien, ¿Cuáles son las características constitutivas de la realidad histórica señaladas por Ellacuría que, a nuestro juicio, podrían sentar las bases de un humanismo de nuevo cuño? Podemos intentar una respuesta diciendo, en primer lugar que la realidad presenta diferencias cualitativas irreductibles y que su dinamismo no es unívoco ni lógicamente dialéctico, sino realmente dialéctico, esto es: abierto a nuevas formas de realidad. En segundo lugar, que la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad, es realidad histórica abierta a posibilidades reales. En tercer lugar, reparamos en que las fuerzas de la historia emergen en un proceso de posibilitación y capacitación, desde el seno del cuerpo social, donde las fuerzas sociales se encuentran en tensión (no son homogéneas ni armónicas). En cuarto y último lugar, advertimos que el todo dinámico de la realidad se explica por su respectividad con el hombre en cuanto esencia abierta y que el dinamismo de la persona lleva, mediante la apropiación de posibilidades y la capacitación, a la configuración de su propia personalidad (su *suidad*), vertida al cuerpo social, es decir a la con-vivencia y a la praxis social, ámbito de hetero y autorreconocimiento y de afirmación de la propia subjetividad (biográfica y social).

---

<sup>37</sup> Id., p. 471.

## Bibliografía:

- Ellacuría, Ignacio, (1991): *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta – Fundación Xavier Zubiri.
- Calleja Salado, Manuel, (2001): “Realidad, esencia y estructura dinámica en Xavier Zubiri”, en: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 101 – 119.
- Fernández, David, S.J., (2006): *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, México, Universidad Iberoamericana – Cátedra Ignacio Ellacuría.
- Hernández, Roberto, “Xavier Zubiri. El hombre y su obra”, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zubiri/introd.htm> (14/08/2010)
- Mora Galiana, José, (1999): “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica”, Huelva. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm> (13/05/2010)
- Mora Galiana, José, (2001): “El objeto de la filosofía: la realidad histórica en cuanto tal”, Universidad de Huelva. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/mora5.htm> (13/05/2010).
- Ortega Y Gasset, José, (1985): “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”, en: Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza Universidad, (15 – 32).
- Ribera, Ricardo, (2000), “La civilización de la pobreza: la radicalidad del último Ellacuría”, Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/ribera.htm> (13/05/2010)
- Samour, Héctor, (1993), “Historia praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”, Ponencia presentada en el primer congreso internacional Xavier Zubiri. Consultado en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm> (15/05/2010)
- Vargas Lozano, Gabriel, (1990), *¿Qué hacer con la filosofía en América latina?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Zubiri, Xavier, (1963), *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier, (1980), *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier, (1982), *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza.



- Zubiri, Xavier, (1983), *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier, (1982), *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, Centro de enseñanza desescolarizada.

#### 4) **Representaciones Barriales. Una mirada desde los jóvenes**<sup>38</sup>

Beatriz Alem<sup>39</sup>

El presente trabajo aborda un primer acercamiento a las representaciones sociales de un grupo de jóvenes, en relación con la percepción del Barrio Villa Sourdoux, del partido de San Miguel. El grupo en cuestión está constituido por estudiantes de un colegio de educación secundaria, privado.

En este sentido, al tratarse de un trabajo exploratorio, expondremos ciertas apreciaciones, significados y formas de “ver” el Barrio a partir de un registro fotográfico. Para ello abordamos la práctica fotográfica desde una experiencia comunicacional como espacio de construcción de significado. El análisis consta, por una parte, de una primera experiencia colectiva propuesta al grupo de estudiantes con la intención de percibir la “mirada” desde los jóvenes en torno al barrio de pertenencia. Por otra parte, se complementa con una serie de entrevistas grupales en la cual se solicitó, a los jóvenes, la percepción del barrio a partir de ciertos vínculos: los jóvenes del barrio y las instituciones barriales.

Palabras Claves: Representaciones Sociales, Procesos identitarios, medios de comunicación.

email: [balem@ungs.edu.ar](mailto:balem@ungs.edu.ar)

#### 5) **La inclusión de los sujetos históricos en los planteos científicos latinoamericanos**

Jutta H. Wester de Michelini

juttawester @ arnet.com.ar

Universidad Nacional de Río Cuarto

Facultad de Ciencias Humanas

### **1. Introducción**

La lucha por el reconocimiento es una constante en la historia y un núcleo temático en el pensamiento histórico-filosófico de América Latina. Las ciencias sociales contemporáneas se han hecho eco de la necesidad de incluir una mirada particularista cualitativa y crítica a sus aproximaciones a la realidad. Aunque ello no es privativo de las ciencias en América Latina, un gran número de pensadores latinoamericanos han hecho contribuciones muy especiales a este cambio de paradigma y que son relevantes para la ciencia, en general. El compromiso con los reclamos históricos de reconocimiento y de dignidad de los sujetos históricos parece caracterizar la labor científica, académica y educativa en América Latina como su virtud por excelencia. En la actualidad, la enseñanza universitaria tampoco puede sustraerse del imperativo de transmitir, producir y reproducir conocimiento con relevancia social, especialmente en

---

<sup>38</sup> El presente trabajo forma parte de la una investigación que se realiza en la UNGS “Culturas populares urbanas: Representaciones sociales y prácticas comunicativas en el espacio barrial del Gran Bs. As.”, que dirige el Dr. Aldo Ameigeiras

<sup>39</sup> Investigadora Docente. UNGS

América Latina. No obstante, en nivel de la didáctica universitaria llevada a cabo a diario por los docentes-investigadores de nuestras universidades no es posible advertir una clara redefinición de su autocomprensión y de su praxis. Desde el punto de vista de la actividad científica, por un lado, y de la enseñanza universitaria, por el otro, la inclusión de los sujetos históricos tanto en los contenidos de la docencia como en los diseños de investigación sigue siendo un desafío constante.

El presente aporte al *Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* -“en el Bicentenario de la Independencia” y en vista del “protagonismo de nuestros pueblos”- plantea la relación entre investigación, participación y experiencia como triángulo fundacional de un quehacer académico que supera las dicotomías entre fiabilidad y confiabilidad, desde el punto de vista metodológico, y entre universalismo y particularismo, desde la perspectiva del alcance y enfoque de los contenidos. Es en este sentido que se pretende indagar una praxis académica en relación con su capacidad de acoger los múltiples aportes de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas que, con impulsos liberadores, orientan para el hallazgo de momentos, situaciones y estructuras de emergencia y reclaman la inclusión de los sujetos históricos.

## **2. La educación como un contexto de la actividad científica**

En el ámbito de la educación –de las instituciones de adquisición y de transmisión del conocimiento-, se producen y reproducen las culturas, y se produce y reproduce la historia. A partir del contexto de educación se imponen los criterios –los valores- para definir la historia, para interpretarla, para comprenderla y, sobre todo, para evaluarla. En tanto que uno de los contextos de la actividad científica, el contexto educativo también es fuertemente normalizador (Echeverría, 1995) y le imprime patrones existentes a la subjetividad de todos los actores involucrados en los múltiples procesos de enseñanza-aprendizaje y de producción y validación de conocimientos. Es por ello que la inclusión como un valor con el que se evaluará el quehacer académico va de la mano con la valoración social de la exclusión, la negación o el desconocimiento de los sujetos históricos, como así también con la relevancia que puede competirle a la educación universitaria en relación con su contribución al bien común y al fomento de una sociedad sin exclusión. (Michellini, 2008)

Como expuse en otro trabajo (Wester, 2008a), es posible diferenciar entre tres dimensiones de la educación: la dimensión técnica, la dimensión socio-histórico-cultural y la dimensión ideal-utópica. Estas dimensiones son diferenciables en la medida en que le imponen funciones a la educación o por lo que valoran diferentes ámbitos de acción de los sujetos:

La dimensión técnica es aquella cuya función reside en la solución de problemas técnicos de la vida cotidiana, de problemas relacionados con el bienestar material, con la infraestructura, el rendimiento económico, la salud, etc. Es la dimensión que se expresa, por ejemplo, en el nombre del “Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva” de la República Argentina que define sus tareas al inicio de su página web como sigue: “El Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva establece políticas y coordina acciones orientadas a fortalecer la capacidad del país para dar respuesta a problemas sectoriales y sociales prioritarios, así como contribuir a incrementar la competitividad del sector productivo, sobre la base del desarrollo de un nuevo patrón de producción basado en bienes y servicios con mayor densidad tecnológica.” (<http://www.mincyt.gov.ar/index.php?contenido=estructura>) La dimensión técnica de la educación es, entonces, aquella que persigue el desarrollo material, económico y social de un país. Es la que apoya la investigación aplicada y el desarrollo experimental y cuyo valor fundamental es el aporte al progreso científico-

tecnológico cuantificable según la inversión hecha por un Estado en el área de la ciencia y la tecnología, por la cantidad de recursos humanos, de investigadores y becarios dedicados al área, y por la cantidad de grados académicos obtenidos, su relación con el rédito económico, con el sector productivo, las importaciones y exportaciones, como así también con los aportes a la solución de problemas sociales o sanitarios, como, por ejemplo, la drogadicción. (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, 2008)

La dimensión socio-histórico-cultural de la educación tiene su enfoque principal en las ciencias sociales interpretativo-comprensivas y promueve un desarrollo social que no se agota en el progreso científico-tecnológico y en el desarrollo económico, sino que incluye en los contenidos la cultura, las tradiciones y los sistemas de valor, las preferencias y los intereses grupales, las necesidades espirituales. Es el ámbito de las ciencias humanas y sociales, así como de los estudios culturales y religiosos que promueven los conocimientos sobre la propia cultura e historia como así también sobre culturas extrañas y lejanas en tiempo y espacio. El Ministerio de Educación de la República Argentina nombra como su primer objetivo “una educación de calidad para la construcción de una sociedad justa” y la define del siguiente modo: “La educación constituye una variable clave en la consolidación de la identidad nacional, la formación de una ciudadanía democrática y el desarrollo de la competitividad sustentable de nuestro país. Estas dimensiones sólo pueden realizarse plenamente en el contexto de una sociedad donde la justicia social sea el principal objetivo. El Ministerio de Educación ha asumido esta concepción, según la cual el sentido último de la educación está dado por su contribución fundamental a la construcción de una sociedad más justa.” (ver: <http://www.me.gov.ar/objetivo.html>) La dimensión socio-histórico-cultural incluye, en consecuencia, el análisis y el fomento de las relaciones sociales y políticas equitativas, la detección y erradicación de injusticias y de las asimetrías de poder dentro del marco de la defensa del propio mundo de vida. Una meta fundamental es la de formar ciudadanos capaces de participar plenamente en el sistema democrático de un Estado particular.

En lo que concierne, por último, a la dimensión ideal-utópica de la educación esta podría denominarse, también como dimensión crítico-liberadora. La función de esta dimensión es la de capacitar a las personas para el desarrollo de proyectos tendientes a superar y transformar los condicionamientos históricos y culturales encontrados. Esta dimensión tiene un carácter claramente intercultural dado que, para realizarla, los conocimientos de lo propio no son suficientes sino hacen falta conocimientos de otras culturas, tradiciones, religiones y sistemas de valor. Sin embargo, el real conocimiento de lo extraño presupone y es posible sólo sobre la base de una adecuada comprensión de la propia cultura, de sus particularidades, sus fortalezas y debilidades. Al mismo tiempo, sin embargo, son igualmente relevantes contenidos actitudinales tendientes al fomento del respeto de lo diferente, de la tolerancia de lo que, a partir de nuestras propias creencias, nos permanece incomprendible y, por último, pero no menos relevante, del rechazo de todo lo que lesiona la dignidad humana como tal, los derechos humanos y las libertades fundamentales.

En lo que sigue intentaré responder los siguientes interrogantes: ¿Cuál es el lugar específico de los reclamos de los excluidos?, y ¿cuál es la dimensión en la que más se silencian las voces de los otros? ¿A cuál de estas tres dimensiones le corresponde la inclusión de los sujetos históricos? Y, por último: ¿Cuál sería el modo más conveniente para incluir los reclamos de los sujetos históricos?

### **3. Ciencia, método y emancipación**

El intento de dar alguna respuesta a estos interrogantes parte de la complejidad de los desafíos que plantea la actual situación socio-económica y política a la educación (Neuser, 1999: 197ss.), sea esta pública o privada, formal o informal, de grado o de postgrado. Se supone, asimismo, que los espacios educativos no sólo imparten los conocimientos y ejercitan las habilidades necesarias para desempeñarse lo más eficientemente posible en el mercado laboral, sino que, más allá de ello, los actores que se desempeñan en el sistema educativo en cualquiera de sus funciones amplían sus capacidades de autorrealización y se socializan para ser ciudadanos competentes y responsables. En este sentido, entendemos que todos los espacios educativos forman parte del proceso de socialización permanente de los individuos y deben hacerse cargo de una doble tarea: la de instruir y la de formar, la de impartir conocimientos y la de llevar a cabo procesos comunicativos tanto entre docentes y alumnos como entre los alumnos y la sociedad en general: procesos de comunicación e intercambio en los que la teoría le da sustento a la interacción con la realidad, donde la praxis social retroalimenta la teoría, donde el conocimiento de la realidad adquiere no sólo validez teórica sino también relevancia social, donde el fin no es la dominación sino la emancipación. Estos presupuestos exigen adaptar los métodos tradicionales de enseñanza y de investigación: Hay que entender e incorporar tanto metodológica como didácticamente la comprensión fundamental de que no es sólo una persona o un grupo de personas capacitados que abordan un aspecto de la realidad social a los fines de corroborar hipótesis, para describir las características de sujetos y grupos, propiedades de procesos o relaciones entre hechos, para determinar cantidades o establecer tipologías, para explorar problemas sociales y, luego, detectar variables medibles y cuantificables. En las investigaciones tradicionales, la comunidad en la que se lleva a cabo la investigación o para la cual se realiza, no tiene injerencia en el proceso, ni en los resultados; a lo sumo llega a conocer las conclusiones. La objetividad científica de este tipo de investigaciones sigue sujeta a parámetros de los diseños experimentales de las ciencias naturales que pretenden excluir todo sesgo individual, subjetivo o valorativo que podrían introducir – llenando la investigación con vicios – los investigadores o las personas investigadas. La clara separación entre sujeto investigador y objeto investigado se considera garante de la cientificidad de la investigación científica.

Ya la clásica disputa acerca de la especificidad de las ciencias del espíritu ha llamado la atención sobre el problema epistemológico de la relación sujeto-objeto en el mundo histórico, para el conocimiento de los fenómenos psicológicos, sociales y culturales. La hermenéutica ha planteado el papel del lenguaje para todo conocimiento en tanto comprensión e interpretación con lo cual toda ciencia debe ser comprendida como práctica social, y sujeto y objeto de conocimiento están interrelacionados y se afectan mutuamente. La Escuela de Frankfurt y en la Teoría Crítica de la Sociedad (Adorno, Habermas) culminaron estas discusiones con la advertencia sobre la mediación social del conocimiento, su dependencia de las condiciones socio-económicas de la sociedad burguesa y la primacía que ésta le otorga a la razón instrumental, es decir, a un tipo de razón que atiende a la búsqueda de los medios para conseguir fines dados y que cumple funciones de legitimación del dominio. (Marcuse, 1981) No es posible, por consiguiente, desvincular los contextos tradicionales de justificación y de descubrimiento, ignorar el contexto de educación y excluir el medio socio-político-económico en el que se desarrolla toda ciencia. Por el contrario, se advierte que la raíz fundamental y el garante de cientificidad del método científico es la razón crítica anticipadora de un modelo de sociedad en la que se persigue la realización de un mundo social bueno para el hombre. La racionalidad crítica comunicativa persigue un interés emancipatorio (Habermas, 1982, 1986), puede dotar “a los miembros de la sociedad de

oportunidades de una emancipación más amplia y de una progresiva individuación.” (Habermas, 1982: 107) y es, en este sentido, un impulso tanto cognoscitivo como ético del conocimiento científico.

La propuesta de una investigación participativa se enmarca dentro de la comprensión habermasiana de las ciencias sociales críticas (Habermas, 1982), que producen conocimientos conscientes de las diversas formas de poder que conforman la cotidianidad humana, que posibilitan la crítica que desestabiliza las formas conscientes e inconscientes de dominación y que elaboran modos de organización social, de socialización y de identidad que puedan dar cuenta de su legitimidad. Los procesos de crítica y legitimación tornan el mundo social cada vez más racional en sentido de una superación de una razón ideológica, instrumental y alienante.

