

La descolonización cultural

Un modelo de sustitución de importación de ideas



Ana Jaramillo

LA DESCOLONIZACIÓN CULTURAL

UN MODELO DE SUSTITUCIÓN DE IMPORTACIÓN DE IDEAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

Dra. Ana Jaramillo

Rectora

Dr. Nerio Neirotti

Vicerrector

Comité Editorial

Ricardo Fava

Pablo Narvaja

Francisco Pestanha

Hugo Spinelli



EDUNLa Cooperativa

29 de Setiembre 3901

(CP 1826) Remedios de Escalada, Partido de Lanús

Pcia. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: +54 11 5533-5600 int. 5727

edunla@unla.edu.ar

La fotocopia mata al libro y es un delito.



Universidad Nacional de Lanús

La descolonización cultural

Un modelo de sustitución de importación de ideas

Ana Jaramillo

Colección Pensamiento Nacional

Ediciones de la UNLa

Jaramillo, Ana

La descolonización cultural. - 1a ed. - Remedios de Escalada : De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús, 2014.

210 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1987-28-3

1. Estudios Culturales. 2. Historia de la Cultura.

CDD 306

Fecha de catalogación: 29/08/2014

Diseño de cubierta y diagramación: Vladimir Merchensky, www.tantatinta.com

Ilustración de cubierta: Gustavo López Armentía; *El triunfo en la derrota*.

Ilustración de contracubierta: Gustavo López Armentía; *Subiendo con todo*.

ISBN: 978-987-1987-28-3

Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida la reproducción sin la expresa autorización por escrito.

© El autor

© **Ediciones de la UNLa.**

29 de Setiembre 3901

(CP 1826) Remedios de Escalada, Partido de Lanús

Pcia. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: +54 11 5533-5600 int. 5727

publicaciones@unla.edu.ar

www.unla.edu.ar

Índice

Advertencia	11
Agradecimientos.....	13
Presentación: el continente de la esperanza o la utopía de América	15
1. Panlogismo o historicismo en Europa	25
2. El historicismo en América Latina.....	39
3. La imitación o la epistemología de la periferia.....	55
» <i>La descolonización pedagógica y artística</i>	57
» <i>La epistemología de la periferia</i>	62
» <i>Historicismo para educar en Nuestra América</i>	64
» <i>Racionalismo y cultura</i>	73
4. El derecho entre la plutocracia y la democracia.....	75
» <i>Los derechos sociales como derechos de justicia en Sampay</i>	87
» <i>El rol de la educación según Sampay</i>	90
» <i>El concepto y la voluntad de justicia distributiva no comenzó en América Latina, empezó con Aristóteles</i>	93
» <i>Los derechos humanos, sociales y de justicia en Argentina</i>	95
» <i>La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 frente a la Constitución argentina de 1949</i>	96
5. La historicidad de la geografía política y la descolonización cartográfica. .	105
» <i>¿Geopolítica para la integración o política de integración para unir los pueblos y territorios de Nuestra América?</i>	107
» <i>La interpretación de la causa Malvinas según Methol</i>	109
» <i>Refrescando la memoria: resignificar el pasado para crear futuro</i>	111
» <i>Lo que Methol no llegó a ver: la historia continúa</i>	115
6. El colonialismo pedagógico y cultural	121
» <i>La resistencia de la ciudad letrada a una pedagogía nacional</i>	131

7. La nueva misión de la universidad para la Argentina y Nuestra América..	137
» <i>La reforma de la universidad y la agenda social</i>	147
» <i>La responsabilidad de la manipulación simbólica</i>	151
» <i>Conocer para intervenir en la construcción social</i>	156
» <i>La inversión de la escolástica y el fin de la cleroatura</i>	160
» <i>La exigencia: descubrir el logaritmo nacional</i>	164
» <i>Frente a la razón pura: razón crítica más razón decidida</i>	167
» <i>Reformar la Reforma</i>	170
8. La filosofía de la acción latinoamericana:	
la historia como pensamiento, pasión y voluntad	173
» <i>Las pasiones y la voluntad</i>	177
» <i>Del anhelo a la volición, o del deseo al querer</i>	179
» <i>Revisionismo e historicismo</i>	181
» <i>Categorías universales y realidades particulares</i>	183
» <i>La filosofía de la acción en América Latina</i>	185
» <i>El Peronismo como filosofía de la acción</i>	190
9. La eutopía y la implementación de la justicia distributiva	199
» <i>El nuevo prólogo: la patria de la justicia</i>	201
Bibliografía	207

*A mi maestro, Rodolfo Puiggrós, que me enseñó
que no se deben conceptuar conceptos, sino a
interpretar y conceptualizar la propia realidad.*

*A los jóvenes que tendrán que continuar la lu-
cha por la Patria de la Justicia.*

Advertencia

Muchos de los textos de esta compilación han aparecido en diversos artículos periodísticos, capítulos, presentaciones o prólogos de libros, así como ponencias en diversos congresos.

Hemos querido compilar aquellos escritos que se refieren a la construcción simbólica de la realidad a través del pensamiento como actividad creadora, que no es especular ni reflejo, ni surge de otra idea o pensamiento. Desandar ciertas construcciones es necesario para la descolonización cultural. Esta tarea fue y sigue siendo un interés y preocupación permanente en mi vida política e intelectual.

Como lo señalamos, todo lo nuevo o reproducido en este texto constituye una recopilación de reflexiones sobre una misma temática, cuyo trasfondo implica concebir la verdad como armonía entre el pensamiento y la realidad de la cual surge, poniendo en cuestión distintas construcciones del imaginario histórico social, que utilizaron categorías pretendidamente universales, abstracciones surgidas en otras épocas o lugares.

Se pone en cuestión entonces a aquellos imaginarios contruidos y cosificados, muchas veces institucionalizados en homenajes o monumentos como verdades incuestionables y asépticas, como si no estuvieran preñados de pasiones e intereses diversos controvertidos o enfrentados a lo largo de la historia.

Seguimos convencidos de que la historia viva se comprende desde el presente, cuando el apremio de la historia viviente o la duda nos obligan a repensar ciertas verdades, así como ciertas creencias y seguridades o convicciones. El pensamiento busca reordenar las transformaciones para develar si existe un cosmos o si hay que producirlo en una realidad que se nos presenta no sólo como desconocida, sino como caótica, ya que necesitamos orientarnos en nuestra cotidianidad y en nuestra acción histórica.

Un compañero sindicalista mucho más gráfico y explícito que yo, explicó sintéticamente: “Estamos acostumbrados a que nos metan la mano en el bolsillo, pero eso de que te la metan en la cabeza...”. Creo que primero nos meten la mano en la cabeza para después metérsosla en el bolsillo y someternos. De eso se trata nuestro afán por descolonizar la cultura.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a todos los que colaboraron para que este libro se haga realidad, en especial a Gustavo López Armentía, que me regaló la posibilidad de reproducir su arte latinoamericano para ilustrar el texto; a mi equipo permanente de colaboradores que me soportan, Giselle Quiroga, Margarita Fund, Daniel Carabajal, Alberto Szwarc, Gustavo Reyscher, Pablo Núñez Cortés y a todos los que se tomaron el trabajo de leerlo y criticarlo, que son muchos. Y finalmente a todos los jóvenes que, con su avidez de formarse y comprender nuestra historia para emprender su protagonismo histórico, me exigen todos los días que no afloje en el empeño.

Presentación: el continente de la esperanza o la utopía de América

*“En una democracia, el amor a la república es el de la democracia.
El amor a la democracia es el de la igualdad”.*
Montesquieu

*“Yo preguntaría, desde el punto de vista político internacional: ¿qué estamos esperando para
realizar lo que hace más de cien años ya nos estaban indicando San Martín y Bolívar?”.*
Juan Domingo Perón

Si bien desde hace doscientos años, la mayoría de los países de América Latina comenzaron su proceso independentista, la verdadera independencia y unificación de Nuestra América queda todavía pendiente del esfuerzo de varias generaciones.

La juventud ha retomado el gran sueño de Bolívar que él expresó en la Carta de Jamaica en 1815. El “continente de la esperanza” sigue estando en construcción. Es lo “no todavía”, al decir de Marc Bloch.

Es necesario reivindicar las gestas heroicas de nuestros pueblos para independizarse a través de las acciones conjuntas, así como a los grandes pensadores de América Latina que buscaron la descolonización cultural, para encarar lo “no todavía”, lo que falta, lo pendiente para realizar, lo que aún debe hacerse para conquistar una mayor equidad, democracia y libertad, conscientes de que muchas de las utopías de ayer son realidades hoy.

La memoria colectiva tiene una función utópica, creativa, nos incita a transformar la realidad, ya que confirmamos que muchas injusticias de ayer fueron transformadas por los hombres a través de la práctica política. No son designios de la naturaleza, no son destinos inexorables, ni escatológicos ni teleológicos. Los logros de la historia no fueron vanos deseos sino decisiones tomadas a lo largo de la historia; fueron luchas y voluntades en la búsqueda de la libertad.

Historizar la memoria, por lo tanto, sirve para reconocer un pasado no casuístico sino realizado, para bien o para mal por los hombres que lo prefijaron, imaginaron y construyeron. Cada nuevo apremio de la historia nos obliga a pensar y crear futuro, pero también a resignificar la historia.

La esperanza deberá tener su lugar en el mundo. No es un sueño fantasioso. Se transforma y se realiza en un *topos*, en un lugar concreto; es anticipación, es lo “no todavía”, lo que está por hacerse y no solo soñarse. Es lo que está en proceso, es lo que debe hacerse y por lo tanto debe ser realizado, porque es una realidad posible. La utopía concreta, la *eutopía*, transforma el deseo en realidad posible, en voluntad, en acción orientada hacia ella.

Las nuevas generaciones se harán cargo de realizar lo que todavía hoy es una esperanza. Tenemos pendientes muchas conquistas en nuestro continente, como la erradicación de la pobreza, del analfabetismo, de la desnutrición, de la injusticia, entre tantas necesidades que se deben constituir en derechos. Es necesario resolver ese logaritmo nacional conociendo las bases de las que partimos y la potencia hacia donde vamos. Tenemos que encontrar el camino de su realización.

Aquellos que se sumieron en el pesimismo o la desesperación, en el posmodernismo y el pensamiento débil, en realidad sufren la pérdida de la creencia en la inexorabilidad del progreso que prometían los metarrelatos y de las supuestas leyes históricas por las cuales algún día la utopía aparecería sin nuestra intervención, ya sea desde la idea materialista o idealista.

Quienes por el contrario nunca creímos en la naturalización de los hechos históricos, tal realidad nos incita a seguir haciendo y construyendo un mundo mejor, con los miedos y las angustias que significa la incertidumbre del resultado, el desconocimiento del futuro acontecer sin reglas previsibles, como ninguna acción humana.

Lamentamos no poder enseñar certezas o decirles a las nuevas generaciones qué hay que hacer en cada circunstancia. Seguramente sería más tranquilizador que alguien nos dijera con certeza qué hay que hacer, o que hubiera una doctrina que nos cobijara en cada momento para no caer en el error.

Sin embargo, la filosofía no es una ciencia suprema ni eterna, es conciencia crítica e histórica, que pone en cuestión los paradigmas surgidos e instituidos con sus valores y sus dudas. Pero quizás, sea precisamente la duda, la que nos obligue a pensar por nosotros mismos y elegir el camino que queremos emprender. Y ese camino lo indica nuestra conciencia, que no es lo mismo que una idea propia o ajena, como tampoco es una verdad incontrastable. Como decía Croce, la filosofía nace de la pasión de la vida y por eso tampoco hay una sola verdad para todo lugar y para todas las épocas.

La historia siempre trae nuevos problemas que deberemos no sólo resolver en la práctica sino también intelectualmente, sabiendo que la hacen los

hombres, con distintas ilusiones, ideales, creencias, intereses y pasiones. Lo que pretendemos con estas reflexiones que transmiten nuestras creencias, es lograr que los jóvenes pongan en duda las propias, así como que asuman su propio protagonismo y su propia capacidad de equivocarse y reemprender el camino una y otra vez, de acuerdo a su conciencia, ya que la transformación de la realidad no es un logro inmediato: hay sabores y sinsabores, hay alegrías y dolores, hay triunfos y derrotas, hay abandonos y perseverancias. Lo que sí sabemos es que nadie nos va a regalar nada, que seremos responsables de lo que hagamos y también de lo que dejemos de hacer.

Para Castoriadis, la política es la puesta en cuestión de las instituciones establecidas, mientras que la filosofía es la puesta en cuestión de los *idola tribus*, o sea de las representaciones comúnmente aceptadas.

Caracteriza esta época, justamente, como de ruptura con cualquier autoridad que no justifique la validez del derecho de sus enunciados y define la política actual como *la actividad explícita y lúcida relativa a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida en la medida que ello sea posible, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita*¹.

La ruptura con el sentido aceptado o naturalizado, implica que todos tenemos la obligación de dar cuenta de la razón de los propios actos y afirmaciones; de poner en cuestión cualquier jerarquía o poder que se base en un sentido que no surja de la actividad viva y la apertura de la cuestión de las mejores instituciones, que implicaría la apertura de la cuestión de la justicia en tanto cuestión consciente y explícita de la colectividad.

Coincidimos con Castoriadis en que la cuestión de la justicia es la cuestión de la política, desde que la institución social ha dejado de ser sagrada o tradicional, siempre que no entendamos la democracia como procedimental. De esa manera se ponen en cuestión las reglas jurídicas existentes.

El derecho positivo es una cosificación de los procesos históricos sociales de los cuales surgieron las necesidades de reglamentación de las sociedades, pero su *ethos* social se modifica a lo largo del tiempo así como es diverso en las distintas culturas. Por otra parte, dichas reglamentaciones legislativas surgen de los debates del poder político y económico que limita asimismo los alcances de la norma.

¹ Castoriadis, Cornelius: "Intervención en el Congreso Internacional" de 1994, publicado en AAVV, *La strategia democratica nella società che cambia*, Roma, DataneWS, 1995.

El derecho en su positividad, por lo tanto, no es un universal abstracto y eterno. La justicia no responde a la lógica matemática, de la no contradicción, de la identidad y del tercero excluido. Los derechos en su subjetividad también modifican la percepción colectiva de los mismos a lo largo de la historia y de las diversas culturas.

Por eso, las reglamentaciones del derecho que buscaban la convivencia social en otros tiempos y que respondían a la moral social general así como a las disputas políticas y económicas, muchas veces terminan siendo no sólo obsoletas sino injustas, sin respuesta para la nueva morfología social ni a su *ethos*.

La universalización, la universalización y aceleración del desarrollo científico tecnológico también contribuyen a la necesidad permanente de la regulación del conjunto de las actividades sociales a fin de garantizar el bien común.

El desafío entonces es lograr la armonía entre la conciencia colectiva de los derechos, con la realidad social en su contemporaneidad, dando cuenta de la historicidad de los derechos e intentando atrapar el *novum* a través de nuevas legislaciones.

El otro desafío es lograr dicha transformación a través del debate público de las modificaciones que resultan necesarias, conscientes de que en sociedades democráticas se corre el riesgo de la apatía social, creyendo que la democracia se educa a sí misma como sostienen Norberto Bobbio y Gustavo Zagrebelsky.

El debate democrático para lograr transformaciones sociales y ampliar derechos sociales no es pacífico, pero América Latina sigue empeñada en lograr una sociedad más equitativa e igualitaria.

Sostiene Castoriadis que es un espejismo pensar que el derecho positivo se puede separar de los valores sustantivos. Los individuos democráticos se deben formar en una *paideia* democrática. La historia es un proceso, un movimiento dialéctico que va modificando valores y procesos. Atenerse al derecho positivo o a la cosificación de reglas jurídicas instituidas como respuesta a otras sociedades, valores y procesos históricos es lo que está en cuestión. La política debe trabajar en la transformación de la justicia y la filosofía debe poner en cuestión el sentido construido en otro momento histórico social cuyos valores se han modificado.

La morfología social cambia, la moral social general o el *ethos* social también se modifican a lo largo del tiempo y por lo tanto deben cambiarse también las reglas jurídicas que deben atenerse a los cambios si pretenden normar a la sociedad en permanente modificación.

Bienvenidas entonces las nuevas generaciones para seguir construyendo el futuro posible. Nuestros errores de diagnóstico, de alternativas prácticas posibles frente a las posibilidades abiertas, pueden y suelen repetirse. Por todo ello, la construcción histórica no resiste la posibilidad de la inmediatez; es siempre un proceso con idas y vueltas, derrotas y triunfos en la búsqueda de ampliar el derecho a la libertad y la creación de un mundo más justo.

Porque además tenemos que saber que siempre se mueven otros actores, otros intereses, otros valores que podrán triunfar. Pero lo inmediato nunca en la historia es lo definitivo.

Para el Conde de Keyserling, Sudamérica era “el continente de la tristeza”. Para Hegel, la filosofía llegaba al anochecer como el búho de Minerva, mientras que en Nuestra América nuestros pensadores y libertadores sabían que debían crear, prefigurar, construir, imaginar y crear otra historia, por eso sigue siendo “el continente de la Esperanza”.

Ya se asoma lo que muchos filósofos de América Latina buscaron: un camino propio, no copiando modelos de otras latitudes, ni económicos ni sociales. No constituye una tercera vía como buscaron denominar a otro proyecto europeo, sino un camino propio, haciendo camino al andar, como decía el poeta.

La filosofía, según Hegel surgida al anochecer, reflexionaba e interpretaba lo ya acaecido; era una filosofía de la historia, una reflexión sobre lo pasado, no del porvenir, y tampoco era una guía para la acción de los hombres para transformar la realidad. Marx, por otra parte, señalaba en la onceava tesis sobre Feuerbach que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Cada vez que un filósofo pensaba en una realidad distinta a la existente, como Platón, Moro, Bacon o Campanella se los denominaba “utopistas”. Eran aquellos que pensaban en un lugar que no tenía *topos* o lugar en el mundo, que no existía ni podría existir en ninguna parte. Sin embargo, como todos sabemos, las utopías no son ucronías, están sometidas al devenir histórico, al tiempo y el lugar en el cual transcurren las transformaciones que los hombres producen.

Así cada sociedad o cada pueblo tuvo su historia, sus costumbres, su religión, sus creencias, sus propios modos de vida, de producción, de convivencia o de sistemas políticos.

Las ideas sobre la mejor sociedad en cada lugar y en cada tiempo se contrastaron, se pusieron en duda, se modificaron, se confrontaron y evolucionaron, cambiaron o se dejaron atrás. Sin embargo, al decir de Ortega y Gasset,

“ideas tenemos pero en las creencias estamos”. Y las creencias tienen mucha más firmeza que las ideas y erradicarlas no es tan fácil.

Las ideas desde antes de la independencia política de los países de América Latina eran diferentes a las europeas, como también de las asiáticas, las norteamericanas o las africanas. Distintas realidades con distintas ideas y creencias. La dominación europea, al principio, a través de la conquista y la colonización, pretendió uniformar la idiosincrasia nativa que poco a poco y con el mestizaje se fue transformando hasta nuestros días, con una pretensión globalizante también impuesta por los poderosos.

Nosotros seguimos en la creencia de que un mundo más justo es posible, que la soberanía política y la independencia económica todavía están en el horizonte y que debemos seguir transformando la realidad para lograr más justicia y más libertad, ya que la historia la hacen los hombres. Y lo debemos hacer sin copiar recetas ajenas sino a través de un camino propio. Para ello debemos modificar nuestra pedagogía, nuestras universidades, reconocer la colonialidad del saber, la geopolítica histórica del conocimiento, una nueva epistemología de la periferia o de frontera para lograr que el “continente de la esperanza” se haga realidad.

Sabemos, desde siempre, que el que domina, nombra. El sometimiento por las armas ya sean de fuego, económicas o políticas va acompañado de construcciones de sentido, de ideologías que pretenden evangelizar no solo desde creencias religiosas, sino desde creencias en modelos societales, económicos, jurídicos y políticos disfrazados de universales.

Los poderosos siempre nominan, ponen los nombres. Ellos bautizaron desde el poder, nuestras ciudades, nuestras islas, nuestro territorio, expropiaron nuestros recursos, sometieron a nuestros pueblos y compraron voluntades vernáculas para decidir qué modelo de desarrollo deberíamos tener para su mayor utilidad y servicio.

Herder, un europeo que cuestionaba a los filósofos del Iluminismo, alertaba también sobre el juicio desde los estándares europeos sobre otras culturas y rechazaba la razón pura, ya que la razón era lingüística e histórica, por eso sostenía:

“¿A dónde no se fundan colonias europeas y a dónde llegaran? En todas partes los salvajes, cuanto más se prestan para nuestra conversación. En todas partes se aproximan, sobre todo por el aguardiente y la opulencia, a nuestra civilización, y pronto serán ¡Dios mediante! hombres como nosotros, hombres buenos, fuertes, felices...”.

[...] “Nuestro sistema comercial, ¿Es posible imaginar algo superior a la refinada ciencia enciclopédica? ¡Qué miserables eran los espartanos que utilizaban a sus ilotas para la agricultura; qué bárbaros los romanos que encerraban a sus esclavos en prisiones subterráneas! En Europa la esclavitud ha sido abolida porque se calculó que los esclavos costaban más y rendían menos que la gente libre. Nos permitimos una sola cosa: utilizar tres continentes como esclavos, comerciar con ellos, desterrarlos en minas de plata e ingenios de azúcar. Pero total no son europeos ni cristianos y en cambio recibimos plata y piedras preciosas, especias, azúcar y una enfermedad secreta, es decir a causa del comercio y en pro de la mutua fraternidad y la comunidad de las naciones.

Sistema comercial. Lo grande y exclusivo de esa organización es evidente. Tres continentes devastados y organizados por nosotros; nosotros despoblados por ellos, enervados; hundidos en la voluptuosidad, la explotación y la muerte; eso se llama obrar con prodigalidad y felicidad”².

Latinoamérica ha tomado la palabra, su filosofía aparece nuevamente al amanecer, como gallo que anuncia un nuevo día y no como búho al anochecer que reflexiona sobre lo acaecido. La filosofía nos prepara para lo que nos queda por construir mirándonos desde acá, con nuestros problemas, y sustituyendo la importación de ideas impuestas a lo largo de nuestra historia, generadas en otros cielos y por otros problemas.

Ya en 1954 el presidente Perón les advertía a los jóvenes latinoamericanos:

“Yo preguntaría desde el punto de vista político internacional, ¿qué estamos esperando para realizar lo que hace más de cien años ya nos estaban indicando San Martín y Bolívar? [...] es evidente que no hay región de la tierra que tenga mayores reservas que Latinoamérica. Es indudable que nosotros poseemos las mayores reservas de materias primas [...] pero no debemos olvidar que esto que representa quizás el factor de nuestra futura grandeza, representa también el más grave peligro para nosotros, porque la historia demuestra que cuando se carece de comida o se carece de medio, se la va a buscar donde exista y se la toma por las buenas o por las malas [...] Quien quiera esta unión, cargará siempre con los factores adversos de toda la lucha por la unidad. Quien sostenga y levante esta bandera será tachado de imperialista como nos han calificado a nosotros [...] unirnos es una perentoria

² Herder, J. G, von: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Espuela de Plata, España, 2007.

e indispensable necesidad, la mejor defensa está en nuestra unión, el año 2000 nos encontrará unidos o dominados [...] las causas que uno defiende con verdadero amor traen, como todos los amores, un sector de sinsabores que hay que enfrentarlo con decisión y valentía, porque sin sinsabores no existen amores y estas causas deben ser las causas de la juventud de América³”.

Todos sabemos la historia posterior. En 1955 derrocaron el gobierno constitucional de Perón, bombardearon a la sociedad civil y prohibieron también las palabras “peronismo”, “justicialismo”, “Perón”, “Evita”, etcétera. A su vez derogaron la Constitución de 1949 que ampliaba todos los derechos humanos, sociales y económicos y se retornó a la de un siglo atrás.

Con la resistencia y la lucha, Perón volvió a gobernar en 1973 y falleció un año después. Comenzó la represión a poco de andar, hasta que ya desmascaradas las Fuerzas Armadas tomaron el poder nuevamente y empezó el genocidio que poco a poco se extendió en Nuestra América. El año 2000 llegó y seguíamos desunidos y dominados.

Otra vez tuvimos que recomenzar a bregar por la unidad. Para ello, los gobiernos comenzaron a rechazar nuevamente los planes de dominación económicos y políticos y a ampliar los derechos económicos, sociales y políticos. Sigue siendo una batalla de largo plazo. Seguimos en peligro de que otras fuerzas quieran volver al pasado, los de afuera y las voluntades vernáculos asociadas a ellas.

La batalla cultural para sustituir la importación de ideas en lo pedagógico, en lo cultural, en el poder mediático, en los modelos económicos, jurídicos y políticos que nos quieren imponer, continúa. Por eso, bienvenidas las nuevas generaciones a esta epopeya que comenzó hace más de doscientos años con Bolívar y San Martín.

En esta batalla resuenan para los universitarios las palabras de Joaquín V. González, fundador de la Universidad Nacional de La Plata en su “Lección de optimismo” el 15 de agosto de 1914:

“No es posible abandonar la columna, ni arrojar los estandartes porque caigan en el camino los rendidos o desalentados o los escépticos; no habría conquista en la vida si admitiésemos tal posibilidad, y en los procedimientos de la ciencia se

³ Perón, Juan Domingo: *Tercera posición y unidad latinoamericana*, Biblos, Buenos Aires, 1984.

explicarían menos tan perniciosas intermitencias de hastío y cobardía. Los estudiosos, los letrados, los profesionales del saber, tienen la misión de los oficiales en la marcha del ejército simbólico; ellos son estímulo perenne para el soldado de fila, son un ejemplo vivo e infatigable de voluntad y de acción. En nuestra joven y aún informe nacionalidad sería una falta imperdonable la prédica del descreimiento y la vacilación; los que siguen sus estudios en las aulas, tras la enseñanza y conducción de los maestros, y los que van a ocupar su puesto en la labor pública del oficio confiados en su propio esfuerzo, todos son responsables de su parte en la labor de salvar la integridad del patrimonio moral de la Nación”.

Joaquín V. González,

Por eso América Latina toma la palabra.

1. Panlogismo o historicismo en Europa

“Yo sé tanto como tú que todo cuadro general, todo concepto general es solo una abstracción [...] se agotaron todos los ‘lugares comunes sobre lo justo y el bien, las máxima de filantropía y de sabiduría, las perspectivas de todas las épocas y los pueblos’. ¿Para todas las épocas y los pueblos? – y por lo mismo, desgraciadamente, no para el pueblo que debía adoptar ese código como si fuera su traje”.
[...]

“Deja que en un escenario humano obren todas las pasiones humanas, que en cada época jueguen de acuerdo a su edad. Y también en cada continente, en cada nación”.

J. G. von Herder¹

Podemos rastrear los orígenes del historicismo en el siglo XVIII en Europa tanto en Giambattista Vico como en Johann Gottfried von Herder y su posterior resonancia en el siglo XX a través de Benedetto Croce.

Herder sostenía:

“Cada nación lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera lleva en sí su centro de gravedad [...] Todo aquel que hasta ahora se ha ocupado en descubrir el progreso de los siglos suele desarrollar una idea predilecta; la del incremento de la virtud colectiva y la felicidad individual. Para eso se construyeron y se inventaron ciertos hechos; se despreciaron o se silenciaron hechos adversos; se ocultaron aspectos íntegros; se tomaron las palabras por actos, la ilustración por felicidad, ideas numerosas y sutiles por virtud, y de esta manera se hicieron ‘novelas sobre el mejoramiento universalmente progresivo del mundo’, novelas que nadie creyó, o por lo menos no así los auténticos discípulos de la historia y del corazón humano”.²

Por otra parte, para el filósofo de la historia, “la inteligencia práctica del género humano se formó en todas partes bajo el influjo de las necesidades del modo de vida, pero siempre es una flor del genio de los pueblos, hija de la tradición y de las costumbres”³.

¹ Herder, J. G.: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Espuela de Plata, España, 2007.

² Herder, J. G.: op. cit.

³ Herder, J. G.: op. cit.

Cuando critica a Voltaire y a su enciclopedismo, Herder ironiza sobre la universalización de la cultura y lo que la humanidad de todos los continentes le debería a Europa con la contribución del comercio y el Papado.

Bajo la creencia en la Providencia, imagina otro futuro y sostiene que “cuantos más medios e instrumentos inventemos los europeos para sojuzgaros a vosotras las demás partes del mundo, para engañaros y saquearos, con todo quizá alguna vez os corresponda a vosotras triunfar. Nosotros atamos las cadenas con que vosotros nos arrastraréis; las pirámides invertidas de nuestras constituciones se van a poner en pie en vuestro suelo y vosotros con nosotros”.

Herder sostenía que “nadie en el mundo siente la debilidad de la generalización como yo”⁴.

Reconocía que la historia siempre se entiende desde el presente, y por lo tanto debe interpretarse desde el presente; critica fuertemente el eurocentrismo y sostiene que el hombre es hijo de su tiempo, “es hijo del acaso que le hizo nacer en tal o cual región y determinó también su capacidad de goce y la clase y medida de sus alegrías y sus sufrimientos según el país, la época, la organización y las circunstancias. Sería un engreimiento ridículo pretender que los habitantes de todos los continentes deberían ser europeos para vivir felices. ¿Acaso nosotros mismos hubiéramos llegado a ser lo que somos fuera de Europa?...”⁵.

Según dicho filósofo, se concluiría en un absurdo sosteniendo que los hombres de todos los continentes que han pasado miles de años, no habrían vivido de verdad “abonando tan solo el suelo con vuestra ceniza para que al fin de los tiempos vuestra posteridad hallara la salvación gracias a las bendiciones de la cultura europea”⁶.

Crítico de las guerras, de las formas de gobierno y del Estado artificial y su papel para los hombres, concluye que no se ha logrado todavía “justificar en manera alguna cómo un hombre pueda tener por nacimiento el derecho de dominar a miles de sus hermanos, ni por qué pueda mandarles a su arbitrio, sin un contrato previo y sin limitaciones, entregar a miles de muertos sin responsabilidad alguna, consumir los tesoros del Estado sin tener que rendir cuentas y cargar con este motivo los impuestos más pesados precisamente sobre los pobres”.⁷

⁴ Herder, J. G.: *Against pure reason*, Wipf & Stock, Oregon, 1993.

⁵ Herder, J. G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Benedetto Croce, por su parte, sostenía que “no tiene sentido la acusación corriente dirigida al historicismo de que induzca a la adoración del hecho cumplido y al quietismo, cuando explica en su espiritual necesidad y justifica por lo tanto el pasado, porque aquel estímulo es sin embargo estímulo de la acción, y el pasado que así se piensa nunca fue cumplido y estable, pues siempre está en movimiento y cambio y es inescindible de nuestro presente, inquieto también él y sin descansar en soluciones, sino laborioso al plantear problemas que serán nuevas soluciones”⁸.

Para Isaiah Berlin, fue Giambattista Vico el padre del concepto moderno de cultura y de lo que podríamos llamar pluralismo cultural⁹. Resalta que fue el napolitano quien entendió que cada cultura tiene una escala de valores propia que se van desplazando con el tiempo, pero nunca plenamente, puesto que las generaciones siempre comprenden las visiones anteriores. Berlin distingue el historicismo del relativismo spenceriano cerrado sobre sí mismo, o encapsulado y aislado incapaz de comprender otras culturas.

Para Vico, si lo humano tiene algo de significado, debe haber algo en común que, con imaginación y esfuerzo, logre comprender otras culturas. Para Berlin, el método viquiano es el mismo que el de los antropólogos sociales modernos, intentando comprender las “elaboraciones imaginativas” de otros pueblos y otras épocas sin rechazarlas por bárbaras o irracionales.

A Vico no le interesa la experiencia individual sino la de las sociedades. Para ello en la *Ciencia nueva* nos propone entrar imaginativamente a través de la fantasía para entender la autoconciencia colectiva de las distintas épocas y pueblos, descifrando y comprendiendo su historia cultural. Esta perspectiva, para Berlin, es “indispensable para su concepción del saber histórico”¹⁰.

Benedetto Croce había aclarado que “el historicismo se dio cuenta de que los problemas de la filosofía no solo no se someten jerárquicamente a uno de ellos, así como no pueden definirse numéricamente, que respondan a exigencias lógicas de la mente humana. Ellos son inagotables e infinitos, porque nacen siempre nuevos e individualizados del impulso de la historia, que ofrece la materia particular a cada pensador”¹¹. Continúa Croce mostrando la

⁸ Croce, Benedetto: *El carácter de la filosofía moderna*, Iman, Buenos Aires, 1959.

⁹ Berlin, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 2002.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Croce, Benedetto: *Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949.

identidad entre filosofía e historicismo y sostiene que de ello resulta un nuevo programa educativo:

“Para el historiador, y para el filósofo: para el historiador, de quien se espera que integre siempre mejor la historia con la filosofía, y que discierna dónde se plantea el problema verdaderamente historiográfico y dónde el problema es en cambio de mera erudición y filología, y que haga más vigorosos, ricos y conscientes los conceptos que adoptan en la interpretación y en la construcción de la historia; para el filósofo, que debe apropiarse todo lo que pueda de la realidad que se despliega delante o lo confunde alrededor, la realidad que toda es historia, poniéndose en relación y en recambio con este aspecto del espíritu antes que con cualquier otro, y sin olvidar que las ciencias naturales o naturalizadas son una elaboración abstracta y práctica de la historia, dirigida y disciplinada por las matemáticas. Solo otra forma del espíritu tiene el derecho de ocupar junto a la historia y la filosofía, y no es la ciencia físico-matemática, sino el arte y la poesía, la fantasía que abre el camino a la alianza sintética del pensamiento, en la cual el antiguo dicho que la historia está próximo a la poesía, y es el *quid* de la poética a su alrededor”¹².

Comparando la *Filosofía de la historia* hegeliana con el historicismo propuesto Croce sostiene:

“Y cuando a fines del siglo diecisiete y principios del dieciocho un gran filósofo dotado de un ingenio histórico original, Hegel, entendió que filosofía e historia debían unificarse, y aportó el pensamiento dialéctico, esa unión falló su signo, porque Hegel unió la filosofía, no con la historiografía, sino con la construcción a priori, que tenía el nombre de ‘Filosofía de la historia’, extendida por él de la historia política y moral y también a la historia del arte y de la misma historia de la filosofía; y su historicismo y el de otros idealistas alemanes y sus seguidores era de una historicidad con diseño predeterminado, una mitología con vestimenta filosófica e histórica.

En cambio, franco en su original naturaleza había sido el historicismo de Vico que no interponía aquella suerte de mitología entre filología y filosofía, y unificaba los dos, cumpliendo una con la otra, pero Vico no hizo escuela y no tuvo continuado-

¹² Op. cit.

res, como tampoco de la síntesis a priori de Kant no se trajeron ni se extendieron las consecuencias, proviniendo de ella el concepto del juicio como juicio histórico. El historicismo ha tenido su justificación y su fundamento teórico en una nueva teoría lógica del juicio, declarado en su verdadera y única forma, juicio histórico y conteniendo siempre una afirmación histórica, aun cuando en apariencia se presenta en forma de definición de términos conceptuales, lo cual es siempre la implícita remoción de una dificultad, y una dificultad se liga siempre a una situación de hecho, y a resolverla en el acto mismo es clarificar y cualificar aquella situación, y al cualificarla, existencializarla”¹³.

El filósofo también se refiere al historicismo en el *Ensayo sobre la revolución de Nápoles de 1799* de Vincenzo Cuoco (1770-1823) como una de las primeras manifestaciones del pensamiento viquiano, antiabstracto, antiiluminista e histórico y de la nueva historiografía fundada en el concepto del desarrollo orgánico de los pueblos y de la nueva política, la política del liberalismo nacional, revolucionario pero moderado al mismo tiempo contradiciendo la teoría de los *apóstoles iluminados*.

Dicha posición la asume Cuoco en dicho *Ensayo*¹⁴, luego de haber sido protagonista de la revolución y deportado a Marsella. La caracterización de *revolución pasiva* que hace de los acontecimientos de 1799 será retomada posteriormente por Gramsci que sostiene que “el concepto de ‘revolución pasiva’ debe ser rigurosamente deducido de los dos principios fundamentales de ciencia política: 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se desarrollaron en su interior encuentran aún posibilidades de ulteriores movimientos progresivos; 2) que la sociedad no se plantea objetivos para cuya solución no se hayan dado ya las condiciones necesarias”.

Cuoco sostenía en su ensayo:

“Nuestra revolución, siendo una revolución pasiva, la única manera de conducirla a buen fin era aquella de ganarse la opinión del pueblo. Pero la mirada de los patriotas y la del pueblo no eran las mismas: ellos tenían distintas ideas, distintas costumbres y aun dos idiomas diferentes. Esa misma admiración por los extranjeros, que había retrasado nuestra cultura en los tiempos del rey, formó al comienzo

¹³ Idem.

¹⁴ Gramsci, Antonio: *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975.

de nuestra república el obstáculo más grande para establecer la libertad. La nación napolitana se podía considerar dividida; dos pueblos divididos por dos siglos y por dos grados climáticos. Dado que la parte culta se había formado sobre modelos extranjeros, su naturaleza era distinta de aquella que necesitaba la nación entera y que solamente se podía esperar del desarrollo de nuestras facultades”¹⁵.

Su historicismo viquiano se unía así al liberalismo gradualista y antijacobino. Para Cuoco, entonces, el fracaso de la revolución jacobina con sus altos ideales humanistas y de justicia, no se debió solo a la reacción de la monarquía borbónica y de la Iglesia, sino también a la oposición de vastos sectores populares, de campesinos y plebeyos.

El error de los republicanos fue creer que se podían transportar o imponer las ideas y los programas revolucionarios franceses a una nación distinta por su historia, su lenguaje, costumbres, ideales religiosos y políticos. Sin embargo, continúa Cuoco, la revolución podría haber triunfado si hubiera surgido del fondo mismo nacional. La constitución extranjera estaba muy lejos de la napolitana, fundada en máximas abstractas, lejanísimas de los sentires napolitanos, leyes que trasladaban usos, caprichos y defectos de otro pueblo.

Expresando una postura maquiavélica, sostiene que no se puede ignorar la realidad efectiva, la historia como complejidad concreta dentro de la cual están entrelazados la realidad y la idealidad, la razón y el sentimiento, la tradición y la innovación. Su historicismo también se refleja en su propuesta pedagógica que, si bien pretende incorporar los estratos populares a la vida social y política en particular, no se debe entender la educación como imposición de principios abstractos e ideas generales. La educación debe partir de las necesidades reales del pueblo a través de un lento y gradual proceso que conduzca a la conciencia de su historia y su nivel de civilización para construir una cultura avanzada.

Croce sostiene que ya a principios del siglo XIX, con el idealismo filosófico se leía a Vico y se lo comprendía, pero no se pensaba más que la Razón venía a interrumpir el curso de la historia, sino que era inmanente y laboriosa en todo momento de la historia. También la nueva cultura modificó la práctica política, ya no reformadora con el monarca iluminado o fuerte, no más republicano cosmopolita ni constitucional-municipalista, “con el culto a la Razón aunada con la fe en la Providencia divina o en la Razón histórica”.

¹⁵ Cuoco, Vincenzo: *Saggio sulla rivoluzione di Napoli del 1799*, 1806, archivos de internet (traducción propia).

En su propio libro sobre la revolución napolitana, Croce sostiene que las innumerables narraciones de la historia de aquel periodo podrían hacernos pensar que ya no hay más nada que hacer, si esa frase pudiese ser aplicada a la historia en la cual “las renovadas demandas por efecto de las experiencias del presente hacen necesaria una revisión continua y reelaboraciones de las construcciones literarias del pasado”¹⁶. Allí, Croce vuelve a hablar del revisionismo aunado al historicismo. En su libro *Teoría e historia de la historiografía*, nos explica el filósofo italiano que la historia es la historia viva, contemporánea, es un acto de pensamiento, mientras que la crónica es la historia pasada, muerta, es un acto de voluntad. La historia se vuelve crónica muerta cuando ya no es pensada.

Para él, el proceder de la filología “sin verdad y sin pasión” es lo que diferencia al filólogo del historiador. Su erudición puede llegar a ser ignorancia fastuosa. A esa erudición, propone antitéticamente un mapamundi político en beneficio de “la inteligencia y no de la memoria”. La historia filológica es destruida por sus cultores al concebirla sin vínculos con la vida. “La historia es, ha sido y siempre será la misma, historia viva, contemporánea que son la crónica, la filológica, la poética y la practicista”.

Concluye que todo debe reformarse en la historia, “y la historia a cada instante se afana en perfeccionarse, o sea en el propio enriquecimiento y profundización, y no hay historia que nos satisfaga, porque toda construcción nuestra engendra nuevos hechos y nuevos problemas, y requieren nuevas soluciones”.

Niega la historia universal, ya que la historia es pensamiento y en tanto pensamiento de lo universal está siempre particularmente determinado. Los sistemas cerrados de la filosofía, como la historia universal, son para Croce relatos fantásticos cosmológicos. “Al hacerse la historia actual y la filosofía histórica se elimina tanto la filosofía de la historia como las cadenas causales del determinismo”.

Concluye que la filosofía de la historia está muerta en su positividad, como cuerpo de doctrinas con todas las formas de lo trascendente. No hay filosofía ni historia, ni filosofía de la historia, sino historia que es filosofía y filosofía que es historia. La historia es siempre obra de los hombres como producto del intelecto y de la voluntad humana y de esa manera refuta el carácter dualista e idealista, tanto de Hegel como de Vico, donde la Providencia o la Idea se sirven de los fines particulares y las pasiones de los hombres. La verdadera

¹⁶ Croce, Benedetto: *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bibliopolis, Napoli, 1998.

historia es la historia del individuo en cuanto universal y de lo universal en cuanto individuo.

Al filólogo le resulta imposible preservar noticias, documentos y monumentos por la infinitud de los mismos, por lo cual selecciona, transcribe, ordena, y el resto lo rompe, quema o vende por kilo. No existe sin embargo un criterio lógico de selección porque se está moviendo en el ámbito práctico y por lo tanto la decisión es siempre “motivada por las necesidades prácticas y científicas de un determinado momento o época”, se justifica en sí misma y por sí misma.

Sin embargo, Croce no tiene en cuenta que el filólogo historiador también tiene una perspectiva propia y sus propias pasiones, puede no ser un “amon-tonador maniático” ni un “coleccionista de antigüedades” científico, objetivo o neutral. Entonces, cuando pensamos la historia y buscamos verificar los documentos o las noticias que coleccionó el filólogo, nos damos cuenta de que quizás el documento fue quemado, no merecía ser considerado como un hecho histórico o fue vendido por kilo debido a las propias pasiones y perspectivas políticas. El filólogo tampoco es impermeable a ellas.

La historiografía viviente, como la define el filósofo, es un “acto de pensamiento (filosófico) correlativo a un estímulo práctico moral y es preparación para una acción”¹⁷. Allí es donde se hace necesario el revisionismo que se aúna al historicismo, ya que en el conocimiento de las pasiones generales y dominantes, de las ideologías y políticas imperantes en distintos momentos de cada historia concreta, hemos visto desaparecer justamente aquellos documentos o archivos que hubieran atestiguado algún hecho histórico, aunque esa verificación o testimonio no lo haría verdadero, ya que “nada podrá impedir que un nuevo documento o la mejor lectura de uno viejo” lo desmienta. Las reglas elementales de la metodología histórica, continúa Croce, “niegan resueltamente el dualismo, el moralismo abstracto y el antihistoricismo”.¹⁸

Como el filósofo napolitano, no creemos en el panlogismo, en la universalidad abstracta, en las leyes de la lógica conceptual trasladadas a la historia como si existiera una historia científica neutral pensada y expresada desde una neutralidad científica y objetiva trascendente a la historia misma. “El pensamiento histórico es pues especificado e individualizado y no genérico y abs-

¹⁷ Ibídem.

¹⁸ Ibídem.

tracto, porque especificada e individualizada es la necesidad práctica a que responde, especificada e individualizada la acción práctica en que desemboca”¹⁹, concluye el filósofo.

Por esa razón, Croce nos advierte sobre los equívocos que existen en torno al concepto de libertad, donde uno de ellos es confundir el liberalismo con el librecambio económico. Nos explica que la vida económica es materia y propone distintos sistemas como el librecambio, el proteccionismo, la economía regulada y racionalizada, el monopolio o la autarquía económica, pero ninguno tiene carácter moral sino económico y podrá ser *adoptado o rechazado por la voluntad moral conforme a las diversas situaciones históricas*.²⁰

No se puede confundir el concepto de libertad con el ordenamiento económico. Para Croce, no es que exista libertad formal y libertad real: para él la libertad formal según se pretende diferenciar es un principio moral, la única libertad, y la llamada libertad real es en realidad un ordenamiento económico, particularmente “el soñado ordenamiento económico igualitario del comunismo”.

Por otra parte, la libertad como conciencia moral es reguladora de la justicia, pero es un concepto filosófico y no jurídico.

Aún hoy se sigue confundiendo liberalismo con liberismo como define el filósofo al liberalismo económico. Para él cuando al liberalismo económico se le confirió “valor de ley social” naturalizada o providencial, pasó de ser un legítimo principio económico a ser una ilegítima teoría ética con “una moral hedonista y utilitaria para la cual el bien consiste en la misma satisfacción de los deseos en cuanto tales, que es [...] la satisfacción del capricho individual o de la sociedad entendida como término medio de individuos”²¹.

Concluye que es posible sostener, “con la más sincera y vívida conciencia liberal, ciertas medidas y expedientes que los teóricos de la economía abstracta clasifican como socialistas, e incluso será lícito hablar paradójicamente [...] de un «socialismo liberal»”.²²

Pero esta confusión que explica Croce entre liberismo y liberalismo, en los países de América Latina continúa cuando se identifica el librecambio económico con el liberalismo filosófico y también político. Ello hace que

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Croce, Benedetto: *Ética y política*, Imán, Buenos Aires, 1952.

²² *Ibidem*.

también se denominen “populistas” (peyorativamente con sentido demagógico y autoritario) a aquellas democracias populares elegidas por la voluntad moral de sus pueblos, que teniendo las virtudes republicanas con los tres poderes funcionando, buscan la justicia social, la independencia económica y la soberanía política, para cuyo fin nacionalizan sus recursos naturales o deciden qué medidas económicas proteccionistas o socialistas toman de acuerdo a su situación histórica, como fueron los gobiernos cardenistas o peronistas y como son en la actualidad muchos gobiernos de América Latina. Otra vez se utiliza el panlogismo sin tener en cuenta las diversas culturas históricas de los distintos pueblos.

El historicismo, sin embargo, tiene distintas aproximaciones conceptuales. Con mucha razón, Kozel sostiene que las definiciones disponibles aluden a referentes “notoriamente dispares”²³.

Karl Popper escribe *La miseria del historicismo* en el invierno de 1919 a 1920 y fue publicado por primera vez entre 1944 y 1945, según la edición castellana de Alianza en 1972²⁴. Según el autor, su argumentación para refutar el historicismo se resume en cinco proposiciones, a saber:

1. El curso de la historia humana está fuertemente influido por los conocimientos humanos.
2. No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento de nuestros futuros conocimientos científicos.
3. No podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana.
4. Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una historia teórica; es decir de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la física teórica. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica.
5. La meta fundamental de los métodos historicistas está por lo tanto mal concebida, y el historicismo cae por su base.