Este modelo de investigación social asume la asimetría entre los saberes de los investigadores formados disciplinaria y metodológicamente y las personas-objeto de sus estudios. Esta asimetría de saberes se constituye en un factor crítico de toda investigación social ya que perpetúa las estructuras de injusticia y alienación. La metodología participativa de la investigación científica pretende romper esta circularidad ideológica e instrumental e iniciar el cambio social y político, promover el progreso, la igualdad y la democracia.

#### **4. El principio de emergencia como principio mediador entre lo particular y lo universal**

Como he discutido en otro contexto (Wester, 2008b), la idea de la “moral de la emergencia” de Arturo A. Roig revaloriza la reflexión sobre la realidad empírico-histórica, no radica en deducciones teóricas y puede ser considerada un concepto mediador entre los ámbitos particulares y la dimensión universal. Arturo A. Roig, uno de los representantes más relevantes de la historia de las ideas en América Latina y precursor del estudio de las raíces culturales e históricas del pensamiento latinoamericano, acuñó el concepto de “moral de la emergencia” (2002) que hace referencia a fenómenos socio-políticos de protesta ante lesiones de la dignidad humana, en contra de la dependencia, la opresión, la marginación y la miseria. La moral de la emergencia también reivindica los diferentes modos de percibir y expresar la realidad. Pérez Zavala afirma que “... las investigaciones de la moral de emergencia apuntan a la reconstrucción del mundo de ‘voces’ que todo discurso transmite en la medida en que integra un ‘universo discursivo’ ” (Pérez Zavala, 2005: 240). Estas voces, los pueblos, las etnias y las clases sociales emergentes en América Latina, ponen de relieve, con un fuerte compromiso social, la conflictividad social y desenmascaran los discursos hegemónicos. (Roig, 2002: 120)

En la moral de la emergencia irrumpen las necesidades, sobre todo los reclamos de dignidad humana en tanto que primera necesidad del hombre. Las necesidades humanas se relacionan, en primer lugar, con la dignidad humana y, recién después, con cuestiones económicas y sociales y con los contextos culturales. (Pérez Zavala, 2005: 238s.) La moral de la emergencia implica el “el reconocimiento de las propias necesidades. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio pensamiento” (Arpini, 2003: 41). Refiriéndose a la obra de A. A. Roig, “Narrativa y cotidianidad” (publicada en Cuadernos de Chasqui, Quito, Ecuador, 1984), María-Luisa Rubinelli (2002: 271) expone la idea roigeana según la cual los sujetos no han de entenderse como individuos sino como sujetos sociales e históricos y que éste es el modo en el que se comprenden a sí mismos cuando se reconocen como tales y se asumen como valiosos, y cuando, simultáneamente, reconocen

a los demás sujetos. Es por ello que, las características centrales de la moral de la emergencia son la valoración de la dignidad humana, los reclamos de justicia social y las luchas por la liberación y la emancipación. Expresen la irrupción de pensamientos y percepciones subjetivas ante la objetividad de los discursos establecidos, los discursos colonialistas de poder y de dominación. Ejemplos históricos de la irrupción de reclamos de dignidad y justicia son, por ejemplo, los movimientos de resistencia de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estos ejemplos dan fe, al mismo tiempo, de que, según Roig, “los impulsos esenciales para una humanización de las sociedades siempre vienen de abajo” (Mahr: 2003: 45).

En América Latina, estos movimientos “constituyen una tradición moral” y “su desarrollo se da dentro de la larga tradición del humanismo latinoamericano”. (Pérez Zavala, 2005: 232) En el pensamiento de Roig, la emergencia es un rasgo de la identidad latinoamericana que se proyecta a construir un mundo más justo y más inclusivo, y a realizar la dignidad humana en las estructuras sociales y políticas de dominación, exclusión y marginación. Como rasgo identitario, la emergencia es un a priori antropológico y constituye el sujeto latinoamericano. (Roig, 1994: 108; Pérez Zavala, 2005: 232) Roig habla de la “antropología de la emergencia” que se manifiesta como “moral y por eso mismo político, económico y, en sus momentos más creadores, profundamente social” (Roig, 2002: 110).

El concepto de moral de la emergencia no se restringe a los pueblos latinoamericanos sino como categoría con pretensión de universalidad. La emergencia o ruptura de estructuras de dominación representa a “proyectos de humanización que vienen desde abajo, que no pueden ser otra cosa que universales” (Mahr, 2003: 46). Toda cultura auténtica, no sólo la latinoamericana, “tiene que estar regida por las necesidades básicas colectivas y expresar creencias, deseos y valoraciones compartidas” (Arpini, 2003: 41). La emergencia de reclamos particulares y su simultánea articulación con el reclamo universal de dignidad permite relacionar el concepto de moral de la emergencia de Roig con diferentes posiciones teóricas que defienden la universalidad de la razón, de la crítica y de la afirmación de la libertad de cada individuo particular y la de las pluralidades singulares. “El participante desde el discurso de la exclusión, pero cuestionándolo, participa en las fronteras de la universalidad. La exclusión sería una forma de participación que pone en evidencia la ambivalencia de la norma.” (Campillo, 2005: 15) Es por ello que el pensamiento de Roig y su concepto de moral de la emergencia han cobrado relevancia teórica para la filosofía intercultural, que, según Roig, tiene la misión de superar las relaciones de opresión tanto al interior de las culturas como entre ellas. (Schelkshorn, 2001)

En relación con otras teorías ético-filosóficas, se percibe la posibilidad de compatibilizar y articular teorías universalistas con teorías éticas como la moral de la emergencia de Roig que, sin descartar la pretensión de universalidad, priorizan los aspectos históricos-concretos. De este modo se espera satisfacer también el segundo interés de tipo teórico, ético-filosófico de este estudio, a saber, aportar a la comprensión de la relación entre la aplicación de normas universales a contextos históricos particulares y entre universalidad y particularidad (Michelini, 2005).

Ambos aportes teóricos parecen relevantes para comprender un mundo en el que reinan la exclusión, la injusticia y la pobreza y, en consecuencia, para incluir los sujetos históricos en los procesos de producción y reproducción del conocimiento, en general, y para el diseño de procesos de transformación social y política, en particular. La moral de la emergencia reivindica los diferentes modos de percibir y expresar la realidad, revaloriza la reflexión sobre la realidad empírico-histórica y alude a fenómenos socio-



políticos de protesta ante lesiones de la dignidad humana, en contra de la dependencia, la opresión, la marginación y la miseria.

El concepto de “emergencia” tiene un indudable impulso utópico, idealista y crítico-liberador y confluye, en este sentido, con la dimensión ideal-utópica de la educación anteriormente delineada. La valoración de lo propio y el reclamo por el reconocimiento de la propia dignidad están abiertos al reclamo por la dignidad de todo sujeto y por el respeto de sus necesidades. También en relación con la diferenciación de las tres dimensiones de la educación, el concepto de “emergencia” parece ofrecer un potencial mediador dado que permite atender a las necesidades materiales de los individuos que tienen que ser resueltas por medio de proyectos técnicos, que incluye la valoración de la propia cultura, de la propia historia, de las costumbres y sistemas de valor y que defiende, al mismo tiempo, la dignidad de todo ser humano.

## **5. Investigación participativa y transformación social**

En las últimas décadas el Siglo XX, se han consolidado enfoques de la investigación científica en el campo de las ciencias sociales que, afirmando el carácter científico de la razón crítica, buscan una mayor participación de la comunidad involucrada y su apropiación del proceso y de los resultados. Estos nuevos enfoques quiebran – ahora también metodológicamente - la clásica relación estrecha entre sujeto y objeto de la investigación lo que representa no sólo un cambio sino también un desafío grande para la fundamentación epistemológica de una investigación participativa. El planteo de una investigación participativa (Salazar, 1992) comprende a todos los implicados como sujetos y objetos de investigación. Los resultados que se van obteniendo se logran en y mediante la acción participativa comunitaria (Vejarano, 1983), ya no son resultados exclusivos de un proceso de inferencia lógica, de validación conceptual, de contrastación empírica accesibles a los expertos, sino que incorporan los aportes de todos los implicados y se logran mediante la orientación y la convalidación de los métodos científicos. Esta reorientación epistemológica implica un cambio en el enfoque metodológico.

En el caso de la investigación acción participativa, (Justo, Erazun, Villarreal, 2004) por ejemplo, esta redefinición de la dimensión metodológica puede ser bastante extrema: Los implicados por el problema a investigar ya no son simples fuentes de información del investigador sino que participan junto con el investigador tanto en la planificación, como en el desarrollo y en la conclusión de la investigación e intervienen mediante la reflexión continua sobre el proceso, sobre los resultados y sobre su relevancia para la transformación de su realidad. Dado que todos los implicados deben poder participar en el proceso de investigación, asumir actitudes críticas, aprehender las estructuras de la realidad social y reflexionar sobre sus causas y su desarrollo, como así también arribar a conclusiones generalizables, tanto las estrategias, como las técnicas de investigación deben ser transparentes y comprensibles. Más allá de la separación clásica de sujeto y objeto de la investigación científica, se rechazan las abstracciones y generalizaciones. Las comunidades no son objetos de estudio sino que deben ser considerados sujetos portadores de conocimientos, por lo cual participan en el proceso de investigación y se apropian del saber construido de este modo en el sentido de que estos conocimientos forman parte de la conciencia acerca de su situación y, por consiguiente, de la necesidad de transformarla.

Los cambios epistemológicos y metodológicos traen aparejados cambios a nivel político. Así por ejemplo, surge, ya a finales de los años 50 en América Latina, un cuestionamiento ideológico y metodológico de la investigación social que se consolida en los años 70, en el marco de las investigaciones sociológicas de la teoría de la dependencia. En este sentido, más que una propuesta teórica es un programa de participación de los movimientos sociales de base en los procesos de toma de decisión acerca de su propio destino. La investigación participativa ha sido asumida por las ciencias humanas, sobre todo por las ciencias de la educación, cuyo exponente más representativo es Paolo Freire y su “pedagogía del oprimido”. Toda investigación participativa, en el sentido esbozado, parte de la realidad social y persigue, como fin primario, su transformación. En esta transformación de la realidad, los implicados son sujetos con plenos derechos en la reflexión de su realidad y en la planificación de su transformación. El objeto final de las investigaciones participativas es la transformación de la realidad social en beneficio de las personas involucradas; y el compromiso con el cambio social es la actitud fundamental de los sujetos investigadores e investigados. Con este presupuesto se abandona el postulado de la neutralidad científica y se asume el compromiso explícito del investigador social con los sujetos involucrados en la acción social. La objetividad se logra en el marco de un proceso comunicativo de acción y reflexión crítica, mediante la apropiación del conocimiento de la realidad, del análisis y del estudio de las transformaciones sociales que se producen durante el proceso en tanto transformaciones de las personas y de su entorno. El sujeto de la investigación es capaz de discernir, organizar y planificar procesos de transformación, es capaz de acción democrática y de poder transformador autogestionado del entorno social y material. (Justo, Erazun, Villarreal, 2004)

Las investigaciones participativas no abandonan la sistematicidad de todo proceso de investigación científica. No pretenden corroborar hipótesis, pero parten de supuestos y conocimientos previos que orientan la investigación. Los conocimientos previos son tanto los conocimientos teóricos y metodológicos del investigador experto como los conocimientos del mundo social de los sujetos de la investigación. Sus conocimientos son producto de la praxis y la experiencia y permiten conocer y transformar a los sujetos y a su entorno. (Fals Borda, 1978: 229) Las experiencias pueden ser sistematizadas en vistas de la elaboración de proyectos y procesos de cambio de modelos de vida, de formas de asociación, de modos de participación y de la generación de procesos de formación, educación y organización.

Los conocimientos científicos de unos y las experiencias de otros de los participantes en el proceso de investigación deben complementarse y retroalimentarse mutuamente dentro de un proceso participativo de reflexión y transformación en el que la planificación, la toma de decisiones y la ejecución forman parte de un compromiso de grupo. La circularidad de teoría y praxis, reflexión y acción, descansa sobre el eje de la crítica continua de los sujetos de la investigación, de su contexto, de su axiología como así también de la evaluación e interpretación de los problemas y sus causas, de la valoración de las acciones realizadas y de la generación de un conocimiento que permite que los sujetos enfrenten la realidad social de manera conjunta y organizada.

La investigación participativa considera el sujeto como sujeto histórico y como ser cultural y social, y asume la complejidad de los procesos sociales y la dificultad de fragmentarlos analíticamente. Esta circularidad, no obstante, tiene como punto de partida los conocimientos culturales, tradicionales, históricos de los sujetos implicados, parten de su experiencia. Los investigadores formados intentan acercarse a estos saberes e incorporarlos a los procesos de participación democrática a la hora de diseñar y gestionar acciones de transformación social. La relación entre los sujetos implicados es

horizontal y, por ende, democrática. Persigue objetivos autodefinidos y autogestionados por los implicados y no sirve a intereses ajenos, sean ellos de grupos económicos externos, fines proselitistas etc.

El diálogo, la acción comunicativa y el discurso argumentativo son el ámbito fundamental dentro del cual se desarrolla la investigación participativa. El objetivo de este tipo de investigaciones es la construcción intersubjetiva del sentido de la experiencia social, no se supone la existencia de una verdad independiente del ámbito del discurso y de su búsqueda común por parte de todos los implicados. La comunidad de comunicación que se establece dentro de los grupos participativos de investigación tiene la suficiente capacidad crítica para desarrollar modelos de transformación social ajenos o alejados de una instrumentalización de la razón, de los individuos y de los procesos sociales. El modelo de la investigación participativa hace posible, además, tener en cuenta las individualidades, las necesidades y los intereses grupales y la historicidad de las formas de vida.

En este sentido, la participación de los implicados es mucho más que un recurso metodológico. Permite evitar muchos de los problemas de comprensión propios de la planificación del cambio social, facilitan el proceso de motivación hacia la transformación social como resultado de los análisis realizados durante la etapa de investigación y hace posible anticipar muchas de las resistencias y de los obstáculos que, en el campo de la realidad social, se oponen a los cambios.

## **6. Apertura a la emergencia: experiencia y participación en la realidad social**

Se entiende la educación como proceso de capacitación del educando para comprender, criticar, evaluar y valorar el mundo en el que vive, para interactuar con su entorno social más o menos amplio y para elaborar proyectos para modificarlo. (Neuser, 2000: 90) De este modo, los educandos desarrollan sus capacidades de autodeterminación, de solidaridad y de codeterminación. Según W. Klafki (1985), educarse es desarrollar la conciencia histórica de los problemas centrales del presente y del futuro previsible, una comprensión de la corresponsabilidad de todos en vista de los problemas y su disposición de confrontarse con ellos y de participar en su superación. La ciencia crítica de la educación se entiende como ciencia social y enfoca, en consecuencia, los procesos educativos en el contexto de la realidad social, política, económica. (Castell et al.: 1994) En este sentido, no se recluye en el ámbito protegido del aula sino que tematiza el mundo social y su conflictividad a los fines de contribuir a la emancipación de los educandos y de la sociedad a la que pertenecen. En otras palabras, una educación crítica emancipadora tienen que tener apertura hacia las situaciones de emergencia, sensibilidad para advertirlas, pero, sobre todo, capacidad metodológica para transformarlas en contenidos para investigar, para analizar y criticar, para conocer y comprender, y para proponer su superación. En tanto ciencia de la acción, la teoría crítica de la educación pretende superar la separación de teoría y praxis. Asimismo asume, desde sus bases teóricas, la complementación entre educador y educandos, la interacción permanente y la alternancia de sus funciones. (Freire, 1970) Una educación que forma para la búsqueda mancomunada del bien común (Michellini, 2008) debe ser, por consiguiente, problematizadora, flexible, participativa y dialógica, y debe incluir los

puntos de vista de los sujetos históricos en tanto que afectados por las estructuras de exclusión y las situaciones de emergencia.

El objetivo principal de la educación en tanto educación liberadora es no ya la transmisión de conocimientos del educador hacia los educandos, sino la búsqueda común -es decir, tanto los educandos como el educador- de los conocimientos y la concientización. Freire entiende por concientización una doble tarea: la de la reflexión y crítica de la situación propia y la del hacerse cargo de la conciencia alcanzada. Esta conciencia crítica tiene como consecuencia el compromiso activo de transformar la realidad. La reflexión crítica es erigida como método educacional y "el único camino a seguir es la concientización de la situación; dicha concientización prepara a los hombres, en el plano de la acción, para la lucha contra los obstáculos a su humanización". (Freire 1970: 150s.) En consecuencia, la metodología didáctica tiene que apoyarse sobre la teoría y la praxis de la investigación como dos pilares inexorables para la formación de un científico social, educador y profesional competente y comprometido con la realidad social.

La experiencia forma parte de la esencia histórica del hombre y debe ser considerada un elemento esencial en la formación de la persona. Gadamer acota, por ejemplo, que "... el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma." (Gadamer, 1977: 432) La relevancia de la experiencia se basa no sólo en el hecho del conocer algo nuevo sino también en aportar lo ya sabido como marco teórico y como instrumento metodológico. Las experiencias del pasado y del presente, las experiencias de éxito y de fracaso, son fuentes de conocimiento y material para analizar los problemas existentes y para ampliar los conocimientos adquiridos.

La experiencia tiene que ser entendida como un proceso abierto que depende del contexto, de las situaciones e interacciones mediadas lingüísticamente. Los discursos y las narraciones organizan la experiencia. (Colombo, 2003) El hombre se hace hombre gracias al lenguaje y, más específicamente, gracias a su capacidad de dialogar, de intercambiarse con sus semejantes, de comprenderse mutuamente y de solucionar los conflictos no violentamente por la fuerza sino pacíficamente mediante la palabra. (Neuser, 2000: 126s.) En todos los procesos educativos, el lenguaje y la capacidad de diálogo son igualmente fundamentales. La relación dialógica entre educador y educando, sin embargo, no es ni unidimensional ni unilateral sino que, al formar parte del proceso de comunicación social, está entremezclado con diversos procesos históricos, políticos y sociales, con las normas de una sociedad, con la cultura propia y sus relaciones con otras culturas, con las expectativas e intereses políticos y económicos, por ende, con todo el entramado de la organización social.

En este sentido, la educación, en general, y la formación universitaria, en especial, no sólo conforman ellas mismas una institución social sino que se trata de una institución que simultáneamente depende de y condiciona las demás instituciones. En esta interrelación tienen lugar los conflictos propios dentro de la institución educativa, se juegan los diferentes intereses de una sociedad, se definen formas y contenidos del desarrollo social y cultural y se decide, por último, una conformación más o menos justa y solidaria del mundo. En el marco de la praxis académica, el desarrollo de la conciencia moral, de un concepto y de actitudes de una corresponsabilidad solidaria pueden ser resueltos, por consiguiente, en una educación dialógica que capacite para la realización de discursos argumentativos en los que se consideran los intereses de todos

los implicados y se concilian los intereses y el poder de la sociedad con las necesidades y las aspiraciones individuales.

Las situaciones de diálogo, los discursos y las narraciones, no sólo reúnen a investigadores e investigados, a docentes y a estudiantes, sino también son el elemento que une teoría y praxis. (Colombo, 2003) La reflexión crítica sobre las experiencias, la sistematización discursiva de las narraciones representa el proceso que permite construir nuevas interpretaciones y un nuevo sentido, compartido por los implicados en el proceso de investigación, participación y experiencia.

Más allá de la experiencia individual, la praxis de la investigación puede lograr articulaciones de diferentes niveles: se vinculan los sujetos de la investigación (investigadores e investigados), se complementan los conocimientos teóricos con la realidad empírica y los aprendizajes cognoscitivos con los aprendizajes procedimentales; y, por último, la adquisición de conocimientos mediante la experiencia propia articula los objetivos actitudinales con la profundización de la autonomía moral de los individuos, su compromiso social, su capacidad de asumir responsable y solidariamente el papel de los demás, sobre todo de los más desaventajados.

Los pueblos latinoamericanos tendrán protagonismo histórico cuando se encuentren incluidos en la praxis académica, cuando hayan encontrado su lugar en las actividades de enseñanza-aprendizaje los fenómenos socio-políticos de protesta ante lesiones de la dignidad humana, en contra de la dependencia, la opresión, la marginación y la miseria, y cuando en las investigaciones se reconozcan y se valoren los reclamos de dignidad de los excluidos, cuando se escuchen sus voces y, a través de ellas, se perciban las necesidades de todo ser humano y se los reconozca en su dignidad. La apertura a la emergencia pondrá la praxis académica de educación e investigación en el camino hacia la inclusión de los sujetos históricos y hacia la construcción del bien común, e una sociedad sin excluidos.

## Referencias

- Adorno, Th. W. et al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo
- Arpini, A. (2003). Ideas para una “polis” mundial pensada desde el Sur. Sobre la Paz, la dignidad y el reconocimiento. *Revista Universum*, Universidad de Talca, 18: 23-44. URL: <http://universum.otalca.cl/contenido/index-03/arpini.htm> [02-09-2010]
- Campillo, N. (2005). Género, ciudadanía y sujeto político. Documentos INAP (Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid). *Congreso Internacional Género, Constitución y Estatutos de Autonomía Madrid, 4 y 5 de abril de 2005* Disponible en URL: <http://bjcu.uca.edu.ni/pdf/m/Genero,%20ciudadania%20y%20sujeto%20politico.pdf> [02-09-2010]
- Castell, M., R. Flecha, P. Freire, H. Giroux, D. Macedo, P. Willis (1994). *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós
- Colombo, M. (2003). Reflexivity and Narratives in Action Research: A Discursive Approach. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4, 2. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/718/1555> [30-08-2010]
- Durston, J., F. Miranda (comps.) (2002). *Experiencias y metodología de la investigación participativa*. Santiago de Chile: CEPAL. URL: <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/4/10204/lcl1715-p.pdf> [02-09-2010]
- Echeverría, J. (1995). *Filosofía de la ciencia*. Madrid: Akal

- Fals Borda, O. (1978). Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. *Crítica y política en ciencias sociales*. Tomo I. Memorias del Simposio Mundial de Cartagena, 1977. Bogotá: Punta de Lanza
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos
- Hall, B. (1983). Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal. G. Vejarano (comp.). *La investigación Participativa en América Latina*. México: CREFAL
- Justo, L., F. Erazun, J. Villarreal (2004). La investigación participativa como derecho: ¿posibilidad o utopía? *Perspectivas Metodológicas*, 4: 73-81
- Klafki, W. (1985). *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*. Weinheim/Basel: Beltz
- Mahr, G. (2003). El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8, 20: 41-48. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27902003> [02-09-2010]
- Marcuse, H. (1981). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel
- Michelini, D. J. (2008). *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*. Buenos Aires: Ed. Bonum
- Michelini, D. J. (2005). Universalismo – Particularismo. Posiciones latinoamericanas. R. Salas Astrain (ed.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, T. 3, 1017-1032
- Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (2008). *Indicadores de Ciencia y Tecnología*. Argentina 2007. Buenos Aires. URL: [http://www.mincyt.gov.ar/indicadores/banco\\_indicadores/publicaciones/libro\\_completo\\_web\\_11dic08.pdf](http://www.mincyt.gov.ar/indicadores/banco_indicadores/publicaciones/libro_completo_web_11dic08.pdf) [30-08-2010]
- Neuser, H. (1999). El rol de la educación y del docente en un mundo globalizado. *Erasmus* 1, 2: 193 - 210
- Neuser, H. (2000). La legitimación de los fines educativos en procesos de cambio. D. J. Michelini, J. Wester (eds.) *Tecnociencia y educación integral*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 85 – 130
- Pérez Zavala, C. (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Segunda edición ampliada. Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC
- Rubinelli, M. L. (2002). La interculturalidad: Reflexiones actuales acerca de un tema presente en cuatro pensadores latinoamericanos: José Martí, Raúl Scalabrini Ortiz, Rodolfo Kusch y Arturo A. Roig. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad de Jujuy, 15: 265-277. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18501526> [02-09-2010]

Salazar, M. C. (ed.) (1992). *La investigación-acción participativa*. Buenos Aires: Humanitas

Schelkshorn, H. (2001). Reseña de Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*, Aachen 2000. *polylog. Foro para filosofía intercultural*, 3. URL: <http://lit.polylog.org/3/smgsh-es.htm> [02-09-2010]

Wester, J. H. (2008a). Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 13, 42: 55-69. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27904204>. [02-09-2010]

Wester, J. H. (2008b). Responsabilidad política y compromiso cívico. El desarrollo de la conciencia moral de mujeres jóvenes politólogas. G. Hintze, S. Montaruli, J. Perotti (comps.) (2008). *El Cono Sur frente al Bicentenario. IX Seminario Argentino-Chileno - III Seminario Cono-Sur de Estudios Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos (CD-Rom)

## 6) O paradoxo da razão: esclarecimento ou instrumento de dominação?

Janete María Bonfanti (janetebonfanti@hotmail.com)

O homem ocidental respira o *pathos* de *ser* alguém, diferentemente dos povos primitivos, como entende o filósofo argentino Rudolf Kuch que, ao buscar compreender seu modo de existir, vê que muito mais do que *ser* eles buscam *estar* aí, numa ética que comunga a razão com a natureza. O *ser* alguém burguês acenta-se na construção de um si mesmo sobre um vazio inicial, livre de um ser divino anterior ao humano, mentalidade própria do burgues renascentista; ser alguém é uma atitude de expansão e controle do espaço, de negação dos próprios limites naturais. No afã de expandir-se o burguês, fazendo uso de sua força dominadora, investe na produção de objetos de manipulação e destruição de tudo que não lhe é semelhante. Foi o que aconteceu com a colonização europeia aos povos pré-colombianos. Coloca-se diante das forças da natureza de modo opositivo e, utilizando da tecnologia, fruto da instrumentalização da razão, provoca a destruição da identidade de outrem, do diferente. Michel de Montaigne, um exegeta de seu tempo, faz uma ferrenha crítica ao ideal de racionalidade absoluta e à prática colonizadora obnubiladora da diferença cultural ocorrida na colonização do chamado Novo Mundo. Enfatiza a perda para a humanidade que a indiferença europeia gerou ao ignorar completamente em nome de uma razão iluminada os saberes dos povos indígenas da América. A visão cósmica e mística do universo dos indígenas é substituída pela mão única da última explicação racional ignorando as avenidas do seu saber. A razão esclarecida apresenta os espelhos que refletem a si mesmos. Os espelhos são trocados pelo ouro numa artimanha da razão astuciosa oponente à ingenuidade dos povos colonizados, tal qual fez Ulisses no mito homérico. Na colonização Moderna o ouro, motivo de tantos reveses, revestiu até cascos de cavalos dos colonizadores, assim como na atualidade dinheiro e poder revestem, orientam e justificam atos cruéis e de extrema desumanidade. Essa tem sido a lógica colonizadora e ardilosa tem sido hoje aplicada e aceita no sistema liberal. Contudo, conforme a metáfora de Suez, defensor da causa indígena brasileira, é possível se ler na mensagem da presença dos excluídos do sistema, no sofrimento de suas vivências e testemunho de não participação da partilha do bolo econômico, o germe da esterilidade do sistema neo liberal. Nesse sentido, a razão esclarecida, que se percebe no

mundo, pode perceber a quebra das molduras do consenso hegemônico para o qual o dinheiro, o *ser*, está acima do *estar* no mundo, na plenitude de infinitas possibilidades, estado próprio do absurdo apresentado por Camus..

O texto pretende tratar esse paradoxo da razão que tanto ilumina quanto vela determinadas situações produzindo o espelho da verdade.

A História nos dá mostras das atrocidades vividas pelo homem sob imposições de verdades à força de chicotes. O que se busca é uma razão que liberte o homem das amarras sejam elas morais, epistêmicas, tecnológicas, políticas ou econômicas e que resgate a dignidade da pessoa, o problema fundamental na filosofia. A questão que nos propomos surge no momento em que percebemos o abismo que se cria entre *ser* e *estar ai* : Como estar no mundo sem a pretensão de portar a verdade, a última explicação do ser que oprime, que aprisiona, que impõe a sua condição? Em que medida a percepção da falibilidade da razão e a constatação com Montaigne de que “nossos conhecimentos são, de todos os pontos de vista, restritos” pode ser um indicador de qualificação de existência e de comunhão entre o homem e o mundo?

O paradoxo da razão: esclarecimento ou instrumento de dominação?

O homem ocidental respira o *pathos* de *ser* alguém, e isso implica em impor-se objetivamente frente à natureza; diferentemente, os povos primitivos, que viviam em comunhão com a natureza, no tempo do Kairós, buscavam circunstanciar-se objetivamente no mundo. É como entende o filósofo argentino Rudolf Kuch que, ao buscar compreender seu modo de existir, vê que muito mais do que *ser* eles buscavam *estar ai*, numa ética que comunga a razão com a natureza. O *ser* alguém burguês, contrariamente, acenta-se na construção de um si mesmo sobre um vazio inicial, livre de um ser divino anterior ao humano, mentalidade originária da própria ruptura do renascentista com a divindade que acarretará na sujeição do mundo a seu bel prazer.

*Ser alguém* é uma atitude de expansão e controle do espaço, de negação dos próprios limites naturais. No afã de expandir-se o burguês, fazendo uso de sua força dominante, investe na produção de objetos de manipulação e destruição de tudo que não lhe é semelhante. Foi o que aconteceu na ocasião do que a História apresenta como “descobrimto da América”. A racionalidade humana foi posta a serviço da engenharia expansionista.

O desenvolvimento da civilização ocidental funda-se no aperfeiçoamento da tecnologia, fruto da racionalidade. A razão é própria da condição humana. É o que nos torna humanos no sentido de ampliação das possibilidades de alargamento dos horizontes no que concerne às projeções para o futuro e ao uso da liberdade, bem como na interrelação do homem com a natureza da qual ele é parte. Contudo, o exacerbamento do uso da razão, no sentido da exploração tanto da natureza quanto do outro homem é a outra face da racionalidade humana, ou racionalização do saber, chamada pelos frankfurtianos de razão instrumental, que o afasta da sua condição de submissão aos fenômenos naturais e desafia-os com a astúcia da razão.

Na mitologia grega essa sagacidade humana na utilização da capacidade racional é retratada no mito de Ulises que se utiliza de diversas estratégias ardilosas para subjugar seus “inimigos” em distintas circunstâncias. Ulisses não reconhece no outro a diferença e vê nessa diferença apenas a barbarie:



*“Chegamos à terra dos Ciclopes orgulhosos e sem leis, que confiando nos deuses imortais não plantam nada com suas mãos nem aram (...) Não tem assembleias, nem costumes, mas habitam nos altos cumes das altas montanhas em covas profundas; cada um deles governa seus filhos e suas esposas e não se cuidam uns dos outros (...) Com efeito, os Ciclopes não têm naves de costados vermelhos, e eles não têm construtores de naves com bancos de remeiros, que lhes transportem a outras cidades”. (Odisséia, Canto IX)*

Em resumo, os ciclopes não detêm a tecnologia e, desse modo, são tidos como bárbaros, desprovidos da capacidade intelectual.

Por analogia podemos pensar na colonização moderna ao chamado Novo Mundo por meio da homérica façanha apresentada pela mitologia ocidental dominante que inicia como gesta heróica personalizada na figura de Cristóvão Colombo e Álvares Cabral. Montaigne, em dos Coches elucida a situação:

“Era um mundo na infância e o submetemos ao açoite e a uma dura escravidão, mercê de nossa superioridade em armas. Não o conquistamos pela justiça e a bondade; nem o vencemos pela nossa magnanimidade. Na maioria das negociações que conosco estabeleceram, provaram os indígenas do Novo Mundo que não nos eram inferiores em clarividência e perspicácia. Nem tampouco quanto à capacidade, como o comprova a grandiosidade de Cuzco e México onde, entre outras coisas surpreendentes.” (ENSAIOS, p. 413).

No entanto, o europeu, inicia ali o que chamamos hoje de lógica do mercado total, ou globalização, própria do sistema liberal. O liberalismo formatou o mundo no interior de uma lógica de exploração e exclusão, como mundo-mercado. Conforme Suess, defensor da causa indígena brasileira, “na mão única dessa ‘redução mitológica’ não há saídas: A memória se tornou protocolo de ‘descobrimento’.” E o presente configura-se como privilégio e exclusão.