Evidentemente, Popper no se refiere al historicismo como lo concebimos en nuestro trabajo. Sostiene que su título lo saca del debate entre Marx y Proudhon, entre la *Filosofía de la miseria* del último y la *Miseria de la filosofía* del primero.

Para Popper, el historicismo ha tenido una influencia “persistente y perniciosa” sobre la filosofía de la sociedad y de la política; es una superstición

²³ Kozel, Andrés: *La idea de América en el historicismo mexicano*, Colegio de México, México, 2012.

²⁴ Popper, Karl: *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 2010.

la creencia en un destino histórico, desde Heráclito hasta Hegel y Marx. Sin embargo, en su lucha contra el comunismo y el nazismo, es evidente que no está hablando de los primeros historicistas, como Herder o Vico ni sus posteriores interpretaciones, como la de Benedetto Croce en Italia, la de Isaiah Berlin en Inglaterra o la de Leopoldo Zea y Fermín Chávez en América Latina.

En ese sentido es que Herder se pregunta: “¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia? ¿Y el plan de la Providencia no resultaría demasiado estrecho si todos los individuos del género humano hubiesen sido creados para lo que nosotros calificamos de cultura y que a menudo solo debería llamarse refinada debilidad? Nada más indeterminado que esta palabra y nada más falible que su aplicación a pueblos y épocas enteras”²⁵.

Europa tiene un nuevo giro copernicano pendiente. En el siglo xvi, Copérnico descubrió que la tierra no era el centro del universo. Desde la filosofía, esta revolución científica fue denominada *el giro copernicano*. Le falta aún a los europeos, filósofos o no, salir de su autocentralidad para poder comprender que las categorías de análisis sociopolíticas, surgidas de su propia historia, no se adecuan a las historias de otras latitudes, ni a las asiáticas ni a las africanas ni a las latinoamericanas, que tienen otras historias y que deben entenderse con otras categorías. Las categorías de análisis surgen de la propia realidad y no son universales abstractos.

Las teorías occidentales debatieron distintas categorías y metodologías de análisis social, como el positivismo y el racionalismo, entre otras, pero les falta realizar el giro copernicano y pensar en el historicismo nuevamente, para dejar de creer en la universalización abstracta de sus categorías sociopolíticas y entender la realidad latinoamericana. Fermín Chávez nos propuso una epistemología para la periferia.

Nos preguntamos por nuestra parte si esa denominación es la correcta. Él la propone para lograr la descolonización mental o cultural, dado el permanente *europometrismo cultural* que continúa utilizándose en el análisis de los modelos sociales. Dicha descolonización aportaría a la autoconciencia nacional europea, ya que las filosofías griegas o europeas justamente reflexionaban en otras épocas sobre la relación del hombre con su mundo, con su época o con la naturaleza.

²⁵ Herder, J. G: *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, Complutense, Madrid, 2002.

Los latinoamericanos que hacen filosofía también deben volverse sobre sí mismos y sobre su realidad, para enfrentar sus propios problemas y tratar de darles solución, como bien sostenía el filósofo mexicano Leopoldo Zea.

También nos explica Zea que toda la filosofía europea termina en una preocupación política. Los latinoamericanos, en la búsqueda de la libertad que sustituya el orden colonial, deberán proponer cómo cambiar la sociedad y al hombre, cómo organizarse, y deberán luchar para hacer realidad sus pensamientos, ya que son filósofos y políticos, hombres de pensamiento y de acción al mismo tiempo.

Por eso sostenemos que quizás es parte del proceso de autoconciencia entender que estuvimos en la “periferia” de la civilización europea en términos económicos, culturales o políticos, pero el objetivo sería liberarse, con una epistemología que pueda resolver los problemas propios, dejando de ser y sentirse o autopercibirse como satelitales.

Por el contrario los europeos, que ya saben que no son el centro del mundo, deben asumir que para entender otras culturas, religiones o sistemas políticos, no pueden seguir aplicando las categorías de fascismo, populismo, nacionalismo exacerbado o demagogia, entre otras categorías que intentan describir la intervención del Estado en la organización o redistribución de la riqueza que produce cada comunidad o nación, a fin de lograr una sociedad más justa.

Tuvo que terminar la Segunda Guerra Mundial para que apareciera la socialdemocracia, al mismo tiempo que en la Argentina nacía el movimiento justicialista. Al Estado de bienestar, o a los estados sociales de derecho o al *Welfare State* no se los calificó de fascismo ni de populismo ni de demagogia. Se aceptó la intervención del Estado en la regulación de la economía, entendiendo que era una forma de socialismo donde la democracia seguía vigente, pero el Estado garantiza los derechos a la salud, la educación, la vivienda, así como los derechos de la niñez o la vejez, etc.

El liderazgo personal de algunos líderes latinoamericanos, o el caudillismo, es también calificado peyorativamente en Europa, donde sin embargo mantienen aún en el siglo XXI monarquías financiadas por el Estado, sobrevivientes de *sangre azul* por decisión divina que siguen heredando el poder, desconociendo cualquier elección popular. Tampoco comprenden lo que Sartre describió en el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fannon, que el patriotismo y nacionalismo en nuestras latitudes “periféricas” fue creado por el colonialismo.

Latinoamérica no invade países, no trafica esclavos cazados en el África, no domina a otros pueblos y no lo hizo a lo largo de su historia. Cuando en Latinoamérica se atacaron a los pueblos originarios, después del despojo realizado por los conquistadores europeos, fue de la mano de sus socios vernáculos, cómplices o nordomaníacos, como los llamó el oriental José Rodó.

Las luchas de los pueblos de Latinoamérica fueron de liberación. Sus movimientos políticos no fueron “terroristas” sino movimientos de liberación nacional. Por eso se hace cada día más evidente la persistente ilegitimidad de la supuesta “legalidad europea o norteamericana” para invadir a otras naciones, con la excusa de civilizar (occidental y cristianamente) a otros pueblos.

La Constitución argentina en su artículo 21 obliga a los ciudadanos a armarse contra el opresor, sean extranjeros o sean los dictadores que violan la constitución emanada de la voluntad política del pueblo. Es el derecho y la obligación de la resistencia. Esa resistencia a toda opresión cultural, económica, social, territorial o política, así como las nuevas políticas y las nuevas organizaciones sociales democráticas que amplían derechos sociales y políticos en Latinoamérica, sigue siendo combatida y socavada desde el Norte. Es hora que también Europa reconozca y asuma que hay otras culturas, creencias religiosas, políticas, sociales, en definitiva otras historias que no aceptan la universalidad abstracta ni el metarrelato de la civilización occidental para denominar o calificar las experiencias de otros pueblos, y menos aún para utilizar la fuerza, invadirlos o saquearlos para continuar su hegemonía.

Quizás, la crisis que atraviesa en este momento a Europa, haga recapacitar a sus teóricos, porque ahora tampoco les sirve a los europeos el traje de los ajustes económicos del neoliberalismo o, como diría Croce, el neoliberalismo. Quizás la permanente inmigración de los países anteriormente colonizados por Europa, que buscan compartir las riquezas europeas o la crisis económica y social debida a la aplicación de recetas neoliberales lleve a los europeos a realizar otro giro copernicano que colaborará sin duda a su propia autoconciencia histórica.

2. El historicismo en América Latina

“El hombre americano tenía que resolver sus problemas con urgencia y una de las soluciones se las ofrecía la cultura de Europa, de aquí que se apropiase de este tipo de soluciones. Pero ahora que la cultura europea ha dejado de ser una solución convirtiéndose en un problema; ahora que ha dejado de ser un apoyo para convertirse en una carga; ahora que las ideas que tan familiares nos eran a los americanos se transformaron en objetos siniestros, desconocidos, oscuros y por lo tanto peligrosos, ahora, repito es cuando América necesita de una cultura propia, ahora es cuando tiene que resolver sus problemas en otra forma bien distinta a la forma como hasta hoy los había resuelto. Esta otra forma no puede ser ya la imitación sino la creación personal propia [...] América hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia”.

Leopoldo Zea

Rastreando el historicismo y su perspectiva, así como su llegada al Río de la Plata, vemos que la influencia de Giambattista Vico comienza antes de la sanción de la Constitución de 1953. El filósofo napolitano influyó tanto en Pedro de Angelis, autor de un proyecto de Constitución completa en 1852, como en Juan Bautista Alberdi, a quien se le reconoce la autoría de la Carta Magna de 1853.

Sin embargo, más allá del reconocimiento a Vico, según González Arzac¹, podemos conjeturar –pero no afirmar– el conocimiento de Alberdi de la Constitución de 1852 escrita por el viquiano Pedro de Angelis. No caben dudas de que los constituyentes de 1853 conocían el proyecto redactado por el napolitano, ya que así lo afirmó el secretario del Congreso Constituyente José María Zuviría, al señalar que “los proyectos de Alberdi y de de Angelis fueron analizados por los constituyentes”².

Pedro de Angelis escribió su Proyecto completo de Constitución a pedido de Urquiza. Pero su anterior adhesión al rosismo fue razón suficiente para olvidar a los intelectuales que frecuentara en París así como también el legendario Salón Literario de Marcos Sastre en Buenos Aires, introduciendo la *Ciencia nueva* de Vico en ambas ciudades. Para Sarmiento, de Angelis era el “sabio mazorquero”.

En 1912, hablando de los exiliados italianos en *Una famiglia di patrioti ed altri saggi storici e critici*³, Benedetto Croce escribe sobre Andrea y Pedro de An-

¹ De Angelis, Pedro: *República Representativa Federal*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999.

² *Ibidem*.

³ Benedetto Croce: Pietro de Angelis en *Revista Pensamiento de los confines*, n. 15, FCE, Buenos Aires, 2004.

gelis. Haciéndose eco de una revista de filosofía de Buenos Aires, Croce cree que de Angelis “en el Nuevo Mundo, y en medio de estos novísimos asuntos políticos e históricos”,⁴ olvidaba su culto napolitano de Vico ya que la revista citada decía:

“Pedro de Angelis, cultísimo escritor italiano al servicio del gobierno desde Rivadavia hasta Rosas, intentó dar a conocer en Buenos Aires la Ciencia Nueva de su compatriota Juan B. Vico, por quien tenía particular admiración [...] su esfuerzo fue estéril y en ningún escritor argentino de esa época hemos visto mencionado el nombre del famoso filósofo de la historia”.

Croce creyó en lo publicado por esa revista de filosofía (la de José Ingenieros), pero sabemos que tanto Sarmiento como Alberdi, Mitre y Vicente F. López no sólo lo citan sino que también demuestran de distintas formas la influencia viquiana en ellos. Croce habla de de Angelis como de *un hombre oscuro* y sostiene la necesidad de realizar un libro sobre los exiliados italianos recomendándole a quien lo haga que se ocupe de los “hombres oscuros”.

La curiosidad de Croce por los hombres que participaron en las revueltas de fines del siglo XVIII y los primeros decenios del siglo XIX reside en que ellos son los que acumularon experiencias y alimentaron sentimientos que fueron divulgados, así como también son “los que transformaron a los viejos italianos de la decadencia en los italianos del Resurgimiento”⁵.

Lo que quizás no tuvo en cuenta Croce es que de Angelis no era un *hombre oscuro*, sino un hombre oscurecido por la historia oficial a causa de sus ideas, su compromiso y participación política. Si bien para algunos es el primer historiador argentino, autor de los siete tomos de la *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna del Río de la Plata*, de Angelis fue ocultado y olvidado. Croce tampoco podía saber que él mismo correría una suerte similar al no haber sido reeditado por más de medio siglo y ser conoci-

⁴ Ya en el siglo XX, Benedetto Croce (Pescasseroli, 1866 - Nápoles, 1952), reconoce su genealogía intelectual en Vico a quien reverencia por ser uno de los mayores maestros de la historia de la filosofía de la cual su propio pensamiento está compenetrado y sobre el cual escribe su libro *La filosofía de Giambattista Vico*. Autor del *Manifiesto de los intelectuales antifascistas* (en protesta por el *Manifiesto de los intelectuales fascistas*) Benedetto Croce influyó en el siglo XX sobre Vasconcelos y Antonio Caso en el Ateneo de la Juventud en México, así como influyó sobre Mariátegui en Perú, y envió su ponencia al Congreso de Filosofía en 1949 cuando Perón presentó *La comunidad organizada*. Perón sostenía también que la única verdad es la realidad.

⁵ *Ibidem*.

do a través de su crítico Antonio Gramsci, que sin embargo, recomendaba su lectura y elogiaba la acción cultural crociana.

Pero aquellos que sostuvieron que la historia la hacen los hombres fueron siempre oscurecidos por los avatares políticos, por los “ilustrados poderosos” que pretenden siempre importar y universalizar civilizaciones y paradigmas. Por eso son importantes los hombres como Fermín Chávez, quien también fue “oscurecido”, y son importantes las corrientes revisionistas de la historia.

Chávez nos explica que en castellano la palabra historicismo deriva del alemán *Historismus*, utilizada por Kurt Werner en 1877 para hablar de la filosofía de la historia de Giambattista Vico. *Historismus* o historicismo significa una corriente filosófica “y la metodología que exigen comprender y juzgar hechos, pueblos y épocas del pasado de acuerdo a sus condiciones históricas particulares, es decir, con exclusión de toda generalización racional de los mismos”⁶. Asimismo, sostiene que el historicismo federal fue explicado y justificado por los principales expositores en el Salón de Marcos Sastre en 1837, donde la “presencia de Herder en la librería es solo indirecta, pero la de Vico asoma como una introducción directa debida a Pedro de Angelis”⁷, a quien califica de historicista romántico.

Chávez distingue el historicismo en dos *fases*: una puramente jurídico-institucional semejante al federalismo norteamericano y otra cultural, “en la que la teoría cede su preponderancia a los ingredientes metarracionales, como me gusta llamarlos: las creencias fundamentales del pueblo argentino, actuantes como la corriente de un río”.

Alberdi reconoce la influencia de Vico por su principio de los *corsi e ricorsi* de acuerdo al cual el Derecho evoluciona en forma cíclica y como la lengua aparece con carácter propio, “a la par de los otros elementos de la civilización”, por lo cual el pueblo debe modificar sus leyes de acuerdo a las nuevas necesidades de progreso. También reconoce la influencia del napolitano en su concepción del hombre como hacedor de su propia historia.

Para Chávez, el historicismo de Alberdi se manifiesta claramente en el *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, cuando sostiene: “Al paso que nuestra historia constitucional no es más que una continua serie de imitaciones forzadas y nuestras instituciones una eterna y violenta amalgama de cosas hetero-

⁶ Chávez, Fermín: *Porque esto tiene otra llave, de Wittgenstein a Vico*, Pueblo Entero, Buenos Aires, S/E.

⁷ Chávez, Fermín: *La conciencia nacional*, Pueblo Entero, Buenos Aires, 1996.

géneas [...] Los pueblos, como los hombres, hacen sus jornadas de pie y paso a paso”⁸. Refiriéndose al Salón Literario de Marcos Sastre, Chávez nos recuerda que el nacionalismo cultural se atribuye fundamentalmente a Echeverría y a Alberdi, pero también frecuentaban el salón López y Planes, Pedro de Angelis y Felipe Senillosa. Allí se hacían lecturas de Vico, de von Herder y de Jouffroy.

Reconociendo la impronta viquiana y herderiana, Chávez cita a Sastre cuando afirma:

“La razón y la experiencia han puesto al descubierto el extravío de una marcha política que guiada solo por teorías exageradas, y alucinada con el ejemplo de pueblos de otra civilización, no ha hecho más que imitar formas e instituciones extranjeras; cuando todo se debía buscar en el estudio de la naturaleza de nuestra sociedad, de sus vicios y sus virtudes, de su grado de instrucción y civilización, de su clima, su territorio, su población y sus costumbres; y sobre todo establecer el sistema gubernativo que mejor los llenase. Esa errada marcha es la que he designado con el nombre de error de plagio político”⁹.

En su libro *La idea de América en el historicismo mexicano*¹⁰, Kozel plantea que los orígenes de la perspectiva historicista se remontan a Meinecke en contraposición a las doctrinas universalistas imperantes en el siglo XVIII. Nada nos dice del aporte fundamental de Giambattista Vico o de von Herder. Como ya lo vimos, para Isaiah Berlin, sin embargo, Vico es el padre del concepto moderno de cultura, de lo que llamaríamos “*pluralismo cultural*”.

Kozel define las características del historicismo a través de tres elementos fundamentales:

“Uno, el llamado a sustituir la consideración generalizadora de lo humano por un enfoque individualizador; dos, la puesta de relieve de la mutabilidad como rasgo decisivo del mundo y el derivado acento en la explicación genética; tres, el énfasis colocado en la necesidad de separar las esferas de lo natural y lo histórico, así como en la conveniencia de distinguir los tipos de conocimiento que cada una de las esferas reclama”¹¹.

⁸ Chavez, Fermín: *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*, Centro Editor de America Latina, 1982.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Kozel, Andrés: *La idea de América en el historicismo mexicano*, El Colegio de México, México, 2012.

¹¹ Kozel, *op. cit.*

Kozel cree que las dificultades para convenir el historicismo en una sola definición persisten y “el afán por comprender las realidades pasadas como otras, sería contradictorio con el presentismo historiográfico” donde cada presente escribe su propio pasado, “indiscernible del trabajo ideológico”. Por otra parte, la necesaria presencia de lo particular no explicita cuántas referencias a lo universal y a algún tipo de filosofía de la historia o teleología soporta el historicismo.

Para Leopoldo Zea, el historicismo es fundamentalmente la conciencia de la historicidad de las diversas culturas, la valoración de lo particular y el inmanentismo. Deja de lado lo teológico y lo teleológico, así como cualquier universal abstracto para comprender lo propio. En su libro *El Occidente y la conciencia de México*, Zea nos explica su concepción del historicismo:

“Para el historicismo la esencia del hombre es la historia. El hombre es un ente histórico, su vivir es historia. El hombre no es, se hace. Este hacerse es lo histórico [...] el hombre americano, y con él todos los hombres que no pertenecen al campo de la elaboración de lo que el occidental llama la Historia Universal, carece de la dimensión propiamente humana: la historia”¹².

Para el filósofo mexicano hay un regateo de lo humano de los pueblos que no pertenecen a la cultura occidental o universal, lo cual es aristocratizante.

Sin embargo los pueblos hacen historia, no la occidental sino “la historia sin más”. El historicismo no solo muestra la relatividad histórica de todas las culturas, sino su carácter limitado; muestra la diversidad que no implica valoración salvo de quien la juzga. Hay una errónea concepción occidental de que existe una “unidad de civilización” de una supuesta identidad con la sociedad occidental. Propone entonces alcanzar el desarrollo sin renunciar a lo “propio”, el elemento de comunidad nativa o lo que Darcy Ribeiro denomina *gentío materno*.

Según Kozel, Zea se apropió del historicismo desde sus primeros escritos:

“Lo hizo no solo por la vía de Gaos y Ortega y Gasset, sino que exploró algunos aportes de Croce, Mannheim y otros [...] una apropiación de aquella versión que pone de relieve la relatividad histórica de las configuraciones culturales e incluso

¹² Zea, Leopoldo: *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953.

de las verdades; o mejor dicho aún, de lo que se llega a considerar como verdades en función de los intereses de los poderes históricamente constituidos”¹³.

Ya hemos visto las diferencias en cuanto a la definición del historicismo. Para analizar la voluntad política latinoamericanista de los intelectuales, nos aproximaremos a ella principalmente a partir de la concepción historicista explícita de Zea, pero también de otros pensadores latinoamericanos que, sin aludir explícitamente al historicismo, hacían historia desde aquí, sin prescripciones o miradas universalistas. Para sintetizar, abordamos el tema o problema desde la inmanencia, sin la providencia viquiana, sin teología ni teleología, sin destino inevitable, fuese ésta de la Idea que se desarrolla en la historia o por la inevitabilidad de un sino determinado por el materialismo dialéctico.

Analizamos entonces, las creencias de los intelectuales en la posibilidad de descolonizar la cultura, de construir o reconstruir, recuperar, mirar y actuar para lograr una integración previamente fragmentada o una unidad regional basada en la igual cultura, el mismo idioma y las mismas creencias, un pretérito hasta entonces pensado y tergiversado desde el universalismo occidental autorreferencial y autoidentificado con la civilización misma.

Debemos analizar si esa voluntad de una comunidad más igualitaria y fraterna, expresada como idea y como creencia, termina siendo una idea cosificada ahistórica, creyendo que su no realización es peor para la realidad y no para la idea, o se transforma en voluntad reconociendo que la perfección es solo abstracta, ideal, y por lo tanto el pensamiento debe acompañar las transformaciones de la realidad modificando sus propias ideas para lograr su posible realización. Ello significa comenzar la descolonización y dejar de importar ideas ajenas.

Como sabemos, el pensamiento modifica la praxis y la praxis modifica el pensamiento así como los vínculos entre el saber y el poder. Es imposible abordar dicha relación si no es entendiendo que la historia es realizada por los hombres. Si bien los debates de la sociología del conocimiento y de la filosofía social o moral existieron desde la antigüedad, éstos se densificaron en los últimos años del siglo xx, después de la segunda guerra mundial.

Coincidimos con Kozel en que el historicismo “densificó y robusteció la reflexión sobre este continente, dando pie, al menos en alguna medida,

¹³ Kozel, Andrés: op. cit. Ver también Zea, Leopoldo: *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953
Kozel, Andrés: op. cit.

a su más adecuada fundamentación filosófica o, si se prefiere, ideológico-cultural”¹⁴. Para él en América Latina la filosofía es original porque es una expresión del hombre, por su origen, por su concreta personalidad, por su individualidad. Tiene un carácter original no porque se creen nuevos sistemas sino porque “trata de dar respuesta a los problemas que en una determinada realidad y en un determinado tiempo se han originado”¹⁵.

Para el pensador mexicano José Vasconcelos, el filósofo americano no es de “aquellos que se gastan en la preocupación de plantear el problema [...] sino de aquellos otros, más resueltos, que se consideran obligados a comprometerse apuntando, marcando soluciones. El planteamiento es tan solo una primera posición del filósofo, que se queda estéril si no viene seguido de la valiente aceptación de la responsabilidad que supone adoptar decisiones y señalar rutas”¹⁶.

La actitud filosófica latinoamericana parece caracterizarse así por ser prolegómeno y no epílogo o epígrafe, por ser introducción y no conclusión de la historia. Parece ser necesidad y voluntad de hacer la historia y no de narrarla, ya que nuestra corta historia en la cultura occidental debía autocrearse más que reproducirse, emular o plagiar pensamientos surgidos de otras realidades y de otras necesidades en otros momentos históricos.

El pensador peruano José Carlos Mariátegui sostenía en 1928: “No queremos ciertamente que el socialismo en América sea calco y copia, debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva”¹⁷. Ese mismo año, Haya de la Torre, refiriéndose a *Indoamérica* se preguntaba desde su exilio en México:

“¿Por qué no construir en nuestra propia realidad «tal cual es», las bases de una nueva organización económica y política que cumpla la tarea educadora y constructiva del industrialismo, liberada de sus aspectos cruentos de explotación humana y de sujeción nacional? Quienes se colocan en los puntos extremos de la alternativa política contemporánea —comunismo o fascismo— olvidan la dialéctica marxista

¹⁴ Kozel, Andrés: op.cit

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Vasconcelos, José: *La filosofía como vocación y servicio*, en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

¹⁷ Mariátegui, José Carlos: *Antología de José Carlos Mariátegui*, Costa ACIC, México, 1966.

y consideran imposible un camino de síntesis. Y olvidan algo no menos importante: que tanto el comunismo como el fascismo son fenómenos específicamente europeos...”¹⁸.

En América Latina se planteó la vinculación de la filosofía a la historia: no la filosofía como corolario, sino como preámbulo de la acción. No la filosofía como un sistema “abstracto, cerrado y abstruso”, sino como instrumento de transformación de la sociedad y definición de su morfología. Podemos seguir citando a los mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos, Justo Sierra; a los peruanos José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy y Haya de la Torre; al boliviano Franz Tamayo, al uruguayo José Enrique Rodó en el siglo XX o a Juan Bautista Alberdi en el siglo XIX, o a Rodolfo Puiggrós, Fermín Chávez y Arturo Jauretche en el siglo XX, entre tantos pensadores latinoamericanos que buscaron encontrar caminos originales para nuestras naciones.

En ello, coinciden con el historiador y filósofo napolitano Benedetto Croce en que “la filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares; es combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene ‘historia’ concreta y completa (integral)”.¹⁹

Desde los orígenes de la filosofía, muchos pensadores intentaron darle forma a la sociedad, buscando idealmente cuál sería la morfología más cercana a sus ideales. Platón imaginó su *República* con sus *Leyes*, San Agustín delineó *La ciudad de Dios*, Campanella pensó *La ciudad del sol*, Bacon imaginó *La nueva Atlántida*, así como todos los llamados utopistas delineaban diversas formas sociales en las cuales los valores esenciales eran la libertad humana y la igualdad. Pero la mayoría de ellos no se planteó darle un *topos* o un lugar a sus utopías. Ubicaban sus fantásticos “no lugares” en un “lugar inexistente”, en un espacio y tiempo ideal, imaginario. Por esa razón, no tendrían sus utopías un valor político.

En América Latina, por el contrario, los pensadores y filósofos originales debían y querían constituir ese sueño en su tierra, conscientes de que era una sociedad en formación. Muchos de ellos fueron pensadores-gobernantes o filósofos-reyes —como quería Platón— para poder gobernar y hacer su Re-

¹⁸ Haya de la Torre, V. R.: *El antiimperialismo y el APRA*, sin referencia, 1982.

¹⁹ Croce, Benedetto: *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari, 1926.

pública ideal. Pero en Nuestra América en formación se les otorgó sentido y valor político histórico a sus “utopías”.

Sabían que debían darle forma a sus deseos: construir una patria, una nación en la cual primara el bien social, la libertad y la equidad. Debían establecer sus propias normas, su axiología particular. Y para pasar de la teoría a la acción, reconocían la necesidad de la política como herramienta transformadora, como mediación para poder llevar las ideas a la práctica.

Así nos explica Alberdi su concepción de la filosofía:

“¿Qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En este sentido, pues, no hay más que una filosofía. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales: o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes, por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación; las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin [...]. Así pues, libertad, igualdad, asociación, he aquí los grandes fundamentos de nuestra filosofía moral”.²⁰

El historiador argentino Rodolfo Puiggrós, analizando las políticas de la izquierda en la Argentina, sostenía: “El error fundamental de las izquierdas con respecto al peronismo, reside en no haberlo analizado en función de la historia argentina”²¹.

El materialismo dialéctico en los años 60 era el espíritu de la época, al decir de Hegel; o las pasiones generales y dominantes, para Tocqueville; o el paradigma vigente, según Kuhn. A mediados de los años 60 no existían diálogos, discusiones, revistas culturales, intelectuales, académicos o estudiantinas en el mundo occidental que no discurren en términos filosóficos sobre el

²⁰ Alberdi, Juan Bautista: Ideas para un curso de filosofía contemporánea, en Zea, Leopoldo: *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

²¹ Puiggrós, Rodolfo: *Las izquierdas y el problema nacional*, Cepe, Buenos Aires, 1973.

materialismo dialéctico o histórico o sobre el marxismo en términos políticos. Sin embargo, los recién llegados a las aulas universitarias, muchos de los cuales venían de familias marxistas, comenzaron precisamente en esa época a comprender la historia argentina y ese “hecho maldito de un país burgués” que es el peronismo, fundamentalmente de la mano de Rodolfo Puiggrós.

En realidad, hubiera bastado una buena lectura de *El manifiesto comunista* para que quedara muy claro que incluso políticamente para Marx la contradicción principal empezaba prioritariamente por lo nacional. Allí sostenía: “Aunque no por su contenido, la lucha del proletariado es por su forma (en un primer momento) una lucha nacional”.²²

Por su parte, György Lúkacs había dicho taxativamente en su *Historia y conciencia de clase*²³ que “los levantamientos de los pueblos coloniales y semicoloniales tienen que ser por fuerza guerras nacionales que los partidos revolucionarios tienen que apoyar absoluta y plenamente, pues frente a ellas, la indiferencia sería directamente contrarrevolucionaria”.

En el prefacio a su libro *Retrato del colonizado*, Albert Memmi se lamenta del alboroto causado por su libro que impidió ver sus análisis sobre “los fracasos de la izquierda europea, y particularmente de los partidos comunistas, por haber subestimado el aspecto nacional de las liberaciones coloniales”.²⁴

A pesar de las innumerables citas de la bibliografía marxista acerca del carácter histórico y dialéctico de las categorías conceptuales, el marxismo mecanicista u ortodoxo, como lo llama Lúkacs, siempre pretendió extrapolar esquemas, modelos de organización o teorías puras de la revolución, cosificando los procesos sociales y buscando homogeneizarlos *urbi et orbi*. Por eso, el error fundamental de las izquierdas y principalmente del Partido Comunista Argentino, como dice Puiggrós, fue analizar la historia y la política con categorías extrapoladas de otras historias y geografías de las cuales habían surgido, de otras realidades y de otras contradicciones internas de otras situaciones nacionales, al mismo tiempo que priorizaba políticamente las contradicciones internacionales frente a las contradicciones internas.

Al decir de Rodolfo Puiggrós en *Las izquierdas y el problema nacional*:

²² Marx, Karl y Engels, Friedrich: *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1948. En español: El manifiesto comunista, traducciones varias.

²³ Lúkacs: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.

²⁴ Memmi, Albert: *Retrato del colonizado*, De la Flor, Buenos Aires, 1969.

“La costumbre de conceptuar conceptos extraídos de libros e informes, o de conceptuar experiencias ajenas, en vez de analizar la realidad social sobre la que se pretende actuar, explica la desconexión de las izquierdas latinoamericanas de los movimientos de masas de sus países. Reemplazan las contradicciones sociales por etiquetas que las ocultan o las deforman [...] conceptúan conceptos y temen conceptuar a la realidad, porque no quieren correr el riesgo de sumergirse en ella para transformarla”.²⁵

Ello implicaba, para los teóricos y políticos que se decían materialistas dialécticos, que no fueran ni materialistas, ni dialécticos a la hora de analizar la historia nacional; que se confundieran al tomar las categorías abstractas, los conceptos, como si fueran entes metafísicos, atemporales y ahistóricos, que se podrían utilizar omnímodamente para analizar cualquier historia y tomar decisiones políticas en consecuencia. Por eso decía Puiggrós que a los intelectuales les gustaba *conceptuar conceptos* en vez de conceptuar la realidad.

En realidad podríamos sintetizarlo diciendo que la izquierda admiraba a los *sanscoulottes* de la revolución francesa —o burguesa—, pero despreciaba a los “descamisados” de la revolución peronista.

También los acontecimientos históricos de los 60, con movimientos de liberación “no ortodoxos” con respecto al abecedario marxista, que se daban en distintas regiones del mundo, nos demostraban el carácter nacional e histórico de las revoluciones y de los movimientos políticos de liberación. Las ya exitosas revoluciones como la china o la cubana, las luchas de liberación en el África o de Argelia, nos mostraban día a día que no existían recetas ni etapas prefiguradas de emancipación de los distintos pueblos.

El cuestionamiento al estalinismo como contrario al carácter dialéctico de la propia revolución también colaboró con la desmistificación de la ideología marxista como panacea política. Las categorías de análisis del marxismo ortodoxo ya se demostraban inútiles para concebir o explicar las luchas libertarias de Nuestra América Latina y sus movimientos nacionales revolucionarios. A poco de andar, los epítetos o clasificaciones esgrimidas por el comunismo al peronismo, al varguismo o al cardenismo, entre otros, que iban desde “populismo” hasta movimientos “nazifascistas” comenzaron a desalojar las academias y el espíritu de la época. Por primera vez en la Argentina los universitarios se hicieron peronistas.

²⁵ Puiggrós, R.: op. cit.

En 1969 apareció en castellano el libro de Memmi, *Retrato del colonizado* donde explica la incomodidad de los hombres de la izquierda europea con el problema colonial y particularmente con el nacionalismo, ya que el socialismo se vinculaba a la vocación internacionalista. Sin embargo, a pesar de la incomodidad del europeo, “por múltiples causas, históricas, sociológicas, la lucha de los colonizados por su liberación ha tomado una acusada fisonomía nacional y nacionalista”²⁶.

Para dicho autor, *los internacionales habían enterrado demasiado pronto las naciones*. El colonizador de izquierda descubre tardíamente que no hay relación entre la liberación de los colonizados y la “aplicación de un programa de izquierda”. Tampoco entiende que la mayor parte de las batallas de liberación de las naciones que fueron colonias “no se parecen en nada a las premisas de libertad y democracia que el colonizador de izquierda esperaba”.

En su prólogo, Memmi reconoce que “tras los colonizados explícitos, los argelinos, los marroquíes o los negros africanos, comenzaron a reconocerlos, reivindicarlo y utilizarlo otros hombres dominados de una u otra forma, como ciertos sudamericanos, los japoneses o los negros norteamericanos” que creyeron encontrar allí “numerosos esquemas de su propia alienación”²⁷.

Puiggrós no estaba solo, afortunadamente. Ya para entonces otros pensadores argentinos como Manuel Ugarte, Arturo Jauretche, Scalabrini Ortiz, Hernández Arregui, Abelardo Ramos y muchos otros, algunos autocríticos del marxismo y de los partidos de izquierda y otros provenientes de diferentes orígenes ideológicos, comenzaron a brindarnos análisis historicistas de las contradicciones internas de nuestro país y de las realidades del entonces llamado Tercer Mundo, que se enfrentaban ideológicamente con los “*portadores oficiales de la ideología marxista*” como los comunistas, socialistas, trotskistas y las izquierdas en general que se proclamaban internacionalistas.

La historia argentina comenzó a transfigurarse ante los ávidos ojos lectores de los estudiantes; los movimientos populares comenzaron a resignificarse desde nuevas interpretaciones y, finalmente, el método dialéctico se asentó en el movimiento de las contradicciones concretas de nuestra realidad y no en recetarios para todo momento y todo lugar que nos iban a decir quiénes éramos, con qué adjetivo se calificaban las experiencias inéditas revolucionarias

²⁶ Memmi, Albert: *Retrato del colonizado*, De la flor, Buenos Aires, 1969.

²⁷ *Idem*.

latinoamericanas o cuál era el destino manifiesto de nuestras naciones y cómo íbamos a alcanzar la etapa prusiana del Espíritu Absoluto, o del Soviet Supremo.

Puiggrós se enfrentó al Partido Comunista Argentino del cual se retiró, pero siempre siguió reconociendo al materialismo dialéctico como el método de análisis de la realidad, a partir del cual analizaba la realidad argentina y sus contradicciones así como los movimientos políticos, al tiempo que se hacía peronista y buceaba en los orígenes y el desarrollo del movimiento nacional. Será el mismo Juan Perón el que prologue su libro sobre las causas del peronismo en 1971.

Pero el historiador argentino siempre creyó, como Marx, en la onceava tesis sobre Feuerbach que dice: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras, pero lo que importa es transformarlo” y que eso era lo más importante del método dialéctico. El materialismo dialéctico no es una opción especulativa o contemplativa de la realidad; por el contrario, implica la práctica, el reconocimiento de la propia realidad y la voluntad de transformarla.

En su texto *La falsificación de la historia*, Arturo Jauretche sostiene que “se ha querido que ignoremos cómo se construye una nación y cómo se dificulta su formación auténtica, para que ignoremos cómo se conduce, cómo se construye una política de fines nacionales, una política nacional”²⁸.

Para Jauretche se ha transmitido la historia de generación en generación deformada durante un proceso secular. No es un problema de la historiografía, sino de la política. Para él lo que se nos ha presentado como historia “es una política de la historia, en que ésta es solo un instrumento de planes más vastos destinados a impedir que la historia, la historia verdadera, contribuya a la formación de una conciencia nacional que es la base necesaria de toda política de la Nación. Así pues, de la necesidad de un pensamiento político nacional ha surgido la necesidad del revisionismo histórico”²⁹. Dicha falsificación tenía fines económicos y sociales.

El ideólogo cree, según Jauretche, que la realidad debe someterse a las ideas y no al revés. En la historia argentina se continuó con el esquema de civilización y barbarie, donde los latinoamericanos somos los bárbaros y los revolucionarios con ideas ajenas, son los civilizados. Por eso hay que pensar desde la Antártida,

²⁸ Jauretche, Arturo: *Política nacional y revisionismo histórico*, Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires, 2006.

²⁹ *Ibidem*.

invertir el planisferio y pensar desde acá. La *intelligentzia* en cambio, suprime la realidad si la misma no concuerda con las ideas de moda y de los libros. La historia falsificada ha sido para él “una de las más eficaces contribuciones” de la inteligencia, donde la nación deja de ser un fin para convertirse en un medio para la democracia y la libertad, así como estas no son un medio para la nación.

Jauretche a su vez cita a Croce, quien en *La historia como hazaña de la libertad*, dice que “*las edades en que se separan reformas y transformaciones miran atentas al pasado, aquel cuyos hilos quieren despedazar y aquel de quien intenta reanudarlos para seguir tejiéndolos*”. Hay que seguir tejiendo, nos dice el pensador argentino, para reanudar lo que comenzó San Martín y cortar los hilos que tejieron los enemigos de la Patria Grande. Concluye que en definitiva se trata de “*tener una política nacional, o negarnos a nosotros mismos en una situación de dependencia económica, social y cultural. Comprenderlo es imposible sin el conocimiento de la historia*”³⁰.

Estamos convencidos —o creemos, al decir de Ortega y Gasset—, que los debates se dan históricamente situados y por lo tanto deberían ser abordados en cada época histórica y en cada situación concreta si entendemos que lo universal se concreta en lo particular. Por eso coincidimos con Kozel en que la heterogeneidad de las elaboraciones historicistas en México aportó a la metodología de abordaje de la “historia de las ideas, del pensamiento y la cultura latinoamericana”, a pesar de que “no todo acercamiento historicista al tema americano quedó articulado con una sensibilidad latinoamericanista”³¹.

Hoy más que nunca, cuando la reflexión y la acción, los saberes y los poderes en Nuestra América están empeñados en construir la Patria Grande, sabiendo que es posible aunque no sea necesaria, para el pensamiento y para la acción es de suma importancia la conclusión de Kozel:

“Para una perspectiva latinoamericanista actual que aspire a la franqueza no deja de ser del mayor interés reflexionar a fondo sobre las cuestiones que esa posible mas no necesaria conexión involucra. No es la menos importante de ellas la relativa al debate acerca de los modos en que podemos pensar los vínculos entre lo particular y lo universal, entre las entidades histórico culturales específicas como América Latina y el devenir de la historia universal”³².

³⁰ Jauretche, A.: op. cit. Véase también Croce, B.: *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México, 1942.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

Hoy más que nunca también resuenan las palabras de Perón desde el poder, cuando sostenía:

“La comunidad latinoamericana debe retomar la creación de su propia historia tal como lo vislumbró la clarividencia de nuestros libertadores, en lugar de conducirse por la historia que quieren crearle los mercados internos y externos. El año 2000 nos encontrará unidos o dominados. Nuestra respuesta, contra la política de ‘dividir para reinar’ debe ser la de construir política de unirnos para liberarnos”³³.

[...]

“Nunca existirá un franco estado de paz mientras el respeto a la integridad de las soberanías nacionales no predomine sobre cualquier otra consideración. La etapa del continentalismo configura una transición necesaria. Los países han de unirse progresivamente sobre la base de la vecindad geográfica y sin pequeños imperialismos locales. Esta es la concepción general con respecto a los continentes y especialmente la concepción de Argentina para Latinoamérica, justa, abierta, generosa y sobre todas las cosas, sincera. Debemos actuar unidos para estructurar a Latinoamérica dentro del concepto de comunidad organizada”³⁴.

Pasaron muchos años desde la advertencia de Perón y hasta el momento no pudimos salir de la dominación por parte de los poderes hegemónicos del mercado interno y externo, pero muchos países latinoamericanos de la mano de gobiernos democráticos ya están unidos haciendo el camino de la descolonización política, cultural y pedagógica. Hace ya una década comenzó nuevamente el camino para lograr la integración y la soberanía continental. Creemos que es el momento en que se necesitan intelectuales de “pico y pala” que puedan finalmente cimentar la Patria Grande.

En nuestro empeño por descolonizar la educación, sabemos, como nos enseñó Freire, que la educación no cambia el mundo, pero cambia a las personas para cambiar el mundo, porque la educación es concientización y la conciencia es histórica, cultural y política.

También nos enseñó el gran pedagogo y militante, que no hay cambio sin sueño, ni sueño sin esperanza.

³³ Perón, Juan Domingo: *La hora de los pueblos*, Ediciones de la liberación, Buenos Aires, 1973.

³⁴ *Ibidem*.

3. La imitación o la epistemología de la periferia

“No veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio personal—, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia”.

José Enrique Rodó

No podemos pensar que la “institución universitaria” surgida hace más de mil años en Europa es la misma en todo momento y en todas partes. Si bien la corona española ya entre 1538 y 1824 había creado 33 universidades en Nuestra América para una población de 15 millones de habitantes, las mismas tenían la impronta escolástica de la cual surgieron en el viejo continente que autorizaba el Papa o el Rey. Sin embargo, la escolástica continúa en muchas instituciones hasta nuestros días, sin producir los cambios necesarios para el siglo XXI como si la universidad surgiera y se desarrollara descontextualizada de su cultura y de su época.

Hubo en nuestro país un primer intento de algunas universidades de responder a los problemas nacionales y revertir el colonialismo, fundamentalmente a partir del retorno de Perón en 1973 y la asunción de Rodolfo Puiggrós como Rector de la Universidad de Buenos Aires, a la que rebautizó como Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. Pero también se crean en 1973 las universidades nacionales de La Pampa, Patagonia, Entre Ríos, San Juan, Santiago del Estero, San Luis y Jujuy, en 1974 la de Misiones y Centro de Buenos Aires y en 1975 la de Mar del Plata.

Como ya dijimos, a mediados de los años 60 los debates culturales, intelectuales, académicos o estudiantiles discurrían en términos filosóficos sobre el materialismo dialéctico o histórico o sobre el marxismo en términos políticos. Era el espíritu de la época, al decir de Hegel, o las pasiones generales y dominantes, para Tocqueville, o el paradigma vigente según Kuhn: el materialismo dialéctico en los 60. En *La democracia en América*, Tocqueville observa que la primera de las pasiones generales y dominantes en una sociedad democrática es negativa, es la irreligiosidad. Las pasiones por la libertad y la igualdad son las pasiones democráticas de los intelectuales. Para él, las fórmulas de legitimidad ideológicas son combinaciones que asocian por una parte pasiones y

sentimientos y por otras creencias dogmáticas. Y las creencias dogmáticas son necesarias en las democracias para legitimar las pasiones transformándolas en exigencias de la Razón.

Los pensadores nacionales, junto al conjunto del pueblo argentino que luchaba en la resistencia peronista, se oponían a insertarse en la dicotomía “izquierda-derecha” o internacionalismo-nacionalismo. Pero el marxismo mecanicista u ortodoxo, a pesar de las innumerables citas de la bibliografía marxista acerca del carácter histórico y dialéctico de las categorías conceptuales, siempre pretendió extrapolar esquemas, modelos de organización o teorías puras y abstractas de la revolución o del socialismo, cosificando los procesos sociales y buscando homogeneizarlos *urbi et orbi*.

Como ya vimos anteriormente, ello implicaba, para los teóricos y políticos que se decían materialistas dialécticos en Argentina, que no fueran ni materialistas ni dialécticos a la hora de analizar la historia nacional; que se confundieran al tomar las categorías abstractas, los conceptos filosóficos e históricos como si fueran entes metafísicos, atemporales y ahistóricos, que se podrían utilizar omnímodamente para analizar cualquier historia y tomar decisiones políticas en consecuencia.

También olvidaba la izquierda lo que sostenía el propio Engels sobre la imposibilidad de pensar la economía política universalmente. Se refiere particularmente a nuestro país en *El Anti-Düring* cuando sostiene:

“Las condiciones en las cuales los hombres producen y cambian, varían de uno a otro país, y en cada país, de una generación a la siguiente. Por tanto, la economía política no puede ser la misma para todos los países y para todas las épocas históricas [...] Los hombres de la Tierra del Fuego no conocen ni la producción en masa ni el comercio mundial ni las letras de cambio, ni las crisis de Bolsa. Quien quiera subordinar a las mismas leyes la economía política de la Tierra del Fuego y las de la Inglaterra actual, evidentemente no produciría sino lugares comunes de la mayor vulgaridad. La economía política, fundamentalmente es una ciencia histórica...”¹.

Las reflexiones filosóficas y políticas en la primera mitad del siglo xx no podían dejar de estar impregnadas por la contradicción entre los sistemas económicos y políticos del comunismo y el capitalismo, las posiciones entre el idealismo y el materialismo, así como la presencia en el mundo occidental de los sistemas es-

¹ Engels, F.: *El Anti-Düring*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

talistas y nazistas. Los debates por lograr una ecuación armónica entre la justicia social y la libertad recorrían las academias y los ámbitos intelectuales y políticos.

América Latina se debatía entre la creación de un modelo político, cultural, económico y social autónomo, desprovisto de tutorías ideológicas y la imitación de los poderes centrales con la traslación de modelos europeístas de diverso signo. Por otra parte, el eurocentrismo de las visiones intelectuales y académicas tendía a catalogar las experiencias inéditas en Nuestra América con las categorías de las ciencias políticas y sociales europeas.

En los años 60, Puiggrós nos enseñaba que los acontecimientos históricos, los movimientos de liberación no ortodoxos, ni previstos por ninguna ciencia ni abecedario marxista o idealista que se daban en distintas regiones del mundo, nos demostraban el carácter nacional e histórico de las revoluciones y de los movimientos políticos de liberación. Insistimos en que el cuestionamiento al estalinismo en los años 60, como contrario al carácter dialéctico de la propia revolución, también colaboró con la desmistificación de la ideología marxista como panacea política. Pasión y épica, pensamiento y acción, signaron los años siguientes en la búsqueda de la liberación nacional.

Pero en 1976 sobrevino el golpe de Estado que implantó la dictadura más sangrienta de la historia argentina con 30.000 desaparecidos. Los intelectuales y académicos fueron perseguidos, asesinados o exiliados y el colonialismo volvió a instalarse en las universidades y los textos de los pensadores nacionales desaparecieron muchas veces junto a sus autores.

La descolonización pedagógica y artística

“La obra educacional implica conciencia, esencialmente. Frente al problema productor, se nos ofrecen dos soluciones fundamentales: imitar a los países industrializados o industrializarse con criterio propio. Lo primero, si no fuese deprimente, debería descartarse por ineficaz. Esta solución postergaría indefinidamente nuestra iniciativa cultural sin lucimiento ni provecho, porque aspirar a la cultura propia por medio de la incorporación de progresos ajenos sería lo mismo que aspirar a la originalidad por la copia. No queda entonces más camino que el de formar una conciencia regional, bien nuestra [...]. De este modo es que podrá formarse no solo la conciencia del dirigente, sino la popular, como único medio de perfilar nuestra autonomía, nuestra individualidad, nuestro carácter: resultado que no puede esperarse de una conciencia refleja, libresca, la que comienza por no ser conciencia”.