Segundo Montaigne a devoção, a lealdade, a bondade, a generosidade foram as qualidades que fez os povos pré-colombianos perderem a batalha com o descobridor e foram destruídos pois esses valores não cabem no projeto colonialista. Mas ainda, segundo o autor renascentista,

“É de se admirar o entusiasmo indomável com que homens, mulheres e crianças correram mil riscos e enfrentaram mil perigos na defesa de seus deuses e de sua liberdade, suportando toda espécie de privações e tormentos, inclusive a morte, para não se submeterem aos conquistadores.” (ib idem)

A dignidade e a revolta é uma atitude ética característica de quem tem como projeto existencial a liberdade e a solidariedade entre os homens. O modo de existir dos indígenas se utiliza da razão como fonte de ruptura à dominação de um ideário unidimensional.

Como pensar a partir da contextualização do movimento dos povos pré colombianos, bem como da contextualidade do movimento indígena latino americano

hodierno a possível saída para a lógica da exclusão do mundo globalizado? Como pensar numa outra razão que não a da lógica da dominação mercadológica global.

Na hermenêutica dos privilegiados do sistema vivemos a era do pós. Dias de pós-tudo: pós-industrial, pós-metafísico, pós-marxista, pós-moderno, pós-territorial. O próprio tempo deixou de ser divino. Nem kronos, nem Kairós são seus donos. Como senhor do tempo temos o dólar, “the time is money”. Ao Coincidir tempo com dinheiro, o presente deixa de ser o que ele representa, no entendimento de Sartre, ser-para-si, ou projeção para o futuro, gerando a própria inexistência do futuro.

O homem burguês coloca-se diante das forças da natureza de modo opositivo e, utilizando da tecnologia, fruto da instrumentalização da razão, provoca a destruição da identidade de outrem, do diferente, uma vez que seu único projeto é a aquisição material e a hegemonia de um modo de pensar único globalizado gerando miséria e alienação. A crítica de Michel de Montaigne, um exegético de seu tempo, ao ideal de racionalidade absoluta e à prática colonizadora obnubiladora da diferença cultural ocorrida na colonização do chamado Novo Mundo, enfatiza a perda para a humanidade que a indiferença européia gerou ao ignorar completamente, em nome de uma razão iluminada:

“Que progresso teria alcançado a civilização se com isso [o contato com os habitantes do Novo Mundo] se houvesse estabelecido entre esses indígenas e nós [o europeu] um clima de fraternidade e de simpatia! Ao contrário, só tiveram diante deles exemplos de desregramento e abusos. Aproveitamo-nos de sua ignorância e inexperiência e lhes ensinamos a prática da traição, da luxúria, da avareza; e os impelimos aos atos de crueldade e de inumanidade. Ter-se-á perpetrado tanto crime em benefício do comércio? Quantas cidades arrasadas, quantos povos exterminados! Milhões de indivíduos trucidados, em tão bela e rica parte do mundo, e tudo, por causa de um negócio de pérolas e pimenta! Miseráveis vitórias! Nunca a ambição incitou a tal ponto os homens a tão horríveis e revoltantes ações.” (Ibidem)

Mal sabia Montaigne que se tratava de um breve interlúdio de uma história de culturação e dominação que se estende por séculos desde então. A visão cósmica e mística do universo dos indígenas é substituída pela mão única da última explicação racional ignorando as avenidas do seu saber.

No entanto, hoje, a presença do pobre, do índio, do excluído latino americano, pode ser libertadora uma vez que sinaliza uma vertente de esperança. A presença do excluído no cenário global demonstra uma ruptura na lógica liberal. A partilha do bolo não é equitativa. Enquanto alguns escolhem seu pão de cada dia na “boutique do pão” outros esperam um farelo de pão na fila indiana de uma ONG. Mas há o lado afirmativo da presença do excluído. A presença do índio ainda hoje nos dá mostras do que chamou Suess de paradigma da inculturação. Nas marchas dos indígenas, segundo o autor, se articulam três princípios que balizam uma outra espécie de racionalidade: o princípio da realidade, o princípio da ruptura e o princípio esperança. Citamos Suess:

“O movimento indígena e tudo o que acontece na aldeia tem uma plus-valia pedagógica. Se a “retomada do

sistema educacional" pelos povos indígenas significa assumir a escola para construir uma sociedade que não produz menores abandonados nem drogados, a retomada das terras indígenas - além de ser uma vitória contra o latifúndio e a reparação de uma injustiça - é um projeto pedagógico que mostra como "produzir para viver" em vez de "viver para produzir".

Na pedagogia educacional indígena, a exemplo de retomada do *pathos* original, pais, clãs e comunidade compartilham da educação de seus sucessores. A criança desde que nasce é educada para viver em grupo ou comunidade, cuja liberdade individual e espontaneidade não são reprimidas. A educação tem como projeto a libertação e não serve como arma ideológica de domesticação e exclusão. Trata-se de uma lógica que prima pela inclusão e cujo lucro está na retomada de espaços de vida e no orgulho de pertencer a um povo, com auto-estima da comunidade, não pela acumulação nefasta de bens de consumo.

Percebe-se nesse movimento de resgate uma outra via da racionalidade no sentido de apontar não para o caos original da pré ou pós modernidade, mas para as exigências de justiça e resgate da dignidade que o protagonismo histórico reivindica e que rompe com o absurdo da lógica neo liberal excludente, vicejada pela educação burguesa centrada no ter em detrimento do ser.

É dessa forma que o que se vê é o primado pela educação profissionalizante, cujo seu único propósito é a instrumentalização da Razão a serviço de uma lógica de exploração e exclusão no mundo que se configura como mundo-mercado, a qual avalia a partir da premissa custo-benefício, para a qual as pessoas são clientes ou, como objetos, mercadorias que circulam em um sistema unidimensional, cujo único critério é a utilidade. A mão única é o metal. Nesse sentido utilizamos da metáfora de Suess quanto ao prejuízo à humanização do mundo que o pensamento voltado apenas para o dinheiro pode causar. Entende ele que o neoliberalismo pode ser comparado a uma prisão revestida de espelhos e espelhos escondem a saída e os outros. Os espelhos na colonização são trocados pelo ouro numa artimanha da razão astuciosa oponente à ingenuidade dos povos colonizados, tal qual fez Ulisses no mito homérico. Na colonização Moderna o ouro, motivo de tantos reveses, revestiu até cascos de cavalos dos colonizadores, assim como na atualidade dinheiro e poder revestem, orientam e justificam atos cruéis e de extrema desumanidade. Essa tem sido hoje a lógica colonizadora e ardilosa aplicada e aceita no sistema liberal.

Citamos Suess:

“A moeda atrás do vidro o transforma em espelho. A moeda atrás do pensamento o reduz à *especulação* na bolsa de valores. Espelhos apenas "refletem", invertem os lados e impedem a visão dos Outros. Fazem de nós satélites lunares, sem luz e órbita próprias, prisioneiros dos que roubaram o nosso caminho e a nossa luz, e nos colocaram na cisterna. Depois de ter levantado a sua taça com sangue e cachaça para dar vivas à morte dos povos indígenas e de todos os empobrecidos, o brinde do colonizador continua sendo até hoje um "espelhinho".

Os povos indígenas e os pobres apontam para saídas. Realmente, por total ausência de alteridade, na câmara de espelhos não há saídas. Mas a razão é capaz de transvalorar os seus próprios valores e, nesse sentido, é possível se pensar numa mudança do *pathos* ocidental de *ser* alguém, e pensarmos num projeto de mundo mais humano e integrado à natureza.

*Estar ai* pode significar a quebra dos espelhos de que nos fala Suess. O que segundo ele, “pode significar romper o consenso hegemônico, cair fora das molduras, abrir janelas, desatar os nós da miopia e abandonar a gaiola dourada da normalidade, do esquecimento e do desespero.” Abrir janelas pode significar acender as luzes da racionalidade e ver longe, abrir caminhos de esperança para projetos mais humanos.

Contudo, conforme a metáfora de Suess, é possível se ler na mensagem da presença dos excluídos do sistema, no sofrimento de suas vivências e testemunho de não participação da partilha do bolo econômico, o germe da esterilidade do sistema neo liberal. Nesse sentido, a razão esclarecida, que se percebe no mundo, pode perceber a quebra das molduras do consenso hegemônico para o qual o dinheiro, o *ser*, está acima do *estar* no mundo, na plenitude de infinitas possibilidades, estado próprio do absurdo apresentado por Camus.

A razão que tanto ilumina quanto vela determinadas situações produzindo o espelho da verdade, na História dá mostras das atrocidades vividas pelo homem sob imposições de verdades à força de chicotes. O que se busca é uma razão que liberte o homem das amarras sejam elas morais, epistêmicas, tecnológicas, políticas ou econômicas e que resgate a dignidade da pessoa, o problema fundamental na filosofia. A problemática surge no momento em que percebemos o abismo que se cria entre *ser* e *estar ai* : Como estar no mundo sem a pretensão de portar a verdade, a última explicação do ser que oprime, que aprisiona, que impõe a sua condição? Em que medida a percepção da falibilidade da razão e a constatação com Montaigne de que “nossos conhecimentos são, de todos os pontos de vista, restritos” pode ser um indicador de qualificação de existência e de comunhão entre o homem e o mundo? Em que medida a humildade mediante a falibilidade da razão pode ser uma janela para o absurdo do mundo feito espelhos?

## **Bibliografia**

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo Ensaio sobre o absurdo**. Lisboa: Livros do Brasil.1961.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **O Imaginário da Renascença**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

HOMERO. **Odisséia**. Buenos Aires: Octicil, 1998.

KUSCH, Rodolfo. **America profunda**. 3ª ed. Buenos Aires: BONUM, 1986.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Relógio D'Água, 1989.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet – 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

NIETZSCHE, Friedrich. **Para Além do Bem e do Mal**. Lisboa: Guimarães Editores, 1982.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SUESS, Paulo. **Como hóspedes na tenda de Abraão**. Disponível em [http://www.sedos.org/spanish/Suess\\_2.html](http://www.sedos.org/spanish/Suess_2.html) (acessado em 13/09/2010).

VÉDRINE, H elene. As filosofias do renascimento. Lisboa: Publica  es Europa-Am erica, Col. SABER, 1974.

7) ***“Desde los m argenes hacia adentro y desde adentro hacia los m argenes”***

**Hacia un cambio de perspectiva en la construcción política de la comunidad histórica argentina**

Lic. Eduardo Alberto De Winne  
UNGS

**INTRODUCCION**

En la gestión y organización política de nuestro país, los distintos trasplantes culturales que se fueron dando (o forzando en algunos casos) trajeron consigo paradigmas filosófico-políticos surgidos *desde* la necesidad de otras comunidades (en contextos históricos distintos), provocando muchas veces una tensión entre actores políticos *incluidos* y actores políticos *excluidos*; entre hombres *ilustrados* y hombres *bárbaros*; entre hombres *dentro de la Ley* y hombres *fuera de La Ley*; entre *cultura culta* y *cultura popular*; entre *Civilización* y *Barbarie*.

Dada una entronización en América Latina de círculos de poder -con epistemologías y paradigmas propios- que enajenaron las diversas identidades ya existentes y autóctonas, es necesario un cambio permanente de perspectiva que no permita instalarse una única manera de entender la compleja realidad histórica de las distintas comunidades políticas. Un cambio de perspectiva desde lo marginal; desde el excluido; desde el “re-conocimiento” al otro distinto; desde el abajamiento en igualdad o aproximación real al otro, y sobretodo, al otro excluido de las opciones éticas del accionar individual y colectivo.

Hablar de un cambio de perspectiva es hablar de una des-tronizaci n del sujeto como único centro de referencia a partir del cual conocer e interactuar con el cosmos, para ubicarnos en la órbita de otro centro que no es otro que la verdad oculta (a-leteia), alrededor de la cual giran todos los sujetos.

Cuando en los procesos históricos o en las comunidades históricas dadas, las identidades culturales no son escuchadas (o no se escuchan a sí mismas); cuando no son tenidas en cuenta (o no se tienen en cuenta a sí mismas); cuando no son incluidas para construir un orden político, se abre un interrogante en torno a la legitimidad y validez de los ordenes políticos establecidos por los círculos hegemónicos de poder.

**Algunos interrogantes**

 *Qué es* lo que provoca que en cualquier esquema o sistema humano (psíquico-afectivo, social-cultural, moral o legal) haya un límite a partir del cual se excluye, se margina o no es tenido en cuenta algo?

 Cu l es o debería ser el límite, frontera o margen a partir del cuál se considera “afuera” todo lo demás?

 Con qué criterio o intencionalidad se establecen los límites a partir de lo cuales se excluye (o prescinde) de a unos y se incluye a otros?

 C mo legitimar o validar un orden político donde haya actores políticos excluidos?

La condición de igualdad de posibilidades   algo esencial y constitutivo de lo político o ha pasado a ser un elemento más del discurso político?

**Algunos aspectos teóricos**

El tema de la exclusión y la inclusión en la construcción de un orden político, su intencionalidad metodológica o ideológica podemos enmarcarla dentro del cambio de

paradigma de pensamiento a partir de los grandes males del siglo XX, donde surge el Otro como sujeto no objetivable (ni dominado). Como sujeto cuestionador del sujeto cognoscente (y dominante).

Se abre un camino o perspectiva nueva de reflexión a partir del fracaso de la idea de progreso de la historia. La subjetividad creada por la modernidad, es cuestionada por la presencia de males irreductibles conceptualmente. Se abre camino otra experiencia y otra necesidad del sentido de responsabilidad. Un sentido de responsabilidad que exige primero la irreductibilidad del *otro* que no soy yo (ni nosotros) como “mero objeto” del sujeto cognoscente (yo o nosotros) y segundo, exige un replanteo ético de la acción que se inspire en el reconocimiento del Otro (y más aún del Otro marginado, del Otro víctima).

En un esquema o sistema dado (o pretendido), que considera o tiene como elemento constitutivo lo humano y el mundo de la vida; aquello que quedó “allí”, “afuera”, “marginado”, “fronterizo”, termina –por su sola presencia- cuestionando la validez y legitimidad de ese mismo esquema o sistema que lo dejó excluido. Hay una *tensión* entre lo marginal y lo de adentro que pondrá al descubierto el carácter relativo de ese “sistema” si éste no es capaz de acompañar la cambiante realidad y las distintas coyunturas con una actitud de auto cuestionamiento y responsabilidad frente al Otro distinto.

La pregunta por el límite a partir del cual se excluye algo, supone un punto de partida o centro desde donde se mira. Se puede trasladar entonces la pregunta, no tanto a cuál es el límite a partir del cual se excluye sino al punto de referencia (paradigma, parámetro) que tiene ese punto de partida -o centro- para poner límites a partir de los cuales excluye, margina o deja afuera. ¿Cuál sería, entonces, el paradigma (o parámetro) por el cual se rige ese centro para dejar afuera a otros?

El doble movimiento que presenta el título de este trabajo representa visualmente lo que conceptualmente significa la interpelación de legitimidad que lo marginal-excluido genera sobre aquello que lo ha dejado afuera.

De adentro hacia fuera puede generarse (o no) un replanteo del límite a partir del cual se excluye que termine incluyendo lo marginal dentro de un nuevo límite; como un círculo que se agranda y engloba, en un nuevo paso, lo que estaba afuera. Pero lo esencial de esa interpelación no pasa por si se agranda o no el límite de la exclusión sino la intencionalidad con la cual se construye –o se pretende construir- el círculo y el paradigma adoptado para ello, que no tuvo en cuenta antes al excluido.

La intención de excluir puede pasar por una cuestión metodológica o ideológica pero lo que no puede dejar de lado es la condición de igualdad y derecho de todo ser humano a ser “actor político” desde su propia identidad, porque ya no sería una cuestión de metodología o ideología sino una cuestión ético-política esencial.

Un marginado ¿querría ser incluido en un orden político del cual fue excluido, o mejor dicho, no fue tenido en cuenta ni considerado para su construcción?

La presencia marginal de actores políticos excluidos ¿no es por sí sola cuestionadora de la legitimidad de la organización política que no tiene en cuenta esos actores?

¿Pueden existir formas de exclusión (o de omisión) de ciertos actores políticos al mismo tiempo que se admite la igualdad en un lenguaje discursivo pero divorciado de la acción política?

No tener en cuenta, no escuchar, dejar de lado u omitir las expresiones de *identidad cultural auténticas*, es una forma de seleccionar y excluir actores políticos para fines ajenos a la política misma.