Pedro Figari

Los pensamientos, los escritos y propuestas educativas de Pedro Figari fueron oscurecidos por su reconocida paleta artística. Así es como su propuesta en *Educación y arte* es poco conocida aún hoy así como su pensamiento acerca

de la función del arte, y su idea acerca de la vinculación con la particularidad y originalidad en la formación educativa de Nuestra América. En algo que pudiéramos sintetizar en la exposición de motivos de su propuesta, podríamos con sus propias palabras decir: *O nos industrializamos o nos industrializan*.

En 1915 propone, como Director de la Escuela de Artes y Oficios, una reforma que, como decía Simón Rodríguez, sostiene que el que copia se equivoca. Figari lo explicita cuando sostiene que es necesario

“no hacer sino cosas originales, y todo lo americanas que fuese posible [...]. Eso propendía por un lado a despertar el espíritu de observación amplia, libre de prejuicios, y por el otro a descubrir los elementos autóctonos, su fisonomía —que debió ser fruto de la tradición en el ambiente precolombino, y por lo propio estimable y lógica— con lo cual se iba modelando un espíritu autónomo americano, no simiesco y comodón”.

En nuestro esfuerzo por lograr la descolonización cultural y pedagógica en Nuestra América hemos citado varias veces al boliviano Franz Tamayo quien en su libro *Creación de una pedagogía nacional*² sostiene que la pedagogía ha sido hasta principios del siglo xx una labor de “*copia y calco*”. Su propuesta es: “Dejar de simular, renunciar a la apariencia de las ciencias, y emprender la ciencia de las realidades, trabajar, trabajar, y en el caso concreto, cerrar los libros y abrir los ojos [...] sobre la vida”³.

Pedro Figari abrió los ojos sobre la vida real de su época y la pinceló por primera vez en sus tradiciones, como los pericones o el candombe, sus pobladores originales, gauchos negros e indígenas, sus costumbres o su hábitat, su religión, sus supersticiones, sus curanderas o su paisaje autóctono, sus alegrías y sus dolores. En su libro *Educación y arte* sostenía:

“Pueblos de idéntico origen, de necesidades y aspiraciones idénticas, hasta la propia distribución de sus riquezas, complementarias, deben asociarse para la obra americana, que es de cooperación, así como debe encaminarse a conquistar su eficiencia. ¿Qué otro ideal superior pueden ostentar nuestros pueblos? Hay que

² Tamayo, Franz: *Creación de la pedagogía nacional*, Universidad Mayor de San Andrés, Biblioteca Central, 1986, La Paz, Bolivia, Librería Editorial Juventud, <http://www.bv.umsa.bo>.

³ *Ibidem*.

formar conciencia sobre este punto angular, porque solo una comunidad de ideas, bien firme, puede afrontar tan grandes realizaciones. ¿Qué significado mejor tendría el panamericanismo, si esto se excluye de su significación?

[...] Habíamos perdido el rumbo. El cosmopolitismo arrasó lo nuestro, importando civilizaciones exóticas, y nosotros, encandilados por el centellar de la añosa y gloriosa cultura del Viejo Mundo, llegamos a olvidar nuestra tradición, acostumbándonos a ir al arrastre, con la indolencia del camalote, cómodamente, como si no nos fuera preciso, por deberes de dignidad y conciencia, preparar una civilización propia, lo más propia posible. Todo esto nos hizo vivir por muchos años una vida refleja, casi efímera.

[...] No es con aparatosidad que hemos de hacer la obra de América: es con hechos, con ordenamiento, con obras, con obras juiciosas, efectivas, productivas, progresivas, promisorias. No es tampoco con imitaciones inconsultas que hemos de colocarla en su mejor sitio frente al mundo, es con estudio, con trabajo y probidad que es eficiencia.

[...] Hay que organizar pues, y no por imitación, sino por educación. Solo por medio de una conciencia autóctona, apta a compulsar los factores que contiene el ambiente y a arbitrar los recursos más apropiados a la prosperidad positiva, complexiva y firme, sólidamente cimentada en las peculiaridades del medio, y en las aptitudes y modalidades de la raza, podremos afrontar esta fructuosa empresa seguros de su resultado.

[...] Por otra parte, después del pan, la educación es la mayor necesidad de un pueblo, hay que cumplir este deber sin vacilaciones y de buena fe”.⁴

Figari era un artista y un educador, no solo por su propuesta de reforma a la *Escuela de Artes y oficios* en 1917 o sus libros sobre educación, sino porque su pintura refleja la experiencia y condiciones de su época. Para él, “solo aquí en Sud América hemos podido creer que basta la teoría en el orden educacional y que, en el orden económico, basta explotar las materias primas para su exportación, bien que pretendamos un puesto internacional honroso de pueblos modernos, cultos, lo cual es un contrasentido”.

Las universidades de Nuestra América deben articular sus contenidos curriculares con las características y necesidades de su comunidad. Su apertura

⁴ Figari, P.: *Educación y arte*, Montevideo, 1919. Publicado por el Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, Vol. 81, Montevideo, 1965.

epistemológica, tanto para la enseñanza como para la investigación, no se debería hacer por disciplinas sino por problemas. La demanda permanente de legisladores, educadores e intelectuales se refiere a la necesidad de excluir a la Universidad para que sirva al desarrollo nacional y coadyuve a solucionar los problemas sociales, ya que el pueblo todo es quien la financia.

Sin embargo, la universidad tradicional sigue teniendo disciplinas y la indisciplinada realidad sigue teniendo problemas. Es por ello que las universidades de este siglo deberían articular con los saberes producidos en el conjunto de la sociedad así como enseñar e investigar en forma transdisciplinar para servir al pueblo y a la nación.

En el momento en que el Estado argentino ha decidido becar a miles de jóvenes para que estudien, ya que han abandonado sus estudios o han perdido la cultura del trabajo, y se abren escuelas técnicas y de artes y oficios, vemos que los principios básicos planteados por Figari hace un siglo para la Escuela Pública de Arte Industrial siguen vigentes, no han perdido su actualidad.

Como sostiene Arturo Ardao en el prólogo al libro *Educación y arte* de Figari, este tiene gran afinidad con la pedagogía de Dewey, para quien el arte es moral y educador, a pesar de los moralistas y los educadores y a menudo en contra de ellos, como nos dice el prologuista Jordi Claramonte del libro *El arte como experiencia*, de John Dewey, filósofo y pedagogo.

En 1934 John Dewey decía:

“Cuando los objetos artísticos se separan tanto de las condiciones que los originan, como de su operación en la experiencia, se levanta un muro a su alrededor que vuelve opaca su significación general de la cual trata la teoría estética. El arte es un objeto separado que aparece por completo desvinculado de los materiales y aspiraciones de todas las otras formas del esfuerzo humano, de sus padecimientos y logros”⁵. [...] “Deben ofrecerse facilidades escolares de tal amplitud y eficacia que, de hecho y no simplemente de nombre, supriman los efectos de las desigualdades económicas y que aseguren a todos los sectores de la nación una igualdad de condiciones para sus carreras futuras [...]. No hay que huir de las condiciones y hechos reales y tampoco hay que aceptarlos pasivamente, es preciso utilizarlos y dirigirlos. O bien son obstáculos para nuestras finalidades, o de lo contrario son medios para su realización”⁶.

⁵ Dewey, John: *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona, 2008.

⁶ Dewey, John: *op. cit.*

Coincidimos con Rubén Tani⁷ en que no hay acumulación lineal de capital simbólico, menos aún en las artes, como expresiones y experiencias de una cultura particular, de una experiencia situacional e histórica que, sin desconocer mestizajes e hibridismos culturales, tiene su propia genealogía, su propia arqueología, sus propios problemas así como sus posibles soluciones.

Dewey vuelve a enseñarnos:

“El filósofo social que vive en la región de sus conceptos, «resuelve» los problemas poniendo a la vista la relación de las ideas, en lugar de ayudar a los hombres a resolver los problemas en el terreno de lo concreto, suministrándoles hipótesis de las que puedan servirse y a las que poner a prueba en proyectos de reforma. [...] los conceptos no se expresan teniendo en cuenta lo que puedan valer en relación con fenómenos históricos especiales. Son contestaciones generales a las que se supone un significado universal que abarca y domina a todas las particulares. De nada nos sirven, pues, en la investigación. La cierran.”⁸

Sin embargo, al decir de Figari, la influencia imperial a lo largo de la historia rioplatense y latinoamericana no solo influyó en las modas o el esnobismo; no solo se copiaron modelos institucionales estatales, constitucionales, jurídicos, universitarios o burocráticos, sino que se aceptó el racionalismo universal abstracto que deshistorizó la academia y la educación; por una supuesta superioridad provocó en nuestros pueblos el deseo de la *mímesis* artística del viejo mundo, al tiempo que desindustrializaba y profundizaba la dependencia de Nuestra América.

En 1925, Figari hablaba de la felicidad que se sentía por las formas diversas de un despertar autónomo en la conciencia de los pueblos americanos del Sur. Había que arquitecturar el alma americana y para ello no basta “que imite y asimile, sino que es preciso que se la prepare para producir, por sí misma, para construir su ciencia, sus artes e industrias, según lo exigen los tiempos”.

Pero hoy más que nunca, en el siglo XXI, América Latina tuvo otro despertar para recorrer el camino de la descolonización, no solo en términos económicos sino fundamentalmente reconociendo su propia identidad y creatividad cultural y comenzando a sustituir la importación de ideas.

⁷ Tani, Rubén: *Pensamiento y utopía en Uruguay*, HUM, Montevideo, 2011.

⁸ Dewey, J.: *op. cit.*

Creemos que la propuesta de inversión epistémica de las universidades se refleja en la inversión del mapa de Latinoamérica del artista oriental Torres García, así como el giro copernicano por el cual nuestros pueblos comienzan a mirarse desde acá y no desde Europa o Estados Unidos.

El multiculturalismo que se va reconociendo en Occidente no solo hace decir a los políticos y sociólogos europeos que llegamos a la “edad de los derechos”, sino que las culturas comienzan a apropiarse subjetivamente de su propio derecho y a transitar un camino propio, inédito, creativo, que reconozca sus propios problemas de los cuales se debe partir para poder solucionarlos.

Para Figari, era necesario crear una Escuela de Arte Industrial que sea trascendente para “el completo desarrollo de la industria y la cultura nacional ya que propagaría la enseñanza artística especialmente cuando se dedique a difundir aplicaciones a la industria en bien de las clases menesterosas”; una enseñanza artística e industrial a la vez práctica y utilitaria sería una educación integral.

La epistemología de la periferia

“Solo podremos tener un continente latinoamericano libre y soberano, si somos capaces de formarlo con países también libres y soberanos. Pero la libertad y la soberanía no se discuten, se ganan. Todo depende de que nos pongamos en el camino de hacerlo con la más firme voluntad de lograrlo”.

Juan Domingo Perón

Como ya lo señalamos, Fermín Chávez es uno de los tantos pensadores nacionales olvidados o censurados en los ambientes académicos tradicionales; es uno de nuestros intelectuales que han desentrañado la influencia del iluminismo en la cultura argentina, para muchos desconocida antes de leerlo, así como por su análisis de la perspectiva historicista que recupera grandes pensadores europeos opuestos al positivismo, al cartesianismo y a los metarrelatos históricos del idealismo y el materialismo.

Dicha corriente, que niega las escatologías y la heteronomía de la historia sostiene que la historia la hacen los hombres y es lo que realmente podemos conocer. Según Vico, con su *verum ipsum factum*, el hombre sólo puede conocer lo que ha hecho, su propia historia, su propia creación. La verdad es lo hecho, la realidad.

Es interesante para quienes investigan la perspectiva historicista redescubrir otros filósofos e historiadores que influyeron en Nuestra América y en nuestro país en particular desde los albores de la construcción nacional. Muchos de

los que nos dedicamos a estudiar, investigar, enseñar y también analizar problemas sociales o filosóficos aprendimos gracias a la meticulosidad de Chávez (podríamos decir propia de “coleccionista de pulgas”) en épocas en que no existía internet ni buscadores.

En sus investigaciones, Chávez detalla hasta el cansancio la cultura en épocas de Rosas, como teatros, periódicos, música, litografías, imprentas, artes plásticas y todas las expresiones artísticas de esa época que desmienten la supuesta barbarie. Para Chávez nada está “más alejado de la verdad que una negación de la riqueza y de la importancia de las expresiones culturales del periodo rosista”⁹.

En su texto, que subtitula como “La descolonización mental” explica que hay ciertos pueblos que deben plantearse “*problemas esenciales de autoconciencia nacional*”. Chávez propone denominar “historia de la descolonización” a la escuela revisionista por su aporte a la autoconciencia.

En dicho texto distingue el “nacionalismo de fines” del “nacionalismo de medios”. Al nacionalismo de fines lo asocia subordinado al colonialismo, como el iluminismo encabezado por Sarmiento por la conocida disyuntiva entre barbarie y “*civilización del mercantilismo portuario y de la Europa agresora*”. Por el contrario, a Rosas lo asocia al nacionalismo de medios ya que lo que importaba eran los “medios”, instrumentos, instituciones concretas que permitieran alcanzar los fines nacionales.

Para facilitar las investigaciones aún pendientes, Chávez nos documenta los archivos de los cuales saca toda la información, así como la genealogía intelectual de las posiciones anti-idealistas, anti-positivistas, anti-naturalistas del historicismo que influyeron en los posicionamientos ideológicos e intelectuales de muchos de nuestros pensadores y líderes políticos siempre ocultos, no reeditados, vituperados por aquello que Chávez denomina la *mitrolatría*.

En sus propias investigaciones, refuta la universalidad del iluminismo y la supremacía del racionalismo universal, rescatando la posición viquiana sobre la historia de los pueblos, rechazando toda heteronomía y toda escatología ya sea idealista o materialista y afirmando como el sabio napolitano que nuestra realidad es la verdad y viceversa. Nos propone una epistemología de la periferia que deje de ser ahistórica y que el campo cultural (y pedagógico) no se siga analizando desde “*el eurometrismo cultural*”¹⁰.

⁹ Chávez Fermín: *La cultura en la época de Rosas*, Theoria, Buenos Aires, 1973.

¹⁰ Chávez, Fermín: *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*, Cedal, Buenos Aires, 1982.

Historicismo para educar en Nuestra América

“La inteligencia es el fruto de una colonización pedagógica [...] La juventud universitaria, en particular, ha asimilado los peores rasgos de una cultura antinacional por excelencia [...] en la Argentina, el establecimiento de una verdadera cultura lleva necesariamente a combatir la «cultura» ordenada por la dependencia colonial [...]. El combate contra la superestructura establecida abre nuevos rumbos a la indagación, otorga otro sentido creador a la tarea intelectual, ofrece desconocidos horizontes a la inquietud espiritual, enriquece la cultura aun en su aséptico significado al proveerla de otro punto de vista brindado por las peculiaridades nacionales [...]. Solo por la victoria en esta contienda evitaremos que bajo la apariencia de los valores universales se sigan introduciendo como tales los valores relativos correspondientes solo a un momento histórico o lugar geográfico, cuya apariencia de universalidad surge exclusivamente del poder de expansión universal que les dan los centros donde nacen, con la irradiación que surge de su carácter metropolitano”.

Arturo Jauretche¹¹

Los modelos de acumulación de capital se han denominado de acuerdo a las políticas estratégicas de acumulación de capital y de desarrollo (objetivos, proyectos y políticas) implementadas en distintas latitudes y en distintas épocas históricas de acuerdo a los grupos de interés que se privilegian o que detentan y hegemonizan el poder político.

En nuestro país se han implementado diversos modelos de acumulación de capital de acuerdo a las distintas políticas aplicadas a lo largo de su historia, que a veces se denominan desde categorías económicas y a veces desde categorías políticas que denotan las opciones de política económica. Así tuvimos modelos agroexportadores, de sustitución de importaciones, industrialistas, desarrollistas, liberales o neoliberales, etcétera.

Desde otras latitudes hablan en la actualidad del modelo argentino que aún no tiene nombre. El New York Times le recomienda a Obama implementarlo para aplacar el “malestar económico” y en Europa lo recomiendan para salir de las crisis. El diario neoyorquino habla del crecimiento de nuestro país sin haber perjudicado al pueblo, reduciendo el nivel de pobreza y el desempleo, sin aplicar las políticas de ajuste recomendadas por los organismos financieros internacionales.

Al modelo argentino se lo define como heterodoxo de acuerdo a la posición frente a las recetas “ortodoxas” de los organismos internacionales financieros, sobre el manejo del gasto público y del endeudamiento, los ajustes estructurales frente a las crisis y demás.

Desde otras posiciones, utilizando categorías creadas en cenáculos europeos, hablan de fascismo, demagogía y populismo para hablar de los actuales

¹¹ Jauretche, Arturo: *Los profetas del odio*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1992.

gobiernos democráticos de América Latina y así denostarlas, como si esos procesos y gobiernos políticos surgidos en determinada época y lugar pudieran replicarse en otras épocas y culturas. También se olvidan de que la democracia griega se construía y convivía con esclavos y que aún persisten democracias en Europa que conviven con monarquías, reyes y princesas.

Como sostiene Ángel Rama, *la fórmula* “educación popular + nacionalismo” puede traducirse sin más por “democracia latinoamericana”¹². También nos recuerda Rama, que Simón Rodríguez “razonó que las repúblicas no se hacen con doctores, con literatos, con escritores, sino con ciudadanos, tarea doblemente urgente en una sociedad que la Colonia no había entrenado para esos fines: nada importa tanto como el tener Pueblo: formarlo debe ser la única ocupación de los que se apersonan por la causa social”¹³.

Al modelo argentino aún innominado que he llamado “modelo de sustitución de importación de ideas”, supone desterrar el colonialismo pedagógico y cultural que nos hizo creer que la historia se construye desde la lógica racional y que esta es universal para todos los tiempos y en todo lugar, lo que llamamos panlogismo. Por eso Fermín Chávez propone una epistemología de la periferia, entendiendo que existe la geopolítica del conocimiento o la colonialidad del saber.

Para Walter Mignolo, “el giro epistémico decolonial implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la posmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma”¹⁴. Para este autor se debe entender que no existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indisoluble de la modernidad y *el progreso de la modernidad va de la mano de la violencia de la colonialidad*¹⁵.

Según Mignolo, es necesario narrar la parte de la historia que no se contaba y para ello se “requiere una transformación en la geografía de la razón y el conocimiento [...]; consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común”¹⁶.

¹² Rama, Ángel: *La ciudad letrada*, Tajamar, Chile, 2004.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Mignolo, Walter: *La idea de América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2005.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

La geopolítica y la política cultural del conocimiento fueron ocultadas, según él, “mediante la sublimación en un universal abstracto proveniente de Dios o de un yo trascendental”. Hay que realizar una epistemología nueva “de frontera” para “analizar los límites de la universalización regional del saber basada en la teología y la egología, es decir de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento”¹⁷.

Mignolo sostiene que la lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: “(1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad”¹⁸.

Estas reflexiones se refieren a la dominación epistémica y pedagógica oculta del colonialismo así como la tendencia interna hacia la mimesis de otras culturas, auto-percibidas como superiores, tanto en lo cultural como en lo pedagógico.

Desde la independencia de los países de Nuestra América, el tutor de Simón Bolívar sostenía que “el que copia se equivoca”. Sin embargo, desde la formación del Estado nacional, hemos copiado ideas y modelos económicos y políticos tanto de los europeos como de los Estados Unidos. Es lo que Jaurétche denominó el *colonialismo pedagógico* de nuestros intelectuales, que llevó a la dependencia e imitación de las formas de gobierno y de las políticas económicas para solucionar nuestros problemas vernáculos.

El neoliberalismo de los 80 y 90 aún sigue vigente como pensamiento y como política en distintas latitudes con la misma lógica encubierta del colonialismo que busca imponer principios de conocimiento y clasificación universal válida para los parámetros educativos, políticos, jurídicos, artísticos, económicos y sociales.

El teologismo, el egologismo así como la metafísica, fueron suplantados por el positivismo en Nuestra América. El triunfo de la lógica abstracta, del principio de identidad, de la no contradicción y del tercero excluido cumplió la misma función que en la matriz colonial tuvieron la teología y la lógica cartesiana. Todavía se sigue hablando de la educación como un gasto, mientras sabemos que es una de las inversiones más estratégicas de nuestro país y de

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

toda América Latina, no solo para crecer sino para ampliar la democracia y los derechos sociales y ciudadanos.

¿Qué ganamos importando en forma permanente “bienes de capital” descubiertos y producidos en otras latitudes, sin preparar a nuestros hombres y mujeres para investigar y capacitarlos para la creación científica y tecnológica adecuada a nuestra realidad y a nuestros problemas, cuando sabemos que esos bienes de capital implican *inversión* en políticas de investigación y desarrollo? Cuando insistimos en una educación con pertinencia, estamos a su vez calificando a los modelos de educación implementados como *impertinentes*.

Queremos insistir en invertir la versión cartesiana de las certezas que provienen desde el pensamiento y la razón, cuando en realidad es desde nuestra existencia temporo-espacial desde donde debemos pensar y construir nuestras certezas e ideas.

Desde el otro lado de los Andes, la educación superior continúa siendo simplemente un gasto casi suntuario del Estado y no una necesidad de formar científicos, profesionales, académicos y tecnólogos que con vocación nacional se comprometan con el desarrollo propio.

La gratuidad de la enseñanza universitaria decretada por el presidente Perón en 1949, es una inversión indispensable para sustituir la importación de ideas, para cuestionar la verdad y el pensamiento único. Si no fuera así, terminaríamos siendo maquiladores de capital, de productos y de ideas ajenas. La supuesta globalización es un globo cuyo piolín lo manejan los poderosos, generando más pobreza y menos democracia. Son los poderes hegemónicos los que dominan y por lo tanto nominan desde su lógica. Son los que tienen el poder de nombrar, clasificar y calificar.

En 1949, en ocasión del Primer Congreso de Filosofía, el filósofo y Ministro de Educación mexicano, José Vasconcelos, nos decía:

“La verdad es armonía de pensamiento y realidad [...] afortunadamente, en nuestros pueblos, el filósofo ha sido, por lo menos en la etapa heroica de nuestra formación nacional, un héroe de la idea; un creador de cultura [...] cada nueva doctrina filosófica se convertía en el alma de una cruzada de inmediata aplicación social”¹⁹.

¹⁹ Vasconcelos, José: “La filosofía de la coordinación”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

El optimismo de Vasconcelos con respecto a la verdad concebida como armonía, dejó lugar a la verdad universal abstracta y no como construcción histórica.

Tenía razón Ortega y Gasset, en su texto *Ideas y creencias*, cuando nos explica la clara diferencia que existe entre las ideas o los pensamientos y las creencias. Aclara que las ideas se tienen, mientras que en las creencias se está. O quizás podríamos parafrasearlo diciendo que las creencias muchas veces nos tienen a nosotros, y solo cuando tenemos dudas comenzamos a pensar. Las creencias parecen existir antes de pensar. Recurrimos al pensamiento justamente cuando la duda amenaza la firmeza de nuestras creencias. Para Ortega, nuestros comportamientos se deben más a las creencias que a las ideas, a las implicaciones latentes con que contamos y que serían pre o subintelectuales.

Para este filósofo, es obvio que las ideas propias y de una época influyen sobre la existencia. Pero las creencias son “*ideas que somos*” infraintelectuales y a las cuales no llegamos por la vía del pensamiento o el razonamiento.

Uno puede adherir a una idea de la realidad que tomamos como evidente o verdadera, pero existe una distancia entre ellas y la realidad, podemos rebatirlas o dejar de pensarlas, sin embargo la creencia está indisolublemente unida a nosotros. La creencia en la supremacía de “razón humana”, a pesar de que las teorías van cambiando, ha “aguantado imperturbable” los cambios profundos, según Ortega.

Para nosotros, la razón y la lógica no son ni una creencia, ni inteligencia y tampoco la única o apropiada metodología de interpretación histórica de la cultura de los diversos pueblos. El racionalismo dejará paso a la hermenéutica situada en una determinada época y en un determinado pueblo.

En su libro sobre el liberalismo y el jacobinismo, José Rodó sostiene:

“Los pueblos erigen estatuas, en parajes públicos, a sus grandes hombres. Entre los miles de viandantes que diariamente pasan frente a esas estatuas, forzosamente habrá muchos que, por su nacionalidad o sus doctrinas, o bien por circunstancias y caprichos exclusivamente personales, no participarán de la veneración que ha levantado esas estatuas, y acaso experimentarán ante ellas la mortificación del sentido herido, de la convicción contrariada. ¿Quién se atrevería a sostener que esto podría ser motivo para que la admiración y la gratitud de las colectividades humanas se condensen a una ridícula abstención de toda forma pública, de todo homenaje ostensible? [...] Lo que la conciencia de un pueblo consagra como juicio definitivo

y sanción perdurable, tendrá siempre el derecho a imponerse sobre la disonancia individual, para las manifestaciones solemnes de la rememoración y la gloria”.²⁰

Y agrega, acerca del jacobinismo:

“[...] tiene como característica, con relación a las cosas y a los sentimientos del pasado, esa funesta pasión de impiedad histórica que conduce a no mirar en las tradiciones y creencias en que fructificó el espíritu de otras edades, más que el límite el error, la negación, y no lo afirmativo, lo perdurable, lo fecundo, lo que mantiene la continuidad solidaria de las generaciones, perpetrada en la veneración de esas grandes figuras sobrehumanas —profetas, apóstoles, reveladores— que desde lo hondo de las generaciones muertas iluminan la marcha de las que viven, como otros tantos faros de inextinguible idealidad”.²¹

Como lo haría después Ortega y Gasset, Rodó diferencia entre formular ideas y propagar sentimientos, exponer una verdad y entrañarla en la conciencia de los hombres para que tome forma real y activa.

Las revoluciones morales no se realizan solo con revelar y propagar ideas, tienen como condición esencialísima “suscitar un entusiasmo, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico de la simpatía y manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya con fijarse y consolidarse en hábitos y renueve así la fisonomía moral de las generaciones”²².

La idea, para que se haga carne en la acción debe trascender al sentimiento que es el resorte de la voluntad. Sin el sentimiento, para Rodó, la idea quedará aislada e inactiva en la mente. Concluye que los grandes reformadores morales “*son creadores de sentimientos y no divulgadores de ideas*”²³. Para ello, es necesario que el reformador transforme primero en sí mismo la idea en sentimiento,

“que se apasione y exalte por su idea, con la pasión que arrostra las persecuciones y el martirio; y además que demuestre la constancia de ese amor por medio de sus actos, haciendo de su vida la imagen animada, el arquetipo viviente de su palabra y su

²⁰ Rodó, José E: *Ariel, liberalismo y jacobinismo*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1964.

²¹ Rodó, J. E.: *op. cit.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

doctrina” [...] El verdadero inventor de una idea con relación al mundo moral, es el que la transforma en sentimiento, la realiza en conducta y la propaga en ejemplo”²⁴.

Ahora bien, se han realizado muchas más “historias de las ideas”, o “historias de los intelectuales” de cada país, latinoamericanas o universales, que historias de las creencias, que podrían derivar en pasiones, al decir de Bourricaud en referencia a las pasiones generales y dominantes en cada época y lugar. Para quienes “creen en la razón humana” dichas historias parecerían irracionales o vinculadas al irracionalismo, aunque pensemos que nuestros comportamientos y la historia se producen más por las creencias y pasiones de cada cultura, que por las ideas.

Debemos pasar de la trascendentalidad, la teología y la teleología, al inmanentismo. El historicismo rechaza la concepción de que la Idea, o la astucia de la razón hegeliana, o el desarrollo de las fuerzas productivas sean el motor externo prometeico responsable de la creación, sino que son los hombres los que hacen la historia sin un fin último o destino prefigurado por algún Dios. Se vuelve a plantear la relación entre lo particular y lo universal.

Coincidimos entonces nuevamente con Croce para encarar la descolonización pedagógica, que la misma no es solo una idea sino una creencia, que a su vez es el prolegómeno de la acción cuando se pregunta ¿qué es un pensamiento sin la pasión, sin la voluntad, sin la fantasía? ¿Qué es una fantasía que no haya sido nutrida de pasión moral, de trabajo del pensamiento?²⁵.

La historiografía viviente, como la define el filósofo, es un “acto de pensamiento (filosófico) correlativo a un estímulo práctico moral y es preparación para una acción”. Allí es donde se hace necesario el revisionismo que se aúna al historicismo para modificar la educación superior. Cuando las reformas sociales erradican las supuestas certezas que planteaba la primacía del racionalismo universal, comienza el desafío al pensamiento y a la filosofía que busca la salida al caos, un nuevo intento de comprender el *novum*, de volver a armonizar el pensamiento con la realidad.

Muchos gobiernos en la actualidad están decididos a construir la Patria Grande, a integrarnos como región, no solo en lo económico y financiero sino en lo cultural, lo educativo, lo social o lo político. A las diez universidades

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Croce, Benedetto: *El carácter de la filosofía moderna*, IMÁN, Buenos Aires, 1959.

creadas en la Argentina durante el gobierno peronista desde 1973, se sumaron las universidades nacionales creadas a fines del siglo xx en Villa María (Córdoba) y en el conurbano bonaerense, como la de Quilmes, General Sarmiento, Gral. San Martín, La Matanza, Tres de Febrero y Lanús, que comenzaron a demostrar la necesidad de “llevar la universidad a la gente”.

Modificar los paradigmas milenarios de la universidad escolástica para pocos ilustrados, que ya cuentan con un capital sociocultural en las grandes ciudades, comenzó a dar sus frutos. Miles de nuevos profesionales ya egresaron de las Casas de Altos Estudios, de los cuales entre el 70 y el 90 por ciento provienen de familias que jamás habían tenido la oportunidad de ingresar, siendo primera generación de profesionales universitarios.

A la gratuidad de la enseñanza de 1949, se sumó la posibilidad concreta de acceso por cercanía y por horarios asequibles para los trabajadores a través de la Universidad Obrera, que se transformó con el tiempo en la Universidad Tecnológica Nacional. A partir del gobierno de Néstor y Cristina Kirchner se sumó la creación de las universidades de Florencio Varela (Jauretche), Moreno, Merlo, José C. Paz y Avellaneda en el conurbano bonaerense, así como la de Chilecito, Formosa, Ushuaia, Chaco Austral, Río Negro y Villa Mercedes. En la actualidad otras tres universidades en el conurbano tienen estado parlamentario: San Isidro, Almirante Brown y Hurlingham.

Sin embargo, mientras la Colonia española autorizó la creación de 33 universidades en sus dominios de ultramar, con 15 millones de habitantes, lo que significaba una universidad cada 500.000 habitantes, algunos “más colonizantes que los colonizadores” cuestionan la creación de las universidades del conurbano donde habitan 11 millones de habitantes, con algunos municipios de 2 millones de habitantes, que podrán desarrollar su pensamiento propio sin tutorías pretendidamente universales.

Para el historiador Furlong, en su *Historia social y cultural del Río de la Plata*, la razón de la Corona para la creación de universidades eran las enormes distancias que existían entre las ciudades y porque “había que facilitar a todos los nacidos en América que cursaran los estudios universitarios, si sentían vocación por ellos”²⁶. Concluye que aquella América hispana que en el siglo xvi fue la de los soldados, “en los siglos xvii y xviii fue la de los doctores”²⁷. Furlong

²⁶ Furlong, Guillermo: *Historia social y cultural del Río de la Plata*, TEA, Buenos Aires, 1969.

²⁷ *Ibidem*.

sostiene que la Corona española en su creación de universidades fue muy “generosa” y “manirrota”. Algunos neoliberales también cuestionan el excesivo “gasto” que supone la creación de universidades para los territorios donde habitan millones de personas que jamás tuvieron acceso a la educación superior.

Cuando Néstor Kirchner le propuso a la juventud que fuera transgresora, les estaba diciendo a los jóvenes que no acepten el “no se puede” como regla inamovible, como destino ineluctable de injusticia y sometimiento. Sabemos que nuestros países no son pobres, son fundamentalmente injustos, ya que son ricos en recursos naturales y humanos.

Coincidimos con Ortega y Gasset cuando sostiene en *La misión de la universidad*, que las posibilidades no se realizan por sí mismas en forma automática. Es preciso que “alguien con sus manos y su mente, con su esfuerzo y con su angustia, les fabrique su realidad”²⁸. A su vez, advierte que para realizar la reforma universitaria basta con quererla, pero hay que quererla de verdad. Y eso implica que queramos hacer todo aquello que sea necesario para lograrla, incluyendo “dotarnos nosotros mismos de las cualidades imprescindibles para la empresa”²⁹. Cualquier otra cosa no significa querer.

Por esas razones, entendemos que la educación superior no solo debe formar profesionales y ciudadanos sino que debe formar hombres y mujeres para la patria, al decir de Arturo Jauretche. Y por lo tanto, hay que desterrar el colonialismo pedagógico de las aulas así como provocar el sentimiento de identidad con la comunidad a la que pertenece.

Creemos que la universidad debe pasar de la hermenéutica libresca a la hermenéutica social, debemos invertir la tradición escolástica de las primeras universidades milenarias que en algunas instituciones aún pervive, y que problematizaban los textos interpretando la palabra sagrada, la verdad revelada.

En lugar de esto, debemos comenzar a interpretar y textualizar los nuevos problemas, a construir nuestra realidad con la cual podremos descifrar y armonizar nuestra verdad. Y esta es nuestra realidad y nuestra verdad. No constituye una idea sino una creencia; la verdad como armonía entre pensamiento y realidad, al decir de Vasconcelos. Solo así podremos crear voluntades entre los jóvenes para defender la democracia y la soberanía nacional al mismo tiempo que trabajamos para la definitiva integración de Nuestra América, donde la

²⁸ Ortega y Gasset: *La misión de la Universidad*, Alianza, 2002.

²⁹ *Ibidem*.

construcción social de la libertad y de la democracia no es imaginaria ni utópica como la de Tomás Moro, la de Campanella o la de Bacon, sino que sigue siendo un lugar donde hacerla realidad, una utopía convertida en *eutopía*.

Racionalismo y cultura

La pretensión de aprehender racionalmente tanto la naturaleza y sus leyes como el devenir de la historia y las transformaciones sociales es una tarea que comenzó desde la antigüedad misma, desde la aparición de los primeros signos lingüísticos que intentan traducir y comunicar el pensamiento humano.

También aparecen los pensadores que pretenden encontrar o descubrir leyes o modelos de regularidad que expliquen el accionar humano en todas las épocas y en todas las culturas, sin comprender, por otra parte, que las leyes de la naturaleza no son asimilables a la infinitud manifiesta y dialéctica de la acción y la condición humana en su devenir histórico, en el que se modifican no solo las herramientas del pensamiento y su instrumental para conocer sino las concepciones mismas de las teorías del conocimiento.

Ernest Gellner en su libro *Razón y cultura*³⁰ explora fundamentalmente la relación del conocimiento con las transformaciones sociales y plantea que el pensamiento surge ante el sentimiento de incompreensión o desconcierto frente al caos, buscando el sentido del mismo y pretendiendo restablecer un orden. Su planteo de la historicidad de la racionalidad lo hace concluir que la historia es *episódica*, ya por irreplicable en el tiempo, ya por su diversidad en las distintas culturas. Por ello, para él, la teoría del conocimiento tiene solo valor normativo en el sentido que establece “criterios inter-subjetivos para legitimar unas creencias frente a otras”, y no constituye una explicación del funcionamiento de la mente humana, como sostiene su prologuista, Carmen Ors Marqués.

Desde la modernidad, la racionalidad abstracta impuso su supremacía frente a otras formas de aprehender la realidad, de concebirla e interpretarla, como si ella misma no tuviera historicidad. Al mismo tiempo construía la certeza de la identidad del hombre sobre el solipsismo intelectual cartesiano, priorizando el pensar sobre la existencia, mientras que la existencia se nos hace conciencia cierta en cada angustia, en cada sufrimiento y en cada placer o pasión.

³⁰ Gellner, Ernest: *Razón y cultura*, Síntesis, Madrid, 2005.

La existencia entonces precede al pensamiento y a cualquier construcción esencialista. No solo se secularizó la verdad, descartando la verdad teológica del cristianismo y su fe en ella; también descarta, con la teoría del tercero excluido, la intuición, la experiencia, los valores, las creencias, los mitos, las pasiones, los afectos, el arte y la identidad cultural de cada pueblo con su particularidad existencial en su devenir histórico.

La verdad de la modernidad, el racionalismo universal, surge de la creencia en la supremacía cognitiva de la razón abstracta, no solo para entender el sentido de la realidad sino también la propia existencia e identidad. Frente a dicha creencia, el historicismo dio lugar a la hermenéutica social para comprender y entender no solo la propia identidad, sino la construcción histórica de la verdad en distintas épocas y culturas o, al decir de Vasconcelos, como armonía entre el pensamiento y la realidad. Las verdades ya no caen del cielo sino que se construyen con todo lo que el hombre es, con sus necesidades, su experiencia, sus deseos, sus apetencias, sus valores y pasiones, creencias, intereses, intuiciones, experiencias, en fin, lo que lo hace existir en un momento histórico y en una cultura particular.

La verdad binaria del tercero excluido en que en el fondo se basa el panlogismo y el racionalismo universal no puede conocer la historia de los pueblos ni sus sentimientos, como tampoco su fe. Por eso les advertía Croce a los jóvenes en su artículo “La aristocracia y los jóvenes”:

“Sufran ustedes también, como aquellos que fueron jóvenes antes que ustedes, y gánense su verdad. Nosotros se la quisiéramos dar, pero no podemos: la verdad en el pasaje de nuestras manos a las suyas, se vuelven ramas secas, y está sólo en ustedes el poder hacerlas reverdecer [...] Pesimismo, escepticismo, misticismo, esteticismo, individualismo son negaciones de la vida intelectual y práctica, y por lo tanto llevan en sí mismas el signo de la falsedad; porque una teoría no puede negar el hecho del cual es teoría, y una teoría de la vida no puede negar la vida”.

La racionalidad abstracta puede sostener que todo lo que no le atañe a ella es irracional, como las creencias, los ideales o los valores de justicia o patrióticos, la estética o la ética y la cultura en general, que quedan fuera de su solipsismo intelectual, por eso no nos sirve para comprender la realidad ni para intervenir en ella.

4. El derecho entre la plutocracia y la democracia

“Aunque las verdades universales son eternas, las particulares pueden pasar a ser falsedades de un momento a otro; las cosas eternas están por encima de la naturaleza, en cambio en esta no existe cosa que no sea nueva y cambiante [...] mientras los doctos carentes de sentido común discurren rectilíneamente desde el verum universal hasta la verdad particular y cambiante, perdiéndose en la tortuosidad de la vida, por el contrario, el sabio, tratando de buscar la verdad eterna a través de las distorsiones e incertidumbres de la vida, cuando le resulta imposible tomar el camino recto, actúa prudentemente para remover los obstáculos y lograr el que más ventajoso le sea posible”.

Giambattista Vico

“¿No dice El espíritu de las leyes que estas deben ser propias para el Pueblo que se hacen? ¿Que es una gran casualidad que las de una Nación puedan convenir a otra? ¿Que las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los Pueblos? ¿Referirse al grado de Libertad que la Constitución puede sufrir, a la Religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a sus costumbres, a sus modales?”

Simón Bolívar

En 1982, después de haber desaparecido a 30.000 personas, una generación entera en la Argentina, el dictador Galtieri decidió recuperar las Islas Malvinas tres días después de que los trabajadores hicieran una huelga general y enfrentaran en la calle a la dictadura. Sabiendo que era una causa nacional, el pueblo salió a la calle a apoyar la medida. Lo que no tuvo en cuenta el dictador es que después al pueblo movilizado no lo pudo controlar más. Le pasó lo que al aprendiz de brujo.

Las Islas se recuperaron, pero Margaret Thatcher, con el apoyo del Departamento de Estado norteamericano, decidió enviar las tropas británicas y comenzar la guerra, seguramente para resolver su propia crisis. Siete años después del golpe de Estado, tanto los británicos como los estadounidenses parecían descubrir que se habían violado los derechos humanos y que sus socios eran genocidas. No hesitaron en asesinar a las tropas argentinas en tierra; cometieron a sabiendas un crimen de guerra, atacando el Crucero General Belgrano fuera de la jurisdicción que ellos mismos habían establecido y asesinaron a 323 hombres. El crimen sigue impune. Las tropas argentinas se rindieron, pero toda la América Latina tomó conciencia de que el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) era y había sido un falso tratado, otras cuentas de vidrio, y dejó de tener vigencia, al igual que la Doctrina de Seguridad Nacional. El TIAR era en realidad asistencia recíproca entre los

poderosos anglosajones del Norte. América Latina comenzaría de a poco a mirarse a sí misma desde el Sur.

Recuperada la democracia, se continuó con la *teología del mercado* y se profundizó con las mismas recetas que impusieron en siete años de genocidio los dictadores que se sucedían a sí mismos. Lo que sostenía la naciente democracia era que los rebeldes que habían combatido a la dictadura eran tan demonios como los dictadores.

Parecía no entenderse que tanta perversión y tanta masacre era necesaria para imponer una nueva evangelización, para que el pueblo creyese que era para su bien ajustarse a la nueva Verdad irrefutable.

Así se planteaba que había sido un problema de la violencia sin razón entre los dictadores y los rebeldes (llamados subversivos del orden) que transformaron el país en un infierno. Esa era la explicación del primer tramo democrático: juzgar a ambos demonios por haber sumido al país en el infierno. La fragilidad democrática hizo que se juzgaran solo a las cúpulas de las Fuerzas Armadas y, para equilibrar la balanza, se juzgaron también a algunos líderes de los movimientos revolucionarios.

Parte de la sociedad civil, habiendo sido socia de la dictadura, no fue llevada al banquillo de la justicia. Tampoco los jueces de la dictadura fueron sustituidos y menos aún juzgados. También se sancionaron las leyes de Punto Final a los juicios y Obediencia Debida por parte de los miembros de las Fuerzas Armadas que habían recibido órdenes aberrantes pero “solo” las cumplieron.

El infierno que vivieron las víctimas del genocidio había sido ocultado para una gran mayoría de la población, a la que se le hizo creer que “algo habrían hecho”, sin comprender que habían luchado contra la dictadura y el Dios Mercado.

Sin embargo, la sociedad toda se sumió en el infierno en el 2001 cuando explotó el país ya sin moneda, endeudado sin ninguna capacidad de pagar, sin credibilidad en ninguna dirigencia, con asambleas populares y saqueos permanentes, convertido en un país ya inviable incluso para el mercado, declarando el default.

El riesgo país, que significaba en realidad el riesgo y la poca probabilidad de los acreedores de cobrar su deuda, subía día a día. La desocupación crecía a la par del riesgo país y ya habían ajustado todo lo posible, ya habían desindustrializado, ya habían privatizado la industria petrolera, la aerolínea de bandera, las jubilaciones, el agua, la luz, reformado las obras sociales, ampliado la privatización de la salud y la educación, destruyendo las industrias así como

las redes ferroviarias, el sistema previsional, el sistema de salud y educativo y violado todos los derechos adquiridos a lo largo de la historia argentina.

En un plazo brevísimo pasaron cinco presidentes por la Casa de Gobierno. Se intentó canjear la deuda y se intentó pacificar la rebelión popular. Tanto dolor anunciaba una nueva era y nadie asumía la paternidad del anterior modelo expoliador. Así comenzó a partir del 2003 el nuevo modelo que se iba extendiendo a lo largo de toda América Latina.

Venezuela, Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Uruguay, Ecuador, fueron sucesiva y espasmódicamente uniéndose para amalgamar lo que los imperios habían desunido. Juntos decidieron enfrentar el Tratado de Libre Comercio que intentaba imponer Estados Unidos. Juntos le dijeron a Bush que no lo aceptaban y lo mandaron de vuelta a su país en la Cumbre de Mar del Plata. Juntos decidieron comenzar por el Mercosur entre Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, que se fue ampliando hasta la actual Comunidad de Estados de América Latina y el Caribe (CELAC).

Desde la llegada del presidente Kirchner hasta el día de hoy, con la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, se decidió terminar con el endeudamiento, aunque aún no se haya cancelado totalmente la deuda. Se derogaron las leyes de Obediencia Debida y de Punto Final, por lo cual los juicios a los genocidas continúan aún hoy. De allí en adelante se retomó el modelo que permitió ampliar el mercado interno, se salió de la convertibilidad que indicaba que un peso era igual a un dólar por ley; se comenzó a invertir en la reindustrialización; se renacionalizaron las jubilaciones; se renacionalizaron la industria petrolera y la línea de bandera; se otorgaron créditos a las pequeñas y medianas empresas; se multiplicó la inversión en infraestructura; se otorgaron netbooks a todos los alumnos de las escuelas públicas; se crearon muchas más universidades públicas y más de mil escuelas y se otorgó la asignación universal por hijo a las familias de menores recursos entre otras medidas redistributivas, así como planes sociales a los desocupados y becas para los jóvenes que quieran reemprender los estudios técnicos, de oficios o universitarios. Sabemos que erradicar la pobreza no es una tarea de corto plazo; implica no solo medidas económicas sino políticas sociales y culturales para poder llegar a una sociedad más justa.

En el ámbito de la cultura, la batalla toma más tiempo. Hay que convencer todavía a muchos, como decía el tutor de Simón Bolívar, de que “el que copia se equivoca”, como ya lo señalamos. En Nuestra América, desde las prime-

ras emancipaciones se han copiado modelos europeos y también americanos tanto en lo económico como en lo institucional y político, empezando por nuestra propia Constitución.

El Gobierno está empeñado en la redistribución de la riqueza, en seguir ampliando y fortaleciendo los derechos ciudadanos en forma permanente, desde el matrimonio igualitario que ya se sancionó, hasta los derechos a la vivienda, a la salud, a la educación. Para ello, se debe aún democratizar al Poder Judicial ampliando el acceso a la justicia, así como al poder judicial; se debe instaurar definitivamente la ley de medios, que implica desmonopolizar el poder de la construcción simbólica, que construye o manipula el verdadero sentido de las transformaciones y que a tres años de su sanción, con la complicidad de algunos miembros del Poder Judicial, impiden su efectiva implementación; debe continuar construyendo la Patria Grande con el resto de los países de América Latina, que poseen la mayor cantidad de recursos naturales, pero también una cultura compartida, un lenguaje y una historia en común amenazada todavía por varios peligros que no tienen que ver con el riesgo país, sino con las amenazas del mercado del narcotráfico, el de la especulación financiera y el colonialismo subsistente como en el caso de las Islas Malvinas, negándose a cumplir las resoluciones de la Organización de Naciones Unidas y del Comité de Descolonización. Todo ello implica más democracia, más justicia social, más libertad y más soberanía.

Pero aún subsisten tercamente los poderes culturales de quienes son los dueños del poder simbólico, horadando las conquistas logradas, tergiversándolas y queriendo seguir copiando recetas bárbaras, extranjeras, pretendidamente universales con las cuales hemos llegado hasta el infierno tan temido.

Ya en 1932, Benedetto Croce escribía, en la *Historia de Europa en el siglo XIX*:

“En Alemania, en Italia, en Polonia, en Bélgica, en Grecia y en las lejanas colonias de América Latina, existían esfuerzos y movimientos de naciones oprimidas contra dominadores y tutores extranjeros, o de naciones y de mutilados miembros de naciones obligadas a unirse políticamente con Estados que debían su origen y organización a conquistas, a tratados, a derechos patrimoniales de familias principescas; o de naciones que se encontraban divididas en pequeños Estados que, por tal desmembramiento, se sentían impedidas, debilitadas o impotentes en cuanto les tocaba desempeñar de la común vida mundial, a la vez mortificadas en su dignidad frente a las otras naciones unidas y grandes [...].

Como los antecedentes históricos y las condiciones presentes de los diversos pueblos eran diferentes, así como sus almas y sus costumbres, aquellas exigencias variaban también, según los diversos países, en el orden, la medida, las particularidades y el tono. En uno se daba la prioridad a la liberación del dominio extranjero o a la unidad nacional y, en otro, a la sustitución del absolutismo de gobierno por el constitucionalismo; aquí se trataba de simples reformas del electorado y de extender la capacidad política, y allí en cambio, de fundar por primera vez, o sobre nuevas bases, el sistema representativo; en unos países, que poseían ya por la obra de las generaciones anteriores, especialmente por la de la Revolución francesa y del Imperio, la igualdad civil y la tolerancia religiosa, se entablaban contiendas por la participación en el gobierno de nuevos estados sociales y en otras partes convenía dedicarse preliminarmente a combatir privilegios políticos y civiles de clases feudales y persistentes formas de servidumbre, y a quitarse de encima la opresión eclesiástica. Pero aunque distintas en la importancia y diferentes en el orden de sucesión en que se presentaban, todas estas exigencias se ligaban entre sí, y las unas arrastraban consigo, antes o después, a las demás, y a su vez hacían surgir otras, que se perfilaban en lontananza; y sobre todas había una palabra que las compendia y expresaba su espíritu animador: la palabra ‘libertad’ [...]

La idea de la nacionalidad, opuesta al humanitarismo abstracto del siglo precedente y a la obtusidad que hacia la idea de pueblo y patria mostraban hasta escritores como Lessing, Schiller y Goethe, y a la poca o ninguna repugnancia que solía sentirse por las intervenciones extranjeras, quería promover a la humanidad a la forma concreta, que era la de la personalidad, tanto de los individuos como de los complejos humanos, unidos por comunes orígenes y recuerdos, costumbres y actitudes, de las naciones ya históricamente existentes y activas o de las que despertarían a la actividad; e intrínsecamente no oponía barreras a las formaciones nacionales cada vez más amplias y comprensivas, pues ‘nación’ es un concepto espiritual e histórico y, por lo tanto, en devenir, y no naturalista e inmóvil, como el de la raza. La misma hegemonía o primacía que se reivindicaba para este o aquel pueblo [...] era teorizada como el derecho y el deber de ponerse a la cabeza de todos los pueblos para convertirse en apóstol de la civilización”.¹

No queremos apóstoles de otra civilización que no sea la que cada pueblo construye. No queremos nuevas o viejas teologías que, con intérpretes extran-

¹ Croce, Benedetto: *Historia de Europa en el siglo XIX*, Aguilar, Madrid, 1933.

jeros o cómplices propios, nos expliquen que esa es la nueva Verdad. Queremos emprender nuestro propio camino para construir nuestros propios destinos.

Lamentamos que con tanta hipocresía los bárbaros se adjudiquen la defensa de los derechos humanos para invadir territorios y destruir culturas y civilizaciones milenarias. Lamentamos profundamente que, con conceptos, categorías e ideas foráneas –sean eurocéntricas o norteamericanas–, califiquen peyorativamente a gobiernos nacionales y populares de fascistas o populistas.

El modelo de América Latina con ideas nacionales y soberanas, que busca redistribuir la riqueza y ampliar la democracia, nada tiene que ver con el fascismo, con la historia totalitaria vivida y sufrida por los europeos, muchos de los cuales se refugiaron en nuestros países y son nuestros antepasados.

Nuestra cultura, nuestra lengua, nuestras costumbres, están impregnadas de los inmigrantes europeos que con su laboriosidad y esfuerzo, muchas veces huyendo de la guerra, del hambre o de la persecución, son ya parte indisoluble de nuestra identidad nacional. Nuestra Verdad es la que estamos haciendo día a día para construir una sociedad más libre, más igualitaria y más soberana.

La universalización de conceptos surgidos de otras historias, constituye otro “asalto a la razón”, es el asalto a la razón histórica y humana por parte de la razón técnica instrumental capitalista e imperial. Lamentablemente, la razón instrumental, las leyes objetivas del capitalismo que busca el mayor beneficio para algunos, nada tienen que ver con lo humano y menos aún con los derechos humanos. Las estadísticas miden todo menos la vida. Esa razón técnica entra en contradicción con los valores humanos y se coloca por encima de ellos, instalando su superioridad a través de las bombas, los saqueos, las masacres, las violaciones de los derechos y de las personas. ¿Qué clase de apóstoles de la civilización son? Decía el presidente Perón que “la fuerza es el derecho de las bestias”. Lamentablemente, esa razón universal deificada y bestial está acompañada muchas veces en la actualidad por la razón ilustrada vernácula y su poder muchas veces inescrutable.

En el siglo XVIII se declararon los derechos del hombre y del ciudadano, comunes a todos. Como sostiene Ortega y Gasset, todo derecho afecto a condiciones especiales quedaba condenado como privilegio. En su libro *La rebelión de las masas* sostiene que en el siglo XIX la masa lo veía como un ideal. No ejercitaba los derechos ni los sentía propios porque bajo las legislaciones democráticas seguía como bajo el antiguo régimen: “*el pueblo sabía ya que era soberano, pero no lo creía*”. Ya en 1946, Ortega sostenía:

“los derechos niveladores de la generosa inspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes.

[...] el sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta condición de señorío y dignidad. ¿No era esto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado. ¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? ¿O es como los niños, que quieren una cosa, pero no sus consecuencias? Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no se extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: son algunos atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el hombre medio, en la masa”.²

Efectivizar los derechos del hombre para todos, tres siglos después sigue escandalizando a los privilegiados por los regímenes democráticos aun existentes. Por esa razón hay que modificar muchas legislaciones. Que la masa o el pueblo apetezcan, quiera y pueda consumir teatro, cine, libros, televisión, electrodomésticos, hacer turismo durante su ocio, tener vivienda, salud y educación es solo ejercer los derechos democráticos, los derechos humanos, declarados hace tres siglos. No es populismo, se parece bastante a ejercer la democracia donde las necesidades se van transformando en derechos.

Ortega y Gasset decía que conviene evitar las palabras “rebelión”, “masas”, “poderío social”, etc., que tienen un significado primordialmente político. La vida pública “*no es solo política, sino a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar*”³.

Quienes nos dedicamos a enseñar, tomamos la lección del historicista Herder, y no desesperamos en la fermentación de la época. Transformar la plutocracia en democracia no es una tarea fácil ni exenta de vicisitudes agresivas, pero seguimos con la misma energía para que nuestros jóvenes puedan enfrentar las miserias y las tormentas que les esperan.

En la ciencia de la experiencia de la conciencia, Hegel nos explica a través de la dialéctica del amo y el esclavo, o del siervo y el señor, cómo la mediación

² Ortega y Gasset, José: *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1933.

³ Ortega y Gasset, José: *La rebelión de las masas*, Biblioteca de grandes pensadores, Gredos, Madrid, 2012.

produce la recuperación de la conciencia para sí, o la autoconciencia. Para él, el siervo será libre por su conciencia lograda a través de la transformación de la realidad, en la cual debe superar la resistencia de la misma, y a su vez por la relación de lucha con la autoconciencia del señor, mientras el señor está mediado por el siervo para gozar la realidad.

No vamos a apostar en esta contienda sobre quién ganará la libertad, solo sabemos que las autoconciencias tienen una nueva arena donde luchan, que no son ni el Coliseo romano ni la arena política parlamentaria solamente, sino que la arena se trasladó en gran parte a los medios de comunicación masiva. Dicha novedad hace aún más importante el rol de la educación para defender la democracia ya que, al decir de Montesquieu, *en una democracia, el amor a la república es el de la democracia; el amor a la democracia es el de la igualdad*.

El filósofo uruguayo José Rodó diferencia, como lo hará después Ortega y Gasset, entre formular ideas y propagar sentimientos, exponer una verdad y entrañarla en la conciencia de los hombres para que tome forma real y activa. Para él las revoluciones morales (como la que pretendemos, si queremos modificar la plutocracia por la democracia), no se realizan solo con revelar y propagar ideas; tienen como condición esencialísima “suscitar un entusiasmo, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico de la simpatía y, manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya con fijarse y consolidarse en hábitos y renueve así la fisonomía moral de las generaciones”⁴. Para que se haga carne en la acción, la idea debe trascender al sentimiento que es el resorte de la voluntad. Sin el sentimiento, para Rodó, la idea quedará aislada e inactiva en la mente. Concluye que los grandes reformadores morales “*son creadores de sentimientos y no divulgadores de ideas*”⁵. Para ello es necesario que el reformador transforme primero en sí mismo la idea en sentimiento,

“que se apasione y exalte por su idea, con la pasión que arrostra las persecuciones y el martirio; y además que demuestre la constancia de ese amor por medio de sus actos, haciendo de su vida la imagen animada, el arquetipo viviente, de su palabra y su doctrina [...] El verdadero inventor de una idea con relación al mundo moral, es el que la transforma en sentimiento, la realiza en conducta y la propaga en ejemplo”⁶.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

Para quienes “creen en la razón humana”, en la supremacía y soberanía de la racionalidad y el cientificismo, los ideales de justicia parecerían irracionales o por lo menos vinculados al irracionalismo, aunque sabemos que nuestros comportamientos históricos se producen más por los ideales, las creencias y pasiones, por intencionalidades y voluntades, que por las ideas abstractas calculables y descifrables que responden a la causalidad. Como sostenía Montesquieu, “entre griegos y romanos, la admiración por los conocimientos políticos y morales fue llevada hasta una especie de culto. Hoy, no tenemos estima más que por las ciencias físicas, nos ocupamos únicamente de ellas, y el bien y el mal políticos son entre nosotros más bien un sentimiento que un objeto de conocimiento”⁷.

Pasamos entonces de la trascendentalidad de los metarrelatos, la teología y la teleología, así como de la supremacía incuestionable de la razón y la lógica, a la acción de los hombres. El historicismo rechaza la concepción de que la Idea, o la astucia de la razón hegeliana o el desarrollo de las fuerzas productivas, son el motor externo prometeico responsable de la creación. Los hombres hacen la historia sin un fin último o destino prefigurado por algún Dios o Idea o Razón como verdad universal y abstracta. Se vuelve a plantear la relación entre lo particular y lo universal, entre la verdad abstracta universal y la verdad como armonía que se construye en la historia, pasando de lo verdadero y lo cierto, de lo racional a lo razonable, de lo evidente a lo verosímil.

Para Pierre Oléron, que distingue inteligencia de razón,

“el universo intelectual corriente está constituido de conceptos imprecisos (*flous*) cuyos contornos no pueden ser delimitados exactamente. No son rigurosos más que los conceptos contruidos o reconstruidos en sistemas en los que el espíritu los abstrae de las sugerencias de lo concreto. Es lo que pasa en las matemáticas y la lógica formal: el rigor está asociado al vacío material. Los números constituyen conceptos precisos cuya definición carece de ambigüedad porque no designan ningún objeto específico”⁸.

Esto mismo nos lo demuestra la imposibilidad de utilizar la lógica formal y la racionalidad cientificista tanto en lo político como en lo jurídico, para

⁷ Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007.

⁸ Recasens Siches, L.: citado por Arturo Ardao en *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1998.

interpretar las modificaciones y los cambios en la morfología social así como en la moral social general en distintas épocas y lugares.

El Derecho es una ciencia hermenéutica que debe interpretar los valores en una determinada época y en una cultura particular, las pasiones, las creencias, la intencionalidad, los afanes y deseos, así como la voluntad que forman parte esencial del ser humano, y que no se subalternan al racionalismo. En la dialéctica histórica no rige la causalidad ni la lógica formal con su principio de identidad, de no contradicción, ni del tercero excluido. La historia no transcurre sobre la base de la lógica binaria matemática sometida al cálculo y no a la interpretación.

Vale la pena recorrer los planteos hechos por Luis Recasens Siches (sintetizados por Arturo Ardao) cuando distingue el campo de lo razonable, del logos humano o la razón vital e histórica, frente al campo de lo racional. En sus libros *Lógica de los problemas humanos*, *Experiencia jurídica*, *naturaleza de la cosa y lógica razonable* Recasens nos explica:

“Aparte de la lógica de lo racional, aparte de la lógica formal de la inferencia, hay otras regiones que pertenecen igualmente al logos, pero que son de índole muy diversa de aquella lógica racional en sentido estricto. Entre esas otras zonas o regiones del logos o de la razón, figura el ámbito del logos de los problemas humanos de conducta práctica, al que yo he llamado logos de lo razonable⁹.

Yo querría plantear el problema del logos de lo humano, partiendo de un *factum* [...] Este hecho es la experiencia de los problemas prácticos de conducta interhumana, del cual la experiencia jurídica es una especie; y de que frente a tales problemas los hombres deliberan, argumentan, ponderan unas razones frente a otras; buscan no la verdad exacta, evidente o demostrable rigurosamente, indiscutible, obvia, sino una solución práctica aceptable, la más prudente que quepa encontrar, la que parezca adecuarse a las cuestiones planteadas, la que se repunte como más satisfactoria, la que juzgue como más sensata, la que se estime como más justa”.

Recasens Siches propone realizar una nueva *crítica de la razón de lo humano*, una *crítica del logos de lo razonable*, de la *razón de los asuntos humanos*, de la *razón deliberante y argumentativa*, que prefiere llamarla finalmente “razón de lo razonable” o dicho de otra manera que la jurisprudencia sea prudente.

⁹ Ardao, Arturo: *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, op. cit.

Derecho elástico lo denomina Sampay, dúctil lo denomina Zagrebelsky, o justicia dinámica diría Heller, refiriéndose a la necesaria razonabilidad interpretativa, que entiendo que aparece cuando ya el derecho positivo no logra armonizarse con las transformaciones sociales a las cuales pretende normar (o ya reglamentó en otro tiempo) ni a los ideales de justicia reclamados por una comunidad particular, que fue modificando su *ethos* colectivo así como su construcción identitaria particular.

Es un derecho que reconoce la historicidad esencial de su tarea. Es un derecho histórico que pretende acercar el derecho a la justicia, armonizando la norma con la realidad. No es ni el derecho natural, ni el derecho romano, ni el derecho positivo, basado en la lógica formal, por lo cual el abogado y el jurista solo deberían inferir técnicamente o deducir lógicamente un texto, sin reparar en interpretar las intenciones y motivos del legislador y tomando decisiones armónicas con el *ethos* social.

En el momento en que América Latina encaró la transformación de la desigualdad y la injusticia social, transformando la plutocracia en democracia, vale la pena recorrer las alternativas propuestas por los filósofos del derecho, que buscan superar el positivismo para encarar con razonabilidad la posible armonía entre el derecho y la realidad mutante, que se transforma día a día buscando la ampliación de derechos ciudadanos y sociales. La jurisprudencia deberá buscar la prudencia necesaria para lograr esa armonía.

Los derechos de justicia planteados por Zagrebelsky se fundamentan en el reconocimiento de la historicidad del derecho y de los cánones de justicia en las distintas épocas. Al separar el Estado de derecho del Estado constitucional, se modifica también la labor de la jurisprudencia basada en la concepción positivista del derecho.

Refiriéndose a la distancia entre el Estado constitucional y el Estado de derecho, Zagrebelsky advierte que este último se basa en la concepción del positivismo jurídico expresado en la ciencia de la legislación positiva, que presupone una situación histórica concreta que concentra la producción jurídica en una sola instancia constitucional, que es la instancia legislativa. Ello implica que todo lo que pertenece al mundo del derecho, tanto los derechos como la justicia, se reduce a lo dispuesto por la ley. De esa manera, la actividad de los juristas termina siendo un mero servicio a la ley, una exégesis de la voluntad del legislador. Por eso sostiene que “una ciencia del derecho reducida a esto no habría podido reivindicar ningún valor autónomo. Era pues

apropiada la afirmación despectiva: tres palabras rectificadoras del legislador convierten bibliotecas enteras en basura”¹⁰. Extrae su cita de Julius Hermann von Kirchmann, quien sostiene que la jurisprudencia no es una ciencia sino un trabajo que se realiza a partir de los defectos de la legislación positiva. El objeto de los estudios del jurista son para el autor “*la ignorancia, la desidia, la pasión del legislador*”.¹¹

Efectivamente, Zagrebelsky toma la frase de von Kirchmann, que en 1847 ya sostenía que la jurisprudencia no era una ciencia, así como que carecería de una influencia sobre la realidad y de un valor científico y técnico para la resolución de los conflictos sociales. La falta de cientificidad de la jurisprudencia se debía para von Kirchmann a las características de su objeto, distinta de las ciencias naturales por su mutabilidad. Para él, dicha transformación se opone al progreso del derecho que se mantiene rígido. El mutante objeto no es solo un objeto de conocimiento, del saber, ya que se encuentra en el sentimiento y el corazón del hombre y en sus pasiones, por lo cual no hay criterio de verdad. La verdad o falsedad de las leyes naturales no influye en su objeto, así como la jurisprudencia con sus decisiones partidistas o pasionales no persigue la verdad. No hay para von Kirchmann leyes de lo variable, lo singular y lo contingente, por lo tanto no hay ciencia en la jurisprudencia. Para él la ciencia jurídica utiliza categorías muertas para una realidad cambiante y nueva, provocando una distancia entre el sentimiento del pueblo y el derecho en las academias así como con los jueces y juristas. Propone la eliminación de la jurisprudencia como actividad técnica de resolución de conflictos sociales, como en otros pueblos de la antigüedad.

La cientificidad de la jurisprudencia todavía está en debate. Sin polemizar con von Kirchmann, ni entrar en ese debate, para Zagrebelsky el residuo positivista a pesar de la distancia que existe entre la representación de la realidad y la realidad misma solo se explica por la fuerza de la tradición. Concluye enfáticamente: “el Estado constitucional está en contradicción con esta inercia mental”¹².

Faltaría el reconocimiento no solo del tiempo sino del espacio o cultura de cada pueblo para comprender que no solo los derechos sociales serían

¹⁰ Zagrebelsky, Gustavo: *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid, 2011.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Op. cit.

derechos de justicia, sino que la concepción del derecho dúctil o elástico y de la filosofía del derecho podría acercarse a la de justicia de acuerdo a cada época y a cada cultura.

Entonces, queremos acercar nuestra filosofía del derecho a la justicia, recordando la concepción de la verdad como armonía entre el pensamiento y la realidad que proponía Vasconcelos.

Los derechos sociales como derechos de justicia en Sampay

“Donde existe una necesidad nace un derecho”

Evita

“Hay un sistema educativo apropiado a cada Constitución. Porque las oligarquías establecen un sistema educativo que le permite detentar la exclusividad de la cultura, puesto que abriga la íntima convicción de que la elevación intelectual de los sectores populares engendra la rebeldía contra la Constitución que ella ha impuesto. En vez, para desenvolver y afianzar la Constitución democrática, los sectores populares exigen que la educación, en la totalidad de su desarrollo, sea una de las funciones públicas de absoluta prioridad”.

Arturo Sampay

Los derechos del hombre se declararon en el siglo XVIII. Dos siglos después, el 10 de diciembre de 1948 se sancionó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la Asamblea General de las Naciones Unidas. Tres meses después, en la Argentina, el 11 de marzo de 1949, durante el primer gobierno peronista se sancionó una nueva Constitución Nacional. Son hitos en la historia universal y de nuestro país que buscaban proteger y promover los derechos individuales y colectivos del hombre.

Sin embargo, la Carta Magna de 1949 fue derogada por el dictador Pedro E. Aramburu en abril de 1956 mediante un decreto que establecía “declarar vigente la Constitución Nacional sancionada en 1853, con las reformas de 1860, 1866, 1898 y exclusión de la 1949”. Se volvía casi un siglo atrás desconociendo derechos conquistados por el pueblo argentino.

Durante la dictadura que sobrevino después del golpe militar de 1955, que derrocó al gobierno de Juan D. Perón, se convocó en 1957 a una Convención Constituyente con la proscripción del peronismo y sin el funcionamiento del Congreso Nacional, que terminó avalando la reposición de la Constitución de 1853 con pequeñas modificaciones.

La Constitución de 1949 sigue siendo una de las primeras Constituciones que no solo sancionaba todos los derechos proclamados por la Declaración

Universal de los Derechos Humanos, sino que iba más allá, instaurando derechos sociales y de justicia como se denominan actualmente, en la *edad de los derechos* al decir de Bobbio¹³.

Fallecido en 1977, no vio el desarrollo de la última dictadura genocida y sus consecuencias al imponer sin límites el modelo neoliberal en todos los aspectos de la sociedad, la cultura y la economía argentina. Para ello, no solo desaparecieron los libros, sino también eliminaron a muchos de los autores que plantearon un modelo para una democracia con justicia social.

A fuerza de terror y genocidio se violentaron las instituciones democráticas y con ellas todos los derechos humanos, sociales, políticos, jurídicos, culturales y económicos contemplados en la Constitución de 1949.

En dicha Constitución ya se establecía: el derecho a la seguridad social; los derechos para la ancianidad que implicaban el derecho a la asistencia, a la vivienda, a la alimentación, al vestido, al cuidado de la salud física, al cuidado de la salud moral y al esparcimiento; el derecho al trabajo, el derecho a la tranquilidad, el derecho al respeto; el derecho de trabajar y el derecho a la defensa de los intereses profesionales; el derecho a la preservación de la salud; el derecho al bienestar; los derechos a la educación y la cultura gratuita que implicaban que el Estado crearía escuelas de primera enseñanza, secundaria, técnico-profesionales, universidades y academias, protegería y fomentaría el desarrollo de las ciencias y de las bellas artes y el Estado aseguraba a los alumnos capaces y meritorios el derecho de alcanzar los más altos grados de instrucción asegurando el ejercicio de este derecho mediante becas, asignaciones a la familia y otras providencias que se conferirían por concurso entre los alumnos de todas las escuelas.

Norberto Bobbio entiende que los derechos sociales fundamentales son “presupuesto y precondition del efectivo ejercicio de los derechos de libertad”. Sostiene que los derechos sociales “son derechos de libertad” porque “constituyen la premisa indispensable para asegurar a todos los ciudadanos el disfrute efectivo de las libertades políticas”. Los derechos de libertad, para él, se refieren a la persona moral, mientras que los derechos sociales se refieren a la persona social. Dichos derechos fueron recientemente denominados como “derechos de justicia” por el constitucionalista Gustavo Zagrebelsky, para quien la democracia tiene por fundamento el reconocimiento de los

¹³ Bobbio, Norberto: *Elementi di politica*, Einaudi, 2010, Torino.

derechos de libertad y como complemento natural el reconocimiento de los derechos sociales o de justicia, ya que después de la segunda guerra, dando por sentados los derechos de la libertad, se pasó de la democracia liberal a la democracia social.

Para él, se pueden distinguir los grados de democracia de acuerdo a la mayor o menor distancia real de los ideales democráticos, que son la eliminación de la violencia política, la protección de la libertad y el desarrollo cada vez más amplio de los derechos sociales o de justicia. Todo ello depende y se diferencia asimismo por razones históricas, sociales, económicas y políticas en los distintos pueblos.

Sin embargo, la historicidad de las organizaciones sociales y su diversidad cultural en los diferentes países, modifican no solo la concepción del ejercicio del poder, sino de la armonía posible entre los ideales de libertad e igualdad en los procesos de transformación permanentes de la realidad social.

El poder del pueblo o la democracia en la antigua Grecia se sostenía sobre la esclavitud. Aún hoy en varios países europeos la democracia convive con la monarquía, donde el poder se transmite por sangre azul. Nada de ello sucede en Nuestra América, que día a día avanza en la *edad de los derechos*, que pretenden acompañar los cambios en la moral social general, estableciendo y promoviendo nuevos derechos para todos los ciudadanos en la búsqueda de la ecuación ideal entre libertad e igualdad.

Uno de los autores que no se enseñaron en las aulas universitarias fue precisamente Arturo Sampay. Lamentablemente, Sampay no pudo asistir a la conformación de nuevas sociedades y constituciones democráticas a partir de 2003, cuando comenzó el nuevo modelo que se iba extendiendo a lo largo de toda América Latina. Venezuela, Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Uruguay, Ecuador, fueron sucesiva y espasmódicamente uniéndose para amalgamar lo que los imperios habían desunido desde la propia independencia.

Para Sampay, “*es corriente que las Constituciones sean elásticas*”¹⁴, ya que la idea de justicia de las normas, así como la relación que ellas pretenden reglamentar, se determinan en forma genérica. La elasticidad permite que la esencia constitucional se vaya transformando en cantidad y calidad de acuerdo a las modificaciones en las relaciones sociales. Eso permite que la Constitución

¹⁴ Podríamos comparar la elasticidad de las normas al concepto de Zagrebelsky de *diritto mite*, traducido al castellano como derecho dúctil.

no se modifique nominalmente, sino que sea una Constitución viviente o una *living constitution* como expresan los juristas norteamericanos.¹⁵ Concluye Sampay que la idea de justicia política “es la idea directriz que debe orientar la interpretación y la valorización de las normas del derecho público”¹⁶. Y el jurista desde la antigüedad se encuentra en el dilema de ser el defensor de los privilegios adquiridos interpretando acotadamente la voluntad del legislador o ser un “factor impulsante del progreso de la justicia”¹⁷.

No sabemos qué diría Ortega ahora, pero efectivizar para todos tres siglos después los derechos del hombre, sigue escandalizando a los privilegiados aún existentes en los regímenes democráticos. Son los derechos de justicia en la edad de los derechos y el pueblo ya sabe que los conquistó, tiene plena conciencia de ello y no se los dejará arrebatar.

El rol de la educación según Sampay

Sampay reconoce que la reforma constitucional de 1949 no organizó el predominio y el ejercicio del poder político de los sectores populares, según su parecer, por la confianza de los mismos en la conducción de Perón y por el cuidado del presidente para que no se formara un poder real de esos sectores coadyuvante del gobierno legal. Por dicha razón, ganaron nuevamente los antagonistas de los sectores populares y regresaron a la Constitución de 1853.

En su libro *Constitución y pueblo*, citando a Santo Tomás de Aquino que explicó las causas de la injusticia social, sostiene que la corrupción de la justicia tiene dos causas: “la astucia del sapiente, que falsifica el recto enjuiciamiento, y la violencia de los poderosos, que subvierte lo que es justo”. En 1974 afirma que la Constitución va a cambiar y que ha de dictarse una “nueva Constitución escrita que structure el predominio político de los sectores populares y ordene la actividad y el uso de los bienes sociales con miras a establecer la justicia”.

Respetando y promoviendo los derechos humanos de la Declaración de la Asamblea de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948, y estimulando

¹⁵ Sampay, Arturo: *Constitución y pueblo*, Docencia, Buenos Aires, 2011.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷

la libertad creadora del pueblo, propone que la nueva Constitución para la educación debe:

1. Utilizar planificadamente todos los recursos sociales destinados a la educación —los del Estado federal, provincias, municipios e institutos privados— a fin de obtener de inmediato que en todas las regiones del país sus habitantes completen sus estudios primarios, y también obtener, en breve plazo, que como mínimo cursen los estudios secundarios.
2. Fundar universidades y modernizar las que haya, en las distintas regiones del país, orientando la formación profesional y las investigaciones científico-técnicas a las necesidades socioeconómicas de las distintas regiones.
3. Transformar a las academias en entidades del Estado y asignarles como función las investigaciones científicas de alto nivel.

Lamentablemente, otra vez los poderosos se hicieron cargo de que dicha reforma no sucediera y con la dictadura más cruenta y genocida de la historia, no les hizo falta ninguna norma para implementar el modelo neoliberal como nunca antes, al servicio de los sectores más poderosos. Sampay no estuvo presente para intervenir en la reforma constitucional de 1994 ni para asistir a la llegada de Néstor Kirchner al gobierno. Lamentablemente tampoco pudo asistir a la creación de universidades en los lugares más carenciados del país que juegan el rol que era imprescindible para la revolución de nuestro tiempo.

En el libro *La Argentina en la revolución de nuestro tiempo*, en el capítulo dedicado a la educación y a los estudiantes universitarios, Sampay sostiene que la educación plantea fundamentalmente un ideal de vida, y que “el ideal de vida lo da la filosofía, porque a este saber radical le incumbe revelar qué es la persona humana y cuál es su puesto en el cosmos, para comprender consecuentemente en qué consiste su plena perfección, su felicidad y cómo obrar para alcanzarla”.¹⁸

Claramente señala Sampay que para poder desarrollarse como ser racional, y solazarse en la búsqueda y el amor a la verdad, el hombre debe tener satisfechas sus necesidades materiales, pero no se debe frenar la necesidad de conocer y transformar las cosas. Es necesario “ligar la educación a la producción”, en tanto la educación debe situar a los estudiantes en la revolución de

¹⁸ Sampay, Arturo: *La Argentina en la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Editorial Pampa y Cielo, 1964.

nuestro tiempo, en nuestro país y en la región, así como la realidad geoeconómica y cultural:

“la calidad de las relaciones económicas que unen a su nación con el resto del mundo; el sentido que debe imprimirse a la evolución de su comunidad. Pues en esta deberá ser el óptimo productor moderno, y un esclarecido participante de su democracia, si es que quiere lograr las condiciones de vida social que le hagan posible la obtención más completa y más fácil de su desarrollo personal de su felicidad”.¹⁹

En síntesis, “la educación debe preparar, conforme a la vocación del alumno, a un trabajador profesional óptimo, orientado hacia las posibilidades naturales de su región”, “tiene que hacerse carne en la gente que el bien común tiene absoluta primacía sobre los intereses individuales”. Por lo cual la educación moral del alumno, “además de ser la principal finalidad de la educación de un ser que con libertad plasma su propia perfección, su felicidad, es un ‘bien de capital’ en el aspecto del desarrollo económico de la sociedad, ya que contribuye a que sus miembros sean diligentes y aplicados en el trabajo, sobrios en el consumo y solidarios y justos con el prójimo”.

En la edad de los derechos, al decir de Norberto Bobbio, la obra de Arturo Sampay resulta imprescindible no solo para los estudiantes universitarios sino para todos los que creemos que los hombres y mujeres como ciudadanos en sociedades democráticas somos sujetos de derechos que fueron muchos años desconocidos y conculcados por la fuerza de las bestias dictatoriales. Pero, como diría Benedetto Croce, la verdadera historia es historia contemporánea y en nuestro país los derechos cívicos y sociales se van ampliando cotidianamente.

Para Hans Kelsen, la justicia absoluta es un ideal irracional o, dicho en otras palabras, una ilusión, una de las ilusiones eternas del hombre. Los que estudian abogacía, cuando ven Filosofía del Derecho leen a Kelsen y a otros tantos filósofos positivistas. Para quienes estudiamos Filosofía y no abogacía, nos llama la atención saber que el principal filósofo del Derecho sostiene que la justicia es un sentimiento irracional. Podemos sostener que

¹⁹ *Ibidem*.

es obvio, ya que los sentimientos, pasiones o ideales no entran en la lógica racionalista que se basa fundamentalmente en el principio de la no contradicción, de identidad y del tercero excluido. Nunca leyeron ni a Hegel y menos aun a Sampay, por haber sido derogada su Constitución y proscritos sus libros.

El concepto y la voluntad de justicia distributiva no comenzó en América Latina, empezó con Aristóteles

“La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho”.

Aristóteles

“Las ideas de a cada cual lo mismo y a cada cual según sus necesidades se sugirieron —y se sugieren— como ideas de justicia distributiva, y sólo esto. La primera se refiere a una sociedad igualitaria, y la segunda al ideal de una sociedad más allá de la justicia”.

Agnes Heller

Para la autora, la justicia distributiva se refiere fundamentalmente a la distribución justa de los recursos y bienes materiales, aunque en un principio se refería fundamentalmente a la propiedad. Siguiendo el concepto ético político de justicia, sostiene que Platón proponía la abolición de la propiedad privada para los guardianes. Aristóteles, en cambio, quien creó el concepto de justicia distributiva, sostenía la necesidad de lograr una relativa igualdad de riquezas a fin de alcanzar la armonía de la vida y la ciudad buenas.

Concluye la autora que *“Por lo que respecta a la distribución justa en cada forma de vida, empero no puede inventarse o establecerse ninguna “pauta” general de justicia. A cada forma de vida debe ir unida su propia justicia distributiva. Sólo los miembros de cada comunidad están cualificados para decidir qué forma de distribución es justa o injusta”*²⁰.

Sostenía Aristóteles en *La Política*, que *“al decir de los partidarios de la democracia, la justicia está únicamente en la decisión de la mayoría; y si nos atenemos a lo que dicen los partidarios de la oligarquía, la justicia está en la decisión de los ricos, porque a sus ojos la riqueza es la única base racional en política.*

Puedo concluir de todo lo dicho que, evidentemente, al formular los ricos y los pobres opiniones tan opuestas sobre el poder, no han encontrado ni unos ni otros más que una parte de la verdad y la justicia...

²⁰ Heller, Agnes: *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990

Todas las ciencias, todas las artes tienen un bien por fin; y el primero de los bienes debe ser el fin supremo de la más alta de todas las ciencias; y ésta es la política. El bien en la política es la justicia; en otros términos, la utilidad general... la virtud social es la justicia... la justicia en este caso es la igualdad, y esta igualdad de la justicia se refiere tanto al interés general del Estado como al interés individual de los ciudadanos...

*Una vez sentada esta base de derecho, se sigue como consecuencia que la multitud debe ser necesariamente soberana, y que las decisiones de la mayoría deben ser ley definitiva, la justicia absoluta; porque se parte del principio de que todos los ciudadanos deben ser iguales...deben ser iguales. Y así, en la democracia, los pobres son soberanos, con exclusión de los ricos, porque son los más, y el dictamen de la mayoría es ley..."*²¹

Quisimos recordar que la necesidad de la justicia distributiva no comenzó en Nuestra América, no es demagogia ni populismo, sino la política en democracia que intenta generar igualdad de oportunidades. Por eso, los derechos sociales se entienden como derechos de justicia, aunque en otros tiempos no los hayan llamado así.

También Santo Tomás se refería a la justicia social como justicia legal o general que es la virtud de las acciones hacia el bien común, o sea una distribución justa de los recursos dentro de cada contexto para asegurar las posibilidades de desarrollo de todos. La justicia distributiva sería así el prerrequisito de la justicia social, y ésta a su vez la vida buena para los individuos y para la *polis*.

No se alcanzará entonces un estado de bienestar en nuestros pueblos si no interviene el Estado para aminorar la brecha en la distribución de la riqueza material y cultural, para lograr la igualdad de oportunidades. Los Estados han comprendido desde hace mucho tiempo que no existe la mano invisible para llegar al estado de bienestar, ya que la mano cada vez más visible es la de la hegemonía de los poderosos. También sabemos que sólo los miembros de cada comunidad conocen qué medidas distributivas son necesarias para lograr la armonía, o sea la justicia social.

En Nuestra América, el problema no es la ausencia de riquezas naturales y materiales sino la injusta distribución de ellas, por lo que los programas sociales implementados en los últimos tiempos por los gobiernos democráticamente elegidos buscan fundamentalmente la vida buena para todos sus habitantes, el bienestar de sus pueblos.

²¹ Aristóteles: *La política*, Petrel, Bs.As, 1986

Los derechos humanos, sociales y de justicia en Argentina

La magnitud del horror implantado por la última dictadura militar (1976-1983) en nuestro país, hace difícil desvincular la concepción de los derechos humanos de su connotación y referencia a los derechos cívicos y políticos democráticos.

Las heridas aún abiertas y reabiertas con cada nuevo hallazgo y toma de conocimiento de las vejaciones permanentes a miles de personas, así como el reconocimiento de la identidad de hijos y nietos de desaparecidos apropiados por los represores durante los trágicos años de la dictadura, refuerzan la noción de derechos humanos vinculada a la libertad y al respeto a los derechos civiles y democráticos.

Sin embargo, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 también va mucho más allá de los derechos y garantías establecidas en los sistemas democráticos, estableciendo derechos sociales, culturales y económicos para todos los hombres.

Las sucesivas dictaduras en nuestro país violentaron las instituciones democráticas y con ellas todos los derechos humanos, sociales, políticos, jurídicos, culturales y económicos

En la Constitución de 1949 podemos encontrar todos los artículos de la Declaración que se refieren a la justicia social. Pero muchos de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales no son aún una realidad.

Por eso, la lucha por la defensa de los derechos humanos sigue siendo necesaria en la búsqueda de una mayor justicia social en nuestro país.

Comparando la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 con la Constitución Nacional de 1949 reiteramos nuestro homenaje a ambas expresiones de voluntad política para construir un mundo más justo. Nuestros jóvenes, que no vivieron los vejámenes que sufriera el pueblo argentino durante dichos periodos, deben saber que no solo hay que establecer jurídicamente los derechos esenciales sociales, políticos y económicos, sino que su efectiva vigencia dependerá siempre de la defensa permanente en nuestra práctica cotidiana. Ese será el verdadero homenaje.

La Declaración de los Derechos Humanos de 1948 frente a la Constitución argentina de 1949

La Declaración de los Derechos humanos en su artículo 2, dice: Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.	La Constitución de 1949 en su Capítulo segundo, Derechos, deberes y garantías de la libertad personal, artículo 28, dice: La Nación Argentina no admite diferencias raciales, prerrogativas de sangre ni de nacimiento; no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos sus habitantes son iguales ante la ley y admisibles en los empleos sin otra condición que la idoneidad. La equidad y la proporcionalidad son las bases de los impuestos y las cargas públicas.
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 3, dice: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.	La Constitución de 1949 en su Capítulo segundo, artículo 26, dice: Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio, a saber: de trabajar y ejercer toda industria útil y lícita; de navegar y comerciar; de peticionar ante las autoridades; de reunirse; de entrar, permanecer, transitar y salir del territorio argentino; de publicar sus ideas por la prensa sin censura previa; de usar y disponer de su propiedad; de asociarse con fines útiles; de profesar libremente su culto; de enseñar y aprender.
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 4, dice: Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.	La Constitución de 1949 en su Capítulo segundo, artículo 27, dice: En la Nación Argentina no hay esclavos. Los que de cualquier modo se introduzcan, quedan libres por el solo hecho de pisar el territorio de la República.
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 5 dice: Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.	La Constitución de 1949 en su Capítulo Segundo, artículo 29 dice: Quedan abolidos para siempre la pena de muerte por causas políticas, toda especie de tormento y los azotes. Las cárceles serán sanas y limpias y adecuadas para la reeducación social de los detenidos en ellas; y toda medida que, a pretexto de precaución conduzca a mortificarlos más allá de lo que la seguridad exija, hará responsable al juez o funcionario que lo autorice.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 8 dice: Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.	La Constitución de 1949 en su Capítulo Segundo, artículo 29, dice: Ningún habitante de la Nación puede ser penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso, ni juzgado por comisiones especiales o sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa [...] Es inviolable la defensa en juicio de la persona y de los derechos [...] Todo habitante podrá interponer por sí o por intermedio de parientes o amigos recurso de habeas corpus ante la autoridad judicial competente, para que se investiguen la causa y el procedimiento de cualquier restricción o amenaza a la libertad de su persona [...].
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 9 dice: Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.	Constitución de 1949, artículo 29: [...] Nadie puede ser [...] arrestado sino en virtud de orden escrita de autoridad competente [...].
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 10 dice: Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.	Constitución de 1949, artículo 29: [...] Nadie puede ser obligado a declarar contra sí mismo [...].

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 11 dice: 1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa. 2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.	La Constitución de 1949 en su artículo 29 dice: [...] Los jueces no podrán ampliar por analogía las incriminaciones legales ni interpretar extensivamente la ley en contra del imputado. En caso de duda, deberá estarse siempre a lo más favorable al procesado [...]. [...] Siempre se aplicará, y aún con efecto retroactivo, la ley penal permanente más favorable al imputado [...].
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 12 dice: Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.	La Constitución de 1949 en su Capítulo segundo, artículo 30, dice: Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están solo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe. Ningún servicio personal es exigible sino en virtud de ley o de sentencia fundada en ley. Artículo 29: [...] el domicilio es inviolable, como también la correspondencia epistolar y los papeles privados.
La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 13 dice: 1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.	La Constitución de 1949 en su Capítulo segundo, artículo 26, dice: Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio, a saber: de trabajar y ejercer toda industria útil y lícita; de navegar y comerciar; de peticionar ante las autoridades; de reunirse; de entrar y permanecer, transitar y salir del territorio argentino; de publicar sus ideas por la prensa sin censura previa; de usar y disponer de su propiedad; de asociarse con fines útiles; de profesar libremente su culto; de enseñar y aprender.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 16 dice:

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
2. Solo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.
3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 18 dice:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 22 dice:

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

La Constitución de 1949 en su Capítulo tercero, apartado II De la familia, dice:

La familia, como núcleo primario y fundamental de la sociedad será objeto de preferente protección por parte del Estado, el que reconoce sus derechos en lo que respecta a su constitución, defensa y cumplimiento de sus fines.

1. El Estado protege el matrimonio, garantiza la igualdad jurídica de los cónyuges y la patria potestad.
2. El Estado formará la unidad económica familiar, de conformidad con lo que una ley especial establezca.
3. El Estado garantiza el bien de la familia conforme a lo que una ley especial determine.
4. La atención y asistencia de la madre y del niño gozarán de la especial y privilegiada consideración del Estado.

La Constitución de 1949 en su Capítulo segundo, artículo 26, dice:

Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamentan su ejercicio, a saber: de trabajar y ejercer toda industria útil y lícita; de navegar y comerciar; de peticionar ante las autoridades; de reunirse; de entrar y permanecer, transitar y salir del territorio argentino; de publicar sus ideas por la prensa sin censura previa; de usar y disponer de su propiedad; de asociarse con fines útiles; de profesar libremente su culto; de enseñar y aprender.

La Constitución de 1949 en el Capítulo Tercero, apartado I - Del Trabajador, inc. 7, dice:

Derecho a la seguridad social: El derecho de los individuos a ser amparados en los casos de disminución, suspensión o pérdida de su capacidad para el trabajo promueve la obligación de la sociedad a tomar unilateralmente a su cargo las prestaciones correspondientes o de promover regímenes de ayuda mutua obligatoria destinados, unos y otros a cubrir o complementar las insuficiencias o inaptitudes propias de ciertos periodos de la vida o las que resulten de infortunios provenientes de riesgos eventuales.

Apartado III. De la ancianidad

1. *Derecho a la asistencia* – Todo anciano tiene derecho a su protección integral, por cuenta y cargo de su familia. En caso de desamparo, corresponde al Estado proveer a dicha protección, ya sea en forma directa o por intermedio de los institutos y fundaciones creados, o que se crearen con ese fin, sin perjuicio de la subrogación del Estado o de dichos institutos, para demandar a los familiares remisos y solventes los aportes correspondientes.

2. *Derecho a la vivienda* – El derecho a un albergue higiénico, con un mínimo de comodidades hogareñas es inherente a la condición humana.

3. *Derecho a la alimentación* – La alimentación sana y adecuada a la edad y estado físico de cada uno debe ser contemplada en forma particular.

4. *Derecho al vestido* – El vestido decoroso y apropiado al clima complementa el derecho anterior.

5. *Derecho al cuidado de la salud física* – El cuidado de la salud física de los ancianos ha de ser preocupación especialísima y permanente.

6. *Derecho al cuidado de la salud moral* – Debe asegurarse el libre ejercicio de las expansiones espirituales, concordes con la moral y el culto.

7. *Derecho al esparcimiento* – Ha de reconocerse a la ancianidad el derecho de gozar mesuradamente de un mínimo de entretenimientos para que pueda sobrellevar con satisfacción sus horas de espera.

8. *Derecho al trabajo* – Cuando el estado y condiciones lo permitan, la ocupación por medio de la laborterapia productiva ha de ser facilitada. Se evitará así la disminución de la personalidad.

9. *Derecho a la tranquilidad* – Gozar de tranquilidad, libre de angustias y preocupaciones, en los años últimos de existencia, es patrimonio del anciano.

10. *Derecho al respeto* – La ancianidad tiene derecho al respeto y consideración de sus semejantes.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 23 dice:

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 24 dice:

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

La Constitución de 1949 en el Capítulo tercero, artículo 37, apartado I. Del Trabajador dice:

1. *Derecho de trabajar* - El trabajo es el medio indispensable para satisfacer las necesidades espirituales y materiales del individuo y de la comunidad, la causa de todas las conquistas de la civilización y el fundamento de la prosperidad general; de ahí que el derecho de trabajar debe ser protegido por la sociedad, considerándolo con la dignidad que merece y proveyendo ocupación a quien lo necesite

2. *Derecho a la defensa de los intereses profesionales* - El derecho de agremiarse libremente y de participar en otras actividades lícitas tendientes a la defensa de los intereses profesionales, constituyen atribuciones esenciales de los trabajadores, que la sociedad debe respetar y proteger, asegurando su libre ejercicio y reprimiendo todo acto que pueda dificultarle o impedirlo.

La Constitución de 1949 en el Capítulo tercero, artículo 37 apartado I, Del trabajador, inc. 5. dice:

Derecho a la preservación de la salud - El cuidado de la salud física y moral de los individuos debe ser una preocupación primordial y constante de la sociedad, a la que corresponde velar para que el régimen de trabajo reúna requisitos adecuados de higiene y seguridad, no exceda las posibilidades normales del esfuerzo y posibilite la debida oportunidad de recuperación por el reposo.

(En diciembre de 1945, ya se había establecido el aguinaldo que significa un treceavo sueldo para todos los trabajadores y las vacaciones pagas ya existían desde 1943).

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 25 dice:

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Derecho al bienestar - El derecho de los trabajadores al bienestar, cuya expresión mínima se concreta en la posibilidad de disponer de vivienda, indumentaria y alimentación adecuadas, de satisfacer sus necesidades y las de su familia en forma que les permita trabajar con satisfacción, descansar libre de preocupaciones y gozar mesuradamente de expansiones espirituales y materiales, impone la necesidad social de elevar el nivel de vida y de trabajo con los recursos directos e indirectos que permita el desenvolvimiento económico.

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 26 dice:

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

La Constitución de 1949 en su Apartado IV. De la educación y la cultura, dice: La educación y la instrucción corresponden a la familia y a los establecimientos particulares y oficiales que colaboren con ella, conforme a lo que establezcan las leyes. Para ese fin, el Estado creará escuelas de primera enseñanza, secundaria, técnico-profesionales, universidades y academias.

1. La enseñanza tenderá al desarrollo del vigor físico de los jóvenes, al perfeccionamiento de sus facultades intelectuales y de sus potencias sociales, a su capacitación profesional, así como a la formación del carácter y el cultivo integral de todas las virtudes personales, familiares y cívicas.