La presencia del “otro”, más aún, del “otro desposeído” y “marginado de posibilidades”, abre interrogantes, cuestiona y pone a prueba las certezas y seguridades

sobre las que se fundan o apoyan los muros, fronteras, alambrados y vallados que circunscriben los círculos humanos que se auto hegemonizan a partir de una única epistemología.

La tendencia humana a sentirse más, a creerse con derechos sobre el otro, a someterlo a nuestro dominio, requiere una actitud **permanente y sostenida** de abajamiento, de cuestionamiento y ruptura de cualquier forma de esclerotización y dogmatización que brinde “seguridad” a una idea o a un sistema regido por la lógica del centro.

Esta dinámica de ruptura, de rebeldía y de contradicción se desprende de **la no instrumentalización del OTRO**. De una actitud de reconocimiento, que puede al mismo tiempo ser un *reconocimiento del no reconocimiento originario del otro distinto*, pero con la intención de buscarlo.

Para encarar este trabajo remarcaría tres nudos de la historicidad humana. Tres nudos trágicos:

- el desengaño de la *lógica del centro* (yo o nosotros centro y la acción que lo sostiene);
- el abismo entre *el saber lo que se debe hacer* y *el ponerlo por obra*;
- la incertidumbre que produce *la búsqueda del punto de inflexión* en los momentos histórico-descendentes, de opresión o marginalidad o cerrazón dentro de una comunidad política.

## 1. Itinerario del “reconocimiento”.

### Pertinencia de una ética crítica desde el otro marginado

*“El intentar situarse ante un sistema de eticidad empírico, captado como totalidad, y pretender juzgarlo, es lo propio de la crítica ética estricta. Lo que permite situarse desde la alteridad del sistema, en el mundo de la vida cotidiana del sentido común precientífico, pero no cómplice éticamente, es el saber adoptar la perspectiva de las víctimas del sistema de eticidad dado. Las víctimas saltan a simple vista en todo sistema para una conciencia crítica ética. Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un momento necesario, inevitable, un aspecto funcional o natural”.*<sup>40</sup>

En el núcleo de la reflexión acerca de una ética basada en el “reconocimiento del otro” –planteado sistemáticamente por Hegel (*Anerkennung*) y retomada, entre otros, por Axel Honneth, Charles Taylor y Paúl Ricoeur, e insinuada anteriormente también en las culturas originarias<sup>41</sup> – está en juego si es convincente sostener que la acción humana

---

<sup>40</sup> **Enrique Dussel, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión***, Editorial Trotta, Univ. Autónoma Metropolitana Iztaapalapa (UAM-I) y Univ. Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998, Pág. 298 y 299.

<sup>41</sup> En la cultura azteca Quetzalcoatl había ofrecido sangre de su cuerpo para con ella resucitar los huesos del quinto género humano, dando así origen a la presente humanidad. De esta manera cada ser humano es un "merecido" (macehual); **es un ser que ha recibido su propio ser gratuitamente por el sacrificio de Otro**. Este "ser merecido" desde la Alteridad constituye al ser humano en un estado de deuda, pero no por una falta anterior (como entre los indoeuropeos el protón kakon o como la Schuld kierkegaardiana), sino como una afirmación originaria de la Vida que se dona y se recibe gratuitamente. De esta manera la macehualidad es un modo-de-existencia, el vivir positivamente desde la gratuidad no merecida y originada en la alteridad. **La justicia para con los miembros de la comunidad es un acto de exigida gratificación**. Op. Cit. Introducción, Historia de las Eticidades, Sección I, punto 0.2. Pág. 31.

deba o no orientarse desde la alteridad y hacia la alteridad, dejando de lado la absolutización del **yo pienso** para situarse en un **yo pienso entre otros, con otros y a partir de los otros**. Más aún, **yo soy con otros**. Consecuentemente, la acción humana se realiza entre otros, con otros y a partir de otros. Desde una alteridad que ya no se define como “*lo que no es él mismo*” o “*lo que no es el sujeto cognoscente*”, o como “*alter ego*”, sino desde una alteridad que se manifiesta (epifanía) a través de rostros humanos (Levinas), a través de las víctimas (Dussel) y a través de un hábitat peligrosamente deteriorado; sacudiendo de esta manera el espiralado movimiento o direccionalidad ética del sujeto hacia sí mismo como centro o unidad analógica de comprensión del cosmos, tornándolo a una direccionalidad ínter subjetiva de la acción humana dentro “del” cosmos no de “su” cosmos.

La disimetría originaria que se abre entre la idea del uno (o “sujeto” porque es a partir de la experiencia del ser sí mismo”) y la idea del “otro” (“lo otro”; “los otros”), que pareciera no poder resolverse dentro del plano ontológico podría, a través de los momentos del “re-conocimiento”, encontrar una salida.<sup>42</sup>

El término “re conocimiento” sugiere, en su forma activa, una segunda instancia en el acto de conocer, que deja abierta la interpretación del porqué haya que volver a conocer algo o a alguien (como dando a entender que la primera instancia de conocimiento es insuficiente). Esta segunda instancia del conocer, retoma aspectos de un primer momento del conocimiento, al tiempo que se permite descubrir otros que pasaron desapercibidos.

El hecho de que en el lenguaje exista este término, tácitamente, esta marcando que ese primer conocimiento tiene limitaciones (de distinta índole) y no puede pretender abarcar todos los aspectos de aquello que se le presenta continuamente para conocer.

P. Ricoeur, en su último libro “*Parcours de la Reconnaissance. Trois études*”, describe hermenéuticamente el itinerario de este término en tres momentos no necesariamente sucesivos (Reconocimiento como identificación; Reconocimiento de sí mismo; Reconocimiento mutuo).

Se podría decir que los dos primeros estudios se mueven más en el plano de la voz activa (reconocer como identificación; reconocer como conciencia de sí), y el último plantea el tránsito de la voz activa a la voz pasiva del verbo reconocer, es decir al “ser reconocido”. Es en torno a este momento del reconocimiento (en el sentido de *ser reconocido*), donde se abren o se cruzan los planteos de Hegel, Honneth y la propuesta de Ricoeur.

Hegel habla de un tercer momento del “reconocimiento” como realización colectiva de la libertad en el seno de un Estado, es decir que para él *el reconocimiento* culmina en la realización de la libertad en el marco de un *ethos* políticamente organizado dentro del cual los individuos cultivan (ejercitan) deliberadamente los valores o principios comunitarios. El momento negativo de la lucha tiene sentido desde la búsqueda positiva de ese *ethos* políticamente organizado.

Honneth subraya –tomando de Hegel- la dimensión permanente de la lucha y la actitud reivindicativa del “reconocimiento”. Él postula también la existencia de una perspectiva positiva normativa, frente a la cual la lucha adquiere un sentido.

Ricoeur, trata de subrayar el aporte del reconocimiento mutuo en los “estados de paz”, proponiendo una ética de la gratuidad.

---

<sup>42</sup> “Con Emmanuel Levinas, la disimetría originaria entre el yo y el otro procede desde el polo otro hacia el polo yo. Este giro está vinculado a un cambio más fundamental que coloca a la ética en posición de filosofía primera respecto a la ontología” P. Ricoeur, Camino del reconocimiento. Tres Estudios, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Pag. 201.



Hay una relectura de Hobbes en Hegel que marca un giro en la concepción de la naturaleza social del ser humano, al interpretar la lucha como búsqueda de un entendimiento recíproco y no simplemente como prolongación del individualismo en la confrontación de intereses.

Re-conocimiento es aceptar el estado de “des-conocimiento (no conocimiento) originario del ser humano, y a la vez, poner en marcha la capacidad, (también originaria) de apertura hacia el otro; admitiendo de esta forma un doble aspecto original en la naturaleza social del ser humano: por un lado el “des-conocimiento” (por el cual no puede o no quiere conocer lo otro, al otro o los otros) y, por otro lado, la capacidad de relacionarse o ser con “el otro” (“lo otro” o “los otros”).

En el plano político interesa señalar, mas allá de la disimetría original ontológica entre el sujeto y el otro (lo otro o los otros), la consecuencia pragmática que ella tiene en el ámbito de las relaciones inter subjetivas o a la hora de constituirse una comunidad; instancias que exigen continuamente de la persona o individuo una voluntad razonable de salir de sí o renunciar a sí por un bien imposible de alcanzar en soledad. Instancia en definitiva que no se resuelve coercitivamente o a través de un pacto sino que se decide libremente en la aceptación del “ser con otros” en cada acto.

Es entonces a partir de la idea positiva o negativa de la naturaleza social del ser humano, y de la acentuación que se ponga en el Todo (Polis - Sociedad) o las partes (ciudadano - individuo), que se han ido construyendo en la historia humana, por un lado, los individualismos Cruzonianos y, por otro, los colectivismos anónimos, de los que ha surgido o se ha desprendido una acción política dada. Acción política que no siempre se ha cristalizado en sistemas políticos adecuados a la identidad particular de comunidades históricas sino transmitidos históricamente desde centros concentradores de poder (sobre todo económico).

La idea de “comunidad”<sup>43</sup> entre los griegos o la de “pueblo”<sup>44</sup> entre los romanos, retomadas en el joven Hegel <sup>45</sup>, está lejos de sugerir que el poder político ejercido por el Estado sea anterior a la tendencia natural asociativa del ser humano y el Estado deba constituirse como policía para que los seres humanos puedan desarrollar su libertad:

*“La libertad es aquello que caracteriza a la racionalidad; ella es lo que en sí suprime toda limitación y el punto culminante del sistema fichteano. Pero en la comunidad con el otro debe ser abandonado para hacer posible la libertad de todos los seres razonables que viven en comunidad y la comunidad se hace*

---

<sup>43</sup> “Vemos que toda ciudad es una comunidad y que **toda comunidad está constituida en vista de algún bien**, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada Polis y comunidad política”, La Política, Aristóteles, Op. Cit. Libro I, nº 1 (1252<sup>a</sup>).

<sup>44</sup> “Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero **pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho**, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres.” (CICERÓN, Sobre la República I, 25)

<sup>45</sup> “Nosotros presuponemos lo positivo, a saber, que **la totalidad ética absoluta no es ninguna otra cosa que un pueblo**” G.W.F. Hegel, Dos maneras de tratar científicamente el Derecho Natural, traducción por B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1972, Pág. 54.

*así una condición de la libertad; la libertad debe suprimirse a sí misma para ser libertad”<sup>46</sup>*

Este es un punto conflictivo, difícil de establecer con claridad: hasta dónde llega el límite de la libertad individual o hasta qué punto el Todo es superior a las partes.

Es a partir de esta idea de libertad asociativa, que se desarrolla la lucha por el reconocimiento que para Hegel se verificaría en el Estado. Para Honneth y Ricoeur esa experiencia del reconocimiento se ubicaría en el ámbito más amplio de la “eticidad”, entendida como institucionalización social de los valores y principios compartidos por una comunidad.

Sin embargo Ricoeur, al reconocimiento animado por el principio de la lucha, le asigna el concepto de “reciprocidad”<sup>47</sup> y, al que se nutre del motivo de la experiencia de paz, el concepto de “mutualidad”. La reciprocidad sería igualitaria y reivindicativa, la mutualidad asimétrica y generosa.

El modelo de reciprocidad (que incluye la idea de lucha por el reconocimiento en sentido de “lucha por ser reconocido”) se apoya en una idea simétrica de la condición real de igualdad y dignidad del ser humano; y tiene sentido sostenerlo cuando en una comunidad histórica ya constituida se generan asimetrías provenientes de la no aceptación del Otro como otro igual.

La noción de ágape, y la noción de gratuidad tienen sentido siempre y cuando se apoye en el concepto de reciprocidad y lo supere. El problema es que es difícil institucionalizar la gratuidad. Por el contrario, sí se puede corregir la falta de reciprocidad o el original “desconocimiento” hacia el otro como otro igual. Desde el clamor de la víctima y la obligatoriedad de la reciprocidad como justicia es válido enderezar las asimetrías.

¿Es pertinente o convincente, entonces, “reflexionar” acerca de la obligatoriedad permanente que ejerce el otro en el sujeto ético<sup>48</sup> dentro de una comunidad histórica<sup>49</sup>? Siguiendo el recorrido relevante que en el plano teórico ha tenido el tema del “Otro” y del “Reconocimiento” en la filosofía occidental; como también el giro de las ciencias sociales y de los estudios culturales; que, de un paradigma tomado desde el punto de vista del sujeto que conoce, pasa a valorar un paradigma desde el sujeto que es

---

<sup>46</sup> “Diferencia de los Sistemas Filosóficos de Fichte y Schelling” en Premieres Publications, traducción, introducción y notas de Marcel Méry, 4ta. Ed, Ophrys, Paris, 1975, pag. 130.

<sup>47</sup> “La reciprocidad y la mutualidad darán a lo que desde Kant se llama causalidad recíproca o comunidad, en el sentido categorial del término, su espacio de manifestación”. P. Ricoeur, Camino del reconocimiento. Tres Estudios, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Pág.194.

<sup>48</sup> *Sujeto ético* en el sentido de individuo actuante en base a una direccionalidad ética; individuo capaz de distinguir “lo bueno, lo justo” y actuar según esa capacidad o de rechazarla. **“La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo de dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad...”** (Aristóteles, *La Política*, Libro I, nº 2, 1253<sup>a</sup>; Edición bilingüe, traducción por Julián Marías y María Araujo; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

<sup>49</sup> **El hombre es en comunidad.** Y esa comunidad es histórica, es decir sujeta a las reglas de tiempo pero trascendida por la memoria viviente que orienta o desorienta las opciones y acciones futuras.

conocido<sup>50</sup>; o el debate actual acerca de una transición de UNA epistemología social y política posmoderna (no secuencialmente temporal al modernismo ni consecuencia de una negación del mismo)<sup>51</sup> a varias epistemologías descentralizadas; no sería necesario hacer una demostración de la pertinencia de orientar la reflexión desde la Alteridad y hacia la Alteridad; pero sí sería necesario replantearse críticamente que el campo de la acción, y más específicamente, la acción política, ha sufrido la ausencia de una direccionalidad ético crítica desde el Otro y hacia el Otro. Ausencia "no inocente", que ha generado sistemas anestesiadores de las conciencias o engendradores de "conciencias escépticas", para las cuales el sufrimiento, el dolor, la necesidad de los marginados o víctimas es algo necesario, inevitable o natural.

El "otro" es aceptado en el plano de la reflexión teórica pero omitido (de hecho) en el plano de la acción:

*"Para la conciencia crítica, que no puede darse sino desde una posición ética muy específica, y por el ejercicio de un nuevo tipo de racionalidad (la razón ético-crítica), las víctimas son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte"*<sup>52</sup>

Se habla aquí del ejercicio de una nueva racionalidad, asemejándose a la idea de virtud aristotélica que no es virtud para embellecimiento individual sino condición sin la cual no puede haber Polis.

Esta racionalidad crítica desde las víctimas, si bien hace hincapié en un aspecto negativo en una comunidad ética dada –como podría ser la falta de justicia que provoca marginación– su punto de partida es precisamente la valoración de la justicia sin la cual no es posible hablar de comunidad política.

---

<sup>50</sup> "Las formas de conocimiento con las que, habitualmente, accedemos a aquello que deseamos conocer -y las ciencias sociales han de dirigirse, por el carácter de su naturaleza, a los sujetos antes que a los objetos- no sólo no son siempre las más aptas sino que, además, nos inducen, muchas veces, a contemplar a esos sujetos de una manera que nos aleja en lugar de acercarnos a ellos. Impiden, por tanto, reconocerlos como iguales, como personas con expectativas, con deseos, con esperanzas, con temores y con sueños, con tristezas y alegrías...Esas teorías han indicado, además, cuáles son las posibles modalidades que la organización de la sociedad puede adquirir en el futuro. No puede soslayarse, entonces, su capacidad para condicionar, para limitar a los individuos en el libre ejercicio del reconocimiento mutuo de los derechos que son parte de su identidad como, por ejemplo, el de la libertad, o del respeto a su dignidad". Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales, Irene Vasilachis de Giardino, Editorial Gedisa, 2003, Barcelona; Pág. 11.