2. La enseñanza primaria elemental es obligatoria y será gratuita en las escuelas del Estado.

3. El Estado encomienda a las universidades la enseñanza en el grado superior, que prepare a la juventud para el cultivo de las ciencias al servicio de los fines espirituales y

4. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos del engrandecimiento de la Nación y para el ejercicio de las profesiones y de las artes técnicas en función del bien de la colectividad. Las universidades tienen el derecho de gobernarse con autonomía, dentro de los límites establecidos por una ley especial que reglamentará su organización y funcionamiento.

(El 22 de noviembre de 1949 el presidente Perón eliminó todos los aranceles universitarios. Desde ese momento la universidad argentina es gratuita).

La Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 27 dice: 1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten. 2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.	La Constitución de 1949 en su Capítulo tercero, artículo 37, inc. IV, dice: 5. El Estado protege y fomenta el desarrollo de las ciencias y de las bellas artes, cuyo ejercicio es libre; aunque ello no excluye los deberes sociales de los artistas y hombres de ciencia. Corresponde a las academias la docencia de la cultura y de las investigaciones científicas postuniversitarias, para cuya función tienen el derecho de darse un ordenamiento autónomo dentro de los límites establecidos por una ley especial que las reglamente. 6. Los alumnos capaces y meritorios tienen el derecho de alcanzar los más altos grados de instrucción. El Estado asegura el ejercicio de este derecho mediante becas asignaciones a la familia y otras providencias que se conferirán por concurso entre los alumnos de todas las escuelas.
--	---

5. La historicidad de la geografía política y la descolonización cartográfica

“No nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho con nosotros”.

Albert Memmi¹

Desde el historicismo podríamos invertir, poner en cuestión o negar muchas de las definiciones de la geopolítica, casi todas realizadas para Nuestra América desde el poder político de los conquistadores primero y los colonizadores políticos y culturales después. Quizás por eso, Vivian Trías la denominó como *disciplina maldita* en su libro *Imperialismo y geopolítica en América Latina*².

Debemos poner en cuestión todas las construcciones simbólicas que se han instituido a lo largo del tiempo, y la geopolítica es una de ellas, como lo venimos sosteniendo en este libro.

Desde el origen del concepto de Johan Rudolf Kjellén, la geopolítica se entendió como “la influencia de los factores geográficos en la más amplia acepción de la palabra, sobre el desarrollo político en la vida de los pueblos y los Estados”³.

A lo largo del tiempo la geopolítica se instaló como disciplina y hubo varias modificaciones y nuevas definiciones en distintas partes del mundo. Sin embargo, sabemos que ‘geografía’ deriva del griego, como la *grafía* de la *tierra*, o la descripción o dibujo de la tierra. Es así que quienes dibujaron nuestra tierra, los que la nombraron y describieron nuestra “cartografía”, fueron los conquistadores europeos primero y los colonizadores después. No significa por ello que los latinoamericanos estemos abajo y otros arriba, ni que seamos el fin del mundo. Todo dependerá de la perspectiva desde donde lo miramos. La rotación física de la tierra puede transformarse en rotación política de los centros hegemónicos.

¹ Memmi, Albert: *Retrato del colonizado* (1957), Ediciones de la flor, Buenos Aires, 2001.

² Trías, Vivian: *Imperialismo y geopolítica en América Latina*, Cimarón, Buenos Aires, 1973.

³ Jauretche, Arturo: *Ejército y política*, Corregidor, Buenos Aires, 2008.

Las luchas intrainimperiales, que por las armas se apropiaron de Nuestra América, definieron desde la política imperial las fronteras políticas de cada uno de sus reinados. Españoles, franceses, ingleses, holandeses o portugueses se apropiaron de territorios y definieron sus fronteras a fin de expoliar los recursos naturales devastando pueblos enteros. Fue entonces la política imperial la que definió la geografía de los Estados y los pueblos, y no viceversa. Podríamos distinguir entre *política territorial* o *territorio de la política*. La geopolítica en su historia sería entonces la “influencia de los factores políticos en la más amplia acepción de la palabra, sobre el desarrollo geográfico en la vida de los pueblos y los Estados”. De esa manera, sabemos que fue la política la que determinó la geografía o la grafía de la tierra y no la geografía la que determinó la política. Así vemos cómo las cartografías cambian con los acontecimientos políticos, aunque los pueblos que habitan las ciudades sigan viviendo en ellas. Así como Petrogrado se llamó Leningrado, los acontecimientos políticos determinaron que se vuelva a llamar San Petersburgo. Lo mismo sucedió con nuestras Islas Malvinas.

Sabemos que desde el poder político se definieron y siguen pretendiendo definir los límites geográficos o las fronteras políticas entre las naciones de Nuestra América, por las buenas o por las malas. Generalmente por las malas. Así sucedió que la Nación Latinoamericana terminó dividida en veinte naciones y sus recursos naturales apropiados por quienes la graficaron, dibujaron y describieron según su poder político militar.

Las cartografías de Nuestra América fueron definidas a través de los intereses políticos y económicos de los colonizadores, así como definieron los nombres que llevarían en los mapas los distintos Estados nacionales, islas, ciudades, selvas, montañas o puntos geográficos de la naturaleza, como ahora pretenden añadir a las Islas Malvinas, a las que denominan Falklands, como parte de la Unión Europea; como dominios o territorios de ultramar como si fuesen “sociedades financieras *off shore*”.

El capital no tiene patria, nos enseñaron, pero los hombres y mujeres, al igual que las culturas, sí. Desde la conquista, los intereses económicos motivaron siempre la invasión de territorios. Así sabemos que el Alca no comenzó con Bush. Nuestra nación latinoamericana fue producto de la insaciable voluntad del “libre cambio” de los colonizadores o del saqueo permanente. Bloqueos portuarios, destitución de gobiernos patrios o batallas como la de la Vuelta de Obligado pretendieron la libre navegación de los

ríos con un solo objetivo: económico. Era la geopolítica del poder político. Ahora debemos pensar desde un proyecto político la nueva integración, o reintegración, aun sin tener el poder político necesario, pero sí la voluntad de unificación.

La tierra sin nombre con sus ríos y montañas, lagos u océanos no definió fronteras comerciales ni nacionales. Fueron los intereses económicos y comerciales los que le pusieron nombre ya que, como siempre, el que domina, nomina.

¿Geopolítica para la integración o política de integración para unir los pueblos y territorios de Nuestra América?

Methol Ferré señala dos etapas en las luchas por la democratización, la industrialización y la integración en el siglo xx, pero la etapa fundamental, para él, la encabezan los movimientos “nacional-populistas” donde sus protagonistas son Haya de la Torre, Vargas y Perón. Para Methol Ferré, la primera etapa es la de la intelectualidad marcada por Rubén Darío, José Rodó, Manuel Ugarte, Oliveira Lima, Francisco García Calderón y otros que fueron las primeras “antenas de la necesidad de integración y augurio de la crisis de la polis oligárquica”, que incluían al Brasil. Sin embargo, en esta primera etapa eran solo *idealidades latinoamericanistas, nostalgias o recuperaciones históricas no políticas*. Pero el camino político de la unidad de América Latina solo comenzó con Perón en 1951, que no era un intelectual sino un político intelectual, como los políticos de épocas difíciles. Lo compara con Lenin, Napoleón y Haya de la Torre. “Tienen que ser intelectuales y políticos para poder inventar grandes novedades”⁴. Por eso sostiene que Perón fue el re-fundador de la política latinoamericana en el siglo xx.

La segunda etapa, en cambio, ya deja de ser intelectual y comienza con el protagonismo de la revolución mexicana y José Vasconcelos, para continuar con Haya de la Torre y el “diseño de una estrategia de unidad”, con la creación de un partido político como el Apra de escala regional.

El impacto de Perón sobre Methol se produce al conocer este el discurso del presidente argentino ante las Fuerzas Armadas en 1953, donde plantea la necesidad de un nuevo ABC y la unidad con Brasil como núcleo de

⁴ Methol Ferré, Alberto: *Perón y la alianza argentino-brasileña*, Del corredor austral, Córdoba, Argentina, 2000.

aglutinación para lograr el continentalismo. Confidencial en la Argentina, fue publicado en el Uruguay con la acusación de Imperialismo Argentino y fue allí donde Methol decide fundar la revista *Nexo*, ya que empieza a cuestionarse la dicotomía histórica entre ser Provincia Cisplatina o Banda Oriental. ¿Qué opciones tenía su Uruguay más que ser nexos? Allí comienza su reflexión sobre el Uruguay como problema. Muchos años después, en 1973, Methol sostiene:

“Nos enseñaban una historia de puertas cerradas, desgranada en anécdotas y biografías, o de bases filosóficas ingenuas, y nos mostraron la abstracción de un país casi totalmente creado por pura causalidad interna. A esta tesis tan estrecha, se le contrapuso su antítesis, seguramente tan perniciosa. Y esta es la pretensión de subsumir y disolver el Uruguay en pura causalidad externa, en una historia puramente mundial a secas. Una historia tan de puertas abiertas que no deja casa donde entrar [...]. Tal fenómeno para el uruguayo generó una escisión entre ‘pueblerinos o ciudadanos del mundo [...]’. Así, de una historia isla, pasábamos a la evaporación, a las sombras chinescas de una historia océano, donde la historia se juega en cualquier lado menos aquí y aquí lo de cualquier lado’. Estos dos tipos de formulaciones son dos formas del escapismo: Interioridad pura o exterioridad pura, dos falacias que confraternizan... [...]. Era una manera de renunciar a hacer historia”.

En la conferencia que pronuncia Methol en 1996 en el Archivo General de la Nación, reafirma que antes de Perón existía el romanticismo latinoamericano, pero que Perón señaló el camino que haría posible la unidad comenzando por la alianza argentino-brasileña. Rescata finalmente la llegada del Mercosur como la gran novedad de un puntapié político, *una aventura extraordinaria* y ya no romántica para llegar a la unidad latinoamericana.

Ya no podrá ser Uruguay si no es en el Mercosur, y tampoco podrán serlo ni Argentina ni Brasil. El Mercosur, concluye, “es la piedra angular de la Confederación Sudamericana como decía Perón”⁵. Estaba a su vez parafraseando a Perón cuando sostenía que ni Argentina, ni Brasil ni Chile aisladas podían soñar con la unidad económica indispensable para enfrentar un destino de grandeza y concluía: *Unidos seremos inconquistables; separados, indefendibles*.

⁵ *Ibidem*.

La interpretación de la causa Malvinas según Methol

Methol sostiene, en 2002, que *toda historia que nos apasiona es por lo que tiene de contemporáneo*, sin saber quizás que coincide con el filósofo e historiador Benedetto Croce, quien sostenía que la verdadera historia es historia contemporánea. Por eso Methol plantea que se debe pensar a Malvinas desde el poder norteamericano más que sobre el poder inglés. Para ello, nos remonta a Monroe, cuya doctrina no es para ser compartida por América Latina, sino que era una “guía de su política internacional”.

Se refería al famoso apotegma *América para los americanos*, que desde 1823 decía oponerse y repudiar cualquier ocupación europea nueva en el continente americano, diez años antes de la ocupación británica de las Islas Malvinas prologada por una intervención norteamericana. Estados Unidos no hizo en esa ocasión ni referencia ni condena, ya que el propio Imperio estaba en su conquista del Oeste hasta el Pacífico, al mismo tiempo que usurpaba el territorio mexicano de Texas. Tampoco se expidió ni repudió la intervención francesa en el Río de la Plata en 1845, *de manera que tampoco podía reprochar a los ingleses algo que estaba cometiendo en ese mismo instante en su frontera del Oeste*⁶.

Su planteo era de que después de la liberación de Malvinas, hecha por la Argentina en 1982, Estados Unidos intentó actuar de mediador, ya que pertenecía a la OTAN con Inglaterra y a la OEA con Argentina. El error de Argentina, para Methol, fue no aceptar el planteo del Secretario de Estado, Haig, cuando le propuso a la Junta Militar una ocupación conjunta de las Malvinas entre la Argentina y Estados Unidos, bajo la supervisión de la ONU. Argentina debería haber aceptado porque hubiera puesto un pie en las Islas que no serían exclusivamente de los ingleses.

Para Methol, el verdadero interesado en el acceso al Pacífico es Estados Unidos y no Inglaterra, debido a la fragilidad del Canal de Panamá. Por eso sostiene, en síntesis, que “solos la ONU y la Argentina no, sino ellos y la Argentina con la ONU, pero ellos”⁷. No por casualidad, el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) voló por los aires en América Latina, después

⁶ Methol Ferré, A.: Conferencia *Malvinas y la unidad sudamericana*, en Methol Ferré Conferencias www.metholferré.com.

⁷ *Ibíd.*

de comprobarse la obvia complicidad de los Estados Unidos con Inglaterra en las Islas Malvinas durante la guerra y en su preparación.

Por otra parte, el incumplimiento desde el inicio del monroísmo y su supuesta doctrina de proteger al continente americano nos había enseñado, desde 1935, como sostenía José Vasconcelos en su libro *Monroísmo y bolivarismo*, que de aplicarse en América Latina o hispana, la doctrina de Monroe debería ser *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*.

Pero volviendo a las propias palabras metholianas de que *toda historia que nos apasiona es por lo que tiene de contemporáneo*, repensemos su teoría sobre Malvinas y sobre la disyuntiva Cuenca del Plata o Cono Sur en los debates con el general Guglielmelli.

Nos queda claro, por su interpretación de la causa Malvinas, que el interesado es Estados Unidos más que el Imperio Británico por el carácter bioceánico del Atlántico Sur como proyección de las Islas Malvinas.

Y siguiendo a Perón, sabemos que en un mundo superpoblado y superindustrializado, las reservas alimenticias de América Latina, de materias primas y también acuíferas y de recursos naturales de la Antártida, constituyen nuestro futuro de grandeza tanto como nuestro mayor peligro, ya que “la historia demuestra que cuando se carece de comida o se carece de medios, se la va a buscar donde exista y se la toma por las buenas o por las malas”⁸. La situación bioceánica única, fuera de Panamá, está entonces en el Cono Sur.

Comprobada ya que la alianza de la OTAN entre Estados Unidos e Inglaterra es muy superior a la supuesta alianza de América del Norte con América del Sur, creemos que la definición de Guglielmelli de priorizar el Cono Sur por sobre la Cuenca del Plata dada la situación de la Argentina como peninsular, continental-bioceánica y patagónico-antártica, para lograr la unidad de América Latina, parece ser aún la correcta en términos geopolíticos.

Si el Imperio Británico no entrega las Islas Malvinas, como lo hizo con sus antiguas colonias como la India o Hong Kong, con el costo que le significa sostener su colonialismo a miles de kilómetros de distancia, con poco más de 3.000 habitantes, no es para proteger la población trasplantada, sino por el punto estratégico único que tienen dada la bioceaneidad de su ubicación y su proyección sobre la Antártida. Por eso los británicos siguen protegidos por la OTAN, y sus aliados estadounidenses: porque no existe

⁸ Perón, Juan Domingo, *Tercera posición y unidad latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 1985.

otro paso hacia el Pacífico salvo el Canal de Panamá con su fragilidad, al decir de Methol.

Debemos entonces seguir convocando al Cono Sur, y no solo a los cinco países de la cuenca para la unificación sudamericana.

Refrescando la memoria: resignificar el pasado para crear futuro

Para Methol, la segunda cuestión de importancia de Malvinas en 1982 fue *el impacto inmenso de la solidaridad gigantesca y espontánea de todo el conjunto de América Latina* durante la guerra, salvo Chile y el gobierno de Bogotá, “que fue efímero [...] se apagó con el acontecimiento y cada uno volvió a su rancho por separado”.⁹

Hace treinta años, la misma dictadura que en 1976 había tomado por asalto el poder político en la Argentina, decidió recuperar las Islas Malvinas. Lo anuncia el día 2 de abril de 1982, de manera completamente imprevista para la población en general, haciendo estallar todos los vínculos, las alianzas y los sentidos políticos con que en esta región del mundo se venían desarrollando las relaciones conflictivas Norte-Sur y Este-Oeste.

Con el hundimiento del ARA Crucero General Belgrano, perpetrado el 2 de mayo de 1982 fuera de la llamada “zona de exclusión” por el submarino británico HMS Conqueror, y la muerte de 323 soldados argentinos, el genocida Galtieri, como ya lo afirmamos, no pudo revertir ni contener la movilización popular que se había desatado en defensa de la soberanía popular y nacional en nuestro país, ni la unidad de los pueblos latinoamericanos que apoyaban la causa y ofrecían su apoyo, incluso militar, para lograr la descolonización definitiva de la región.

En el diario *El Día*, de México, Carlos Ulanovsky escribió desde el exilio un artículo titulado “Las Malvinas en la televisión”; en él decía: “La televisión de varios países del continente comenzó a iluminar, por primera vez en su historia o por primera vez en muchos años, acerca de conceptos como colonialismo o imperialismo, sus males y consecuencias”.¹⁰

Evidentemente no era esto lo que habían imaginado Galtieri, Anaya y Lami Dozo al decidir la recuperación de las Islas. La dictadura ocultó y la

⁹ Methol Ferré, *op. cit.*

¹⁰ Ulanovsky, Carlos: *Las Malvinas en la televisión*, México, Unomasuno, 1982.

posguerra desconoció esta movilización de los pueblos del continente, de sus gobiernos populares y de las organizaciones políticas, sociales y culturales que aún silenciadas o proscriptas por las dictaduras que gobernaban en sus países, manifestaron de distintas formas su rechazo a la agresión colonialista y el apoyo a la causa argentina como su propia causa.

Muchos de los que estábamos en el exilio en ese momento, considerábamos que la caída de la dictadura militar argentina y la recuperación de la democracia y la soberanía popular formaban parte de una misma lucha. Entendíamos que la movilización de los pueblos de Nuestra América sostenía masivamente esa posición y nos propusimos sumarnos a ella.

Las consignas populares reproducidas por los medios argentinos e internacionales, así como las que se coreaban en el exilio reclamaban por la liberación de los presos, el retorno a la democracia, el regreso de los exiliados, conocer el destino de los detenidos desaparecidos al mismo tiempo que se repudiaba la agresión colonial de la alianza entre Estados Unidos e Inglaterra. Entre las consignas populares, los periódicos de la época nos recuerdan *“Mandarina, mandarina, no queremos yanquis ni ingleses en la Argentina”*; *“Yanqui traidor, aliado del invasor”*, *“Malvinas Argentinas, compromiso de América”*; *“Levadura levadura, estamos por las Malvinas y contra la dictadura”*; *“Las Malvinas son argentinas y los desaparecidos también”*; *“Malvinas sí, proceso no”* o *“No hay soberanía Nacional sin soberanía popular”*, entre otras tantas.

Cientos de exiliados en México, España, Italia, Suecia y Francia suscribíamos solicitudes donde se manifestaba que solo el pueblo salvaría al pueblo, la voluntad de retornar al país para contribuir a la defensa de la soberanía, la liberación de los presos y detenidos desaparecidos así como la conformación de un gobierno representativo con la participación de todos los sectores políticos y sociales no comprometidos con el proceso oligárquico militar.

Perú y Bolivia amenazaron con combatir a la flota británica si atacaba navíos argentinos, China, India, la URSS y Libia apoyaban la causa argentina, Venezuela anuncia que enviará una misión cívico militar, Cuba no descarta apoyo militar y Perú envía una flota de aviones.

El periodista Niko Schwarz sostiene en un periódico mexicano que la alianza entre Estados Unidos e Inglaterra constituye el *réquiem* del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) y la necesidad de reemplazarlo, ya que “sirve exclusivamente como tapadera de las agresiones del imperialismo norteamericano contra los pueblos de Nuestra América”.

Desde Cuba, en la reunión del Movimiento de Países No Alineados, el canciller Malmierca sostiene que “ante la agresión extracontinental, la doctrina Monroe, el Tratado Interamericano de Asistencia recíproca (TIAR) y la Organización de Estados Americanos (OEA) yacen en espera de una buena despedida de duelo”; y el canciller panameño exige la creación urgente de un mecanismo de defensa colectiva exclusivamente latinoamericano y expresó *la justa indignación y profundo resentimiento por el descomunal apoyo que Estados Unidos ha proporcionado a Inglaterra en esa agresión colonial*. El embajador cubano Aragonés cuenta que Fidel Castro en 1948, cuando era estudiante universitario había ya organizado un congreso pidiendo la devolución del canal de Panamá, la independencia de Puerto Rico y la restitución de las Islas Malvinas. En Caracas, 18 países del Sistema Económico Latinoamericano, constituyeron el Comité de apoyo a Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Perú, República Dominicana, Surinam, Uruguay y Venezuela.

Gobiernos y pueblos de Nuestra América reasumen la causa de los Libertadores llamando a la descolonización del continente. El Grupo Latinoamericano (Grula en la ONU; la Conferencia Permanente de Partidos Políticos de América Latina-Coppal) a través de una solicitada firmada por 25 partidos políticos de 21 países reafirma “la solidaridad con el pueblo argentino en su lucha contra los vestigios del colonialismo en las Islas Malvinas”, demanda a los Estados Unidos que se abstengan de “ejercer acciones o adoptar medidas que obstaculicen las justas reivindicaciones del pueblo argentino”, así como el respeto a la Organización de Naciones Unidas, y al “cada vez más desprestigiado” Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca.

Concluye la Declaración de Coppal con el “reconocimiento al valor y patriotismo del pueblo argentino en su lucha desigual para hacer respetar la soberanía nacional. Confiamos en que como resultado de su sacrificio se le garantice, en adelante, la plena vigencia de sus libertades individuales y sociales y una creciente participación democrática en la vida política nacional”. Los partidos firmantes son el Movimiento Electoral del Pueblo de Aruba; Partido Pueblo Unido del Pueblo de Belice; Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda; Movimiento Nacionalista Revolucionario y Movimiento de Izquierda Revolucionario de Bolivia; Partido Democrático Trabalhista de Brasil; Partido Radical de Chile; Partido Liberal de Colombia; Partido Liberación Nacional de Costa Rica; Concertación de Fuerzas populares; Partido

de Izquierda Democrática y Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos de Ecuador; Movimiento Nacional Revolucionario de El Salvador; Movimiento Nueva Joya de Granada; Frente Unido de la Revolución y Partido Socialista Democrático de Guatemala; Partido Nacional del Pueblo de Jamaica; Partido Revolucionario Institucional; Partido Popular Socialista; Partido Socialista de los Trabajadores y Partido Auténtico de la Revolución Mexicana de México; Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua; Partido Revolucionario Democrático de Panamá; Alianza Popular Revolucionaria del Perú; Partido Independiente de Puerto Rico; Partido Revolucionario Dominicano de República Dominicana; Convergencia Democrática en Uruguay y Movimiento al Socialismo, Partido Electoral del Pueblo y Partido de Acción Democrática de Venezuela.

Algunos intelectuales argentinos que padecen de *nordomanía*, como la definió Rodó a principios de siglo, continúan cuestionando la soberanía argentina sobre las islas y acusan a quienes la defienden y defendieron durante la guerra dentro y fuera del país, dentro y fuera de las cárceles, de belicistas y enanos nacionalistas. Otros que dicen defender la causa Malvinas sostienen que quienes apoyaron la causa durante la guerra estaban apoyando la dictadura. Los pueblos y partidos democráticos latinoamericanos nunca se confundieron.

Los exiliados que sentíamos que esas dos reivindicaciones eran parte inseparable de la misma lucha, nos organizamos en el Comité de Solidaridad Latinoamericana con la Causa Argentina. Entre otros, estuvieron Ricardo Obregón Cano y Oscar Bidegain, así como el posterior canciller peruano, Rafael Roncagliolo, Moisés Torrijos en Panamá, diputados y senadores de Venezuela, Panamá y Perú, el entonces presidente electo de Bolivia, Siles Suazo, y dirigentes, militantes populares y representantes de fuerzas políticas en el exilio de toda la región, como Convergencia Democrática de Wilson Ferreyra Aldunate o Denise Pascal Allende entre otros. Paulo Schilling, el gran amigo de Methol y mío, no podía faltar.

Desde México y desde España iniciamos una movilización que recorrió América Central y llegó al Perú sumando adhesiones y exigiendo la reapertura de las fronteras que la dictadura había cerrado para los militantes en el exilio. Allí se firmó la Declaración de Lima después de haber recibido la negativa del gobierno argentino a abrir las fronteras y otorgar salvoconductos, impidiendo la entrada. En el mismo momento, los presos políticos ofrecían ir a combatir a las Islas.

Al igual de lo que estaba sucediendo en la Argentina, la solidaridad con la causa de Malvinas movilizó en América Latina a miles de peruanos, ecuatorianos, bolivianos, venezolanos, panameños, cubanos, nicaragüenses, colombianos que se inscribieron en las embajadas de nuestro país para combatir junto a los soldados argentinos. *La solidaridad con la Argentina es ancha como el Río de la Plata*, titulaba un periódico.

Toda esa energía social y los sentidos emancipadores que la recuperación de Malvinas había puesto en movimiento a lo largo del continente fue despreciada por el régimen militar de entonces cerrando las fronteras. La conducción militar y diplomática de la dictadura se demostró incapaz para ver la dirección que señalaban los pueblos de la región.

Nunca más la OEA o el TIAR recuperaron la credibilidad en su función, como tampoco fueron creíbles los “Pactos”, las “Alianzas” y las “Asociaciones” propuestas por el poder hegemónico. El ya secular mito del panamericanismo volvió a demostrar que siempre fue un invento de Tartufo. La voluntad de crear mecanismos de defensa solamente de y para América Latina cobró nueva vigencia.

El rechazo al Alca de Néstor Kirchner marcó otro hito. Los ahora gobiernos democráticos de América Latina continúan apoyando la causa Malvinas y luchando no solo por la descolonización territorial sino por la descolonización cultural, por la soberanía política y económica, al mismo tiempo que recuperan la soberanía sobre los recursos naturales y crean distintos instrumentos de integración para lograr la Patria Final, como nos decía Manuel Ugarte que será Nuestra América y como quería José Martí.

Lo que Methol no llegó a ver: la historia continúa...

Apenas tres años después de la caída de Puerto Argentino, la República Argentina y la República Federativa del Brasil firmaron la Declaración de Foz de Iguazú, partida de nacimiento de lo que luego sería el Mercosur, después la Unasur y hoy la Celac.

Methol estaba convencido de que ese impulso singular al proceso de unidad regional fue potenciado por el acontecimiento de la guerra contra Inglaterra, que había despertado los sentimientos emancipadores en todo el subcontinente, a pesar del desastre político de los jefes de la dictadura que impidieron en la mayor parte de los casos materializar y profundizar esa conmoción espiritual de los pueblos de Nuestra América.

Y aunque la derrota militar devolvió a *cada uno a su rancho*, la memoria popular —muchas veces silenciosa, casi siempre silenciada, pero siempre leal—, no dejó ni deja de expresarse en cada reunión regional, en cada organismo latinoamericano o sudamericano, o en cada reunión de estos con países u organismos de otras regiones, en especial los no occidentales.

El ascenso en muchos países de Nuestra América de gobiernos más parecidos a sus pueblos, potenció el apoyo creciente a la causa argentina de recuperación de Malvinas y demás territorios bajo usurpación británica.

Desde diciembre de 2009, fecha de fallecimiento de *Tucho* Methol Ferré, se incrementaron las expresiones de compromiso con la causa anticolonialista, afirmándose de esta manera como símbolo de expresión de la unidad de la Patria Grande.

Un breve repaso de estas expresiones da cuenta de los motivos de preocupación creciente que aqueja a la dirigencia del Reino Unido de Gran Bretaña y explica en parte el abandono de su tradicional dominio sutil, dando paso a la explicitación de su poder militar.

El 14 de junio de 2012, por primera vez en la historia de nuestra diplomacia, la delegación argentina ante el Comité Especial de Descolonización de la ONU estuvo encabezada por la presidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner. En su discurso ante el Comité, la presidenta dijo:

“No vengo sola, vengo como Presidenta de la República Argentina y vengo acompañada también por la mayoría de los partidos políticos de la República Argentina con representación parlamentaria. Están aquí, en varias bancas atrás, duros opositores a mi gobierno, pero que sin embargo conciben a la cuestión del colonialismo y a la cuestión de Malvinas como algo que excede, incluso, la cuestión nacional, o de soberanía de la Argentina para constituirse en una afrenta al mundo que todos soñamos, por el que muchos luchamos y por el que tantos murieron en las guerras de liberación. No queremos más muertes, no queremos más guerras porque las hemos sufrido internamente, y las hemos sufrido externamente.

[...] detenernos en Malvinas, solamente como en una cuestión bilateral, territorial o de soberanía, es achicar el caso. El caso de cuestión de Malvinas es algo más: es un desafío, un desafío a nosotros mismos, a los organismos multilaterales, a los gobiernos que sean capaces de superar prejuicios, de superar clichés de lo que ya no son ni volverán a ser, porque el mundo ha cambiado y hay nuevos protagonistas. Lo único que pretendemos, señor Presidente, es dejar atrás esta historia de colonialismo, esta historia anacrónica y construir una nueva historia en base al diálogo.”

Poco tiempo antes, el 10 de febrero de 2012, la Cancillería argentina había realizado una presentación ante el presidente del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, el presidente de la Asamblea General y el secretario general de la ONU, en la que alertó a la comunidad internacional sobre la creciente militarización del Atlántico Sur por parte del Reino Unido. El gobierno argentino manifestó allí su preocupación por las declaraciones y decisiones de carácter netamente provocativo adoptadas por el gobierno británico y el envío a las Islas Malvinas del príncipe Guillermo, en su condición de alto oficial de las fuerzas armadas británicas para realizar ejercicios aeronavales.

El 5 de junio de 2012, la Organización de Estados Americanos (OEA) declaró expresamente que la disputa de soberanía entre la Argentina y el Reino Unido abarca a “las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y los espacios marítimos circundantes”.

Las Cumbres Iberoamericanas que reúnen a los jefes de Estado y de gobierno de los 19 países iberoamericanos junto con España y Portugal, reiteran anualmente la necesidad de que la Argentina y el Reino Unido reanuden las negociaciones tendientes a encontrar una pronta solución a la disputa de soberanía sobre las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y los espacios marítimos circundantes, de conformidad con las resoluciones de las Naciones Unidas y de la Organización de Estados Americanos, y las disposiciones y objetivos de la Carta de las Naciones Unidas, incluyendo el principio de integridad territorial.

La XXI Cumbre Iberoamericana de 2011 reiteró la declaración tradicional y subrayó que las actividades unilaterales en la zona disputada, tales como la exploración y explotación de recursos naturales renovables y no renovables y la realización de ejercicios militares o el lanzamiento de misiles desde las Islas Malvinas, son contrarias a la Resolución 31/49 de la Asamblea General de las Naciones Unidas e incompatibles con la búsqueda de una solución pacífica y definitiva de la disputa.

En la Cumbre del Mercosur de 2012, los presidentes de los Estados Parte y Estados Asociados se pronunciaron sobre el referéndum que se celebraría en las Islas Malvinas, manifestando que el mismo en nada altera la esencia de la Cuestión de las Islas Malvinas pues su eventual resultado no pone fin a la disputa de soberanía, y destacaron que la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 1985, rechazó por amplia mayoría la incorporación del principio de libre determinación a la resolución relativa a la Cuestión de las Islas Malvinas.

Los países de la Unasur también manifestaron su rechazo a las actividades unilaterales que desarrolla el Reino Unido en la zona en disputa y que incluyen la exploración de recursos naturales no renovables de la plataforma continental argentina y la realización de ejercicios militares. Se comprometieron a adoptar, de conformidad con el derecho internacional y sus respectivas legislaciones internas, todas las medidas susceptibles de ser reglamentadas para impedir el ingreso a sus puertos de los buques que enarbolan la bandera ilegal de las Islas Malvinas, así como a informar al gobierno argentino sobre aquellos buques o artefactos navales con derroteros que incluyan las Islas Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur con cargas destinadas a las actividades hidrocarbúferas y/o mineras ilegales en la plataforma continental argentina y de este modo, prevenir o evitar que dichas actividades se consoliden.

En noviembre de 2012 pronunciaron sobre el referéndum que se celebraría luego en las Islas Malvinas, manifestando que el mismo en nada alterará la esencia de la Cuestión de las Islas Malvinas y que su eventual resultado no pondrá fin a la disputa de soberanía, y destacaron que la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 1985, rechazó por amplia mayoría la incorporación del principio de libre determinación a la resolución relativa a la Cuestión de las Islas Malvinas.

En la “Declaración conjunta sobre los legítimos derechos de la República Argentina en la disputa de soberanía relativa a la cuestión de las Islas Malvinas”, adoptada en la reunión ministerial de la Cumbre de América Latina y el Caribe de Integración y Desarrollo de noviembre de 2009, la CALC reiteró los términos de la cumbre de los jefes de Estado y de gobierno y afirmó que la inclusión de las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur en el régimen de “Asociación de los Países y Territorios de Ultramar” resulta incompatible con los legítimos derechos de la República Argentina y con la existencia de una disputa de soberanía sobre dichos archipiélagos.

En el marco de la Cumbre de la Unidad de América Latina y el Caribe, con motivo del arribo de una plataforma petrolífera semisumergible con el objeto de realizar actividades de exploración en la zona en disputa, las jefas y jefes de Estado y de gobierno de América Latina y el Caribe, recordaron lo establecido por la Resolución 31/49 de la Asamblea General de las Naciones Unidas que insta a las dos partes a que se abstengan de adoptar decisiones que introduzcan modificaciones unilaterales en la situación mientras las islas estén atravesando por el proceso recomendado por la Asamblea General.

En octubre de 2010 y debido a la comunicación remitida por fuerzas militares británicas a las autoridades argentinas que informaba sobre un proyecto de realizar disparos de misiles desde el territorio de las Islas Malvinas, el Grupo de Río en Santiago de Chile rechazó la realización de dichos ejercicios por considerar que se contraponen a la política de la región de búsqueda de una solución pacífica de la controversia así como a lo dispuesto por la Resolución 31/49 de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

En marzo de 2013 los países de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba), emitieron un comunicado especial expresando su firme rechazo a la votación que el gobierno del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte realizó entre los habitantes británicos de las Islas Malvinas sobre el estatus político de las Islas, “desconociendo el derecho histórico que asiste a la República Argentina sobre las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur, y los espacios marítimos circundantes”.

En la declaración de la III Cumbre de los Países Sudamericanos y Países Árabes, en octubre de 2012, los jefes y jefas de Estado y gobierno de los países miembros manifestaron que las actividades de exploración de recursos naturales no renovables en la plataforma continental argentina llevadas adelante por el Reino Unido son incompatibles con lo dispuesto en la resolución 31/49 de la Asamblea General de la ONU; y llamaron al Reino Unido a abstenerse de desarrollar ejercicios militares en territorios sujetos a una disputa de soberanía reconocida por las Naciones Unidas.

En la VII reunión de la Zona de Paz y Cooperación del Atlántico Sur, en Montevideo, en enero de 2013, los países miembros manifestaron su preocupación por el desarrollo de actividades ilegítimas de exploración de hidrocarburos en la zona en disputa, así como ante el refuerzo de la presencia militar del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte en la zona, en violación de la Resolución 31/49 de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Los ministros de Relaciones Exteriores de los Estados Miembros del Grupo de los 77 y China en 2011 en ocasión de su Trigésima Quinta Reunión Anual, señalaron la necesidad de que ambas partes se abstengan de tomar decisiones que impliquen introducir modificaciones unilaterales en la situación mientras las islas atraviesan el proceso recomendado por la Asamblea General de la ONU.

En diciembre de 2011, en la reunión celebrada por la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (Celac) en Caracas, los presidentes Rafael

Correa, Juan Evo Morales Ayma y Hugo Chávez Frías, coincidieron en la necesidad de pasar de las declaraciones a los hechos, proponiendo considerar la aplicación de sanciones económicas a las empresas de capital británico o de naturaleza global que operen a favor de los intereses colonialistas británicos en el Atlántico Sur, en todos los países integrantes de la Celac.

Lamentablemente, Methol Ferré no pudo asistir a la creciente institucionalidad y fortalecimiento de los organismos de América Latina y tampoco pudo ver su permanente apoyo a la causa Malvinas, que sigue siendo una causa de la Patria Grande.

6. El colonialismo pedagógico y cultural

“La universidad, en lugar de servir al desarrollo nacional, se acoraza en el ideal ecuménico de la cultura, que es el modo abstracto e impersonal de mirar al país con el prisma agrisado de las ideas extranjeras. Tal idea cosmopolita de la cultura universitaria es la forma institucionalizada de la alienación cultural del colonaje, y en su almendra, la Universidad misma del imperialismo, empeñoso en romper todo proyecto de nacionalización cultural en los países dependientes. Así se aparta a las generaciones estudiantiles —que también son oriundas en alta proporción de las clases medias— de la realidad nacional que se transforma, no por la acción de la Universidad, sino por las fuerzas sociales que las luchas nacionales de los pueblos engendran en su seno”.

Juan José Hernández Arregui

Muchas veces se ha analizado la dependencia y el subdesarrollo de los países de Nuestra América en términos económicos y sociales sin tomar en cuenta la necesaria vinculación con la formación de los profesionales y académicos en las universidades, que posteriormente son quienes toman las decisiones políticas.

En muchos relatos o narrativas históricas económicas pareciera que la dependencia económica y el subdesarrollo solo fueran resultado de una catástrofe natural, o fruto solamente de la malignidad de los países centrales o imperiales, sin reparar en que también son el resultado de relaciones de poder, relaciones sociales, intereses espúreos, luchas intestinas o decisiones políticas que se tomaron en diferentes coyunturas históricas por el poder vernáculo.

Miradas positivistas continuán transitando las aulas escolares y universitarias, tendientes a someterse a los hechos sociales como si no fueran factibles de revertirse y transformarlos, tomando el hecho social como hecho natural o físico y no como resultado de las decisiones humanas.

De esta forma el proceso de enseñanza y aprendizaje se traduce en negación del protagonismo real de las personas en la historia, en resignación o rebelión absoluta frente a la realidad, en vez de clarificar que la historia la hacen los hombres y mujeres, que las relaciones económicas son relaciones sociales y no relaciones entre números o cosas y que la actualidad es siempre un proceso de decisión social anterior, como el futuro también será resultado del compromiso y decisión que se tome en el presente.

En este capítulo nos referimos a las universidades argentinas, sin desconocer que en la mayoría de nuestros países de América Latina el “colonaje pe-

dagógico” aun hoy no se ha desterrado. Se continúa en la mayoría de los casos con sistemas de evaluación y comprensión de la realidad como si estos fueran universales a lo largo de los tiempos y de los espacios geográficos y culturales donde se forman los profesionales, intelectuales y académicos.

Coincidimos con Benedetto Croce cuando rechaza el positivismo y el escepticismo, y sostiene que toda historia es contemporánea, así también con su posición frente a los paradigmas que sostienen la universalidad de las leyes históricas, rescatando la particularidad y negando la existencia de leyes históricas, del apriorismo conceptual y abstracto de los acontecimientos históricos y de la filosofía de la historia heterónoma, escatológica y teleológica establecida tanto por el idealismo como por el materialismo histórico.

Creemos que forma parte inescindible de la función social de las universidades el preservar el patrimonio cultural e histórico de la Nación, revisarlo, reinterpretarlo y reelaborarlo, a fin de formar nuevas generaciones de profesionales y académicos que no solo conozcan su historia nacional sino que los inquiete para poner sus conocimientos al servicio de la patria y la democracia.

Sostenía Simón Rodríguez, tutor de Simón Bolívar, que educar era crear voluntades. Pero no podremos formar voluntades de cambio, voluntades políticas de participación en la construcción social de nuestra nación y de Nuestra América, si entendemos el hecho social como hecho determinístico surgido casi de causas naturales. De esa manera se promueve el escepticismo frente a las supuestamente indomables leyes universales de la historia. Revisar es descubrir, redescubrir, reinterpretar un pasado muchas veces tergiversado por intereses económicos y políticos. Revisar es también necesario para atesorar en nuestro patrimonio cultural gestas heroicas de nuestro pueblo, tradiciones y leyendas que forman parte de nuestra cultura, muchas veces ignoradas por el conjunto de la sociedad y peor aún desconocidas por los educadores, por aquellos que deben enseñar a las futuras generaciones a defender la soberanía nacional y popular.

La Ley Nacional de Educación Superior nos indica que las universidades tienen entre sus funciones la de “preservar la cultura nacional”. La historia siempre implica una hermenéutica social, una interpretación situada. Como sostiene el filósofo Remo Bodei, no existe la razón pura. La razón está siempre atravesada por las pasiones, que a pesar del intento spinoziano no se geometrizan.

En el proceso de enseñanza y aprendizaje se valora continuamente, se pueden homogeneizar visiones del mundo, se pueden jerarquizar algunas de

acuerdo a las pasiones e intereses del educador, se brindan determinadas bibliografías, se plantean determinados métodos para comprender la historia, etcétera. En definitiva, en el proceso de formación la pedagogía es siempre axiológica. Los educadores son conscientes de ello, pero la objetividad es difícilmente posible en los procesos educativos.

El colonialismo pedagógico del cual nos habla Jauretche sigue vigente en las aulas universitarias. Como sostenía Mariátegui en su célebre libro *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, “la educación nacional [...] no tiene espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador”¹. Para el pensador peruano, el espíritu de la Colonia tuvo su hogar en la universidad, que siguió fiel a la tradición escolástica, conservadora y española, luego tuvo influencia francesa “con la complacencia así de quienes miraban en Francia la Patria de la libertad jacobina y republicana como de quienes se inspiraban en el pensamiento y la práctica de la restauración. La influencia norteamericana se impuso finalmente, como una consecuencia de nuestro desarrollo capitalista al mismo tiempo de la importación de capitales, técnicos e ideas yanquis”².

La universidad debería seguir los consejos de Leopoldo Marechal, recuperando, reinterpretando y reeditando aquellos textos de pensadores que fueron ocultados, prohibidos, olvidados o tergiversados por las diferentes dictaduras que sufrió nuestro país. Marechal nos había dicho: “Muchachos... el pueblo recoge todas las botellas que se tiran al agua con mensajes de naufragio. El pueblo es una gran memoria colectiva que recuerda todo lo que parece muerto en el olvido. Hay que buscar esas botellas y refrescar la memoria”³.

La tarea de desterrar el colonialismo en las universidades requiere educar para formar voluntades.

La conquista y colonización española fue realizada “con la cruz y la espada”, como sostenía Rodolfo Puiggrós. El colonialismo inglés fue mercantil y financiero pero también se manifestó a través de la piratería y las armas de fuego. De la colonia española en Nuestra América nos quedó fundamentalmente nuestra lengua común y la creencia cristiana. Sin embargo, el colonialismo

¹ Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Prometeo, Buenos Aires, 2010.

² *Ibidem*.

³ Marechal, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Seix Barral, Buenos Aires, 2003.

inglés persiste aún en un enclave colonial territorial en las Islas Malvinas desde que las invadió en 1833 en otro acto de piratería.

Desde entonces, como lo vimos en el apartado anterior, dichas Islas son reclamadas en forma permanente por los sucesivos gobiernos y la Constitución Nacional de 1994 en su Disposición Transitoria afirma que la recuperación de las Islas Malvinas y sus territorios australes es una causa ineludible del pueblo y la nación.

La educación debe desterrar no solo la colonización pedagógica sino la tergiversación y manipulación simbólica permanente de la historia o el olvido de las causas justas por las cuales nuestro pueblo luchó y murió, como son la soberanía nacional y la soberanía popular. La manipulación simbólica no solo se da en las aulas sino en los medios de comunicación, expresiones literarias, artísticas, cinematográficas, ensayísticas, discursivas, etcétera, que son instrumentales a la perpetuidad de los intereses coloniales.

Simón Rodríguez sostenía que educar es crear voluntades y que solo la educación impone obligaciones a la voluntad. Por lo cual, para formar hombres y mujeres para la Patria, al decir de Jauretche, debemos formar voluntades y no sabihondos ya que hay un país que nos está esperando y una esperanza pendiente de una acción como sostenía Scalabrini Ortiz.

En el libro *Las fuerzas morales*, el filósofo argentino José Ingenieros sostiene que serán dichosos los pueblos de América Latina “si los jóvenes de la Nueva Generación descubren en sí mismos las fuerzas morales necesarias para la magna obra: desenvolver la justicia social en la nacionalidad continental”⁴.

Escarbando las distintas posiciones ideológicas del siglo xx en el mundo occidental, surgidas del proceso histórico con sus guerras mundiales, con sus experiencias socialdemócratas, comunistas, socialistas, nazistas o fascistas, creemos que en América Latina no solo se quisieron copiar modelos económicos, políticos y sociales surgidos en otras latitudes, sino que conllevaban posturas ideológicas ajenas a nuestra propia realidad.

Para ello, abordamos algunos de los paradigmas vigentes en dicho periodo provenientes de concepciones dominantes en las ciencias sociales de la región, la relación entre ética y política, la ideología, la cultura, la filosofía de la praxis y el problema nacional.

⁴ Ingenieros, José: *Las fuerzas morales*, Fausto, Buenos Aires, 1993.

El rechazo del fascismo después de su vigencia en la realidad italiana, así como la desintegración de la Unión Soviética y el decaimiento del socialismo real de fines de siglo, implicó también la pérdida progresiva en las ciencias sociales de la vigencia del marxismo como advenir inevitable y “preestablecido científicamente por la historia”.

Así también sucedió con la supuesta antinomia entre idealismo y materialismo, entre la concepción de la regularidad de las leyes históricas y la voluntad de los pueblos que no necesariamente eran, ni se autoconcebían como producto necesario del desarrollo de la “astucia de la Razón o la Idea en la historia” o de la “materia o relaciones de producción”. Para quienes concebimos que las ideas no caen del cielo, sino que surgen del desarrollo histórico, de las circunstancias, que a su vez transforma el hombre, el desenlace en las modificaciones conceptuales a partir de las transformaciones de la realidad no resulta sorpresivo.

En 1974 nos decía J. W. Cooke⁵: “La conciencia nacional es también conciencia histórica, es decir, sentido de que la historia no es una fuerza misteriosa que se abate como una fatalidad sobre nosotros, sino la designación que damos a la actividad humana; no un desarrollo externo al hombre, sino el resultado de lo que hace el hombre”.

Comenzó así, en los años finiseculares, la búsqueda de otras visiones acerca de cómo se llega al poder y cómo se ejerce el mismo en términos políticos, así como una nueva interpretación de las múltiples experiencias históricas con ensayos de posturas teóricas heterodoxas en cuanto al socialismo y la democracia popular en economías capitalistas.

La distribución del poder económico, cultural y social, la búsqueda de la armonía social, sumergida en las contradicciones de la sociedad civil, obligaron a los cientistas sociales a encontrar otras miradas en distintas latitudes que sirvieran para interpretar la situación actual.

Nuestros países latinoamericanos ya habían realizado experiencias de nacionalismos populares y economías sociales en distintas épocas, como el cardenismo, el peronismo, el varguismo o el aprismo, que fueron tildadas de “populistas”, “demagógicas”, “caudillistas”, “retardatarias de la revolución”, etcétera, por los seguidores del materialismo histórico. En la actualidad, la historia comienza a definir otro advenir en términos ideológicos, culturales y políticos en gran parte de Nuestra América.

⁵ Cooke, J. W.: *John William Cooke*, Cuadernos de Crisis n. 5, Buenos Aires, 1974.

Hacia 1910, en su libro *Creación de una pedagogía nacional*⁶ el boliviano Franz Tamayo sostenía que la suprema aspiración de los pedagogos bolivianos sería “hacer de nuestros nuevos países, nuevas Francias y nuevas Alemanias, como si esto fuera posible, y desconociendo una ley biológica histórica, cual es la de que la historia no se repite jamás, ni en política ni en nada”⁷. Para él, la pedagogía ha sido una labor de “copia y calco”.

Tamayo propone la creación de una pedagogía boliviana y no plagiar una pedagogía “transatlántica cualquiera” ya que hay que operar sobre la vida misma y no sobre papel impreso. Hay que tratar de formar bolivianos y no “*jimios franceses o alemanes*”. Al extraño vicio de la inteligencia de Nuestra América de aparentar una cosa que no es realmente “y es la simulación de todo: de talento, de la ciencia, de la energía, sin poseer nada de ello [...] de la simulación de la ciencia pedagógica [...] Es lo que llamaría el excelente Gautier el bovarismo pedagógico”⁸. Los talentos *bováticos* por excelencia son el calco y el plagio. Su propuesta es crear una pedagogía nacional que, para él, debe ser a la medida de las propias fuerzas, de las propias costumbres, conforme a las tendencias y gustos naturales y en armonía son las propias condiciones físicas y morales. Para Tamayo, “el material de nuestra pedagogía está vivo y palpitante en nuestras manos. Es el niño boliviano, la inteligencia, la voluntad, la moralidad boliviana”, y concluye que toda educación estriba en despertar la voluntad adormecida y la energía latente, hacer fuertes el cuerpo y el alma, instituir una energía pedagógica en los maestros y en los profesores, energía metódica y ejemplar. “Hay que instituir la energía nacional como doctrina y profesión”⁹.

Antonio Caso, filósofo mexicano, critica la falta de conciencia nacional y nos habla del “bovarismo nacional de los pueblos latinoamericanos”. Para Caso, “el bovarismo es la facultad de concebirse diferente a lo que se es. Bovarista es quien niega lo que es, creyéndose otro. Los pueblos también pueden ser bovaristas. Preocupados por ser distintos a sí mismos finalmente terminan imitando modelos y negando su propia realidad”¹⁰.

⁶ Tamayo, Franz: *Creación de la pedagogía nacional*, Universidad Mayor de San Andrés, Biblioteca Central, 1986, la Paz, Bolivia, Librería Editorial Juventud, <http://www.bv.umsa.bo>.

⁷ *Ibídem*

⁸ *Ibídem*.

⁹ *Ibídem*.

¹⁰ Caso, Antonio: “Discursos a la Nación Mexicana”, en *Obras Completas*, UNAM, México, 1970.

Bovárico o bovarista es aquel que pretende apropiarse y asimilarse a los resultados de un esfuerzo que no ha realizado. Para construir la nación hay que ir más allá del bovarismo, del soñar, del vivir dentro de los sueños.

El término es tomado de la novela de Flaubert, *Madame Bovary*, “la heroína que sacrifica la realidad a los sueños y, al hacerlo, queda en el vacío de los mismos”. Para Caso, el ideal latinoamericano “estriba en acometer empresas desmesuradas, en el sentido caballeresco y absurdo de la vida, don-quijotismo generoso en verdad, ilógico, sin tendencia crítica ni ponderación filosófica”¹¹. Nos propone “alas y plomo”, alas para perseguir los ideales y plomo para aferrarse a la santa realidad, ya que copiando modelos políticos, sociales o económicos se ha conculcado u obstruido la realización del modelo nacional, y concluye: “¡Más nos habría valido saber lo que hay en casa que importar del extranjero tesis discordantes con la palpitación del alma mexicana!”.¹²

En su libro *La patria grande*, de 1924, el intelectual argentino Manuel Ugarte sostenía que las nuevas generaciones debían perseguir la democracia verdadera y la patria final. Nos decía:

“No hay que perseguir la política que favorece el encumbramiento de las personas o de las pequeñas entidades, ni la que ofrece el triunfo a una generación, ni la que anuncia el auge dentro de un radio limitado, sino la que sobre el dolor de nuestros propios sacrificios asegure el triunfo y la perdurabilidad de la patria”.¹³

Para Ugarte la Patria Grande debe ser una patria única. “Patria Grande tiene dos significados:

“Geográficamente, sirve para designar el conjunto de todas las repúblicas de tradición y civilización ibérica. Desde el punto de vista cultural, evoca dentro de cada una de las divisiones actuales, la elevación de propósitos y la preocupación ampliamente nacionalista [...]. La patria grande en el mapa solo será un resultado de la patria grande en la vida cívica”.¹⁴

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ugarte, Manuel: *La patria grande*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.

Por su parte, el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy sostiene que en Hispanoamérica se observa un defecto de cultura al hablar de las filosofías como conciencia “ilusoria del propio ser”, y nos dice que nuestra filosofía debe ser “teoría y a la vez aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías, así como la ciencia que, pese a su neutralismo declarado, comporta sobre todo en las disciplinas sociales, un ingrediente de interpretación e ideología y debe ser elaborada por nosotros, como teoría según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines”¹⁵.

En su libro *Imperialismo y cultura*, Hernández Arregui sentenciaba en 1973:

“El sino mundial de la América Hispánica no podrá realizarse sin la voluntad de sus grupos nacionales integrantes organizados sobre una conciencia común de los problemas. Tal política debe ser la moral en grande del continente. Hispanoamérica se convertirá en potencia mundial, cuando las energías nacionales de sus pueblos se integren en un plan continental capaz de conferirle la categoría de superpotencia. Las desarmonías que obstaculizan esta unión no se fundan ni en antinomias culturales ni en repulsas históricas, sino en la incomprensión fomentada o en la interferencia de fuerzas ajenas al derrotero de América Hispánica”¹⁶.

Se nos ocurre que para formar voluntades entre los jóvenes debemos revisar algunas teorías que no han perdido su total vigencia entre nosotros y que provienen de universalismos abstractos como la libertad, la igualdad y la fraternidad de la revolución francesa, o el igualitarismo absoluto a través de la dictadura del proletariado, o el individualismo absoluto promovido por el capitalismo dominante. Razones y pasiones fueron cobrando preponderancia paradigmática alternativamente en periodos históricos diversos. La ilustración, el utopismo, el positivismo, el idealismo, el materialismo histórico, el cientifismo o el romanticismo entre otras corrientes y doctrinas plagaron las aulas de discusiones entre la ciencia, la academia y la política en Nuestra América.

La concepción crociana que sostenía que la filosofía y la historia no respondían a un plan predeterminado ni a leyes o destinos inexorables, que no eran ni el desarrollo de la Idea Absoluta hegeliana ni de la Materia, como sostenía el materialismo histórico, coincide con Arturo Jauretche, que nos decía:

¹⁵ Salazar Bondy, A.: *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Siglo XXI, México, 1976.

¹⁶ Hernández Arregui, Juan José *Imperialismo y cultura*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.

“Se trata de partir de los hechos como son y no como se quiere que sean y de ahí inducir nuestras propias leyes. Es tarea de gran humildad, porque las verdades de nuestro mundo no están escritas ni enunciadas en perfectos doctrinarismos que satisfacen la vanidad del intelectual en perjuicio del verdadero saber”¹⁷.

Jauretche también coincidía con Croce en la necesidad de la pasión en la transformación de la historia cuando sostenía: “El arte de nuestros enemigos es desmoralizar, entristecer a los pueblos. Los pueblos deprimidos no vencen. Por eso venimos a combatir por el país alegremente. Nada grande se puede hacer con la tristeza”¹⁸.

La necesidad de la pasión en la historia fue analizada siempre por los filósofos e historiadores. Hegel advertía: “La pasión no es ni buena ni mala: esta forma expresa solamente que un sujeto ha puesto en un único contenido todo el interés viviente de su espíritu, del ingenio, del carácter, del goce. Nada grande se ha realizado ni puede ser realizado sin pasión”¹⁹.

Si bien Hegel se constituyó en el paradigma del idealismo filosófico, debido a su concepción de la historia como el desarrollo de la Idea o de la astucia de la razón, nos dice claramente en su *Filosofía del derecho* que “filosofía [...] es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de un más allá, que sabe Dios dónde estará, y del cual, efectivamente puede decirse bien donde está, esto es, en el error de un unilateral raciocinar”²⁰.

Para Hegel la filosofía es comprender lo que es (que para él es la razón). Cada individuo es hijo de su tiempo y en tanto la filosofía “es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” sería insensato pensar que se puede anticipar a él. Para el filósofo “las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad”²¹.

¹⁷ Jauretche, Arturo: *Los profetas del odio*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1992.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Hegel, J. G. F.: *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Hegel, J. G. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946.

La idea se exterioriza en la voluntad y la libertad humanas, donde la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero su producto es la “existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea es en abstracto, el otro es la pasión humana. La idea como tal es la realidad y para el filósofo las pasiones son el brazo con que se extiende”²².

Para él las pasiones, al desarrollarse, cumplen sus fines conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana y le proporcionan al derecho y al orden poder contra ellas. Las pasiones son el elemento activo y realizan lo universal, donde lo racional es un elemento y las pasiones otro. Lo activo –las pasiones– es lo individual, lo que es en la acción, pero lo universal se realiza mediante lo particular. Solo existe un hombre en particular, no en general y el carácter expresa la determinación de la voluntad y la inteligencia.

En la pasión, la individualidad se entrega por completo con todas las fuerzas de la voluntad a su objeto, concentrando todos sus apetitos y energías. La pasión por lo tanto es el lado subjetivo de la energía de la voluntad, como de la convicción la evidencia y la certeza. Pero hay que ver si el contenido que persigue es de naturaleza “verdadera”. Si lo fuera, para que exista y sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva “que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión, la convicción”²³.

Por ello concluye Hegel:

“[...] nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión [...] A los grandes hombres de la historia le reprochan como malas sus pasiones. Fueron hombres de pasiones y en su fin pusieron todo su carácter y genio. Aquellos grandes hombres parecen seguir solo su pasión, solo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su pathos. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubieran podido hacer absolutamente nada”²⁴.

El interés particular de la pasión es, según Hegel, inseparable de lo universal, pero es finito y debe sucumbir. Llama a dicha situación el ardid de la razón,

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Hegel, J. G. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946.

ya que “la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño [...] Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos”²⁵.

Para Hegel el estado del mundo no es todavía conocido; que el fin es producirlo; y ese es el fin de los hombres históricos, que en ello encuentran su satisfacción. Ellos no eligen la dicha sino el esfuerzo, la lucha y el trabajo para su fin. “Cuando llegan a alcanzar su fin no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter”²⁶.

La resistencia de la ciudad letrada a una pedagogía nacional

“Es el colonialismo el que crea el patriotismo del colonizado”.

Jean Paul Sartre

Ya hemos expresado que muchos intelectuales latinoamericanos se han mirado en un espejo deformado por el cual se creían otros, como definían el boliviano Tamayo y el mexicano Antonio Caso que los catalogaron de *bovéricos*, aludiendo a Madame Bovary que se creía otra, negándose a sí misma.

Pero no llamaría tanto la atención de dicha calificación si recordáramos que quienes hicieron la revolución republicana antimonárquica con sus banderas de libertad, igualdad y fraternidad en 1789 y proclamaron la Declaración de los Derechos del Hombre para todos los ciudadanos franceses, dos años después de bloquear a Montevideo y Buenos Aires, en 1837, se produce la primera intervención francesa a México y en 1862 intervienen nuevamente a ese país y ocupan Ciudad de México, logrando en 1863 coronar, con apoyo vernáculo, al emperador Maximiliano que ejerció su mandato hasta 1867 cuando las tropas republicanas lo fusilaron.

La razón ilustrada republicana y la primera Declaración de los Derechos del Hombre eran solo para los europeos ya que a América Latina le impusieron un monarca a sangre y fuego, así como sus diversas expresiones culturales, idioma, filosofía, literatura, artes plásticas, música o teatro. Era más culto copiar a Rodin que suscribir cualquier expresión artística autóctona.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

Durante mucho tiempo, en Nuestra América se menospreció el pensamiento latinoamericano, sosteniendo que no era una verdadera filosofía, pensamiento minusválido que supuestamente no se acercaba a los paradigmas griegos y europeos que tenían “verdaderos filósofos” como Platón, Aristóteles, Hegel o Descartes entre tantos otros.

Quienes desprecian el pensamiento latinoamericano pueden desconocer qué quiere decir filosofar o quizás son “profesores de filosofía (ajena), de teorías griegas o europeas que reflexionaban sobre el ser, la relación del hombre con su mundo, con su época o con la naturaleza”.²⁷ Al decir de Leopoldo Zea, “*sobre el ser, el conocer y el querer*”. Quizás, como dice este filósofo mexicano, suscribían lo que decía Hegel de nuestra cultura que era “eco del Viejo Mundo y reflejo de ajena vida”²⁸.

Ya hace tiempo que sabemos que la filosofía no es la creación de un sistema cerrado en sí mismo, una cavilación abstracta y abstrusa, sino una reflexión, un afán de saber, de resolver aporías y enigmas, no de un hombre abstracto y universal, sino de un hombre en una época y circunstancia concreta. Los filósofos siempre intentaron resolver problemas de su propia realidad, encontrar una salida de los callejones oscuros y muchas veces indecifrables laberintos.

Para Zea, el filósofo trata de reflexionar “de volverse sobre sí mismo y sobre la realidad, enfrentando sus problemas y tratando de darles la solución más adecuada, lo más amplia y, de ser posible, la definitiva”²⁹. Es fundamentalmente una tarea, una actitud crítica. Esa actitud crítica fue la que llevó a muchos filósofos latinoamericanos a profundizar sobre la conciencia y el ser nacional, sobre la problemática compleja de una región mestiza desde la llegada de los colonizadores que se encontraron con culturas ancestrales propias.

Por eso José Martí nos decía que la universidad europea debía dejar paso a la universidad americana. Para ello, la universidad americana debe enseñar la historia de América, de los incas a nuestros días al dedillo “aunque no se enseñe en detalle la de Grecia”. Y concluye: “nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra [...] Los pedantes, los que ven con desprecio nuestra historia, nuestro modo de pensar y actuar, deberán callar, que no hay

²⁷ Zea, Leopoldo: *La filosofía Latinoamericana*, ANUIES, México, 1976.

²⁸ *Ibídem*.

²⁹ *Ibídem*.

patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas”³⁰.

En realidad, desde los filósofos griegos hasta los pensadores europeos se ocuparon de los problemas del hombre con la naturaleza, del hombre ante la crisis de la polis o la reorganización social después del fin de la esclavitud o de la democracia después de la revolución francesa. Y para expresarse, usaron los diálogos, las máximas, la poesía o el teatro sin constituir sistemas cerrados. Por el contrario, eran experiencias dialógicas abiertas en su interpelación.

En fin, para Zea toda la filosofía europea u occidental termina en una preocupación política. Así fue que la teoría de las ideas de Platón terminó en *La República*; la Metafísica de Aristóteles en *La política*; la filosofía de la historia de San Agustín en el orden de la Iglesia o *El discurso del método* cartesiano que orientó la Revolución francesa. Concluye el filósofo mexicano afirmando que los latinoamericanos

“se enfrentarán de inmediato a la búsqueda de un orden libertario que sustituya el orden colonial. Cambiar la sociedad y cambiar al hombre [...] los latinoamericanos propondrán no solo nuevas formas de organización sino, además, lucharán por su realización [...] Pensarán sobre la forma de cambiar una realidad, que consideran que le es ajena, pero luchando al mismo tiempo por hacer realidad tal pensamiento. Son al mismo tiempo, hombres de pensamiento y de acción. Filósofos y políticos”³¹.

Quizás podamos comprender mejor cómo y por qué en la actualidad se amalgaman en torno a la causa Malvinas los pueblos y gobiernos de Nuestra América que han sufrido tanto la conquista como el despojo y la colonización territorial y mental, frente a una nueva embestida militar de los británicos en suelo americano.

Quizás el *continente de siete colores*, al decir de Arciniegas, poblado por pueblos originarios, con pueblos traídos como esclavos desde el África, con asiáticos llegados desde el pacífico y con europeos descendientes de colonizadores o migrantes huyendo de guerras o hambrunas en su propia tierra, se emancipe mentalmente y deje de copiar modelos económicos y sociales e importar ideas que no surgen de su propia realidad.

³⁰ Martí, José: Nuestra América en *Fuentes de la cultura latinoamericana de L. Zea*, FCE, México, 1995.

³¹ Zea, Leopoldo: *op. cit.*

Quizás podemos reconocer en la actualidad a nuestros filósofos que comprendieron el colonialismo económico y mental y buscaban comprender el ser nacional y los destinos continentales como los argentinos Scalabrini Ortiz, Jauretche, Marechal, Ugarte o los mexicanos como Vasconcelos o Alfonso Reyes, o el uruguayo José Enrique Rodó o el venezolano Andrés Bello, o el cubano José Martí y tantos otros que pensaron el colonialismo y lucharon contra él.

Quizás llegó la hora de asumir, como le escribió en 1819 Artigas a Bolívar que “nosotros no debemos tener en vista lo que respectivamente podamos, sino lo que podrán todos los pueblos reunidos, porque adonde quiera que se presenten los peninsulares, será a todos los americanos a quienes tendrán que enfrentar”.

Nuestra América, nos dijo Martí; Patria Grande, nos dijo Ugarte; Indoamérica, nos dijo Haya de la Torre; Hispanoamérica, nos dijo Vasconcelos; Eurindia, nos dijo Ricardo Rojas y otros tantos nombres que nos indicaban la necesidad de pensar desde nuestra realidad y para reunir en un mismo destino lo que intereses políticos y ajenos a la región habían logrado fragmentar.

En su libro *Creación de la pedagogía nacional*, de 1910, Franz Tamayo sostiene: “los internacionales europeos se disfrazan de universales: Ideal de la humanidad! Esa es una irrealidad que no ha existido nunca sino como un producto artificial y falso del romanticismo francés (¡oh, ingrato Rousseau!) y que las naciones no han practicado jamás, ni hoy ni antes. Imaginaos un poco al Imperio Romano o al Imperio Británico teniendo por base y por ideal el altruismo nacional. ¡Qué comedia!”³².

Otro boliviano, Guillermo Francovich, en *La filosofía en Bolivia*, de 1945, sostiene que el hombre universal no existe, “cada tipo humano es una manera de encarar el mundo. Por consiguiente, a cada hombre le corresponde una filosofía, una gnoseología, una lógica y una ciencia propia [...] surgirá una concepción del mundo indoamericana que será expresión de su propio modo de sentir, ver y pensar”³³.

Es el momento en que los universitarios argentinos debemos aprender y enseñar finalmente desde la historia y también desde la filosofía, los problemas que aquejan a nuestra región así como la vocación y la voluntad de construir

³² Tamayo, Franz: *Creación de la pedagogía nacional*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

³³ <http://www.andesacd.org/>

un destino común. Para ello, la pedagogía en las escuelas y en las aulas universitarias debe mancomunarse no solo porque tenemos un mismo idioma, sino porque tenemos un lenguaje histórico común que surge de la misma problemática, de la colonización económica, territorial, ideológica, cultural y pedagógica que nos ha sometido secularmente. Debemos por ello aunar y releer a los pensadores latinoamericanos que buscaron soluciones con nuestros ojos y desde acá.

Seguimos siendo *el continente de siete colores*, esa *raza cósmica* que decía Vasconcelos. Por eso debemos ser quienes manejemos nuestros destinos para conquistar nuestra definitiva soberanía y nuestra libertad.

Otros intelectuales latinoamericanos y pensadores-gobernantes pensaban cómo forjar una nación independiente con su propio modelo societal, con su propia propuesta para resolver la ecuación entre libertad e igualdad: la cuestión sigue siendo la emancipación mental.

Para Jean Paul Sartre en su prólogo al *Retrato del colonizado* de Albert Memmi³⁴, es el colonialismo el que crea el patriotismo de los colonizados, ya que para Memmi el colonizador se esfuerza en falsificar la historia, en transformar su usurpación en legitimidad. Por esa razón surge la necesidad para el colonizado de redescubrirse a sí mismo, su propia cultura, sus propias necesidades desde la mismidad y no desde la otredad que se impuso.

³⁴ Memmi: *Retrato del colonizado*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1969.

7. La nueva misión de la universidad para la Argentina y Nuestra América

“Yo no vengo a trabajar por la universidad, sino a pedir que la Universidad trabaje para el pueblo.”
José Vasconcelos¹

Es realmente alarmante que, a pesar de que la mayoría de la dirigencia política nacional, los legisladores y gran parte de la intelectualidad argentina sostengan enfática y reiteradamente que la universidad debe estar al servicio del pueblo y de la nación, aún se utilice muchas veces la autonomía universitaria para alejarse de los problemas nacionales más que para contribuir al desarrollo nacional y construir una sociedad más justa desde sus funciones específicas. Más aún cuando las universidades públicas se sostienen por el esfuerzo del conjunto de la sociedad a la que pertenecen.

También parecieran desconocerse las problemáticas y las transformaciones sociales a partir del desarrollo científico tecnológico, y se continúa formando en las mismas profesiones de hace un siglo, sin orientar la agenda de investigación y docencia hacia lo que la comunidad necesita en función de una nueva morfología social, económica y política.

Desde distintas variantes ideológicas se reclama en forma constante que la autonomía universitaria (indiscutida) se utilice más como un obstáculo frente a las necesidades perentorias nacionales que como un derecho a la creatividad intelectual para proponer diversas perspectivas de solución a los problemas que aquejan a la sociedad.

Algunas de las críticas y definiciones que se hicieron acerca del papel que deberían cumplir nuestras universidades públicas siguen siendo una expresión de deseos.

Podemos comenzar con D. F. Sarmiento cuando en 1845, en el *Facundo*², hablando de Córdoba y su resistencia al cambio y al espíritu revolucionario de la época dice:

¹ José Vasconcelos: Discurso de asunción como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México el 9 de junio de 1920.

² Sarmiento, Domingo Faustino: *Facundo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1973.

“Hablando de la célebre Universidad de Córdoba, fundada nada menos que en el año 1613, y en cuyos claustros sombríos han pasado su juventud ocho generaciones de doctores en ambos derechos, ergotistas insignes, comentadores y casuistas. [...] El espíritu de Córdoba hasta 1829 es monacal y escolástico: la conversación de los estrados rueda siempre sobre las procesiones, las fiestas de los santos, sobre exámenes universitarios, profesión de monjas, recepción de las borlas de doctor [...] La ciudad es un claustro encerrado entre barrancas, el paseo es un claustro con verjas de fierro; cada manzana tiene un claustro de monjas o frailes; los colegios son los claustros, la legislación que se enseña, la teología, toda la ciencia escolástica de la Edad Media es un claustro en que se encierra y parapeta la inteligencia contra todo lo que salga del texto y del comentario. [...]”

La Revolución de 1810 encontró en Córdoba un oído cerrado al mismo tiempo que las provincias todas respondían a un tiempo al grito de ¡a las armas! ¡a la libertad!”.

La Reforma Universitaria de Córdoba de 1918, cuyo espíritu apoyaba Hipólito Yrigoyen, también propugnaba salir del claustro, abandonar el dominio clerical y del escolasticismo para servir al pueblo. Aníbal Ponce señalaba: “la universidad será la mejor escuela de civismo y ser reformista o no serlo implicará decidirse por Mañana o por Ayer”³.

Sin embargo, el ideario reformista quedó en lo discursivo. En un dossier editado por la Universidad de Buenos Aires a propósito de su aniversario se reflexionaba: “Las palabras heredadas producto de aquellos sucesos: autonomía, extensión, cogobierno, americanismo, ¿son hoy solo consignas, más o menos hábilmente utilizadas, con diferentes fines legitimadores y alejadas de su concepción original, sin entender esto como evolución, sino como vaciamiento?”⁴.

En 1920, dos años después de la reforma universitaria, José Ingenieros en *La universidad del porvenir* sostiene, refiriéndose a que los cambios sociales suelen coincidir con variaciones del pensamiento colectivo, que para la universidad ningún problema vital debería serle indiferente, y *debe ser una escuela de acción social, adaptada a su medio y a su tiempo*⁵. Para él “cada sociedad, en cada época

³ En Genovesi, Alfredo: *La reforma universitaria*, Ediciones Mariátegui, Lanús, 2003.

⁴ “Reformar la reforma” en revista *Espacios de crítica y producción*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1998.

⁵ Ingenieros, José: *La universidad del porvenir*, Inquietud, Buenos Aires, 1956.

engendra ‘sistemas de ideas generales’ que influyen de manera homogénea sobre la conciencia colectiva y son aplicados a la solución de los problemas que más vitalmente la interesan”⁶.

Sin embargo, Ingenieros critica la función y la enseñanza de las universidades dado que no se ajustan a los modernos sistemas de ideas generales, son exóticas en su organización, son inactuales por su espíritu, imitando modelos viejos y conservando el rastro de la cultura medieval. Concluye que “cada Universidad no desempeña las funciones más necesarias en su propia sociedad”⁷. Para que la universidad sea útil “debe representar el saber organizado y sintetizar las ideas generales de su época, ideas que son producto de la sociedad, derivadas de sus necesidades y aspiraciones [...] debe ser una entidad viva, pensante, actuante, capaz de imprimir un ritmo homogéneo a la enseñanza en todas las escuelas”⁸. De otra forma, en lugar de ser un instrumento útil para la civilización la universidad, será un obstáculo.

Para Ingenieros, la misión de la universidad “consiste en fijar principios, direcciones, ideales, que permitan organizar la cultura superior en servicio de la sociedad” y la función de la universidad consistirá “*en mantener la unidad dentro de la variedad y coordinar la síntesis sobre la especialización*”⁹ ya que las distintas Facultades tienden a formar especialistas cuando deberían formar hombres, que es la razón que justifica su existencia.

Continúa Ingenieros atacando “el verbalismo racionalista” heredado y planteando la necesidad de que la experiencia sea el fundamento de la investigación y de la enseñanza, extendiendo la aplicación de los métodos científicos y aumentando la utilidad social de los estudios universitarios. Sin conocer la decisión política histórica y trascendental de la supresión de los aranceles universitarios que tomaría el presidente Perón en 1949, sostiene que cuando la enseñanza superior era un monopolio reservado a las clases privilegiadas se podía entender que las universidades estuvieran enclaustradas y “ajenas al ritmo de los problemas vitales que mantenían en perpetua inquietud a la sociedad”, pero las ciencias deben concebirse como “instrumentos aplicables al perfeccionamiento de las técnicas necesarias a la vida de los pueblos” y las

⁶ *Ibídem.*

⁷ *Ibídem.*

⁸ *Ibídem.*

⁹ *Ibídem.*

nuevas posibilidades educacionales hacen que paulatinamente se comprenda que “el ideal consiste en utilizar todos los institutos de cultura superior para la elevación intelectual y técnica de todo el pueblo”¹⁰.

También Alfredo Palacios, en el capítulo “Universidad y pueblo”, de su libro *Universidad y democracia*¹¹, sostiene:

“[la reforma universitaria] no solo implica la intensificación de estudios y renovación de métodos en el sentido de que estos se basen en la observación y el experimento e impidan el cultivo de la vulgaridad, la glorificación del lugar común y del verbalismo. Es también la afirmación y el propósito firme de seguir el ritmo de los problemas sociales adaptando las universidades a las nuevas ideas y haciendo que las verdades puedan servir para aumentar el bienestar de los hombres [...] si la ciencia elaborada por los centros de cultura superior, no se transforma en justicia para el pueblo, las universidades están lejos de cumplir su misión”¹².

Refiriéndose a la juventud universitaria que luchaba por la vinculación de los pueblos de América, y citando al ministro de Educación mexicano, José Vasconcelos, que estaba realizando la reforma educacional, Palacios dice:

“Hay que ampliar la patria para hacerla americana, y que para ello es menester, comenzar por la unificación de la enseñanza en todos los países iberoamericanos. Los gobiernos en vez de perder el tiempo en congresos panamericanos, a base de disimulo y mentira, deberían auspiciar congresos pedagógicos, para adopción de textos comunes con las excepciones naturales del caso y para lograr la homogeneidad de nuestras instituciones. El primer artículo de toda constitución política iberoamericana, dice noblemente el ministro Vasconcelos, debería estar redactado así: ‘Son ciudadanos de este país y tienen los derechos a la ciudadanía, los nacidos en territorio de Hispano-América.’”¹³

El 22 de noviembre de 1949 el presidente Juan D. Perón suprime mediante el decreto 29.337, por primera vez en nuestro país, el arancelamiento univer-

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Palacios, Alfredo: *Universidad y democracia*, Claridad, Buenos Aires, 1928.

¹² *Op. cit.*

¹³ *Ibíd.*

sitario. En sus considerandos sostiene que “el engrandecimiento y auténtico progreso de un pueblo estriba en gran parte en el grado de cultura que alcanza cada uno de los miembros que lo componen”, y que “como medida del buen gobierno, el Estado debe prestar todo su apoyo a los jóvenes estudiantes que aspiren a contribuir al bienestar y prosperidad de la Nación, suprimiendo todo obstáculo que les impida o trabe el cumplimiento de tan notable como legítima vocación”. En el año 1952, aun durante su mandato presidencial, Perón sostiene:

“Cuando la ciencia se dedica a los progresos para exterminar a la Humanidad y no para servir a su felicidad y su grandeza, estamos viendo que la ciencia también está en manos de malvados. Lo que nosotros queremos, en esta nueva Argentina, es que la ciencia y la cultura sean del pueblo y que el pueblo esté formado por hombres que amen a los hombres y que no preparen su destrucción y desgracia”¹⁴.

[...]

“El hecho de que una institución sea autónoma o autárquica no implica necesariamente que sea democrática, porque son términos que no guardan relación. Como tampoco el carácter democrático se adquiere por la circunstancia de que la elección se hace por y entre un círculo cerrado o entre una clase determinada, el sistema lejos de ser democrático, resultará aristocrático, plutocrático, teocrático y en términos generales, oligárquico. La universidad debe estar al servicio de las grandes causas nacionales”¹⁵.

Gabriel del Mazo, actor e historiador de la Reforma de 1918, fundaba su voto contrario a la ley universitaria del peronismo sosteniendo:

“La universidad es uno de los elementos orgánicos constituyentes de la Nación. Un órgano autonómico del Estado que tiene un régimen *sui generis* y *sui juri* en virtud de su índole espiritual, porque la universidad trata inclusive de la formación inteligente del Estado y porque dentro de la organización del Estado, la universidad es el lazo de unión entre el pueblo y el ámbito universal de la cultura”¹⁶.

La revista *Qué sucedió en siete días* concluye su artículo sobre el debate por la ley de 1956 que permitía que la iniciativa privada pudiera crear y desarrollar universidades diciendo:

¹⁴ Puiggrós, Rodolfo: *La universidad del pueblo*, Editorial Crisis, Buenos Aires, 1974.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Revista *Qué sucedió en siete días*, Año 2, N° 72, Buenos Aires, 1956.

“cualquiera que sea el sesgo que tome el proceso cultural en marcha, no hay duda de que el objetivo primero de las casas de cultura superior –privadas o estatales– debe ser el redescubrimiento del país. Todas las tendencias, como se ha visto, propenden a interpretar las necesidades nacionales [...]. A los institutos superiores les toca plantearse a la Argentina como problema que hay que resolver sobre el terreno, sobre todo el terreno que figura en las cartas geográficas”¹⁷.

En su libro *La universidad en un mundo de tensiones*, Risieri Frondizi, rector de la Universidad Nacional de Buenos Aires en 1957, nos dice que la misión social de la universidad consiste en *ponerse al servicio del país*. Allí sostiene:

“El cambio es la característica de nuestro tiempo; afecta a todas las misiones de la universidad y particularmente a la misión social. Esta debe responder a las necesidades, requerimientos y aspiraciones de la comunidad, factores todos cambiantes. [...] el principio se mantiene: contribuir al desarrollo de la comunidad. Para ello la universidad debe auscultar las necesidades del medio y en algunas ocasiones anticiparse a ellas”. Sin embargo, “en lugar de ser factor consciente de aceleración del cambio de las estructuras sociales, la universidad adoptó por lo general una actitud pasiva, de mero espectador”¹⁸.

Para Frondizi, la universidad tiene que convertirse en el fundamento del cambio profundo que la situación actual requiere. En esta dirección, la misión social de la universidad se orienta por una serie de funciones, entre ellas la formación de profesionales: “Aquí no se trata de capacidad técnica, sino de conciencia social”, y el estudio de los problemas que afligen al país: “Debe también esclarecer los problemas de índole político y cultural y convertirse en la conciencia moral de la Nación [...]”. Su aporte es de esclarecimiento, estudio, planeamiento preciso de los problemas y análisis de las posibles soluciones”. En este punto Risieri Frondizi es claro: “la universidad está para solucionar los problemas y no para eludir las críticas”¹⁹. No solo debe estudiar las problemáticas y analizarlas desde su complejidad sino que tiene que formar a aquellos que las resolverán.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Frondizi, Risieri: *La universidad en un mundo de tensiones*, Eudeba, Buenos Aires, 2005.

¹⁹ *Ibidem*.

En 1957, Rogelio Frigerio diagnostica en la mencionada revista *Qué sucedió en siete días* que la universidad argentina es una universidad en sí, no para el país real. Y se pregunta: ¿Cómo hemos llegado a este desencuentro? ¿Cuáles son las causas de que la universidad permanezca aún al margen de nuestro desarrollo técnico económico y de que nuestro desarrollo técnico económico encuentre en la universidad un obstáculo para su evolución? Para solucionar este desencuentro, propone cuatro estrategias:

“Primero: En su emplazamiento debe atenderse al plan nacional de desarrollar armónicamente una economía creando universidades en relación a las necesidades de nuestras regiones del interior.

Segundo: Deben simplificarse los dispositivos directivos de las universidades, sensibilizarlos en relación a las necesidades de la producción para que los alumnos no pierdan de vista en ningún momento que no estudian por el estudio en sí mismo, sino para ayudar al pueblo a encontrar los caminos más económicos de su felicidad y su poderío.

Tercero: Enlazar el trabajo teórico con las actividades en los distintos establecimientos tales como YPF, las grandes industrias, los hospitales. Al respecto propender a la formación de institutos afines y complementarios con criterio de integración de la universidad; cooperar con la industria privada y renunciar al monopolio estatal de la enseñanza para promover una profusa competencia.

Cuarto: Elaborar planes nacionales con criterio: a) primordialmente técnico, b) de creación de institutos de investigación científica tendiendo a concentrar el esfuerzo, no desperdigando ni los científicos ni los elementos de investigación (instrumentos, bibliografía, etc., c) de despojar del sentido libresco y artificioso a las facultades de Humanidades, vinculándolas fundamentalmente al estudio de la vida y la historia de nuestras culturas autóctonas, darle más presencia al arte nacional en todas sus formas, como la manera de integrar nuestra cultura en la cultura universal al revés de lo que actualmente ocurre, que los alumnos son educados en la idea de que nuestra historia y nuestro arte son insignificantes y que lo único verdaderamente significativo se produce en otros pueblos, de cuyas culturas debemos ser repetidores; dividir el país en regiones universitarias adecuadas al desarrollo económico social integrándolas en un plan nacional”²⁰.

²⁰ Frigerio, Rogelio: “La universidad debe convertirse en la palanca del progreso nacional”, en revista *Qué sucedió en siete días*, n. 112, 1957.

En 1958, Pedro Vallejos explicita las misiones que la universidad argentina debe asumir:

“Debe cumplir con los objetivos fundamentales tratando de aproximarse a la concepción de la universidad ideal, o sea, a) formar hombres cultos, b) buenos profesionales, c) hombres aptos para la investigación científica. Segundo: adecuarse a las necesidades del país y estar plenamente identificada con el destino nacional en la lucha contra el coloniaje y el sometimiento, enalteciendo la psicología del pueblo que es el verdadero constructor de la historia. Tercero: debe formar del joven un hombre, y del universitario, un argentino con auténtica sensibilidad nativa, para que actúe fuera de los claustros o dentro de ellos con sentido social al servicio del pueblo y de la Nación”. El análisis de Vallejos no difiere de lo que venimos planteando, ya que considera que la crisis de la universidad se resolverá “cuando las universidades den soluciones para los diversos problemas económico sociales de la Nación y abandonen la enseñanza puramente teórica o formalista de sus disciplinas. [...] cuando esta se ponga a tono y esté firmemente dispuesta para servir a la Nación, cuando se deje de enseñar ignorancias, como diría Jauretche”²¹.

A su vez, desde el marxismo, en 1959 Héctor Agosti, en su libro *Nación y cultura*²² sostiene:

“La universidad producirá profesionales aptos para el caso argentino en la medida misma en que se atenga al hecho argentino, lo estudie, lo solucione y lo planifique... Qué estudiar significaría, entonces, entrar en la sustancia de los problemas argentinos, que son vivos e inéditos en todas las ramas del saber concreto. Y para qué estudiar representa la búsqueda de soluciones destinadas a transformar la realidad argentina. En este rumbo debe replantearse el contenido de la universidad argentina. [...] Porque de eso se trata en el qué y el para qué de la universidad: del interés nacional”.

Ya en 1955 había escrito: “[...] el acercamiento de la universidad al pueblo (yo preferiría decir: la intervención del pueblo en la universidad) no puede reducirse a esa ‘extensión universitaria’ con que a veces alargaba una mano

²¹ Vallejos, Pedro: “Una universidad para el país” en revista *Qué sucedió en siete días*, n. 186, junio de 1958.

²² Agosti, Héctor: *Nación y cultura*, Cedal, Buenos Aires, 1982.

paternal a las poblaciones perdidas. Necesitamos una reforma integral de la educación. [...] Ello equivale a una política. Y a esa política que es la del progreso nacional, nunca deben renunciar los universitarios”²³.

En 1963, Rolando García sostenía: “No queremos una universidad que sea símbolo de privilegio, instrumento refinado de explotación [...] Queremos una universidad que sea el laboratorio donde los problemas que afectan al país se estudien a conciencia en búsqueda desinteresada de solucionar”²⁴.

Por otra parte, en las *Pautas Programáticas del Frente Justicialista de Liberación* en 1973 se explicita:

“El sistema educativo es el resultado de un sistema político y socioeconómico, que a su vez se apoya en un conjunto de valores y creencias, en una concepción del hombre, de la vida y del universo compartido por la sociedad. No existe ni ha existido nunca una educación autónoma y neutra, aislada del contexto social que la rodea e independiente de los objetivos políticos de la Nación o, en los casos de flagrante colonialismo cultural, de las potencias dominantes. Aspiramos a una universidad abierta, sin limitaciones fundadas en la condición socioeconómica de los estudiantes, y que contribuya activa y eficazmente a las luchas por la liberación nacional”.

En 1973, Rodolfo Puiggrós decía: “Nacionalizar y actualizar la enseñanza significa poner el acento en la problemática del país y buscar las soluciones en la realidad del mismo”. Para Puiggrós, la universidad debe transformarse tanto en su contenido como en su forma para poder convertirse en un instrumento de la liberación nacional, de la Justicia Social y de la construcción de una sociedad “sin explotadores ni explotados”. En este punto es preciso: “La universidad debe ser para el pueblo en varios sentidos, que tengan acceso todas las clases humildes del país, que sea un centro irradiante de cultura nacional, y también la universidad debe participar en la revolución científico técnica, no solo cultural sino también económica y política”. Para él, una universidad que reduce sus funciones a los aspectos estrictamente científicos, técnicos, no está cumpliendo su misión. La universidad debe sumergirse en la sociedad argentina.

²³ Citado en A. Ciria, H. Sanguinetti: *Los reformistas*, Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968

²⁴ *Ibidem*.

“Una universidad popular es la que mira hacia adentro del país y hacia Latinoamérica, no hacia modelos extranjeros, ya sean ingleses, franceses o rusos. Es la universidad puesta al servicio de la realidad nacional. Lo que nosotros pretendemos es que la ciencia, la técnica, la filosofía y el arte sean reinterpretados y puestos al servicio del ser nacional”.

La universidad debe cumplir su misión de manera situada: *la universidad no puede ser un islote, tiene que estar comprometida con los objetivos nacionales*. En este sentido, afirma Puiggrós:

“Hay que introducir la universidad de una manera viva en la problemática argentina, porque la universidad que a partir de la Reforma del 18, se autoenorgullecó de vincularse al pueblo no fue más que una aspiración. Si la universidad se hubiera sumergido en el pueblo, y los estudiantes y docentes hubieran comprendido cuál era su deber no hubiera sucedido que en 1930 y en 1945 el estudiantado casi en masa, fuera partícipe en primera fila del derrocamiento de dos gobiernos nacionales y populares. [...] Queremos que la conciencia del estudiante se vaya formando en lo auténticamente nacional y popular, que la unión de la universidad con el pueblo no sea una mera expresión de deseos, sino una realidad. [...]. No podemos decir que un país sea culto porque cuente con tres o cuatro sabios y hombres cultos, mientras el resto es mudo y torpe rebaño de ignorantes”²⁵.

Sin embargo, a pesar de la tan mentada Reforma Universitaria de 1918 que trascendió las fronteras argentinas buscando servir al pueblo y no solo a la dirigencia proveniente de los sectores económicos privilegiados, a casi un siglo de dicha Reforma la universidad sigue empantanada en reglamentaciones burocráticas y modelos institucionales obsoletos que le impiden ponerse al servicio de las grandes causas nacionales y de sus necesidades más acuciantes.

Podemos también reflexionar sobre las propuestas universales *con otros ojos y desde aquí*, como sostenía Jauretche, para insistir en una verdadera reforma que permita poner a la universidad a la altura de los tiempos y al servicio del pueblo y de la nación.

²⁵ Op. cit.

La reforma de la universidad y la agenda social

“Las disciplinas se diferencian en parte por razones históricas y por razones de conveniencia administrativa (como la organización de la enseñanza y de los equipos), y en parte porque las teorías que construimos para resolver nuestros problemas tienen una tendencia a construir sistemas unificados. Pero todas estas clasificaciones y distinciones son relativamente poco importantes y superficiales. No estudiamos temas sino problemas; y los problemas pueden atravesar los límites de cualquier objeto de estudio o disciplina.”

Karl R. Popper²⁶

Ya sabemos que lo único permanente es el proceso y la mutación. No es materia de estas reflexiones establecer si las mutaciones son dialécticas en el sentido hegeliano, ni descubrir un *telos* inherente a dicha mutación, reconfiguración o modificación permanente de la realidad, o un demiurgo heterónimo y oculto que nos somete a sus designios fatídicos. Menos aún descubrir el conjunto y la diversidad de sentidos que las sociedades les imputan a dichas mutaciones, ya que estas a su vez son tan cambiantes como la realidad, con el agravante de que la polisemia de la realidad se vuelve todavía más diversificada con la intervención permanente de las distintas perspectivas ideológicas o de opinión que invisten día a día los acontecimientos y los procesos de interacción social.

Observamos la aparición de un inédito anómico, un incógnito, un *novum*, que busca ser instituyente: nuevas prácticas y actores desconocidos que irrumpen en la realidad social, reconfigurándola. Un misterio que no reside en las alturas, sino en el aquí y ahora donde aparece en la proximidad que escapa a la mediación, y que debemos significar. O sea, en nuestra realidad.

En tanto actores sociales, nosotros podemos desear y tener la voluntad de producir y protagonizar un cambio inédito, un *novum* que sea viable, al cual podamos invertir y significar con nuestras propias percepciones, con nuestro propio sentido ético y estético, así como con nuestras creencias. Para ello, debemos estar decididos a conocer para intervenir, para actuar y no solo para realizar una especulación teórica desde el lugar del espectador, así como asumir que somos actores no solo de la producción de conocimientos sino de la construcción social de la realidad siempre inacabada y de su significatividad, que incluye una perspectiva axiológica.

También desde otras latitudes se critica la distancia de las universidades con respecto a su realidad. Desde México, Emma Irene Perez Azcué²⁷ dice: “Si la

²⁶ Popper, Karl: *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1991.

²⁷ Pérez Azcué, E.: *La planeación de las universidades públicas en México*, Universidad Autónoma del Estado de México, CEU publicaciones, 1994.

sociedad crea y sostiene las instituciones educativas, ella tiene el derecho de exigir satisfacción a determinadas necesidades, de acuerdo a los principios y circunstancias que conforman la organización social”. Para la autora, la universidad debe definir las necesidades que le competen y a su vez “determinar con más precisión el tipo de egresado que demanda la sociedad”. Se trata de definir su intervención ya que “si bien es cierto que la sociedad demanda soluciones concretas a sus diferentes problemas, también debemos reconocer que no todas pertenecen a la universidad, sino que es ella, como institución, la que determina cuáles corresponden a su ámbito y con cuáles de ellas colaborará para ofrecer su servicio a la sociedad”. En el momento de analizar el perfil de los egresados señala que esto puede realizarse desde dos perspectivas distintas: “como necesidades ya existentes en el momento de elaborar un perfil del egresado, o, por el contrario, centrar la atención en las necesidades que se producirán a futuro si continúan sin modificaciones las condiciones presentes”. Y concluye que la universidad “no puede sino asumir tales retos mediante procesos de reflexión, análisis y crítica para que a su vez, genere los elementos idóneos para la solución de problemas concretos, que además estimulen y refuercen su dinámica y así perpetuarse como institución nacional que facilita y promueve el desarrollo nacional”.

También desde México, Noé Héctor Esquivel Estrada²⁸ sostiene:

“el objetivo propio de la investigación es hacer avanzar el estado del conocimiento y dar respuesta a las necesidades y problemas concretos de la sociedad. La universidad no puede vivir al margen de las circunstancias históricas y sociales de nuestra época; a ella le corresponde despertar, inculcar y/o crear conciencia de que el trabajo que realiza ha de ser comunitario, justo, solidario y en beneficio de la sociedad; el bien común ha de ser su interés prioritario”.

Para poder cumplir con su misión, la investigación resulta una tarea prioritaria. “Dentro de esta perspectiva, la misión del investigador debe perfilarse hacia la búsqueda de conocimientos que contribuyan al desarrollo humano, social y económico (material) de la sociedad [...] debe dar respuesta a los problemas y necesidades de su entorno, sea este planetario, nacional, regional o local”.

Ya hacia fines de los años 50, Arthur Davis advertía que “uno de los rasgos prominentes de la ciencia social académica —especialmente de la sociología—

²⁸ *Ibíd.*

es una división cada vez más profunda entre la teoría social y el estudio de los problemas sociales concretos” y que “la ciencia social de las universidades puede contribuir con muy poco a la comprensión de los múltiples aspectos de nuestra crisis social o a la superación de esa crisis”²⁹. De allí se pregunta si no es malsano el divorcio entre la ciencia social académica y la sociedad. Sostiene que los científicos sociales son incapaces de brindar a sus conciudadanos una comprensión convincente y útil de la realidad social contemporánea, y que la ciencia académica brinda más oscuridad que claridad, “más conocimiento artificialmente dividido en departamentos acerca de un pasado embalsamado que una comprensión unificada de la actualidad viviente”³⁰.