<sup>51</sup> "Cuando a mediados de la década de 1980 comencé a usar las expresiones posmoderno y posmodernidad, lo hice en el contexto de un debate epistemológico. Había llegado a la conclusión de que la ciencia en general y no sólo las ciencias sociales se pautaban por un paradigma epistemológico y un modelo de racionalidad que daban señales de estar exhaustos, señales tan evidentes que podíamos hablar de una crisis paradigmática. Ese paradigma, cuya mejor formulación había sido el positivismo en sus varias vertientes, se basaba en las siguientes ideas fundamentales: distinción entre sujeto y objeto y entre naturaleza y sociedad o cultura; reducción de la complejidad del mundo a leyes simples susceptibles de formulación matemática; una concepción de la realidad dominada por el mecanicismo determinista y de la verdad como representación transparente de la realidad..." De SOUSA SANTOS, Boaventura, Una Epistemología del Sur, CLACSO coediciones, Siglo XXI, 2009, pag. 336.

<sup>52</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, en la edad de la globalización y de la exclusión, Editorial Trotta, Univ. Autónoma Metropolitana Iztaapalapa (UAM-I) y Univ. Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998, Pág. 299.

Cuando hablamos de *mirar desde los márgenes* (desde el marginado, el excluido o víctima de un sistema ético) es intentar de-construir precisamente eso ya dado, que no permite paso a lo nuevo por mantenerse en lo habitual. Cuando en la eticidad (implícita o explícita) de un sistema u orden social vigente aparecen víctimas no intencionales del bien, la verdad que lo sostiene comienza a mostrarse como no verdad, lo válido como lo no válido, lo bueno puede ser interpretado como lo malo y hasta lo habitual puede aparecer como complicidad con lo malo.

De-construir los argumentos falsos o incompletos o contrarios y desarrollar argumentos en favor del proceso liberador es un desafío de la filosofía.

Si bien se puede hablar de un giro, a partir de Hegel, respecto de la concepción hobbesiana de la naturaleza social del hombre, hacia la idea del reconocimiento, no se puede afirmar que ese pensamiento filosófico haya sido acompañado por una acción política, inspirada o acorde con ese pensamiento.

El hecho, verificable por cierto, que dos tercios de la humanidad vivan en condiciones infrahumanas y sufran la violencia del hambre nos muestra, sin tener necesidad de fundamentar los argumentos, que la praxis política se ha alejado del pensamiento filosófico y viceversa.

El hecho de que grandes grupos o movimientos sociales hayan surgido para levantar su voz al margen de las Instituciones o de los Aparatos políticos instalados; o que grandes grupos sociales sean “ninguneados” dentro de las estructuras partidarias o dentro de los mismísimos aparatos o sistemas sindicales tanto en el discurso como en la acción política; o que las Instituciones políticas ya no sirvan al carisma que les dio vida histórica; muestra que existe una multitud que no es tenida en cuenta (explícita o implícitamente) en la construcción política. La marginalidad provocada levanta su voz; “Ellos” piden y reclaman ser “Tu” o “Nosotros”.<sup>53</sup>

La presencia de lo marginal molesta. Por ese motivo la lógica ilógica del desacuerdo termina rigiendo las acciones políticas. La desigualdad termina siendo tácitamente condición sin la cual no puede haber política.

*“La Política comienza cuando el orden natural de la dominación y la repartición de partes entre las porciones de la sociedad se ven interrumpidos por la aparición de una porción supernumeraria: el demos, que identifica la colección de los no contados en el seno de la comunidad. La igualdad, que es condición no política de la política, no tiene efecto sino por el juego de esa parte litigiosa que instituye la comunidad política como comunidad de litigio. A partir de ese desacuerdo primero se instituye una lógica del desacuerdo, tan alejado de la discusión consensual como del daño absoluto”.<sup>54</sup>*

## **2. La acción humana, su direccionalidad. Pensamiento y acción (praxis - poiesis)**

---

<sup>53</sup> “La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos pone en relación con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las Instituciones, a las Leyes, que son fuente de la universalidad. Pero la política librada a sí misma lleva en sí una tiranía. Deforma el Yo y el Otro que la suscitaron, pues los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, como por contumacia” E. Lévinas, Totalidad e Infinito..., sección IV, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.

<sup>54</sup> Jacques Ranciere “El desacuerdo, política y filosofía”; Ediciones Nueva Visión.

*“La época Moderna, en su primera etapa de interés por los productos tangibles y beneficios demostrables o en su posterior obsesión por el suave funcionamiento y sociabilidad, no fue la primera en denunciar la ociosa inutilidad de la acción y del discurso en particular y de la política en general.*

*La exasperación por la triple frustración de la acción:*

***no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores es casi tan antigua como la historia registrada.***

*Siempre ha supuesto una gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes”.*<sup>55</sup>

La realidad presente, tomada como una totalidad dentro de una totalidad más amplia y compleja, lo que ocurre (lo que me ocurre, lo que nos ocurre); lo que acontece, va tomando curso –al margen de la discusión de si ese curso es “fortuito”, “predeterminado” “predestinado” o “digitado”- de acuerdo a la praxis que el conjunto de voluntades e inteligencias va eligiendo en los distintos contextos dados y recibidos. Praxis, entendida como instancia manifiesta del pensamiento y la acción.

Pensamiento y acción, a veces, tienden a separarse, tal vez porque la voluntad trata de eludir esa dificultad (tan humana) que conlleva el nudo mismo de esta conjunción (pensamiento-acción; abstracción-realidad; ley moral-ejercicio de lo moral...) en cada presente.

El nudo de este drama trágico-cómico, entre *saber lo que se debe hacer y hacerlo*, está sencillamente retratado por uno de los personajes de W. Shakespeare, en el Mercader de Venecia:

*“Si hacer fuera tan fácil como saber lo que sería bueno hacer, las capillas habrían sido iglesias y las cabañas de los pobres palacios de príncipes. Es buen predicador el que sigue sus propias instrucciones ; me es más fácil enseñarles a veinte lo que sería bueno hacer, que ser una de los veinte para seguir mis propias enseñanzas”.*<sup>56</sup>

Nudo que también deja planteado Maquiavelo en El Príncipe:

*“Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir, que quien, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella, supuesto que un Príncipe que en todo quiere hacer profesión de ser bueno, cuando en el hecho está rodeado de gentes que no lo son, no puede menos de caminar hacia su ruina. Es, pues, necesario que un Príncipe que desee mantenerse en*

---

<sup>55</sup> Hannah Arendt, *La condición Humana*, Ediciones Paidós, Barcelona-Bs.As-México, 1era edición, 1974, Cáp. V, Pág. 241.

<sup>56</sup> W. Shakespeare, *The moft excellent historie of the Merchant of Venice*, 2a. escena del Acto I. Edición Losada. " *If to do were as easy as to know what were good to do, chapels had been churches, and poor men's cottages princes palaces. It is a good divine that follow his own instructions. I can easier teach twenty to follow mine own teaching...*

*el poder, aprenda a poder no ser bueno, y a servirse de esta facultad, según las circunstancias exijan*”<sup>57</sup>

Esta dificultad es tratada por algunos autores en términos de *atención / distracción*.<sup>58</sup> Cuando el ser humano renuncia a la atención, la voluntad cae en lo que algunos denominan “gravedad”; es decir dejar que todo ocurra sólo por efecto de cierta ley universal. Dejar al arbitrio la praxis, es negar el ejercicio de la libertad, la capacidad de discernir y elegir lo bueno.

Enfocar la praxis desde la alteridad y hacia la alteridad es corregir ese estado de “gravedad”; es un intento, es un horizonte para enderezar. No existe una acción acabadamente o puramente buena. Pero sí existe en las personas la capacidad de discernimiento de lo que es justo y bueno en sí, junto con la voluntad razonable de llevar las acciones en esa dirección. La direccionalidad de la acción humana es única y sólo se la descubre estando en una permanente atención (lo cual no significa la negación de conflicto o error) entre lo debido y lo factible. La dispersión o distracción convierte al ser humano en masa que renuncia a disponer del riesgo de su libertad.

Generar un vuelo en el que se aleja el compromiso con la realidad es lo que ha llevado a muchos pensadores a postergar la esperanza, a frustrar todo intento por transformar una realidad o sistema ético dado.

Pensar sin actuar o actuar sin pensar lleva al ser humano hacia un andar errático e instalarse en la distancia como negatividad de lo presente y postergación del horizonte a alcanzar.

En el conjunto de supuestos o de códigos y, la institucionalización inevitable de patrones de conducta o valorizaciones o jerarquización de valores que se cristalizan en distintas comunidades históricas, la voluntad racional debe jugar un papel de ruptura para no caer en esa “gravedad”, o “lo ya dado”, aceptando implícitamente la injusticia, la desigualdad o la pobreza como algo habitual. Yendo un poco más allá, no existe la pobreza como paisaje pintoresco de una aglomeración urbana o como paisaje pintoresco de un discurso demagógico o como abstracción o concepto. Existen niños, mujeres y hombres que padecen necesidades básicas sin expectativas ni horizontes, sujetos a desiguales oportunidades en una sociedad que dice aspirar a la igualdad.

Para Jacques Ranciere la inteligencia está en cada unidad intelectual y la reunión de estas unidades es necesariamente inerte y sin inteligencia. No hay una inteligencia única que presida esa cooperación. La inteligencia no dirige más que a los individuos, su reunión padece las leyes de la materia.

---

<sup>57</sup> El Príncipe, capítulo XV, Nicolás MAQUIAVELO, Editorial Losada, Bs. As. 2008.

<sup>58</sup> *Ya hemos visto que el espíritu, la alianza de la voluntad y la inteligencia, conocía dos modalidades fundamentales. La atención y la distracción. La distracción deseo de sustraerse al esfuerzo, subestimar la propia potencia. La comunicación razonable se basa en la igualdad entre la estima de si y la estima de los otros. La comunicación razonable trabaja en la comprobación continua de esta igualdad.*

*A la distracción por la cual la inteligencia consiente al destino de la materia podemos asignarle como causa una única pasión, el menosprecio, la pasión por la desigualdad. La pasión por la desigualdad es el vértigo de la igualdad (la responsabilidad ante la igualdad de los demás, el reconocimiento de los otros iguales) la pereza ante la tarea infinita que esto exige, el miedo ante lo que un ser razonable se debe a si mismo. La pasión de la preponderancia, el amor a la dominación obliga a los hombres a protegerse unos de otros dentro de un orden por convención, que no puede ser razonable ya que esta hecho de la sinrazón de cada uno”. Jacques RANCIERE, El Maestro ignorante, ....Pág. 106.*

*...la revolución libre de cada inteligencia alrededor del astro ausente de la verdad, el vuelo distante de la comunicación libre sobre las alas de la palabra, se encuentran contrariados y desviados por la gravitación universal hacia el centro que es propia del universo material...<sup>59</sup>*

Entre los griegos, los filósofos tenían como virtud la prudencia, es decir el equilibrio entre el pensar y el obrar. Era inadmisibles una escisión entre el filosofar (amar la SABIDURIA) y la acción (privada o pública). La virtud no era un ejercicio para embellecer la persona sino condición sin la cual no podía existir la polis, la comunidad política, constituida precisamente por ese “bien común” buscado por todos. La virtud es ejercicio, es praxis, es poner en juego el “saber lo que está bien” en la acción misma. Diríamos que un filósofo no era bueno por saber en qué consiste lo bueno o lo justo, sino en tanto y en cuanto ejercitara la justicia, en tanto y en cuanto ejercitara la templanza o cualquier otra virtud.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> J. Ranciere, Op. Cit., Pág. 109

<sup>60</sup> El itinerario que propone Platón en la Republica, es un ejercicio de ascensión (que supone un esfuerzo) hacia el descubrimiento del Bien, al tiempo que es un descendimiento a la acción que lo transparente: *“Es, pues, labor nuestra -dije yo-, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.*

*-¿Y qué es ello?*

*-Que se queden allí -dije- y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.*

*-Pero entonces -dijo-, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor siéndoles posible el vivir mejor?*

*V -Te has vuelto a olvidar, querido amigo -dije-, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza por que ello le suceda a la ciudad entera y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.*

*-Es verdad -dijo-. Me olvidé de ello.*

*“Pues ahora -dije- observa, ¡oh, Glaucón!, que tampoco vamos a perjudicar a los filósofos que haya entre nosotros, sino a obligarles, con palabras razonables, a que se cuiden de los demás y les protejan. Les diremos que es natural que las gentes tales que haya en las demás ciudades no participen de los trabajos de ellas, porque se forman solas, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y, cuando alguien se forma solo y no debe a nadie su crianza, es justo que tampoco se preocupe de reintegrar a nadie el importe de ella. Pero a vosotros os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes, como los de las colmenas, mejor y más completamente educados que aquéllos y más capaces, por tanto, de participar de ambos aspectos. Tenéis, pues, **que ir bajando** uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, **veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno. Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto”.*** La Republica, PLATON, L VII, 519, d a 520, a.

Ética y política están íntimamente vinculadas en Aristóteles. La ética desemboca en la política y se subordina a ella, en la medida en que la voluntad individual ha de subordinarse a las voluntades de toda una comunidad. Pero también, la política permitirá que el Estado eduque a los hombres en la virtud y, sobre todo, en la justicia:

*"El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero"*  
(*Ética Nic. I, 2.*)

Si bien la idea de “reconocimiento” es movilizadora y tiene su momento cúlmine (según vimos en varios autores) en un ámbito de ethos colectivo, o de comunidad histórica o de la idea positiva de la sociabilidad del ser humano, no puede dejarse de lado (como dice Ricoeur) la condición de singularidad de cada ser humano, el reconocimiento de su responsabilidad, la conciencia de su capacidad de actuar y hablar, su identidad narrativa, su dependencia de la memoria y la promesa y la ampliación de sus capacidades.

La acción política (entendida como praxis humana, conjunción de teoría política y realidad) no está exenta o inmune, por un lado, de las tendencias globalizadoras y hegemónicas surgidas de la absolutización de ideas iluminadas y, por otro lado, de la avidez de resultados que reviertan la posesión del poder para aplicar la teoría política de arriba hacia abajo.

Para terminar voy a citar las razones del distanciamiento entre teoría política y práctica política que Bonaventura Sousa Santos deja planteado en “*Reinvención del Estado y el Estado plurinacional*”<sup>61</sup> :

- Que la teoría política fue desarrollada en el Hemisferio Norte (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y EE.UU.). En el S XIX se inventó en estos países todo un marco teórico que se consideró universal y se aplicó a todas las sociedades. La falta de adecuación de esos conceptos a la realidad, por ejemplo de países sudamericanos, exige un esfuerzo por clarificar y pensar la realidad política desde Latinoamérica.
- En los últimos 30 años las grandes prácticas transformadoras vienen del Hemisferio Sur. Es decir que hay teorías políticas producidas en el Norte y prácticas transformadoras en el Sur. Se le suma a esto que esos teóricos políticos no hablan ni español, ni portugués, ni menos quechua, aymará, guaraní, etc. por eso no se dan cuenta de toda la realidad transformadora de las prácticas y, en consecuencia, las invisibilizan o las marginan.
- La teoría política es monocultural, tiene como marco histórico la cultura eurocéntrica, que se adapta mal a contextos donde esta cultura tiene que convivir con culturas y religiones de otro tipo.
- La teoría política y las ciencias sociales han creído que la independencia de los países de América Latina ha puesto fin al colonialismo sin darse cuenta que bajo otras formas (social o culturalmente) ese colonialismo se mantiene.

En el enfoque de Sousa Santos se apunta no tanto a buscar *alternativas transformadoras* sino un *pensamiento alternativo sobre las alternativas*. Cuestionar nuestros lentes y conceptos para captar toda la riqueza de las experiencias emancipadoras que se dan actualmente; lo que en este trabajo significa mirar desde los márgenes ; salir de la lógica del centrismo y del círculo por él conformado, no para agrandarlo e incluir a los excluidos sino para mirar **desde el otro** al mismísimo centro del círculo para redimensionarlo en otra lógica.

---

<sup>61</sup> Observatorio Social de América Latina, Año VIII, N° 22/ Septiembre 2007, CLACSO.



El desafío será, entonces, **conocer** y **provocar** en cada presente histórico desde el “alerta” de lo marginado, descartado, omitido (la víctima “no reconocida”), **el punto de inflexión** para revertir un proceso sistemático que admite de hecho la desigualdad e injusticia.

### **A modo de conclusión**

En la Primera parte de este trabajo hemos recorrido la importancia y la pertinencia de mirar “desde una ética del marginado y el excluido” y desde allí cuestionar o hacer una crítica de los sistemas que se van cristalizando en la vida histórica de las comunidades humanas, admitidos como verdaderos o buenos pero tornados en falsos y malos por las consecuencias negativas que han dejado o que siguen dejando.

En la segunda parte me he detenido en dos obras literarias argentinas del siglo XIX con la intención de ver reflejadas en ellas los paradigmas filosófico/políticos subyacentes en las comunidades que dieron vida a esas obras y ver allí dos intentos distintos por organizar políticamente el germen de lo que es hoy la República Argentina.

En esta parte del trabajo me detendré en reflexionar en un aspecto insinuado en una de las obras analizadas. Me refiero al “abajarse” o al modo de mirar al Otro.

El abajamiento ¿puede ser una actitud (virtud)<sup>62</sup> re-fundante dentro del proceso de construcción política en una comunidad histórica?

¿Qué es “abajamiento”, “abajarse”, o “descendimiento”?

**Abajamiento**: sustantivo masculino, anticuado, figurativo del verbo “bajar” (o bajar, del latín “*vaciare*”, derivado de “*Basas*” “*Bajo*”) que en sentido neutro significa: descender; pasar de un lugar alto a otro más bajo. En sentido activo y figurativo: abatir, humillar, hacer perder el orgullo (a otro) o volver hacia la tierra, moverse en dirección al suelo, inclinarse (uno mismo).

**“abajarse”**: pro. NAT. Inclinar, doblar o encorvar el cuerpo hacia o hasta la tierra. Apearse (desmontar, poner a pie), humillarse, sacrificar el orgullo a la necesidad// Abatirse, postrarse a los pies de otro// Envilecerse, degradarse, cubrirse de infamia// Renunciar.<sup>63</sup>

**“Descendimiento”**: m. acción y efecto de descender o bajar. Acto de descender alguno o de bajarse. Tomado del latín “*descenderé*”, derivado de “*scandere*” (subir, escalar).

**“Aparear, aparearse”**: arreglar, o ajustar una cosa con otra dejándolas exactamente iguales o combinándolas en proporciones idénticas; igualarse; establecer igualdad entre dos cosas, comparándolas entre sí. Disponer por pares (enteramente igual o semejante). En el lenguaje gauchesco tomó el sentido de ponerse a la altura del otro, de bajarse (del caballo) para ponerse a la misma altura.

El término *abajamiento* o *descendimiento* sería el resultado de una acción que no indica a simple vista si es resultante de una acción exterior (bajar a otro) o interior (bajarse uno). Tiene su analogía en las relaciones humanas, en lo que respecta a la relación con el otro, con los otros, con el nosotros, con ellos y consigo mismo.

Abajarse es descender de la altura en la que estoy, o que me he puesto o que me han puesto, para “ponerme” –esto requiere una acción nueva interior- a la altura del que

---

<sup>62</sup> Ejercicio, equilibrio entre el deber ser y la acción en la concepción aristotélica de comunidad política. Es decir virtud como ejercicio de lo bueno en sí, lo justo en sí que es lo que constituye la Polis como perfección de toda comunidad.

<sup>63</sup> “Novísimo”, Diccionario de la Lengua Castellana, Don Carlos Ochoa y Don Pedro M. de Olive; Librería de la Vda. de Ch. Bouret; Paris/ México; 1925

está frente a mí (aquí y ahora), sin tener un “más que” con el cual sentirse superior, privilegiado, con derecho a, etc. Bajarse de la altura, en tanto y en cuanto esa altura pone diferencias “por sobre” los demás y consecuentemente “descartar”, “marginar” y “excluir”.

Abajarse es ubicarse. Es re-conocimiento del otro, es re-conocimiento de la misma dignidad del otro, más allá incluso de una actitud de cortesía o de buenos modales (que no siempre “significan” re-conocimiento del otro o de los otros).

*“Ninguno me hable de penas  
Porque yo penando vivo  
Y naidas se muestre altivo  
Aunque en el estribo esté  
Que suele quedarse de a pie  
El gaucho mas advertido”*

En la lectura gauchesca, abajamiento es la actitud del que estando arriba de un caballo se “baja” para saludar porque no se siente más que el otro. Quedarse arriba de un caballo cuando se llega a una casa y se entabla una conversación es altivez, engreimiento. Abajarse del caballo es reconocimiento hacia el otro, ponerse a la par, de igual a igual. Esta actitud puede surgir de una acción interior, **que es virtud** porque se “ejercita” (se pone en práctica), en vista a un Bien común. Ubicarse frente a los demás, frente al universo y frente a lo sobrenatural exige una acción que comienza desde adentro. Implica dejar de lado o poner en suspenso los propios intereses para volcarlos en vista a un Bien Común, que por otro lado no los anula.

Hablar de abajamiento no es hablar de una actitud puntual ante una persona en particular o ante un hecho en particular. Es una actitud (teleológica) permanente, no teórica sino práctica; que en el ejercicio de la misma se afirma y a la vez, constituye la comunidad política.

¿Qué aporte puede dar este ejercicio a una reflexión filosófico-política?

El abajamiento se relaciona con la reflexión filosófica surgida en torno del “otro”, a partir del destronamiento del sujeto cognoscente como único intérprete de la realidad; asimismo se relaciona con el tema del “re-conocimiento”.

Por último, el abajamiento se relaciona con el modo de concebir la naturaleza social del ser humano, sobre todo en las corrientes filosófico-políticas que han marcado la filosofía política de occidente hasta la actualidad.

Del concepto positivo o negativo que se tenga de la naturaleza social del ser humano se desprende consecuentemente un esquema político, un horizonte político, una acción política.

Desde este concepto podríamos ver los procesos de gestación histórico-políticos en diversas comunidades y darles una nueva significación y por lo tanto otra perspectiva política. Hay significaciones que han tomado carácter de absolutas y que no permiten otra lectura que no sea la que las originó, sin cuestionarse si esas significaciones han surgido desde una necesidad política intrínseca o desde un trasplante político desde otra comunidad y de otra coyuntura histórica.

Un modo distinto de mirar la política, desde la identidad cultural misma de una comunidad histórica. Particularmente la mirada desde la vida misma de un pueblo que construye el lenguaje de su propia interpretación de diversas formas, no siempre filosóficamente sistematizadas ni políticamente organizadas.

La propuesta es salirse del “centro” impuesto desde una epistemología colonialista europea (hoy globalizado a través de una epistemología del Norte) para mirar lo marginal desde lo marginal; bajarse de la altura para mirar desde abajo.

Muchas de las formas de interpretar la propia realidad histórica, se ven arrastradas por parámetros o paradigmas de otras culturas, (en nuestro caso europeas) por no creer en la propia mirada cultural y por caer en la trampa de adoptar sistemas que tienen como finalidad la libertad y la igualdad, cuando en realidad la igualdad y libertad son puntos de partida a partir de los cuales debemos convenir y construir un sistema.

La propia entronización de ideas, posturas e interpretaciones deja un tendal de marginados y excluidos -que no piensan como yo, que no miran como yo, que no sienten como yo-. Poner en juicio las propias ideas, someterlas o ponerlas a prueba desde la mirada de esos mismos marginados y excluidos, nos permitirá fortalecer aquello mismo que pensamos o aceptar que nuestra mirada no es absoluta y que podemos cambiarla.

Muchos levantan la bandera de los pobres y oprimidos, pero desconocen realmente lo que es mirar desde el pobre y oprimido; otros levantan simplemente su mirada creyendo en la falacia de la “cultura” verdad que se apoya en las endeble y mezquinas bases que produce el bienestar económico por sobre las dignidades humanas.

Despojarse y destronizarse, es una pedagogía y un ejercicio que la humildad de los pueblos pobres sólo conoce y que difícilmente pueda ser aceptada por las elites intelectuales. Los tiempos, los ritmos, las cadencias de los pueblos no siempre se corresponden a los tiempos, ritmos y cadencias de los “iluminados” intelectuales que intentan interpretar desde el vuelo. La música de los pueblos podrá ser interpretada por “muchos” pero sólo cuando la interpretación sintonice con la esencia del ser humano hecho uno con su tierra de origen y la vocación de fusionarse con ella, podrá ser verdadera y auténtica.<sup>64</sup>

En la discusión actual, según De Souza, se está planteando una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad y en la cual habrá de caber la tan indispensable como inadecuada comprensión occidental del mundo occidental y no-occidental también. *Lo que está en juego no es sólo la contraposición entre Sur y el Norte, es también la contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur y entre Sur del Norte y el Norte del Norte; una lógica del viva...mueran...*

Se torna necesario rehacer la praxis política que en vez de seguir una teoría general de la emancipación –cuya consecuencia sea la existencia de agentes sociales en la sala de espera de la historia “por no ser su tiempo” o, donde las luchas, objetivos y agentes sociales sean incluidos como legítimos, pero integrados en totalidades jerárquicas que les atribuyen posiciones subordinadas con relación a otras luchas, objetivos y agentes sociales– construya con todos los agentes sociales o políticos un procedimiento de traducción entre los diferentes proyectos de emancipación social (para transformar la inconmensurabilidad en diferencia).<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> En nuestro litoral esa sabiduría es la “*vieja ciencia de los poriajhú*”, es decir de los desposeídos; aquellos que no pueden depositar su confianza en ningún título, casta, apellido, posición social, riqueza... de los pobres cuya lógica no es la inversión de dominio, es decir de dominados pasan a ser dominadores; sino la lógica que brota de la igualdad de dignidad que los hace ser dominados dominadores y dominadores dominados.

Los *poriajhú* son los *terceros* que testifican y juzgan la injusticia o la mayor o menor justicia de una sociedad. Véase el tema “Avio del alma” de *Los de Imauaré*.

<sup>65</sup> De SOUSA SANTOS, Op. Cit. Pag.357

## 8) Sobre la historicidad de los indígenas de América

Luis Alberto Reyes  
Univ. Nac. Catamarca

Nuevas actitudes en el estudio de las culturas primigenias de América, priorizando el respeto a los sujetos que las produjeron y producen, se manifiestan en la academia crítica universitaria.

Uno de sus planteos polémicos es el de ver al indio como sujeto histórico presente y denunciar su clausura, por parte de las representaciones públicas en boga, en un pasado inerte.

Este artículo cuestiona algunos aspectos de la mirada historicista que signa a este enfoque de la nueva arqueología.

### **Sobre la historicidad de los indígenas de América**

La atención dirigida a las culturas indígenas, sus estudios y rescates diversos, han estado generalmente ligados, desde 1492 hasta aquí, a encargos colonialistas. Dentro de estos encargos, la sugestiva historia de las miradas sobre lo indígena es paralela a las preocupaciones dominantes en la historia de la cultura occidental.

Nos detendremos en una subversiva mirada actual, que asumen algunos arqueólogos, de Catamarca y Suramérica, tratando de diferenciarse. Así podremos situar algunas cuestiones abiertas en cuanto a la recuperación del carácter histórico de los pueblos originarios. Nuestra visión, cabe reconocerlo, tiene las limitaciones de que la dirigimos desde afuera de la disciplina arqueológica y sus saberes específicos. Simplemente respondemos a la estimulante lectura de los textos de amigos a quienes respetamos intelectualmente y por su compromiso humanista.

Esta arqueología intenta encuadrarse en un compromiso con las culturas estudiadas que trasciende la dimensión teórica científica para situarse en una cercanía solidaria con los pueblos actuales. Entre las posturas que atestiguan este compromiso, cabe mencionar las de: Evitar profanar las tumbas y enterratorios rituales. Solidarizarse con las reivindicaciones actuales de los pueblos. Invitarlos a participar activamente en reuniones y congresos académicos en que se consideran investigaciones que conciernen a sus culturas o territorios.

Lo atestiguan también el reparo crítico que interponen a las políticas culturales de recuperación, a través de diversas representaciones monumentales, de la tradición indígena.

Se trata de posturas revolucionarias en la academia universitaria y la práctica arqueológica, que actualizan discusiones radicales sobre los significados de los modos de estudiar y actualizar el pasado.

#### **Desenterrar momias, secuestrar huacas**

Los hallazgos de momias, ofrendas y objetos rituales, su destinación a universidades y museos, suelen ser logros de envergadura para quienes realizan excavaciones arqueológicas. El inocente propósito sería el de conocer.

Pero desenterrar momias, secuestrar huacas, ha sido desde sus comienzos una de las prácticas de la represión colonialista en la región andina. Centenares de cementerios fueron removidos y miles de momias, particularmente las de los incas y curacas, fueron desenterradas y, en la mayoría de los casos, quemadas. En otros, conservadas como curiosidades.

Polo de Ondegardo habría descubierto la de Pachacuti, la de Huayna Capac, la de Cinchi Roca, la de Maita Capac, la de Capac Yupanqui, la de Inca Roca y otros, como

mencionan Cobo y Sarmiento en sus respectivas historias. El Inca Garcilaso de la Vega, que lo visitó, da su testimonio sobre las momias que Polo conservaba en su casa, en una habitación que anticipa los museos de nuestro tiempo:

En el aposento hallé cinco cuerpos de los reyes incas: tres de varón y dos de mujer. Uno de ellos decían los indios que era este inca Huiracocha. Mostraba bien su larga edad: tenía la cabeza blanca como la nieve. El segundo decían que era el gran Tupac Inca Yupanqui, que fue biznieto de Huiracocha Inca. El tercero era Huaina Cápac, hijo de Tupac Inca Yupanqui y tataranieta del Inca Huiracocha...Una de las mujeres era la reina Mama Runtu, mujer de este inca Huiracocha. La otra era la Coya Mama Ocllo, madre de Huaina Capac. Y es verosímil que los indios las tuvieran juntas después de muertos, marido y mujer, como vivieron en vida. (Garcilaso 1995: V, XXIX,320)

También las otras diversas huacas eran quemadas, demolidas o enterradas. Salvo que pudieran ser puestas en valor como objetos de interés cultural en Europa o como fundición de oro o como simbólico despojo de la religión derrotada.

Cuando actuales estudiosos de las culturas arcaicas interponen reparos a la remoción de cementerios, a la apropiación de huacas, a las excavaciones indiscriminadas, están apartándose, no solo de un método de investigación, sino también de una práctica colonialista.

El antecedente de estas posiciones puede remontarse a Bartolomé de las Casas, (*De Thesauris* 1562, *Las doce dudas* 1564) cuando reclamaba devolver a los descendientes de los difuntos los tesoros saqueados de las tumbas y aún los consagrados a las huacas, pues los indios creían haberlos ofrecido al verdadero Dios.

#### **Los monumentos cuestionados**

También es actual la discusión acerca de los significados de estatuas, monolitos, frisos, murales y hasta plazas completas, dedicadas a homenajear a los antiguos indígenas.

En la última década asistimos en Argentina y, en escalas diversas, también en otros países de América Latina, a un singular fenómeno de proliferación de estas representaciones públicas oficiales.

En Argentina se trata de paradójales homenajes de piedra en ciudades que tienen también monumentos, plazas y calles con nombres de matadores de indios<sup>66</sup>. Para los caminantes que se detienen a leer los signos de las ciudades, atisbar sus rostros, estas oposiciones aparecen como paradójales confusiones de sentido.

El ambivalente paisaje de estas representaciones públicas tiene uno de sus apoyos en las descuidadas iniciativas de funcionarios que se dejan llevar por la inercia de la acumular obras, inaugurar plazas, sin extender la mirada hacia el contradictorio conjunto del que pasan a formar parte.

La paradoja no es tan grande en el contexto de la cultura global, porque se trata de monumentos con la función de mostrar la apertura mental de los gobernantes en tiempos de tolerante relativismo postmoderno. Una función que se vale del relieve pintoresquista al detenerse, en algunas fechas de almanaque, a la conmemoración de los

---

<sup>66</sup> El país también de la Sociedad Rural, cuyos fundadores acumularon decenas de miles de hectáreas provenientes del genocidio llamado *La Campaña del Desierto*; donde prosiguen los despojos y la devastación de los territorios ancestrales desde la Patagonia hasta Salta y el Chaco; donde los campesinos que trabajaban sus tierras han sido marginados y desposeídos por los exportadores sojeros y donde la Federación Agraria terminó mimetizándose con la oligarquía de mate de plata y five o klok tea.

indios del pasado. Un pasado clausurado en la puesta en valor turístico de los vestigios arcaicos.

Estos monumentos, por el encuadre ideológico de los encargos oficiales a que se deben, resultan indiferentes a la lucha y padecimientos históricos de los homenajeados. Resultan también ajenos a la lucha simbólica del pensamiento indígena americano, que sigue siendo ignorado o descalificado.