Para dicho autor, la brecha entre la teoría social y los problemas sociales se perpetúa por la vigencia del “canon de ortodoxia” de la teoría social académica que implica dos premisas fundamentales: la *ética de la neutralidad* según la cual los científicos sociales, en tanto científicos, deben tratar de no adoptar posiciones frente a los problemas sociales más discutidos; y la *ética de la ciencia no ideológica*, según la cual ideología y ciencia son mutuamente excluyentes. Para superar esa brecha, la ciencia debe, según Davis, “estudiar el mundo tal cual es y tal como deviene y no como lo imaginamos según nuestros deseos”. Ello requiere una teoría orgánica del cambio social en la sociedad, más realista y útil para servir mejor a los intereses de la sociedad y la ciencia. El estudio de los problemas sociales de esa manera “lograría un enorme progreso mediante la integración teórica más consciente de sus datos empíricos, no solo para profundizar su comprensión de los fenómenos, sino también para iluminar las posibilidades de control y acción terapéutica”³¹.

Ya hace tiempo que desde la sociología del conocimiento se explica que la genealogía del saber se vincula siempre a la situación social e histórica en la cual nos situamos y que por último es la reconstrucción conceptual de la construcción social de la realidad, o sea del ser social. Y ese ser social, esa forma de interacción social en un tiempo y espacio determinado, no es estática; se encuentra en un permanente cambio que a la universidad le es difícil abordar, con la consiguiente desazón que provoca la distancia cada vez mayor entre el saber académico y científico de las universidades y el queha-

²⁹ Horowitz, Louis (comp.): *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

cer cotidiano del proceso de construcción y producción social que requieren que esos saberes se orienten a facilitar la decisión, la previsión y el control de situaciones problemáticas.

Pero si profundizamos sobre las características de la configuración y organización de los saberes, ya sea para hacer docencia o investigación, particularmente en las universidades, acordamos con lo que sostiene Popper cuando concluye que “la clasificación en disciplinas carece relativamente de importancia” y que “somos estudiosos de problemas, no de disciplinas”³². Por su parte Hans Albert sostiene que “la racionalidad científica y la política no se contraponen: ante los problemas generales de la colectividad, la ciencia busca alternativas teóricas a los problemas de conocimiento y la política busca alternativas sociales (institucionales) a los problemas derivados de la vida en común. La ciencia es una institución de la sociedad que puede y debe contribuir a la solución de los problemas sociales”³³. Para ello, habrá que buscar la forma de superar la brecha que existe entre el político que busca el *cómo* y el académico que busca el *por qué*, la división entre el pragmatismo y el academicismo, entre el juicio intuitivo de la decisión y la lógica y el juicio analítico de la universidad, ya que la decisión responsable requiere de ambas lógicas y, aun así, nada garantiza la infalibilidad ni el yerro de la misma.

Ahora bien, ¿cómo puede ser entonces que la mayoría de las universidades se organicen en torno a las disciplinas? ¿Cuál es el valor y el impacto sobre la realidad y el proceso social del quehacer universitario, en tanto productor y distribuidor de saberes de las *ciencias verticales* —como las llama Matus³⁴—, si la práctica no reconoce fronteras disciplinares, es multidimensional, global, y la realizan sujetos poco objetivos, comprometidos con sus proyectos, apasionados con sus metas y creencias? ¿Cómo se crea e instituye una *ciencia horizontal* como sostiene el autor?

Si entendemos, como Matus, que la acción social no es una mera aplicación de la teoría y que entre la ciencia y la acción hay un vacío que tiende a resolverse a través del juicio intuitivo, ya que carecemos de una teoría que haga de puente entre la ciencia y la acción, ¿qué podemos aportar para configurar la *teoría de la producción social* que nos propone, como una teoría horizontal básica para

³² Op. cit.

³³ Albert, Hans: *Razón crítica y práctica social*, Paidós, Barcelona, 2002.

³⁴ Matus, Carlos: *Teoría del juego social*, Altadir, Caracas, 1999.

comprender el juego social y apoyar u orientar su práctica? Aún más complejo es configurar una universidad que contemple la estructuración y organización del saber horizontalmente en torno a los problemas, tanto en la enseñanza como en la investigación, así como en la articulación con otros saberes producidos socialmente más allá de las fronteras del claustro y que este se resiste a legitimar.

Sabemos que cometeremos muchos errores, pero de ellos aprenderemos. El dificultoso desafío lo asumimos al reconocer precisamente que abordar la complejidad actual de la sociedad y sus problemas a través del enfoque disciplinario no nos explica nada, ni nos facilita la comprensión de dicha complejidad. Menos aún cuando la genealogía de la organización disciplinar trasciende las fronteras históricas y situacionales donde estas se produjeron, y pretende ser omnicomprensiva y universal.

Preparar y formar a los jóvenes para que sean protagonistas y decisores aquí y ahora y no solo analistas e intérpretes de la realidad y sus cambios, es el desafío que encaramos. Acompañar a los jóvenes en su proceso de formación para decidir con responsabilidad en la resolución de problemas, implica superar la lógica intuitiva de la cual se valen generalmente los decisores así como dejar de formar exégetas del pasado, que solo utilicen la lógica analítica para producir conocimientos que permitan evaluar, planificar, decidir e intervenir en la construcción social de una sociedad alternativa, invitando a nuestros ciudadanos a comprometer su acción individual con la acción colectiva de construir una sociedad mejor en una comunidad histórica particular en nuestra Argentina.

La responsabilidad de la manipulación simbólica

"Hemos visto que la sociedad, casi en todas partes, casi siempre, ha intentado ocultar el hecho de su autoinstitución, que era creación humana, y presentar sus instituciones como si tuviesen un origen extrasocial, divino o racional, o como si estuviesen basadas en las leyes de la historia. Hemos hablado sobre la significación de este ocultamiento y su función: presentar así la institución es el mejor medio de sustraerla a la acción humana, de garantizarle la conservación permanente, la duración."

Cornelius Castoriadis³⁵

Cuando analizamos la realidad para conocerla y transformarla, la abordamos desde distintas perspectivas, según como nos situemos en el mundo, según nuestras prácticas cotidianas, y de acuerdo con nuestras pasiones y convicciones, ya sean intereses, emociones o necesidades vinculados a su vez con

³⁵ Castoriadis, Cornelius: *Sujeto y verdad*, FCE, México, 2002.

nuestro ser en el mundo y en el tiempo, con nuestra propia percepción subjetiva y valorativa de la temporalidad que le impregnará significatividad.

A veces estas miradas se superponen en un mismo análisis de la realidad y a veces son excluyentes. A veces las perspectivas temporales y emocionales invitan a la acción, y a veces al parasitismo o la desazón. A su vez estas perspectivas sobre la sociedad están sesgadas por las creencias, reminiscencias, pasiones y emociones de quien la conoce, de su conciencia intencional y témporo-espacial, y fundamentalmente de su posición axiológica. Podríamos sintetizar los análisis subjetivos e históricamente situados de acuerdo a que se realicen:

- 1) desde lo que ya no es y nos produce malestar (la mirada melancólica);
- 2) desde lo que todavía no es y podría ser, como pensamiento idealizado, al margen de la acción (la mirada del espectador intelectual deseante o proyectiva);
- 3) desde lo que no puede ser (la mirada escéptica y nihilista);
- 4) desde lo que podría y debería ser y por lo tanto debe ser hecho (la mirada comprometida con la transformación o la intervención en la realidad).

Para analizar la realidad desde la perspectiva de la acción, analizaremos fundamentalmente las condiciones de posibilidad en la estructuración del proceso de conocimiento que nos facilite ese pasaje al acto en la vida práctica, la intervención propia en el proceso de producción social. A su vez, ya sabemos que esta perspectiva implica descubrir qué y cómo podemos conocer para lograr mayor eficacia en nuestra intervención, así como descartar la necesidad de pretender las mismas cuasi verdades de las ciencias dedicadas al análisis de la naturaleza, explicaciones causales y verdades que no encontraremos en la historia social.

La cuestión, el *novum* que nos produce el asombro, se impone como problemática filosófica y como camino de un mundo que progresa de tentativa en tentativa buscando una solución. Para Bloch³⁶, el proceso de identificación de una ciencia que informe sobre el movimiento de la realidad objetiva, de sus tendencias y sus latencias, es un intento inacabado; no es solo una reproducción pasiva ni una producción activa, comprende los dos aspectos del orden categorial, el intencional y el lógico. Por lo cual, la respuesta totalizadora permanece en suspenso para una ontología de lo *no-todavía*.

Más allá de las reiteraciones intelectuales sobre el carácter dialéctico de los procesos sociales, es muy difícil atrapar conceptualmente los procesos vertigi-

³⁶ Bloch, Ernest: *Experimentum Mundi*, Payot, Paris, 1981.

nosos de cambio que se han producido en los últimos tiempos, así como las nuevas prácticas sociales y/o políticas instituyentes de una nueva morfología social y una nueva significatividad producida por la misma interacción social.

Muchas veces se conceptualizan los cambios en función de lo que ya no es, o sea desde las distintas teorías acerca de las relaciones, valores o estructuras sociales anteriores, desde las cuales surgieron ciertas categorías conceptuales que ya parecen no corresponderse con la realidad actual.

Al respecto, Popper nos advierte ante la tendencia a buscar un método o una técnica, que “los genuinos problemas filosóficos tienen siempre sus raíces en problemas urgentes que están fuera de la filosofía y aquellos mueren si estas raíces se resecan”. Y que “lo que importa no son los métodos o técnicas, sino la sensibilidad para los problemas y la ardiente pasión por ellos; como decían los griegos, el don del asombro”³⁷.

Sabemos que es difícil atrapar conceptualmente el inédito anómico o ágrafo que nos asombra. El *qué es esto* finalmente está investido de categorías gnoseológicas, estéticas y éticas surgidas en otros tiempos y de otros procesos sociales que intentaban resolver problemas concretos y urgentes. Nuestros abordajes epistemológicos, axiológicos y políticos, muchas veces se corresponden con las realidades desde las cuales surgieron, pero no con las actuales y propias. Cuando se intenta conceptualizar nuevas prácticas y nuevos problemas, aparecen los neologismos o palabras importadas desde donde se produjeron las innovaciones, ya sean científico-tecnológicas, como problemas políticos y sociales, ya que el lenguaje en tanto producción simbólica e interpretación también es una producción social situada.

Así vemos que la mayor parte de los análisis intelectuales sobre nuestra realidad actual nos hablan de la deslegitimación política (de los actores o de las instituciones), la desestructuración social, la crisis de representatividad, la anomia social, la desaparición de los actores sociales y la aparición de nuevos y desconocidos protagonistas, el desempleo, la ausencia de seguridad social, la ausencia de planificación estratégica o proyección de futuro, la desesperanza, la desconfianza y la sospecha, etcétera, o sea de la deconstrucción de un mundo, de su significatividad, sus valores y su estructuración social. De un mundo que se puede añorar entendiendo que era un modelo o una situación mejor que la actual. De un mundo que supimos comprender y conocer porque ya pasó, pero que tenemos la dificultad de comprender y conocer en el proceso de institucionalización.

³⁷ Op. cit.

Pocos son los análisis de las características propias de las prácticas instituyentes o inéditas, de aquello tal como aparece en la vida cotidiana y en la actualidad y no en función de paradigmas anteriores. Los nuevos escenarios sociales o políticos se abordan desde lo que ya no son o desde lo que deberían ser, según otros modelos de participación política democrática en otras latitudes y no desde una hermenéutica situada y contemporánea que implique una nueva construcción axiológica y una ética también situada. Empiezan las confusiones y las preguntas sobre la relación entre lo dicho y lo hecho, entre lo que es y lo que debería ser, fundamentalmente en torno a la vigencia, extensión y profundidad de la libertad y la justicia, como pasiones generales y dominantes de la intelectualidad, al decir de Bourricaud.

La función que les atribuye Bobbio a los intelectuales implica que no manipulan o trabajan con cosas sino con símbolos, visiones del mundo, ideas o imágenes. A su vez, en la actualidad, son quienes junto con el periodismo –por su inmenso poder– se encargan fundamentalmente de la construcción significativa y simbólica del mundo social, del imaginario social.

El proceso de modificación de la práctica política y social, así como de su significado, también debe ser visto teniendo en cuenta la irrupción de la “mediocracia”, que desde la imagen solo produce malestar con y en la política, transformando *el malestar en la cultura* del que nos habla Freud, en *la cultura del malestar*.

Así como la mediocracia transforma el imaginario colectivo sobre el proceso de construcción social o del quehacer político, en el individualismo del personaje carismático y mediático, también induce al pensamiento mágico de cómo se podría cambiar la sociedad, obviando y ocultando la necesaria construcción práctica e histórica de la realidad social ya que son los hombres y las mujeres los creadores del mundo histórico-social.

Que la mediocracia, sobre todo de los medios televisivos, erosiona permanentemente la actividad política y la democracia y no solo a los políticos, es algo de lo cual ya se ha hablado reiteradamente y escrito en demasía. De cómo se orientan los políticos en su discurso, a partir de las encuestas de opinión dirigidas por los multimedios, también. Esta orientación prepondera sobre el quehacer cotidiano, sobre la praxis social en la resolución de problemas en el marco de lo que Guy Debord llamó hace décadas *la sociedad del espectáculo*³⁸.

Por otra parte hay que tener en cuenta que con la comunicación televisiva, el campo de lo político se desplaza, como señala Thompson, “de la plaza pú-

³⁸ Debord, Guy: *La sociedad del espectáculo*, La Marca, Buenos Aires, 1995.

blica hacia el hogar”³⁹. Hay un cambio sustancial no solo en la construcción de los discursos políticos sino también en su recepción. De la política como práctica de debate y argumentación se pasa a una situación de recepción anclada en el espacio de lo privado: la familia en el hogar. En este contexto, los medios potencian una percepción de la política ligada a la satisfacción de demandas vinculadas a un estado de bienestar general, cotidiano, de consumo. Este imaginario nos traslada a una ciudadanía que está más pendiente de los atributos ejecutivos de la resolución de ciertos problemas puntuales que de discusiones y definiciones que hacen significativamente a la acción política, como la construcción de un proyecto colectivo de nación a mediano y largo plazo.

Pero tanto los medios como los intelectuales y académicos suelen no asumir dentro de sus funciones o intereses, su responsabilidad como actores que intervienen en la construcción social, en la producción de herramientas y medios concretos de transformación de la realidad, generando consensos o solucionando conflictos de intereses o creando nuevas normativas necesarias para absorber cambios o reglamentarlos, como continuamente realizan los políticos o los actores sociales en su interacción. Para ello, habría que entender que la búsqueda por saber y comprender lo que es, o cuál es el problema, debe ser una y la misma que la búsqueda por conocer cómo se modifica o resuelve con la intervención o la práctica social.

La decisión y el compromiso que esto conlleva, con todos sus riesgos, no les pertenece generalmente ni a los medios de comunicación ni a los académicos, que se ocupan del saber disciplinario y temático. Se alejan de las decisiones de los problemas de lo público. Construyen conciencia crítica en el sentido vulgar del término, criticando lo que es y provocando la cultura del malestar como gran parte de la intelectualidad en la sociedad, sin propuestas alternativas para el cambio. Tampoco se someten a alguna de las dos éticas que muchas veces turban a los políticos, conocidas desde Weber como *la ética de la responsabilidad* y *la ética de la convicción*, a la hora de significar y dar sentido al mundo social. Son pocas las veces que desde los medios o desde la perspectiva de la especulación intelectual y académica se hacen cargo del uso público de la palabra, la imagen o la razón, de su macropoder ideológico de significar el mundo.

La producción de significados no parece estar sometida a la ética, ya que oculta la toma de decisión ideológica, axiológica y política, así como la respon-

³⁹ Thompson, J.: “La transformación de la visibilidad” en *Comunicación y Sociedad* n. 38, Universidad de Guadalajara, julio-diciembre de 2000, México.

sabilidad de la acción que se ejecuta y los efectos que produce sobre las pasiones y emociones sociales. La manipulación de símbolos e imágenes, en su intangibilidad, no parece estar investida de la misma responsabilidad que la toma de decisiones en la acción social y política. Por el contrario, la toma de decisiones en la transmisión de símbolos e imágenes parece gozar de una inimputabilidad total.

La imagen no solo provoca, sino que perpetúa el malestar en la cultura y la cultura del malestar y aleja a las mayorías de la participación colectiva social y política alentando la inacción de las mismas.

Locke sostiene que la voluntad de acción proviene del malestar profundo y no del deseo de un bien mayor. Por eso quizás, la participación en la sociedad actual se da fundamentalmente en los sectores que tienen un gran malestar por lo que no tienen, necesitan y desean o en aquellos sectores que asumieron hace tiempo su compromiso con la transformación de la realidad, que rescatan el que-hacer político colectivo porque entienden que lo que debe ser, debe ser hecho. Y que para hacerlo, siempre se toman decisiones con las cuales hay que comprometerse y asumir sus resultados, ya sea en la producción de significados intangibles a través de imágenes y símbolos como en la producción social y política.

La participación social se realiza en nuevos términos, a veces incomprensibles para la mayoría que, quizás deseante, quizás nihilista y escéptica o quizás apartada de las decisiones cotidianas, manifiesta de distintas maneras lo que cree que son las causas de la situación pero no se compromete en la búsqueda de cómo transformarla.

Conocer para intervenir en la construcción social

"El filósofo social que vive en la región de sus conceptos, 'resuelve' los problemas poniendo a la vista la relación de las ideas, en lugar de ayudar a los hombres a resolver los problemas en el terreno de lo concreto, suministrándoles hipótesis de las que puedan servirse y a las que poner a prueba en proyectos de reforma.

[...] los conceptos no se expresan teniendo en cuenta lo que puedan valer en relación con fenómenos históricos especiales. Son contestaciones generales a las que se supone un significado universal que abarca y domina a todas las particulares. De nada nos sirven, pues, en la investigación. La cierran."

John Dewey⁴⁰

Las universidades se han organizado tradicionalmente por disciplinas, sin tener en cuenta los problemas sociales y nacionales a fin de producir conocimientos más eficaces para la decisión y la intervención en la construcción

⁴⁰ Dewey, John: *La reconstrucción de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.

social a fin de reflejar la responsabilidad cívica de la universidad frente a la sociedad que la sustenta y a la cual se debe.

Debemos responder por el impacto que la institución tiene o no en la construcción de una sociedad mejor. Debemos responder por la misión de profundizar y extender la democracia diferenciándola de las funciones por las cuales puede lograr su misión como la docencia, la investigación, la vinculación tecnológica, etcétera.

Por otra parte, el claustro ya no monopoliza la producción de conocimiento, ya que el mismo se genera y distribuye en el conjunto de la sociedad. Por lo tanto, en la sociedad del conocimiento, la universidad debe cambiar su función articulando los saberes producidos en la comunidad y construir la *ciudad del conocimiento*, donde participa la comunidad. Esto implica entender *la universidad como taller*, al decir de Martí⁴¹, donde se aprende el manejo de las fuerzas con que en la vida se ha de luchar.

La comunidad debería ser la que definiera la currícula universitaria. Es en ese diálogo con ella y los problemas que la aquejan, así como con los cambios producidos, que podemos definir la construcción de conocimiento o la agenda compartida de docencia e investigación anclada en la sociedad y orientada hacia sus problemas, para poder ir al encuentro de las necesidades humanas⁴² y producir las respuestas que se requieren.

Esas respuestas no son solo intelectuales, sino prácticas y políticas. No se lograrán tampoco a partir de un supuesto e imaginario monopolio en la producción del conocimiento, sino a partir de un diálogo entre los saberes producidos por las diversas prácticas, y de una interacción concreta entre los actores de la construcción social.

Cuando nos dedicamos a reconstruir conceptualmente la producción social de la realidad sabemos que esta construcción empírica y teórica la realizan actores sociales involucrados en la vida social, académica, científica, laboral, industrial, gubernamental, etcétera. Comprender la actualidad viviente y su compleja problemática para buscar su resolución implicará el diálogo permanente.

Dialogar con otros saberes producidos por otros actores, e interactuar con otras prácticas, será lo que nos permitirá producir nuevos conocimientos que reflejen y comprendan mejor la actualidad y el cambio, que faciliten la inter-

⁴¹ Martí, José: *Ideario pedagógico*, Pueblo y Educación, La Habana, 1990.

⁴² Jaramillo, Ana: *La universidad frente a los problemas nacionales*, Edunla, Buenos Aires, 2003.

vención e interacción con la realidad, y que coadyuven más efectivamente a la construcción de una sociedad en su búsqueda de equidad y desarrollo. La validación o refutación de esos conocimientos no será teórica sino histórica, no será solo un problema de la universidad sino de la sociedad toda; no será una paradoja lógica a descifrar, sino un problema necesario y urgente que resolver.

La universidad pública no debería buscar verdades universales, sino que su misión debería definirse en función de los problemas nacionales, regionales y locales. A coadyuvar en su resolución junto al conjunto de la sociedad y al Estado es hacia donde debe dirigir sus esfuerzos. Y esa orientación se debe manifestar en la formación de recursos humanos, en su investigación, en su vinculación tecnológica y en sus tareas de cooperación, asistencia técnica y servicio público. Las definiciones curriculares deberían realizarse en relación con los problemas de la comunidad, estableciendo una agenda compartida con quien sustenta y da sentido permanentemente al quehacer universitario.

Para ello debemos diagnosticar, analizar, descubrir, comprender, interpretar, proponer soluciones y decidir sobre aquellos nuevos acontecimientos y transformaciones acaecidos en forma vertiginosa en nuestro país. Será la forma en que podamos decir, escribir lo ágrafo y realizar lo que todavía no es, lo inédito, lo utópico. Sabemos que somos responsables de que las ideas sean tópicos, de hacerles un lugar en el mundo, o sea de realizarlas e instituir las.

Buscamos empalmar el *saber* con el *acaecer*, el *quehacer* con el *qué decir*, así como conocer la innovación social que requiere de otras interpretaciones y otros saberes producidos por la sociedad toda. Es necesario formar recursos humanos anclados en y para las nuevas realidades de nuestra sociedad. Investigar, descubrir y escribir las nuevas prácticas que aún permanecen ágrafas y, como nos sugiere la hermenéutica, dejar que estas nuevas configuraciones hablen de nuevo para poder resignificar no solo el espacio, sino el nuevo entramado socioproductivo.

Asumimos el desafío de intentar revertir la aproximación milenaria escolástica heredada desde los orígenes de nuestro sistema universitario, modificando su metodología de aproximación a la realidad, promoviendo la necesidad de textualizarla e investigarla. Debemos comprender la realidad siempre cambiante, y los acontecimientos instituyentes de una nueva urdimbre social y productiva que nos permitan su comprensión. Conocerla para intervenir en la construcción social, ya que entendemos que son los hombres los que producen los cambios, para bien o para mal, y no un demiurgo heterónimo. Somos nosotros los responsables de modificar la realidad siempre inacabada.

Para hacerlo, debemos producir textos más que interpretarlos. Debemos partir de la gramática de la realidad y no de la lengua o de lo escrito como lo hacía el método escolástico, donde su instrumental era el texto producido por otras culturas y civilizaciones, como sostiene Le Goff. Para producir nuevos conocimientos, debemos interpretar la nueva realidad más que interpretar los textos escritos desde la razón teológica.

El método escolástico, como nos enseña Le Goff en su libro *Los intelectuales en la Edad Media*, comienza con las leyes del lenguaje primario, cuando los intelectuales se preocupaban por definir su contenido, qué relaciones existían entre la palabra, el concepto y el ser. Su base es la gramática. Luego vienen las leyes de la demostración, la dialéctica por la cual hacen del objeto del saber un problema que exponen, defienden e intentan resolver para convencer al oyente.

Para Le Goff, el escolasticismo se nutre de textos de las civilizaciones anteriores. Es fruto del Renacimiento, y se basa en la autoridad de la razón teológica para buscar la inteligencia. Por eso se basa en el comentario de textos; partiendo del análisis gramatical de la letra, “se eleva a la explicación lógica que suministra el sentido (*sensus*) y termina en la exégesis que revela el contenido de ciencia y de pensamiento (*sententia*).”⁴³ Luego viene la discusión, la dialéctica, que va más allá de la comprensión del texto para tratar los problemas que se plantean reemplazando la exégesis y desarrollando la *questio*. La *questio*, a su vez, da lugar a una discusión, a la *disputatio*. A través de esta discusión y refutando las objeciones de sus contrarios, el maestro llega a su conclusión definitiva. Deja de ser un exégeta para ser un pensador que crea sus conclusiones, y pone punto final a la discusión con su *determinatio* magistral.

Cuando sostenemos que debemos invertir dicho método, entendemos que no debemos partir del texto escrito anteriormente para problematizarlo y discutirlo, sino de las nuevas realidades sociales para sacar nuestras conclusiones y poder textualizar la nueva realidad. Si invertimos entonces el método, deberíamos partir del análisis de la nueva gramática social, la gramática de la realidad, y no de la escritura ni de la lengua escrita.

Y cuando decimos “gramática social”, podemos entenderla también con las tres divisiones clásicas de la gramática en tanto estudio de la lengua, o sea, la sintaxis, la morfología y la semántica social.

⁴³ Le Goff, Jacques: *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2001.

Descubrir la sintaxis social implicará estudiar las formas en que se organizan las distintas situaciones y hechos sociales nuevos, aún ágrafos, no escritos.

Descubrir la morfología social será analizar la estructura interna de la sociedad así como las nuevas reconfiguraciones que dan lugar a nuevas estructuras.

Para analizar la semántica creemos que es imprescindible estudiar el significado relevante de la realidad, los nuevos signos que nos da y nos desafían a encontrar su significado y sus diversas combinaciones.

Después de haber discutido con otros hermeneutas sociales acerca del significado de dichos signos y combinaciones de la realidad podremos, recién allí, escribir un texto que sea un nuevo aporte, un nuevo conocimiento para transformar nuestra realidad, un conocimiento nuevo sobre nuestra nueva civilización, y no una interpretación del pasado.

La inversión de la escolástica y el fin de la clericalura

El nacimiento en Occidente de lo que hoy en día llamamos *intelectual* es visto por muchos autores como aunado a la aparición de las ciudades, cuando con la incipiente división del trabajo aparecen los clérigos que se dedicaban a enseñar, a escribir y a traducir los productos de otras culturas llevando una vida monástica dentro de los claustros. Actualmente esos productos o textos se entienden como cosificaciones o cristalizaciones que dan cuenta de un proceso social y que representan el mundo y las relaciones de poder correspondientes al siglo XIII.

El claustro, que otrora era un poder monopólico y autolegitimado por la producción del saber y fundamentalmente por la posesión de la escritura, ha dejado de serlo. El poder que le otorgaba a los clérigos el ser los dueños de la escritura dio lugar a su omnímodo dominio o dicho de otra forma a la clericalura. La irrupción o revolución de la imprenta y su inserción masiva en Occidente comenzó a poner fin a dicho dominio quitándoles el monopolio del verbo. Si es cierto que *el que nomina, domina*, la imprenta masificó la posibilidad de nombrar y expandir nuevas nominaciones, socializando y desvaneciendo el poder del clérigo.

Si la segunda fase del escolasticismo era la dialéctica, entendida como conjunto de procedimientos que *hacían del objeto del saber, un problema* que los escolásticos exponían, defendían contra los atacantes y resolvían para convencer

al oyente⁴⁴, la universidad argentina de este siglo debe buscar por el contrario, *hacer del problema, un objeto del saber*, ya que, como sostenemos, la universidad claustro era un producto de las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales y tecnológicas del medioevo.

Si para el escolasticismo la *lectio* se transforma en *quaestio*, donde el intelectual pone en cuestión el texto, cuando el maestro ya no es un exégeta, sino un pensador, y se enfrenta a otros procesos y a otros problemas, la *quaestio* se debe transformar en *lectio* a través de la participación activa de los profesores y estudiantes universitarios.

En este siglo, las universidades deberían producir nuevos conocimientos, nuevos abordajes para problemas nuevos, y transformar la *quaestio* (el problema) en *lectio* (lección, o lectura de textos). Es imprescindible leer el texto no escrito, ágrafo y problemático de la realidad para descifrarla, comprenderla, interpretarla, explicarla, predecir su desarrollo y tomar decisiones para su transformación. Esto implica necesariamente una redefinición de los campos epistemológicos. Y en esta redefinición de la apertura y formación de los campos epistemológicos, el abordaje deja de ser disciplinario.

La realidad, con su nueva problemática, multifacética y polisémica, impone sus propios obstáculos para la comprensión disciplinar de la misma, ya que su sentido es irreductible a la mirada y representación, al recorte y clasificación de las disciplinas a las que se la pretende someter. Los intelectuales, los pensadores, deberían abocarse a leer y textualizar el “maná”, *el qué es esto*, no en tanto suceso milagroso ilegible e innombrable sino como problemática social inédita que requiere para su comprensión de nuevos códigos y símbolos así como nuevas aproximaciones epistemológicas.

Textualizar los nuevos problemas implicará el desafío de representar un nuevo mundo social, nuevas prácticas, construyendo nuevos signos que puedan reconocer una nueva identidad social y exhibir una manera propia de ser en el mundo, para significar simbólicamente una condición, un rango, una potencia⁴⁵. Al decir de Michel de Certeau⁴⁶, refiriéndose a la labor historiográfica, debemos, en este caso, producir la representación, los códigos y símbolos que representen y descifren prácticas inéditas, así como situaciones locales o

⁴⁴ Le Goff, Jacques: *Los intelectuales en la edad media*, Gedisa, Barcelona, 2001.

⁴⁵ Chartier, Roger: *Escribir las prácticas*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

⁴⁶ De Certeau, Miguel: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.

nacionales alejadas de los moldes supuestamente universales que interpretan nuestro pasado como un *pretérito imperfecto* y la construcción de nuestro futuro como una necesaria y mecánica transferencia civilizatoria perteneciente a otras culturas con métodos que partieron de otras realidades y latitudes.

Para cumplir con esta misión en este siglo, hay que modificar el concepto y el quehacer del intelectual. Su misión ya no es ni puede ser la del clérigo, no es solo enseñar, leer, copiar y escribir un texto. No es solo quien lee, enseña y discute los textos, dueño del buen decir y de la escritura, dedicado a la disputa argumentativa, haciendo de la retórica su quehacer cotidiano.

La universidad debe salir del claustro así como la ciencia de sus lenguajes crípticos de laboratorio. La misma noción de claustro —entendido como encierro—, es la que ya no se puede relacionar con el mundo social o los procesos sociales y prácticas de este siglo. El claustro ya no está en condiciones de descifrar el mundo y menos aún de organizar su sentido por sí solo. Por fuera de él se producen otros saberes, otros desarrollos científico-tecnológicos, otras prácticas sociales, otros sentidos con los cuales se debería articular.

Este abordaje de apertura de nuevos campos epistemológicos, basado en la irrupción de nuevos problemas del mundo social y que dan lugar a nuevos saberes, no goza aún, en tanto búsqueda, del beneplácito de un sistema de normas comunes que afirmen su validez. Por el contrario, la herencia escolástica prepondera en los claustros universitarios donde su aproximación epistemológica y disciplinar continúa sometiendo y descalificando la irrupción de las nuevas prácticas y saberes constituyentes y constitutivos de un nuevo mundo.

Es una búsqueda por escribir, textualizar y darle un corpus epistemológico a las nuevas prácticas, procesos culturales, sociales, políticos y económicos; en fin, al nuevo mundo que aún no ha sido objeto de una construcción discursiva o de una nueva narrativa científica y de sentido y que no es reductible a las disciplinas tradicionales. A su vez, academizar una nueva construcción discursiva y de sentido implica darle inteligibilidad a los problemas, así como validarlos y legitimarlos.

No problematizar el texto, sino textualizar el problema es descubrir su proceso, su genealogía y dotarlo de un corpus discursivo y científico que constituya un nuevo saber. Descubrir y describir un nuevo proceso.

Es necesario investigar las mutaciones permanentes de las sociedades, de las relaciones políticas, sociales, culturales, tecnológicas, etc., a fin de conocerlas y

comprenderlas en su sentido para poder coadyuvar a su resolución y formar a los jóvenes para que se enfrenten a ellas.

Debemos invertir esa “pereza febril” que describe Foucault, propia de “todos aquellos que se sienten solidarios con una de las más antiguas y de las más características sociedades secretas de Occidente, sociedad secreta extrañamente indestructible, desconocida en la antigüedad, me parece, y formada al comienzo del cristianismo, en la época de los primeros conventos probablemente, al margen de las invasiones, de los incendios y de los bosques: me refiero a la gran, tierna y ardorosa masonería de la erudición inútil”⁴⁷.

Si nos volvemos a preguntar por el maná, por el *¿qué es esto?* es seguramente por la incapacidad actual de aprehender las nuevas prácticas constitutivas del nuevo mundo social, para lo cual tendremos que buscar y crear nuevas herramientas para su comprensión, transformación y posible resolución.

Debemos transformar la universidad claustro en universidad-ciudad, articulando los saberes producidos en el conjunto de la sociedad, no solo implica que la comunidad es quien define su currículo, sino que su función es servir al ciudadano, a la sociedad y a la nación. En otros términos, significa que los problemas de la sociedad actual, del nuevo mundo social, serán los que no solo definan sus contenidos curriculares, sino los que nos obliguen a abrir otros campos epistemológicos que serán motivo de investigación, de interpretación, de diagnóstico, de explicación o comprensión, de predicción y de decisión, con los cuales nos debemos comprometer, si pretendemos formar hombres y mujeres que no solo sepan, sino que sepan hacer, que sean decisores y hacedores.

Debemos aprender y enseñar nuestras certezas relativas así como dialogar con la incertidumbre de un mundo en permanente mutación y construcción que ha disuelto progresivamente las interpretaciones y explicaciones teleológicas que le brindaban su sentido. Debemos aprender y enseñar que el error en esta búsqueda es siempre constitutivo de la verdad que podamos alcanzar.

Cuando definimos nuestra propuesta institucional quisimos dar cuenta de este nuevo mundo a través de nuestros propios contenidos y comenzar a textualizarlos en la convicción de que sería la única forma de enseñar y no solamente repetir los textos representativos de otras prácticas constituyentes o, peor aún, solo enseñar lo que aprendimos alguna vez.

⁴⁷ Foucault, Michel: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.

La exigencia: descubrir el logaritmo nacional

Hoy más que nunca es necesario comprometerse en la búsqueda por descifrar los problemas que aquejan a nuestra nación, encontrar su sentido así como definir su *telos* o su proyecto a fin de encontrar los medios de su realización. Debemos buscar esos *ojos mejores para ver la patria*, como sostenía Lugones, con otro enfoque y desde aquí, como le agrega Jauretche.

Con la tentativa globalizante y la propagación del pensamiento único, lejos de desaparecer la antigua dicotomía entre *civilización y barbarie*, nuestros pensadores e intelectuales deberían abandonar aquella misión de la cual nos habla Jauretche y por la cual se sienten muchas veces investidos, que es la de sentirse depositarios, en tanto *intelligenza*, “de una misión cultural: adecuar el país a la imagen preestablecida y que sigue siendo la imitación para asimilar al país al modelo propuesto. Como sus predecesores parte del supuesto de la inferioridad de lo nacional, cuya superación solo se logrará por la transferencia de los valores de cultura importados. En ningún momento pensará en la posibilidad de que este la genere”⁴⁸.

Se trata de indagar el camino del logaritmo nacional o, dicho de otra forma, de descubrir cuál es el camino que nos lleve a encontrar y realizar nuestro destino como nación partiendo de nuestra realidad nacional. Conocemos la base y la potencia; se trata ahora de calcular cómo llegar a su realización. Aquello que nos lleve a darle contenido a esos ideales universales que implican la conjugación de la libertad con la equidad social pero siendo conscientes de que se trata de una realidad única, particular e incomparable.

Hay que transformar lo que existe sin devaneos acerca del comportamiento de otras sociedades respecto a su forma de organizar la sociedad en la búsqueda de los mismos ideales de justicia y libertad. Son culturas diferentes, recursos diferentes, historias diferentes que nos obligan a buscar soluciones propias y diferentes, sin escepticismos o nihilismos provenientes de intentos frustrados de falsas traslaciones de las funciones proyectivas y estratégicas de la que nos habla Bourricaud.⁴⁹ Deberíamos, como él sostiene, poder distinguir entre la función deseante, la función proyectiva y la función estratégica de las ideologías. Si no queremos permanecer en la Ilustración, o en la función

⁴⁸ Jauretche, Arturo: op. cit.

⁴⁹ Bourricaud, François: *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, UNAM, México, 1990.

estrictamente deseante, deberíamos indagar las condiciones de realización de nuestras pasiones democráticas, la pasión por la libertad y la pasión por la igualdad. Y en esta tarea, que es de todos, la universidad argentina deberá aprender y aportar su lección; deberá aprender a equivocarse en la búsqueda de nuestras propias soluciones, que serán seguramente inéditas e incomparables como nuestra realidad nacional.

Si sostenemos que en el medioevo el clérigo tenía el poder de la escritura, el poder de la nominación que estructuró su poder omnímodo y monopolístico, que se fue desvaneciendo junto con la incorporación de la imprenta que socializó la escritura, hoy día el poder del pensamiento único va de la mano de los nuevos recursos tecnológicos de la revolución científico-tecnológica que produjo la cibernética y la telemática y que aún más poderoso que la imprenta, universaliza y pretende hegemonizar la transmisión de valores y de métodos. Sin embargo no todas las naciones tienen la misma base ni la misma potencia, y ello implica que deben recorrer otros caminos (logarítmicos) para resolver sus problemas. Esa indagación es lo que el momento le exige a nuestros intelectuales y pensadores.

La función de los intelectuales y su relación con la política y con la sociedad ha sido muy discutida y controversial, concibiendo su tarea como la del intelectual orgánico, o comprometido en la tradición marxista o sartreana de los 60, hasta el planteo actual dominante que pretende lograr la descontaminación absoluta de las ideologías para alcanzar la “verdad” absoluta y universal. Este intelectual de la aldea global serviría como asesor, consultor, funcionario o técnico para cualquier tipo de organización social así como para cualquier situación histórica social y cultural determinada.

La universidad argentina y sus intelectuales y profesionales hacen contracultura al cuestionar la manera en que se distribuye el poder en la sociedad o la forma de organizar la existencia individual y social en nuestro país; también se refutan las expresiones simbólicas o culturales hegemónicas “globalizadas” que intentan sostener y legitimar no solo un pensamiento único y el fin de las ideologías, sino una realidad única insoslayable e inmutable. Por eso, con desarrollar la conciencia crítica no alcanza. Tampoco alcanza con conocer la arqueología de los saberes si pretendemos transformar la realidad. Nos quedaríamos instalados en la función deseante.

Debemos por eso, en tanto profesores e investigadores, buscar nuestro logaritmo nacional, aquellos caminos que nos lleven a la potencia real de nuestros

recursos para realizar aquellas “pasiones generales y dominantes democráticas” de libertad e igualdad, si no queremos permanecer en la vacuidad de la abstracción llamada progreso, justicia, libertad o equidad, si no queremos caer en el escepticismo y el nihilismo que solo nos llevarán al paroxismo. Se impone partir del país real, como sostiene Jauretche; de los hechos como son y no como se quiere que sean y de ahí inducir nuestras propias soluciones. Es por lo tanto —como sostiene dicho pensador—, una tarea de gran humildad, porque las verdades de nuestro mundo “no están escritas ni enunciadas en perfectos doctrinarismos que satisfacen la vanidad del intelectual en perjuicio del verdadero saber”⁵⁰.

Para ello es necesario dejar de lado la vana idea que llevó a Platón hasta Siracusa creyendo que con solo una buena instrucción se modifica al tirano. La educación es solo una parte importante del camino para llegar desde la base (el país real), a esa potencia que significa lograr una sociedad más justa. Se requiere además del proceso educativo y formativo, de la pasión y la voluntad política para su transformación, dejando de lado el prurito de la perfección de los teorizadores, esa actitud contemplativa de *Theorós*, ese observador enviado a los juegos deportivos en la antigua Grecia.

Es conocida desde los comienzos de la historia que Dion, discípulo de Platón le requiere que eduque al tirano Dionisio, en el entendimiento de que la sabiduría por sí misma lograría transformarlo. También es conocido el retorno frustrado de Platón de Siracusa, así como que luego del fracaso, Dion tomó las armas para combatir al tirano y murió en la batalla.

La discusión sobre la positividad o negatividad de las pasiones cuando participan en el quehacer intelectual sigue vigente. Por eso quizás Bourricaud sostiene que la peor ilusión es creer que en la organización social hay una demarcación clara entre la ciencia cuyos protagonistas son los intelectuales y profesionales y la ideología como despreciable ilusión a la que se abandonan los otros; por eso es que, según él, “uno se convierte en un intelectual en el orden político, solo mediante una reflexión sobre la naturaleza de la pasión, del deseo y su actualización por una parte, y por otra, sobre los efectos previstos, previsibles e inesperados que su realización, o el esfuerzo por realizarlos, significa para nosotros mismos y para los otros”.

Sabemos que la realización implica cometer errores, embarrarse y experimentar nuestras propias soluciones así como esperar lo inesperado cuando

⁵⁰ Jauretche, Arturo: op.cit

ensayamos nuevos caminos, pero siempre partiendo de nuestra realidad, de nuestra propia base para llegar a nuestra propia potencia, a los más altos niveles de desarrollo y equidad sociales que nuestra realidad nacional nos permita.

Coincidimos con Jauretche en que el país necesita, desde hace ya mucho tiempo, una universidad profundamente politizada; que “el estudiante sea parte activa de la sociedad y que incorpore a la técnica universalista la preocupación por las necesidades de la comunidad, el afán de resolverlas y que, por consecuencia, no vea en la técnica el fin, sino el medio para la realización nacional”⁵¹.

Sin embargo, la universidad argentina se fue alejando de las necesidades del Estado y de la sociedad a partir de las distintas dictaduras que no solo avasallaron su autonomía, sino que a través del terrorismo de Estado reprimieron particularmente a los jóvenes universitarios, produjeron la fuga de cerebros y masacraron una generación de intelectuales y profesionales que habían decidido ponerse al servicio de la realización nacional.

Junto a los decisores estatales, los profesores e investigadores universitarios seremos responsables, a través de la orientación y conducción de los estudiantes de revertir este aislamiento y lograr nuevamente el compromiso institucional y de los estudiantes con las políticas públicas despertando en ellos la inquietud por la construcción de la patria buscando *nuevos ojos y nuevos enfoques*.

Frente a la razón pura: razón crítica más razón decidida

“No basta procurar que la educación no se emplee activamente como instrumento para facilitar la explotación de una clase por otra. Deben ofrecerse facilidades escolares de tal amplitud y eficacia que, de hecho y no simplemente de nombre, supriman los efectos de las desigualdades económicas y que aseguren a todos los sectores de la nación una igualdad de condiciones para sus carreras futuras.”

John Dewey⁵²

¿Qué papel juega la universidad en la definición de la agenda social? ¿Qué características tiene su participación en la resolución de los problemas nacionales y sociales? Es necesario salir de la falsa antinomia planteada entre la razón crítica y la razón decidida. Entendemos a la razón crítica en tanto pone en cuestión la positividad y a la razón decidida en tanto ideas que se transforman en planes para la acción.

⁵¹ Jauretche, Arturo: *Ibidem*.

⁵² Dewey, John: *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Morata, Madrid, 1995.

Si decimos que la misión de la universidad es profundizar y expandir la democracia, no podemos atrincherarnos en la misión de la razón crítica puesto que pasaríamos a ser la “universidad trinchera”, sin distinguir un gobierno democrático de una dictadura. Debemos, si estamos decididos a profundizar la democracia y a colaborar en la resolución de los problemas nacionales y sociales, tener una agenda compartida con las instituciones democráticas nacionales, no para sustituir funciones como las del poder ejecutivo –nacional, provincial o local– ni al poder legislativo o judicial, sino para ser útiles a nuestra democracia y a nuestra sociedad a través de la investigación y la docencia. Asimismo debemos colaborar en la planificación y proponer soluciones para la transformación.

Desde la razón crítica –que es la manera de hacer contracultura– la institución no deja de hacer política; sus profesores, sus docentes y estudiantes tienen el derecho y el deber moral de oponerse a las acciones o políticas anti-democráticas que restrinjan el acceso a los bienes socialmente necesarios, a la justicia, a la salud y demás, así como a la toma de decisiones. Pero razón crítica no implica pasividad ni razón puramente especulativa, ni inocuidad social, ni beligerancia perpetua en una sociedad democrática. Poner en cuestión la positividad, saber que nuestra sociedad o nuestro mundo podrían ser mejores y más justos y no dar por sentada la realidad como acabada, nos obliga a investigar no solo por qué las cosas son así y no de otra manera, sino cuáles son los caminos, los fines, las herramientas, los obstáculos que hay que superar, y cuáles son los recursos existentes para alcanzar y construir esa sociedad más justa.

No podemos atrincherarnos en la confrontación epistemológica de poner en cuestión la realidad sin comprometernos. Debemos tomar la decisión en nuestro quehacer cotidiano de pasar del deseo a la práctica y el compromiso. De esa manera entendemos, como Dewey, que las ideas son hipótesis y planes de acción y de trabajo. Para el pragmatismo, “es la idea la que es práctica, al ser esencialmente un intento y un plan para alterar la realidad previa de una situación concreta, la cual el propio hecho de que se necesite o sugiera una modificación específica indica que es insatisfactoria”⁵³. Las ideas son instrumentos que nos indican el modo en que se podrían modificar las cosas. Asimismo, para el pragmatismo, el conocimiento produce una diferencia en y para las cosas ya que el mundo está en transformación; el conocimiento puede ser su guía, adaptando la herramienta al problema.

⁵³ Op. cit.

Tanto para James como para Dewey “ser razonable” será reconocer en las cosas su carácter de obstáculos y recursos para la acción. Por lo tanto, las ideas son intenciones, planes y métodos que tienen carácter prospectivo para cambiar lo existente ubicándose así en forma opuesta al racionalismo, que entiende al conocimiento como actividad especular de lo existente. Para el pragmatismo la realidad está aún en construcción, no es ni eterna ni completa, las ideas son hipótesis directrices donde *significado* quiere decir “las respuestas futuras que un objeto exige de nosotros o a lo que nos compromete”⁵⁴. En esta línea, *práctico* significa las actitudes y conductas que provoca en nosotros un objeto, o la capacidad y la tendencia de una idea a efectuar cambios en lo previamente existente, o la calidad de deseable o indeseable de ciertos fines.

Concluimos entonces en que la *razón decidida*, que implica poner la idea en acción, no se contradice con la razón crítica que interpreta y pone en cuestión la positividad. Ambas posiciones concuerdan en que el conocimiento no es un reflejo especular de la realidad que se asume como definitiva y completa. La razón crítica estará siempre subsumida en la razón decidida. Tanto la razón crítica como la razón decidida asumen la historicidad de la realidad, de lo existente, y también que son los hombres los que la construyen. La razón decidida, sin embargo, no permanece en una actitud pasiva sino que pone las ideas en acción.