En relación a tales monumentos, a la museística y las acciones de preservación de los testimonios de las culturas primigenias, la corriente académica a que nos referimos cuestiona a las políticas que encierran a tales testimonios en el pasado y que no dan participación a los actuales sujetos indígenas en las políticas de protección del patrimonio. (Galimberti 2008: 117)

Cuestiona a las tendencias que hegemonizaron la arqueología de las últimas décadas. Tendencias que, al desplazar la visión romántica-historicista de estudiosos como Adán Quiroga y Lafone Quevedo, la reemplazaron por otra de corte naturalista-positivista que asoció estáticamente al indígena con la naturaleza. Lo fijó en el pasado, situándolo afuera, discontinuo, del presente. Estos cuestionamientos<sup>67</sup> quieren, en cambio, percibir al indígena vivo, no solo objeto de investigación científica, sino vocero autorizado de su cultura, sujeto de su historia y protagonista de este mundo.

Nuestro propósito es iniciar una crítica de la fundamentación historicista que aparece en los modos y acentuaciones de estas argumentaciones.

### **Revisando descalificaciones**

Cabe tener en cuenta, en primer lugar, que después de la revisión de la mirada satanizadora sobre los contenidos teológicos de las culturas indígenas; después de que la discusión lascasiana de Valladolid y las argumentaciones de Francisco de Vitoria acerca de la legitimidad del autogobierno indígena impusieran una especie de humanismo bíblico...

...la ideología colonialista impuso un nuevo enmarque de sus descalificaciones: Ahora no en nombre de las verdades eternas de las Sagradas Escrituras, sino en nombre de una científica valoración del futuro, del progreso.

Tres caracterizaciones predominaron desde entonces en la mirada europea sobre América y sus habitantes originarios:

-La inmadurez histórica del continente, sumido en el pasado, en la infancia de la humanidad.

-La incapacidad de sus habitantes para tener una conciencia de porvenir, un entusiasmo de futuro.

-El apego de estos habitantes a la Naturaleza.

Aquella primera caracterización de las tierras como *Novus Mundus*, que hace Américo Vespucio, fue tomada por los cronistas y colonizadores posteriores con un significado predominante que tiene raigambre en la filosofía evolucionista de la historia universal: América es “nueva” en el sentido de que es una recién llegada a la historia, una jovencita comenzando su vida.

Estaría atrasada en 1.500 años. Necesitada, para incorporarse al mundo, de que la pongan al día en el largo camino ya recorrido por este, e inmadura para hacerlo por sí misma. Esta es la justificación racionalista de la colonización: actualizar a las naciones marginales respecto a los centros de la cultura occidental.

Hegel y Marx fueron dos destacados fundadores de este objetivo moderno, que se continúa y engrana con la idea medieval de incorporar los pueblos remotos a la cristiandad. Aún hoy esta idea sigue teniendo defensores.

---

<sup>67</sup>Orientación que se expresa en la Revista *Arqueología Suramericana*, editada por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca.

La mirada colonizadora vio como carentes de conciencia histórica, *-naturales* los llamó- a los indígenas, por el modo integrado en que se pensaban en el mundo. Se trataba de una descalificación a hombres incapaces de las abstracciones de la lógica. Incapaces de verse como sobrenaturales, pertenecientes a la historia, a sí mismos, y no a la Naturaleza. Esto los ubicaba en el extremo inerte, pasivo e instrumentalizable de la contraposición naturaleza-historia concebida por la civilización occidental.

Después de haberlos declarado “naturales”, “pueblos sin historia”, rezagados de la humanidad, emerge desde las ciencias sociales modernas la actitud opuesta.

Una actitud *incorporativa*, no descalificatoria del pensamiento indígena, que, respecto a la lógica, tiene su expresión paradigmática en las afirmaciones de Claude Levi-Strauss acerca del “pensamiento salvaje”, a las que él llega a partir de hacerse la pregunta orientadora: *¿No consistía mi error, y el de los de mi profesión, en creer que los hombres no son siempre hombres?*

La nueva mirada del buen antropólogo descubre que el pensamiento indígena no es otra cosa que una especie de saber al modo europeo.

Estamos a comienzos del siglo XX, cuando soplan en el mundo vientos descolonizadores y cobra auge la antropología. Es allí cuando Strauss descubre que, tras la envoltura del mito, “el pensamiento salvaje” no es otro que el de los hombres a secas. Es decir, del modelo de hombres que conocemos en la tradición de Occidente.

No interesan mucho a Strauss las particulares concepciones sobre la Tierra, los hombres y los dioses expresadas en los mitos, sino la común estructura sintáctica que los uniformaría con el modelo hegemónico, ahora planteado como único, del pensar.

Tras las secas afirmaciones científicistas, desprovistas de sensibilidad poética y de inclinación por los relatos utópicos, asoma el sayo de la idea de *humanidad* unida a la idea de *espíritu absoluto*. Los vientos descolonizadores del siglo XX resultan ser, si prestamos atención a este peculiar modo de reconocimiento de los pueblos originarios, una consolidación de la expansión colonialista de las potencias europeas a fines del siglo XIX.

Y la condescendiente actitud incorporativa no se detuvo allí. Además de reconocérseles las mismas estructuras mentales de pensamiento que a los europeos, ahora se les reconoce también el mismo sentido histórico.

Si algunos buenos curas de ayer vieron a los indígenas como cristianos, los buenos científicos humanistas de hoy los ven como históricos.

### **Sentidos de la incorporación histórica**

Pero la lucha histórica de los pueblos indígenas por sus derechos no implica que quieran ser pueblos históricos en el sentido en que se precian de serlo los occidentales. No implica que aspiren a insertarse al modo que marca la globalización en los vertiginosos procesos de transformaciones tecnológicas y productivas, de transformaciones en la naturaleza y en la sociedad.

No implica que acepten la reducción de sus alternativas simplemente al *cómo* de su inserción en la historia total: Asimilando compulsivamente las novedades que han generado otros pueblos, o protagonizando un movimiento propio hacia esas novedades. Más allá de la violencia factica con que se imponen los procesos históricos expansivos,<sup>68</sup> ¿qué títulos tiene esta lógica para exigir a todos los pueblos transformarse

---

<sup>68</sup> Son conceptos elaborados por Darcy Ribeiro: “Los procesos civilizatorios actúan por dos vías opuestas, en la medida que afecten a los pueblos como agentes o como recipientes de la expansión civilizadora. Primero, la *aceleración evolutiva*, en el caso de las sociedades que, dominando autónomamente la nueva tecnología, progresan socialmente preservando su perfil étnico cultural y, a veces, expandiéndolo sobre otros pueblos en forma de macro-etnias. Segundo la *actualización histórica* en el caso de los pueblos que, sufriendo el impacto de sociedades más desarrolladas tecnológicamente,

en un mismo sentido, por las malas desde afuera o por las buenas siguiendo el ritmo propio?¿De dónde saca su autoridad para prescribir que los pueblos deben cambiar de acuerdo a la concepción occidental de historia, inspirada en los mitos hebreos cristianos de la salvación y actualizada en las nociones modernas de historia y progreso?

Cabe insistir en los antecedentes de esta actitud incorporativa:

Frente a la posición colonialista dura, de total negación de las culturas indígenas se levantaron, desde tiempos de la Conquista de América, voces opuestas alegando que, en el fondo, esas culturas eran parecidas a la cultura occidental. Así, en el pasado, cuando se perseguía a los idólatras, hubo benevolentes sacerdotes cristianos, como Fray Servando Teresa de Mier, dispuestos a mostrar que las antiguas religiones de este continente eran algo así como singulares versiones del Evangelio.

En una línea no muy diferente, se rechazarán después las tres descalificaciones que mencionamos más arriba, formuladas originalmente por las ideologías del progreso. Nos proponen, ahora, que los indígenas tendrían el mérito de ser tan históricos como los herederos del Antiguo Testamento y de la Revolución Francesa.

Y nos preguntamos si esta revaloración es necesaria y justa.

En realidad, a América, la historia universal no le ha sido muy propicia. Ni cuando su primera incorporación a ella, con la Conquista, ni en las sucesivas incorporaciones que le tocó sufrir.

No está de más recordar que, en Argentina, los pueblos indígenas sobrevivientes a la Conquista, después de un período de progresiva asimilación al Estado-nación en el período que media entre 1810 y 1853, sufrieron, al instalarse el modelo de acumulación con que se consolidó el país en los mercados mundiales, una radical exclusión, la expropiación de sus territorios y el genocidio planificado.

Eso significó la incorporación de Argentina a la gran historia, esa que en el siglo XXI inicia una nueva instancia con los mega emprendimientos de explotación de los recursos naturales, nuevo rostro de la expropiación territorial y la exclusión de las poblaciones.

Cuando se reivindica, con justicia, el derecho de los pueblos indígenas a ser sujetos históricos, es importante aclarar que puede no interesarles ser parte de esta historia global, que tienen también el derecho a ser “no históricos” o a entrar en esta historia para oponerse a ella, como es el caso de los bolivianos organizando, en 2010, la *Conferencia de los pueblos sobre el cambio climático*.

¿Y si vamos más a fondo en el cuestionamiento a esas ideologías colonialistas? ¿Si ponemos en cuestión las raíces del pensamiento occidental?

### **La lucha simbólica**

Cabe ahondar nuestra mirada. Ver lo que está por debajo de ese prejuicio que descalificaba al pensamiento indígena por lo poco de historia y lo mucho de naturaleza que en él había.

Y no contentarnos con dar vuelta la descalificación racionalista afirmando que los indígenas de América son históricos, que son como los otros grandes pueblos del mundo. Ver que atrás del prejuicio racionalista está el sentido hegemónico del pensamiento occidental.

Hace 40 años Theodor Adorno, el filósofo alemán de raigambre marxista, hizo la afirmación, sorprendente para su tiempo, de que, habiéndonos preocupado durante siglos por dominar a la Naturaleza, ha llegado la hora de que nos reconciliemos con ella. Sustentaba su reflexión en la conciencia del devastador modo de producción moderno.

---

son subyugados por ellas perdiendo su autonomía y corriendo el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizando su perfil étnico.” (Ribeiro 1972: 33)



Pero aún en reflexiones como esta nos movemos en la superficie, en el nivel de las conductas y las consecuencias. No hemos cuestionado al *pensamiento* que sustenta a un camino de errores.

Si examinamos nuestro lenguaje advertimos hasta que punto somos conducidos por ese pensamiento. El que nos lleva, por ejemplo, a hablar de *ambiente*, en un cuadro en que al aire, los cerros, los ríos y llanuras, a la naturaleza, los vemos como el escenario de la actuación del hombre. Algo secundario en relación a su protagonismo. Algo circunstancial que cabe sin más manipular o cambiar.

Falla nuestra concepción de la Naturaleza en la misma línea en que, por siglos, falló nuestra concepción del cuerpo. Decimos *tengo* un cuerpo, en lugar de decir *soy* un cuerpo. También decimos que la Tierra es nuestro habitat, lo que ya es mucho, sin llegar a ver el vínculo esencial que ello implica. Es la madre por cuyo calor vivimos, por cuyos ñuños nos alimentamos, por cuyo aire respiramos.

Somos naturaleza. Los pueblos indígenas lo sabían, y ello no es una rareza de este pensamiento. La rareza es que otras culturas no se piensen así. Que en ellas los hombres se consideren sobrenaturales.

Cuando los científicos sociales progresistas de hoy oponen el indio histórico, que lucha por su tierra y libertad, a la imagen idílica o descalificadora del indio ligado a la naturaleza, tienen parte de razón pero también se equivocan.

Tienen razón en cuanto no debe ser considerado un objeto inerte, una pieza del paisaje o del pasado enmudecido, sino un sujeto, un interlocutor pleno en este mundo que es de todos.

Pero se equivocan al seguir usando el lenguaje iluminista, que, para significar una mirada dogmática y atrasada habla de una mirada *naturalista*. Que, para proponer la ruptura de la imagen que lo inmoviliza en la pasividad, habla de *desnaturalizar* al indígena.

Estos confusionales usos del lenguaje hunden sus raíces en una concepción que desprecia a la Naturaleza y la Tierra; que las consideró opuestas a la espiritualidad, asientos del pecado. Una concepción que, en la posterior modernidad, las consideró desde una perspectiva instrumental, como objetos de toda manipulación.

Quiero decir que, cuando criticamos la relación entre el homenaje al indio muerto y la negación del indio vivo, cuando reivindicamos su carácter de histórico, trascendente al museo, deberíamos evitar una valoración de la historia que, desde el Génesis bíblico hasta la Minería depredadora, opone historia con naturaleza. Evitar sumarnos al coro del desprecio al pasado y a la sabiduría ancestral. En ellos, en cambio, está la fuente viva de nuestra coherencia.

Nuestro caminar con los indios vivos, como la mixteca Bety Cariño, asesinada en abril de este año; nuestro aprender de ellos, se queda en la reivindicación del día, pierde parte de su potencial revolucionario, si separamos al indio histórico del hijo de la Tierra. Del amauta, del temachtiani tradicional. Si separamos la lucha histórica de la lucha simbólica.

Desde la historia de Huatiaycuri en el Ande a la de Quetzalcótl en el Anáhuac, los mitos de América enseñan que el camino espiritual comienza en un descenso a las profundidades de la Tierra, a las entrañas de nuestro cuerpo, al sonkoy.

Enseñan, desde Anina Shimin, en Oaxaca hasta el Taqui Onqoy en el Ande, el carácter magisterial y sagrado que tiene la enfermedad. Enseñan, desde el mito de los soles náhuatl hasta cada uno de los mitos de Huarochiri, que el universo es pareja. Que los dioses, y los cerros y los humanos somos duales, mujer y varón, día y noche, Tierra y Cielo.

Enseñan, desde la historia de los hombres de palo del quiché hasta la historia quechua de Tamtañanca, que la soberbia de no escuchar a quienes trabajan a nuestro lado, a la casa y el cuerpo que somos, al agua y la tierra de la que estamos hechos, genera desgracia.

Enseñan que las cosas de la Tierra y los cielos tienen su turno, su mita. En 1565, el movimiento místico revolucionario Taki Onqoy anunciaba el retorno de las huacas. Ellas manifiestan su presencia cuando este año, en Cochabamba, la Conferencia de los Pueblos proclamó *Los Derechos de la Madre Tierra*, retomando una tradición de enseñanzas que todavía puede encontrar quien se detenga a leer los mitos quiché-cachikeles de la creación de los hombres, los mitos andinos de Pachamama y Pachakamac, los mitos de Huarochiri y, en el noroeste argentino, los mitos del Llastay.

Los términos de la lucha simbólica están planteados, aunque ella no tenga aún una presencia efectiva en todas las regiones de Nuestra América. Aún esos símbolos no llegan decisivamente a la conciencia de muchos de nosotros como fuente de inspiración revolucionaria hacia otra civilización que la hoy predominante.

Nos cabe recoger los textos dispersos, las fuentes originarias alternativas a la civilización de la nada, de la pureza y la represión, de la tierra despreciada y los cuerpos mancillados. Anunciar el retorno de las huacas, desvestirlas de la trivialidad con que la cultura dominante las inviste y recupera para incluirlas entre sus mercancías.

El pachacuti se insinúa en el mundo. Nos cabe, como a las danzantes del Taki Onqoy, dejar que la sagrada enfermedad hable a través nuestro.

#### **Bibliografía citada o mencionada**

-*Arqueología Suramericana*. Volumen 2 Número 2. Julio de 2006. Editada por Cristobal Gnecco y Alejandro Haber. Departamento de Antropología Universidad del Cauca y Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

-Duviols, Pierre 1977: *La destrucción de las religiones andinas*. Traducción de Albor Maruenda. (*La lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial*. Institut Francais d'Etudes Andines) Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

-Galimberti, Maria Soledad 2008: *Una cartografía de las representaciones publicas del pasado prehispánico en san Fernando del valle de Catamarca*. Tesis inédita presentada para optar el grado de Licenciada en Arqueología, dirigida por la Lic. Ivana Carina Jofré y co-dirigida por el Lic. Leandro DAMore. Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca.

-Garcilaso de la Vega, Inca 1995: *Comentarios Reales de los Incas*. Prólogo y glosario de Carlos Aranibar. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.

-RIBEIRO, Darcy 1972: *Las Américas y la Civilización*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

---