La propuesta de reconstrucción de la universidad implica la necesidad de pasar de la problematización y crítica de lo existente a una actitud prospectiva de investigación sobre la posibilidad de su modificación, donde el conocimiento cumple su papel fundamental.

A través de la investigación se deberá pensar, analizar, reflexionar para transformar el país. A través de la docencia se deberán generar los egresados que el país necesita, y a través de la asistencia técnica y la cooperación se deberán privilegiar aquellas actividades que sean de interés perentorio referido a necesidades sociales y al interés público.

Sabemos que la demanda social es infinita, y que los recursos materiales y humanos para satisfacerla siempre son escasos. Lo mismo sucede si cualquier universidad pretende atender toda la demanda social que a ella se le requiere. Deberá discernir no solo cuáles son las demandas más perentorias, sino fundamentalmente cuáles de ellas le competen y en la solución de cuáles puede colaborar.

⁵⁴ *Ibidem*.

Por ello, una de las tareas pendientes de la universidad no es solo investigar el por qué de las cosas sino el cómo transformarlas, participando en la elaboración de las decisiones. Existe una marcada brecha entre el político y el académico, donde el académico utiliza el juicio analítico sobre lo que es y fue el producto de la construcción social, y el político usa el juicio intuitivo en la decisión para actuar sobre la realidad. Superar esta brecha debe ser el compromiso de la universidad que quiera servir al pueblo y a la nación. Y para asumirlo es necesario, al fin, reconocer que esa tarea involucra a la razón crítica y la razón decidida.

Reformar la Reforma

“La Universidad es parte del Pueblo Argentino. Nuestra intención es crear una cultura nacional cuya semilla ya existe en el país, pero ha sido ahogada por sucesivos gobiernos y autoridades universitarias dominadas por el liberalismo o por modelos que no corresponden a nuestra realidad nacional. Se terminó con la vieja retórica de la universidad libre pero sin pueblo y siempre a espaldas del pueblo argentino.”

Rodolfo Puiggrós⁵⁵

Si, como dice Ortega y Gasset, queremos de verdad reformar la universidad para ponerla al servicio del pueblo y de la nación, no solo hay que pensar el país para cambiarlo, también debemos reflexionar acerca de la universidad, ya que esta se ha convertido, para nuestro país, en un problema que amerita que tengamos propuestas para su transformación y mejoramiento, a fin de poner a la universidad en consonancia con las necesidades y aspiraciones de un proyecto nacional.

Ya no alcanza la Reforma Universitaria de 1918 que se hizo continental, pero tampoco alcanza el giro que dio la universidad a partir de la derogación de los aranceles que estableció la gratuidad de la enseñanza y permitió el acceso del pueblo a los estudios universitarios el 22 de noviembre de 1949 por el decreto de Perón, como ya lo señalamos.

Las reformas se deberían hacer desde los mismos gobiernos de las universidades, para que estas cumplan con sus funciones de acuerdo con su misión de servicio público, de investigar las posibles propuestas para lograr resolver los problemas que aquejan al país, de formar profesionales para los nuevos desafíos así como concientizar sobre la autonomía de gobierno —que no es autarquía—, para que no sea un obstáculo para el estado democrático, sino un incentivo para la creatividad responsable.

⁵⁵ Puiggrós, Rodolfo: *La universidad del pueblo*, op. cit.

Para ello, varias son las reformas que se deberían hacer y que podríamos sintetizar:

1. Dirigir la investigación hacia los grandes problemas nacionales, regionales y locales con incentivos claros a la investigación interdisciplinaria necesaria en áreas de vacancia.
2. Orientar la docencia hacia la formación de hombres y mujeres para las nuevas necesidades del país. Cada universidad debería hacerse responsable de no superponer ofertas en la misma región, así como de discontinuar ofertas y ofrecer nuevas y necesarias carreras que atiendan las necesidades actuales.
3. Modificar la mala distribución en el territorio de ciertos profesionales como médicos, enfermeras, ingenieros, etc., a través de incentivos regionales que puedan brindar las carreras mencionadas en las universidades que necesiten esos recursos humanos en su región. Por lo cual la planificación debería ser realizada a nivel nacional.
4. Reducir las intrincadas y lentas resoluciones tanto en la movilidad interuniversitaria a nivel nacional como internacional y particularmente latinoamericana.
5. Agilizar la puesta en marcha de carreras nuevas que formen profesionales en áreas surgidas del desarrollo científico tecnológico y del desarrollo socioeconómico.
6. Brindar títulos intermedios en todas las carreras de grado de manera que si el estudiante, por razones diversas, no puede continuar sus estudios, pueda tener un título que lo ayude a entrar al mercado laboral en vez de haber perdido dos o tres años de esfuerzo, y el Estado dos o tres años de recursos invertidos.
7. Facilitar el tránsito no solo en forma horizontal entre universidades, sino entre los diversos niveles de enseñanza con políticas permanentes de articulación.
8. Instituir políticas de inclusión y retención de todos aquellos que tengan vocación de estudio, tales como aplicar el artículo séptimo de la ley de Educación Superior en todas las universidades públicas nacionales, para quienes no concluyeron la secundaria, reformar y planificar un sistema de becas a nivel nacional, etcétera.
9. Seguir priorizando a las universidades públicas para las necesidades de asesoría técnica desde el Estado nacional, provincial y local.
10. Ser un efector no solo académico, sino cultural para cada comunidad local, a fin de elevar el nivel de vida en cada región.

11. Asistir a la comunidad con cursos técnicos y de oficios imprescindibles para las nuevas necesidades y articular con el sector productivo en materia de formación profesional.
12. Constituir un espacio público de permanente capacitación y actualización para la comunidad, tanto en lo científico y tecnológico como en lo académico y cultural.
13. Constituir para América Latina no solo una preferencia de movilidad estudiantil y docente, sino una prioridad de investigación sobre problemáticas comunes regionales.
14. Autorizar a las universidades nacionales a ser iniciadoras de leyes, lo cual no menoscaba su autonomía y tampoco el poder del legislador como representante del pueblo, a fin de orientar la cultura universitaria interdisciplinaria hacia las transformaciones necesarias con el aporte científico tecnológico de los más de 100.000 investigadores científicos que paga el erario público, o sea toda la sociedad argentina, al mismo tiempo que forma ciudadanos conscientes del necesario consenso democrático para implementar cualquier transformación.
15. En todas las universidades de América Latina debería enseñarse prioritariamente la historia latinoamericana.

Sabemos que cualquier pensamiento o razonamiento está situado. Su nutriente es la propia realidad. Las universidades deben orientar sus propuestas en función de brindar soluciones concretas a los problemas nuestros. Cuando la universidad resuelve servir a su comunidad, los requerimientos son casi infinitos y los recursos serán siempre escasos. Por lo tanto, después de auscultar las necesidades de formación de una comunidad, la universidad deberá dar preferencia a los problemas nacionales en la investigación, en la docencia y en la asistencia técnica.

Teniendo en claro que la escasez de recursos es un problema permanente, creemos, como sostiene Risieri Frondizi, que “los problemas se deben escoger con sumo cuidado. Tienen que ser cuestiones que, sin carecer de interés teórico, tengan significación social. Problemas cuya solución implique un alivio a las penurias del pueblo y que puedan ser estudiados en un plazo de dos o tres años. Y que la solución sea factible”⁵⁶.

⁵⁶ Frondizi, Risieri: *La universidad en un mundo de tensiones*, Eudeba, Buenos Aires, 2005.

8. La filosofía de la acción latinoamericana: la historia como pensamiento, pasión y voluntad

“No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenemos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallábamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una especie de adivinación indicar cuál será el resultado de la línea de política que la América siga, me atrevo a aventurar algunas conjeturas, que, desde luego, caracterizo de arbitrarias, dictadas por un deseo racional y no por un raciocinio probable”.¹

Simón Bolívar

Desde las revoluciones libertarias y las declaraciones de independencia de América Latina, se debía crear una nueva nación, un nuevo Estado, imaginado por los primeros criollos que habitaban la región. Todo estaba por hacerse en nuestra tierra con los habitantes autóctonos, los inmigrantes y los primeros criollos.

La filosofía original surge como necesidad y seguirá siendo perentoria su misión de seguir interrogando su propia realidad. Debe asumir el compromiso de indagarse como sociedad y proponer soluciones a sus propios problemas. Deberá a su vez transformarse en acción para sortear los obstáculos que impiden nuestra propia realización nacional y humana.

Transcurridos solo treinta y dos años de la Revolución de Mayo en la Argentina, Juan Bautista Alberdi, en 1842 sostenía:

“es un deber de todo hombre de bien que por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país, de mezclarse en ellos; y es del deber de todos aquellos que toman una parte de ilustrarse sobre el sentido en que deben dirigir sus esfuerzos. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y dónde va; y examinando para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad”.²

¹ Bolívar, Simón: Carta de Jamaica en Zea, Leopoldo (comp.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

² Alberdi, Juan Bautista: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Plus Ultra, Buenos Aires, 2000.

Parecería que los auténticos pensadores y gobernantes latinoamericanos se han empeñado en descifrar lo que hemos llamado el “logaritmo nacional”, o sea, descubrir cómo llegar a la potencia, conociendo la base, la realidad de nuestros países.

En 1969, Leopoldo Zea sostenía en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, citando a Simón Rodríguez, que “la América nuestra no debe imitar... ni a Europa que es ignorante en política, corrompida en sus costumbres y defectuosa en su conjunto; ni a los Estados Unidos, cuyas circunstancias son enteramente distintas...”³. Citando a Juan Bautista Alberdi, Zea reitera que “cada país, cada época, cada filósofo ha tenido una filosofía peculiar [...] porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano”⁴.

Para Henríquez Ureña, el pensador “no ha sido especialista enclaustrado, sino hombre del ágora, como los filósofos griegos, compelido a crearse doctrinas en cuyo rigor debe vivir, pelear y morir: su pensamiento va urdido con la trama de la existencia”⁵.

Sin embargo, en las aulas de las universidades argentinas, rara vez se llegaba a enseñar o investigar la filosofía latinoamericana o nacional. La historia de la filosofía antigua, medieval, moderna o contemporánea no se ocupaba más que de la filosofía europea, tampoco había referencias ni en Metafísica, ni en Gnoseología, ni en Ética a las cuestiones históricas nacionales y terrenales. Al parecer las ideas caían del cielo y nada tenían que ver con la realidad ni la época de la cual surgían. En fin, primaba el enciclopedismo y se formaban profesores de Filosofía más que filósofos. Se enseñaban los grandes sistemas filosóficos surgidos en el Viejo Mundo y nada nos orientaba a mirar y pensar los problemas surgidos de nuestra propia realidad, ni a colaborar en solucionar nuestras propias aporías, nuestro propio ser en la tierra ni en el mundo. Se hablaba del hombre y la humanidad sin tierra ni sociedad concreta.

En realidad, el academicismo parece tomar partido en la discusión sobre el papel de los intelectuales al hablar en “universal abstracto”. En esa histórica discusión, Julien Benda, en su famoso libro *La traición de los intelectuales* nos

³ Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1975.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Henríquez Ureña, Pedro: *La utopía de América*, Ayacucho, Caracas, 1978

dice que si los intelectuales se comprometen con la realidad son traidores a su función. Mientras tanto, Paul Nizan sostiene que el que no se compromete con su realidad si no es un traidor, por lo menos es un desertor.

Paul Nizan murió combatiendo en Dunquerque; en su libro *Los perros guardianes* nos alertaba sobre los profesores de Filosofía “aman abstractamente la libertad; pero apartan sus miradas de vírgenes mundanas de donde se consume realmente la ruina de la libertad. Trasladan todos sus debates a un mundo tan puro, a un cielo tan lavado, que ninguno de ellos se arriesga a ensuciarse las manos. Y a esta higiene la llaman Filosofía”.

En otras latitudes de Nuestra América, la Universidad Nacional Autónoma de México asumía el 27 de abril de 1921 como escudo el mapa de América Latina con sus considerandos:

“Considerando que a la universidad nacional le corresponde definir los caracteres de la cultura mexicana, y teniendo en cuenta que en los tiempos presentes se opera un proceso que tiende a modificar el sistema de la organización de los pueblos, sustituyendo las antiguas nacionalidades, que son hijas de la guerra y la política, con las confederaciones constituidas a base de sangre e idiomas comunes, lo cual va de acuerdo con las necesidades del espíritu, cuyo predominio es cada día mayor en la vida humana y a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos; se resuelve que el escudo de la universidad nacional consistirá en un mapa de la América Latina con la leyenda de «Por mi raza hablará el espíritu». Se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima. Sostendrán el escudo un águila y un cóndor, apoyado todo en una alegoría de los nopales y el nopal azteca”.

José Vasconcelos, quien impusiera el escudo de la UNAM, explicaba que “un águila y un cóndor reemplazan al águila bifronte del viejo escudo del Imperio Español de nuestros padres. Ahora, en el escudo, el águila representa a Nuestro México, y el cóndor recuerda la epopeya colectiva de los pueblos hermanos del continente”.

Quienes desprecian el pensamiento latinoamericano pueden desconocer qué quiere decir filosofar o quizás son *profesores de filosofía (ajena)*, de teorías griegas o europeas que reflexionaban sobre el ser, la relación del hombre con su mundo, con Dios, con su época o con la naturaleza. Al decir de Leopoldo

Zea, *sobre el ser, el conocer y el querer*. Quizás, como dice este filósofo, suscribían lo que pensaba Hegel de nuestra cultura cuando decía que era “eco del Viejo Mundo y reflejo de ajena vida”.

La filosofía no es la creación de un sistema cerrado en sí mismo, una cavilación abstracta y abstrusa, sino una reflexión, un afán de saber, de resolver aporías y enigmas; no de un hombre abstracto y universal, sino de un hombre en una época y circunstancia concreta. Los filósofos siempre intentaron resolver problemas de su propia realidad, encontrar una salida de los callejones oscuros y muchas veces indescifrables laberintos. Como decía Zea, el filósofo trata de reflexionar, “de volverse sobre sí mismo y sobre la realidad, enfrentando sus problemas y tratando de darles la solución más adecuada, la más amplia y, de ser posible, la definitiva”. Es fundamentalmente una tarea, una actitud crítica.

Por eso José Martí dice que la universidad europea debía dejar paso a la universidad americana, la que debe enseñar la historia de América, de los incas a nuestros días al dedillo “aunque no se enseñe en detalle la de Grecia”. “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”, concluía Martí. “Los pedantes, los que ven con desprecio nuestra historia, nuestro modo de pensar y actuar, deberán callar, que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas”.

En realidad, desde los filósofos griegos hasta los pensadores europeos se ocuparon de los problemas del hombre con la naturaleza, del hombre ante la crisis de la polis o la reorganización social después del fin de la esclavitud o de la democracia después de la revolución francesa. Y para expresarse, usaron los diálogos, las máximas, la poesía o el teatro sin constituir sistemas cerrados; por el contrario, eran experiencias dialógicas abiertas en su interpelación.

Como sostiene Zea, los latinoamericanos “se enfrentarán de inmediato a la búsqueda de un orden libertario que sustituya el orden colonial. Cambiar la sociedad y cambiar al hombre [...] los latinoamericanos propondrán no solo nuevas formas de organización sino que además lucharán por su realización [...] Pensarán sobre la forma de cambiar una realidad que consideran que le es ajena, pero luchando al mismo tiempo por hacer realidad tal pensamiento. Son al mismo tiempo, hombres de pensamiento y de acción. Filósofos y políticos”.

Las pasiones y la voluntad

“Las cosas grandes del mundo no son obra de ‘sabios’ ni de ‘filósofos’, ni de quienes hábilmente logran surcar el mar de la vida sin demasiadas tempestades, sino de las almas apasionadas y enérgicas que desafían las tempestades”.

Benedetto Croce

“Cuando el joven sea hombre, es preciso que la universidad o lo lance a la lucha por la existencia en un campo social superior, o lo levante a las excelsitudes de la investigación científica; pero sin olvidar nunca que toda contemplación debe ser el preámbulo de la acción; que no es lícito al universitario pensar exclusivamente para sí mismo, y que, si se pueden olvidar en las puertas del laboratorio al espíritu y la materia [...] no podremos moralmente olvidarnos nunca ni de la humanidad ni de la patria”.

Justo Sierra, discurso inaugural en la Universidad Nacional de México

Para Benedetto Croce, el deseo es lo opuesto a la voluntad, es el *pecado*. Solo cuando es reprimido o superado aparece la voluntad efectiva. Y el hombre moral solamente realiza su moralidad actuando políticamente y aceptando la lógica de la política, por lo cual, la educación del hombre moral exige la educación política, “el culto y el ejercicio de las virtudes prácticas, la prudencia, la sagacidad, la paciencia y el coraje”.⁶

El problema político es un problema práctico, individual, de invención y de creación. Todos los conocimientos son útiles, pero “ninguna cognición me dirá nunca qué debo hacer, porque ese es el secreto de mi ser y el descubrimiento de mi voluntad”.⁷

Continúa diciendo sobre el tema de la voluntad: “Crear que el individuo moral debe hacer lo que el intelecto le señala como bien históricamente factible es transformar otra vez un problema práctico en uno teórico que es insoluble. Porque lo históricamente factible es el producto dialéctico de la concorde discordia entre individuos. Y las necesidades de la historia se personifican en individuos”⁸.

Según Croce, la educación de la voluntad no se hace a través de teorías ni definiciones, ni de cultura estética o histórica “sino por el ejercicio mismo de la voluntad: enseñando a querer como se enseña a pensar, fortaleciendo e intensificando las disposiciones naturales, y por eso con el ejemplo que

⁶ Croce, Benedetto: *Ética y política*, Imán, Buenos Aires, 1952.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

mueve a la imitación, con las dificultades (problemas prácticos) que se proponen con el despertar de la iniciativa enérgica y con el disciplinamiento de la persistencia”⁹.

El pensamiento debe obligar a la mente a convertirse en acto y la voluntad solo es pensamiento si se traduce en acción. Por eso sostiene Croce que en la formación política se puede comenzar promoviendo la cordura, la prudencia y la conciencia moral ya que solo el sentimiento del deber “impele y constriñe a conducirse como políticos aun a quienes por naturaleza estarían poco dispuestos a ello”¹⁰. Sin embargo, concluye: “No se puede cultivar los estudios, filosofía, crítica, historia, sin poseer por añadidura, un vivo sentido de la política, y un ardiente amor por la sociedad y por la patria y hacer, por lo tanto, dentro de ese modo especializado, también política”¹¹.

La relación entre el conocimiento histórico y la acción tienen un nexo que no es ni causal ni determinista: “La acción tiene por precedente un acto de conocimiento, la solución de una particular dificultad teórica, la remoción de un velo que tapaba el rostro de la realidad; pero en cuanto acción, surge tan solo de una inspiración original y personal de cualidad enteramente práctica, de práctica genialidad”¹². Y afirma que el concepto de causa es ajeno a la historia, nació en el terreno de las ciencias naturales y sirve para ellas, pero dicho concepto aplicado a la historia constituye un prejuicio determinista que hace que el hombre pierda de vista que es quien hace la historia a través de su acción.

También refuta la otra sentencia teleológica que explica la historia no como hecha por las acciones humanas sino como un programa heterónomo por el cual se inicia, se desarrolla y termina. Así la tarea del historiador sería descubrir la matriz escondida bajo hechos aparentes. Dicha matriz sería el concepto de Idea o Espíritu o Materia. Para Croce dichos programas o designios son disfraces de un Dios trascendente que sería el que impondría a los hombres la historia. Dicho Dios (Espíritu o Materia) también es extraño a la historia.

El pensamiento es tan activo como la acción, “que no es copia ni receptáculo de realidad, ni nos provee de un conocimiento de la realidad a ese propósito; que su obra consiste en el planteamiento y resolución de problemas, y

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

no en el acoger pasivamente dentro de sí trozos de realidad. El pensamiento no está fuera de la vida, sino que es función vital”¹³.

Del anhelo a la volición, o del deseo al querer

“Mientras vivamos durmiendo en ciertos vagos bienestares estaremos olvidando un destino. Quiero decir con inteligencia la comprensión total de nuestra obligación como hombres, la inserción de esta comprensión viva en el caminar de nuestra nación, la inserción de una moral, de una espiritualidad definida en una actividad natural. Es necesario ir hacia ello, no detenerse, argentinos, argentinos sin sueño, argentinos taciturnos, argentinos que sufren la Argentina como un dolor en la carne.”

Eduardo Mallea¹⁴

En otro apartado señalábamos que existía una perspectiva deseante de los intelectuales y académicos. Ese soñar, al decir de Ortega y Gasset, que implica la no intervención, la especulación que más se parece a una actitud anhelante donde siempre será Otro, o la Providencia Divina, quien se encargará de hacer realidad o no nuestros sueños. Por eso sostenía Ortega¹⁵: “La virtud del niño es el deseo, y su papel, soñar. Pero la virtud del hombre es querer, y su papel realizar... El querer se diferencia del deseo en que es siempre un querer hacer, querer lograr.”

Una de las canciones folclóricas de nuestra América Latina recita *ojalá que llueva café en el campo*. Pues bien, sabemos que el café no llueve, que hay que sembrarlo, cultivarlo y cosecharlo, así como esperar el tiempo preciso y oportuno para realizar la cosecha. De eso se trata la cultura. De cultivar. Y ello implica la voluntad de cumplimentar todos los pasos necesarios para llegar a realizar lo que queremos y buscamos, ya que no existen realizaciones mágicas.

Cualquier creación o construcción necesita de un emprendimiento con secuencias, pasos, tiempos, riesgos, aciertos y errores, retrocesos y avances, así como la aceptación de la crítica del Otro, elementos que no existen en la mera contemplación o el mero deseo. El desafío del hacer tiene como prerequisite la voluntad de querer realizar lo que se desea. Es el compromiso con la transformación de una realidad que nos duele y no con la cómoda crítica de la misma, de los errores de antaño o de los protagonistas del hoy. Profundizando

¹³ Croce, Benedetto: *La historia como hazaña de la libertad*, op. cit.

¹⁴ Mallea, Eduardo: *Historia de una pasión argentina*, Corregidor, Buenos Aires, 2002.

¹⁵ Ortega y Gasset, José: *Misión de la Universidad*, Alianza, 2002.

aún más, Ortega y Gasset nos explica que muchas veces usamos como sinónimos el *desear* y el *querer*, pero se diferencian en que el querer es siempre querer la realidad, en cambio desear significa lo que generalmente denominamos *mero deseo*, que implica el darse cuenta de que lo que deseamos es “relativa o absolutamente imposible”. En el niño esta diferencia entre lo que es posible o imposible es posterior a su volición o deseo, por eso sostiene Ortega que desde que nacemos hasta que morimos existe una lucha permanente entre nuestras voliciones y nuestros deseos, confundiendo muchas veces nuestro mero desear con un querer o nuestro querer con un mero desear. El deseo entonces es un querer fracasado pero que nutre la volición y la incita permanentemente a continuar ensayando diversas posibilidades.

Ortega coincide con Hegel en que todo lo importante que se ha hecho en la historia *se ha hecho con pasión fría*. Para Ortega, la simple pasión, frenesí o calentura, no sirve para nada, es estéril. La pasión creadora, por el contrario, implica reflexión y voluntad. Para el autor, esta pasión creadora es un querer resuelto, clarividente y total. Es lo que en otro momento hemos también definido como *razón decidida*. Implica la voluntad de realizar. Sin ella, coincidimos con Ortega en que cualquier reforma universitaria o cualquier construcción o creación son imposibles, ya que toda reforma implica creación de usos nuevos y, en el caso de la reforma universitaria, esta debe necesariamente anclar en la acertada y auténtica decisión sobre su misión y compromiso; no puede ser otra que servir al pueblo y a la nación.

Hace mucho tiempo que en otras latitudes se ha definido la necesidad de transformar las universidades, cuyo objetivo primordial en el siglo XXI debe ser conducir la investigación hacia los problemas acuciantes de la sociedad, promover la aplicación del conocimiento a los problemas sociales y preparar a los estudiantes a fin de que sirvan a su sociedad¹⁶. Es asumir la misión pública de la universidad pública para el presente y el futuro del país. Es no solo desear sino querer una sociedad más justa. Y para ello, hace falta comprometerse porque, como sostiene Dewey, “no hay que huir de las condiciones y hechos reales y tampoco hay que aceptarlos pasivamente, es preciso utilizarlos y dirigirlos. O bien son obstáculos para nuestras finalidades, o de lo contrario son medios para su realización”.¹⁷

¹⁶ National Association of State Universities and Land Grant Colleges, *The Engaged Institution*, Washington, 1999.

¹⁷ *Op. cit.*

Revisionismo e historicismo

“[...] cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o «pensamientos». En rigor, solo estas últimas deben llamarse «ideas».

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que «simplemente contamos con ella».

José Ortega y Gasset

El historicismo rechaza la concepción de que la Idea, o la astucia de la razón hegeliana, o el desarrollo de las fuerzas productivas sean el motor externo prometeico responsable de la creación, sino que son los hombres los que hacen la historia sin un fin último o destino prefigurado por algún Dios. Se vuelve a plantear la relación ente lo particular y lo universal.

Como sostiene Álvaro Matute, durante mucho tiempo se creyó que la crítica garantizaba la “limpieza” de la historia. Atenerse a los “datos” libraba a la historia de falsedades, ideologías, y sesgos de politización. Para el autor mexicano, ya Hayden White y Karl Mannheim habían sostenido que la implicación ideológica es uno de los niveles de conceptualización del trabajo historiográfico. La supuesta historiografía académica, que pretende ser objetiva, termina siendo “informes de archivo”, que nada dicen o explican o confieren sentido a los hechos o acontecimientos. Para él, la ideología no es solo la voluntad manifiesta por el historiador de tratar de imponer su interpretación de la historia sobre otras interpretaciones, sino también de elementos inconscientes que se hacen presentes en su lenguaje, que revelan más que sus ideas, sus creencias. Con un lenguaje orteguiano, sostiene que las ideologías son ideas vueltas creencias.

Los datos se enmarcan, se colocan y se explican de acuerdo a un *ideologema*, que tiene un carácter sentencioso, breve y metafórico, o sea su concepción de la realidad de acuerdo a cómo se concibe el “motor de la realidad”. Muchos años antes, Benedetto Croce analizaba la diferencia entre un filólogo, un profesor de historia y un historiador.

Ahora bien, ¿por qué se pretende que la interpretación comienza con el “dato” o el hecho certificado de un documento, a sabiendas de que dicho dato fue seleccionado de una infinita colección de datos, documentos, archi-

vos, etc., como si el dato verificado y utilizado no estuviera sometido también a controversias? El incontrovertible hecho de la realidad del cual es portador el *dato* certificado se parece peligrosamente al *hecho* del positivismo.

Muchas veces se sostiene que las universidades tienen “filtros” para el ingreso a las casas de estudio, sin entender que la selección no es “natural” y tampoco comienza en el ingreso a ellas. La arbitrariedad selectiva comienza mucho antes, en la sociedad misma, con la distribución del poder económico, cultural, social, etc., que no brinda igualdad de oportunidades.

La selección de los “datos incontrastables” del hecho histórico cierto y la acumulación de los mismos, no pensada ni interpretada, que da lugar a la crónica sin sentido, diría Croce, también es hermenéutica e ideológica. Cada investigador elige los datos, documentos y archivos que le sirven para demostrar o validar su propia interpretación. Aquellos documentos o datos que elimina de su discurso el investigador o lo elimina físicamente (como sucedió en nuestro país en todas las dictaduras) ya se han seleccionado también con un interés ideológico o político. Ya se ha filtrado, ya se ha seleccionado antes de seguir con una segunda interpretación, supuestamente del historiador, que también trae consigo ideas y creencias para cuya legitimación encuadrará los “datos”, o “hechos” certificados.

Carrera Damas como Presidente del Comité Científico Internacional para la redacción de una *Historia general de América Latina*, sostiene que esta es ya una realidad que puede ser historiada como totalidad. Para Damas,

“A lo largo de medio milenio, América Latina se ha conformado como una de las grandes regiones del mundo. Su unidad territorial es evidente. Su madurez socio-cultural es un hecho cotidianamente comprobado¹⁸. Su significación en el escenario mundial de la cultura no requiere de nueva argumentación. Su esfuerzo sostenido y crecientemente exitoso por constituirse como un conjunto de sociedades modernas, democráticas y orientadas hacia niveles cada día más altos de bienestar es reconocido”.

Más allá de la actualidad y la magna y loable obra que representa la *Historia general de América Latina* de la Unesco, dicha historia no es ni la primera ni la única reflexión sobre Nuestra América como totalidad única y diferencial. Muchos latinoamericanos con miradas diversas, desde ideas y creencias distintas ya hace tiempo emprendieron ese camino.

¹⁸ Varios autores: *Historia general de América Latina*, tomo VII, UNESCO/Trotta, España, 2008

Sin embargo, volviendo al historicismo, la autoconciencia de pertenencia se va desarrollando a lo largo de una permanente lucha cultural, social, política y económica que reconoce la otredad, pero no se constituye a partir de la mirada del otro, sino a partir justamente del desgarramiento, de la mismidad, que tan incomparablemente describe Octavio Paz en el “Laberinto de la soledad” respecto de México:

“siempre, excepto en el momento de la Revolución, hemos vivido nuestra historia como un episodio de la del mundo entero. Nuestras ideas, asimismo, nunca han sido nuestras del todo, sino herencia o conquista de las engendradas por Europa. Una filosofía de la historia de México no sería, pues, sino una reflexión sobre las actitudes que hemos asumido frente a los temas que nos ha propuesto la Historia universal [...]. Una filosofía mexicana tendrá que afrontar la ambigüedad de nuestra tradición y de nuestra voluntad misma de ser, que si exige una plena originalidad nacional no se satisface con algo que no implique una solución universal”¹⁹.

Citando a Zea, sostiene Octavio Paz que hasta hace poco América fue un monólogo de Europa, ese monólogo tiende a convertirse en diálogo, y ese diálogo no es “puramente intelectual, sino social, político y vital”. La mirada universal, fundamentalmente europea y colonizadora fue la responsable de que muchos latinoamericanos se creyeran otros y no reflexionaran sobre su propia realidad, sin mirarse a sí mismos con sus propios problemas para encontrar soluciones propias.

Por eso sostenemos que a América Latina le llegó la hora de tomar la palabra, sustituir la importación de ideas y valorizar su propia cultura y su propia historia. Eso es lo que llamamos la descolonización cultural y pedagógica. Esta tarea llevará varias generaciones y no es pacífica ni inmediata.

Categorías universales y realidades particulares

Como ya expresamos anteriormente, desde la conceptualización occidental dominante se denostan las construcciones políticas y sociales de Nuestra América, la que se fue dando sus propias organizaciones sociopolíticas a lo largo de más de doscientos años de independencia con características propias, híbridas o mestizas no solo en términos raciales sino ideológicas y políticas, heredera asimismo de la cultura universal.

¹⁹ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 2004

Uno de los cuestionamientos europeístas pretendidamente universales sobre las democracias y liderazgos latinoamericanos se refieren al “caudillismo”. Parece que la democracia de masas o la democracia participativa o directa tanto en los albores de la independencia como con las democracias establecidas en el siglo xx, tradicionalmente con la división de poderes y los partidos políticos, es calificada como autoritaria y demagógica, cuando no de populismo y/o fascismo, a pesar del reclamo de lograr una democracia más directa o más participativa en gran parte de Occidente, donde se define como imposible. Acerca del caudillismo es interesante releer a Alberdi, que sentó las bases de la Constitución Argentina cuando sostiene:

“¿Qué es el caudillo en Sudamérica?, ¿a quiénes acaudilla?, ¿de quiénes es caudillo?, ¿quién lo constituye, quién lo crea, quién le da poder y autoridad? La voluntad de la multitud popular, la elección del pueblo, es el jefe de las masas, elegido directamente por ella, sin injerencia del poder judicial, en virtud de la soberanía, de que la revolución ha investido al pueblo todo, culto e inculto, es el órgano y brazo inmediato del pueblo, en una palabra el favorito de la democracia.

Como órgano del pueblo y la multitud popular, el caudillo es el tipo opuesto al militar, que es por esencia órgano del gobierno, de quien siempre depende. El caudillo supone la democracia, es decir que no hay caudillo popular sino donde el pueblo es soberano [...]; hay dos democracias en América: la democracia bárbara (es decir la popular), y la democracia inteligente (es decir antipopular, la democracia militar, la democracia de línea), en una palabra, el ejército, antítesis del pueblo, expresión de la disciplina y la insubordinación que es barbarie para Mitre. Llamar democracia bárbara a la del pueblo de las campañas de América es calificar de bárbaro al pueblo americano, peor para los que han dado la soberanía de ese bárbaro, lo cual constituye la democracia, o la soberanía del barbarismo, los realistas, no emplearon contra la revolución peor lenguaje”. “Los caudillos son la democracia, como el producto no es agradable, los demócratas, lo atribuyen a la democracia bárbara. ¿Cuál es ésta?, la democracia del pueblo más numeroso y menos instruido y rico, antítesis de la democracia en línea, que es minoría en América más que en Europa; luego los caudillos son los representantes más naturales de la democracia de Sudamérica, como ella es pobre, atrasada, e indigente.”²⁰

Es decir que para Alberdi, los caudillos “son” la democracia. El caudillaje o liderazgo carismático es algo deseado por la mayoría de los políticos, aunque

²⁰ Alberdi, Juan Bautista, *Obras completas*, Docencia, Buenos Aires.

nunca lleguen a serlo. Muchos intentan formarse para ello, pero como sabemos, el arte de conducir, como todo arte, no es una técnica que se puede aprender sino un don como el de todo artista, al que se le suma la voluntad de realizar.

Las democracias posteriores a la independencia en Nuestra América también tuvieron muchos caudillos culturales o líderes políticos carismáticos y populares, y no por ello pueden calificarse sus formas de gobernar, desde las ciencias sociales, con categorías que surgieron en Europa como el fascismo o el populismo, como en el caso de Vargas en Brasil, Cárdenas en México o Perón en la Argentina.

En nuestros países no existe la democracia parlamentaria, como tampoco la monarquía constitucional. Los gobiernos democráticos han sido acosados permanentemente por los centros hegemónicos tanto de Europa como de los Estados Unidos, que con aliados o socios internos lograron producir innumerables intervenciones militares así como sojuzgamientos económicos para mantener a la región en la pobreza, la injusticia y la dependencia a través de dictaduras militares muchas veces sostenidas por el despotismo ilustrado vernáculo.

La filosofía de la acción en América Latina

“La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares; es combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene «historia» concreta y completa (integral)”.

Benedetto Croce

“El filósofo americano no es de aquellos que se gastan en la preocupación de plantear el problema [...] sino de aquellos otros, más resueltos que se consideran obligados a comprometerse apuntando, marcando soluciones. El planteamiento es tan solo una primera posición del filósofo, que se queda estéril si no viene seguido de la valiente aceptación de la responsabilidad que supone adoptar decisiones y señalar rutas”²¹.

José Vasconcelos

“Todo movimiento colectivo que trata de introducir modificaciones de fondo en la estructura social debe tener una sólida justificación filosófica. La filosofía, aplicada a la sociedad, es como la brújula para el navegante. Por medio de la filosofía piensan las sociedades, ven los Pueblos. Piensan en su situación general, y lo hacen comparando su estado presente con el concepto que tienen de sí mismos [...] Triunfante la nueva orientación, trastoca las bases mismas de la sociedad, cambia los conceptos de calificación —creando un nuevo criterio de valorización—, cambia el sistema de reparto de bienes sociales e individuales; cambia las aspiraciones de la época, las perspectivas del desenvolvimiento ulterior de la colectividad. Eso es una Revolución Social”.

Juan Domingo Perón

²¹ Vasconcelos, José: La filosofía como vocación y servicio, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

Como observamos anteriormente, en América Latina se planteó la vinculación de la filosofía a la historia, se postuló a la filosofía no como corolario, sino como preámbulo de la acción. La filosofía se propuso no como un sistema “abstracto, cerrado y abstruso”, al decir de Croce, sino como instrumento de transformación de la sociedad y definición de su morfología. Su utopía no se refería a un mundo abstracto sin *topos* o territorio, sino a un mundo posible, con la pasión de lo posible, al decir de Ricoeur, con la filosofía de la voluntad. Por eso creemos, como Croce, que en la historia, para realizarse prácticamente, la moralidad “se hace pasión, voluntad y utilidad y piensa como el filósofo, plasma como el artista, trabaja con el agricultor, ejerce la política”.²²

Podemos citar a los mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos, Justo Sierra, al peruano José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy o al uruguayo José Enrique Rodó en el siglo xx, o a Juan Bautista Alberdi en el siglo xix, o a Juan Domingo Perón entre tantos pensadores y gobernantes latinoamericanos que fueron caudillos culturales y buscaron encontrar caminos originales para nuestras naciones.

Es interesante ver que el libro de Croce llamado *La historia como pensamiento y como acción* (*La storia come pensiero e come azione*) fue traducido al castellano como *La historia como hazaña de la libertad*, ya que los verdaderos filósofos de Nuestra América no pensaron la libertad en sí y para sí, como un abstracto metafísico spinoziano, sino que debían acompañar con el pensamiento las aspiraciones de un pueblo para alcanzar su libertad y su independencia, en una hazaña a construir, en un preámbulo de una acción concreta.

Para entender la histórica mala interpretación de la filosofía latinoamericana de la acción así como de sus modelos sociales, no podemos soslayar ni el dominio económico, ni el dominio de las categorías de las ciencias sociales europeas, pretendidamente universales. Para comprender la filosofía de la acción, o la semántica correspondiente a una realidad histórica concreta y no abstracta, es necesario acudir a la hermenéutica, ya que hemos visto que el racionalismo no es una metodología pertinente para comprender la historia. Es necesario adentrarse en la cultura y en el tiempo en que se desarrolla la acción para poder interpretar su lenguaje o su textura semántica a veces explícita y otra no, pero siempre imbricada en situaciones concretas, motivaciones y pasiones, relaciones sociales y posibilidades también concretas para desplegar la voluntad.

²² *Ibidem*.

En síntesis, para comprender el sentido, la pasión por lo posible y la voluntad de una acción histórica, no alcanza la traducción lingüística abstracta y universal, que pretende incorporarla a algún tipo ideal construido, sino la comprensión de la cultura del pueblo en su lucha por realizar sus deseos, sus sueños y ambiciones donde siempre busca resolver la aporía entre la libertad y la necesidad.

Deberíamos entonces comprender la filosofía de la acción latinoamericana subyacente en las políticas adoptadas a lo largo de su historia, que intentaron emanciparse de las filosofías especulativas de la historia europea, así como abocarse a la búsqueda de su propio modelo de sociedad de acuerdo a sus ambiciones y deseos.

La filosofía latinoamericana propone así la búsqueda de la armonía entre el pensamiento y su propia realidad para emanciparse de los criterios universales éticos y políticos reconociendo la “persistencia en su contenido de determinados núcleos dinámicos, como son la estructura acción/pasión, la conexión agente/acción y la pasión por lo posible”, como los rasgos fundamentales que señala Alfredo Martínez Sánchez al analizar la filosofía de la acción de Paul Ricoeur²³.

El campo de la acción asociado, como la motivación, la decisión, la búsqueda de la justicia social, está enmarcado en el problema libertad/necesidad, así como en el poder hacer. Así como se analiza la hermenéutica textual, debemos pasar a la hermenéutica social para analizar la filosofía de la voluntad en el marco práctico del poder o poder-hacer. En ese sentido, en la concepción de la realidad como mundo de la acción, la acción cobra una significación ontológica, como sostiene Martínez Sánchez con respecto a Ricoeur, pero también podríamos observarlo en la tesis marxista sobre Feuerbach que sostiene que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, o en la famosa frase de Perón: “mejor que decir es hacer y mejor que prometer es realizar”.

Coincidimos con Ricoeur en lo polisémico de la acción, así como en que no hay acción sin pasión. Pero las pasiones dominantes no son las mismas en distintas épocas y latitudes. La búsqueda de la justicia social en América Latina estuvo siempre enmarcada —y a veces sobredeterminada— por la búsqueda de la emancipación de los pueblos y la soberanía nacional, sometidas al dominio colonial e imperial, a veces por la fuerza y siempre por el dominio económico.

²³ Véase el link isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/530/530.

Pero nuevamente aparece la filosofía de la acción latinoamericana con la pasión por lo posible y el diálogo con la incertidumbre (inherente a la acción), acompañada por las creencias y la búsqueda de realizar sus ideales de liberación y justicia, en la nueva búsqueda de concretar la unión regional, y los comienzos de la construcción de la multipolaridad en un nuevo orden económico mundial. Imaginación creativa, programas y proyectos listos para realizarse.

Comienza una nueva historia, una nueva hazaña por la libertad y como el diálogo entre los pueblos debe ser social, político y vital, y requiere del compromiso y el esfuerzo de varias generaciones, es que coincidimos con Perón cuando sostiene: “Sólo podremos tener un continente latinoamericano libre y soberano, si somos capaces de formarlo con países también libres y soberanos. Pero la libertad y la soberanía no se discuten, se ganan. Todo depende de que nos pongamos en el camino de hacerlo con la más firme voluntad de lograrlo”.

Para Henríquez Ureña, en su libro *la Utopía de América*, tanto en México como en Nuestra América, se sabe qué instrumentos se deben emplear para realizar la obra en que está empeñada. Ellos son la cultura y el nacionalismo. La cultura para él, no es la reinante “*en la era del capital disfrazado de liberalismo, cultura de diletantes exclusivistas, huerto cerrado donde se cultivaban flores artificiales, torre de marfil donde se guardaba la ciencia muerta como en los museos. Se piensa en la cultura social, ofrecida y dada realmente a todos y fundada en el trabajo: aprender no es sólo aprender a conocer sino igualmente aprender a hacer. No debe haber alta cultura, porque será falsa y efímera donde no haya cultura popular*”²⁴.

El nacionalismo del que habla no es político, sino espiritual, aquel “*que nace de las cualidades de cada pueblo cuando se traducen en arte y pensamiento*”.

Crear que se puede hablar de epílogos en la historia, es quizás no comprender la sentencia crociana que sostiene que “*la verdadera historia es historia contemporánea*”²⁵.

Nuestra América, para Henríquez Ureña, es una Magna Patria, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada vez más, debido a que existe la unidad en la historia, la unidad de propósito en la vida política y en la intelectual. Lo que nos une como raza es la comunidad de cultura, el idioma,

²⁴ Henríquez Ureña, Pedro: *La utopía de América*, Ayacucho, Caracas, 1978

²⁵ ibidem

que como todo idioma “*lleva consigo tradiciones, creencias, actitudes ante la vida, que perduran sobreponiéndose a cambios, revoluciones y trastornos*”²⁶. Por ello debe afirmar la fe en su destino.

No podemos deslumbrarnos con el poder ajeno, ya que el poder es siempre efímero, por eso debemos ensanchar el campo espiritual, “*demo el alfabeto a todos los hombres; demos a cada uno los instrumentos mejores para trabajar en bien de todos; esforcémonos por acercarnos a la justicia social y a la libertad verdadera; avancemos en fin, hacia nuestra utopía*”²⁷.

El pueblo, “*cuando descubre que puede individualmente ser mejor de lo que es, y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin descanso; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y*

a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Es el pueblo el que inventa la discusión; que inventa la crítica. Mira al pasado y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías”²⁸.

Hay que devolverle los caracteres humanos y espirituales a la utopía, que el intento de reforma social y justicia económica no sean las únicas aspiraciones, esforzarse para que desaparezcan las tiranías económicas para llegar a que concuerden con la libertad individual y social.

La universalidad del hombre se concilia con el nacionalismo ya que la universalidad no es descastamiento, no desaparecen las diferencias de carácter que nacen con el clima, de la lengua o de las tradiciones.

No se busca la uniformidad “*ideal de imperialismos estériles*” sino “*la unidad, como armonía de las multiánimas voces de los pueblos*”.

Concluye Henríquez Ureña en que Nuestra América será una Magna Patria, la Patria de la Justicia y no será una ilusión la utopía requiere esfuerzo y sacrificio de innumerables hombres modestos que se pondrán a trabajar por la emancipación del “*brazo y la inteligencia*”.

La utopía ureñana se está transformando en eutopía, en ideal realizable que se está construyendo conscientes que “*el ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección espiritual*”.

²⁶ ibidem

²⁷ ibidem

²⁸ ibidem

En Nuestra América, se está cerrando otra etapa de la historia neocolonial en su traje neoliberal y nuevamente aparece el renacimiento de la voluntad de los pueblos por la integración, desencadenando una etapa de desendeudamiento y de creación de diversas instituciones regionales donde se plasma la voluntad de lograr el monroísmo bolivariano, o sea, al decir de Vasconcelos “Hispanoamérica para los hispanoamericanos”, dejando atrás la posibilidad de una unión que proponía la unidad de los países de Nuestra América con la mayor potencia del mundo que expolió al continente durante la mayor parte del siglo xx. La unión de los desiguales manifestaba claramente que servía para continuar la dominación de nuestros pueblos.

Sus recetas librecambistas no hacían más que continuar la dependencia y someter a los pueblos manteniéndolos en la pobreza. Una vez más la rebelión popular logró por la vía democrática elegir otros gobiernos que, “desacatando” los paradigmas de los poderosos, el neoliberalismo, dio paso a la elección de las revoluciones democráticas para llegar al estado de bienestar de sus pueblos, con distintos nombres, de buen vivir, de revolución democrática, de revolución bolivariana, de filosofías todas tendientes a la unidad continental, la integración cultural o inculturación, en diálogo con las distintas culturas que integran nuestras nacionalidades y no a través del sometimiento a la cultura “universal” occidental que es la que continua siendo dominante en nuestra tierra, pero no en nuestros pueblos.

Inculturarse parece ser una forma de descolonizarse culturalmente, sin desconocer la cultura de otras regiones, muchas de ellas mestizadas con las propias a través de las olas inmigratorias.

El Peronismo como filosofía de la acción

“Si la Historia de la humanidad es una limitada serie de instantes decisivos, no cabe duda de que, gran parte de lo que en el futuro se decida a ser, dependerá de los hechos que estamos presenciando. No puede existir al respecto divorcio alguno entre el pensamiento y la acción, mientras la sociedad y el hombre se enfrentan con la crisis de valores más profunda acaso de cuantas su evolución ha registrado”.

Juan Domingo Perón

El peronismo se enfrentaba en los primeros años a un mundo bipolar, y manifestaba estar en contra de la explotación del hombre por el hombre así como de la explotación por parte del Estado.

Por otra parte, Perón, en ese sentido, afirmaba que la Doctrina Justicialista se funda en “la filosofía propia de la acción del Gobierno, que no es de abstención

total como en el individualismo, ni de intervención total como en el colectivismo, sino de conducción de las actividades sociales, económicas y políticas del Pueblo"²⁹.

Lo que diferencia a las posiciones del colectivismo y del individualismo es que cada una posee una filosofía de la acción distinta a la otra, ya que es la filosofía de la acción la que le da "*carácter democrático a una monarquía o carácter totalitario a una república*"³⁰.

Explica en la presentación del segundo Plan quinquenal de su gobierno, que la filosofía de la acción del individualismo es netamente liberal y por lo tanto la acción de Gobierno debe prescindir de intervenir en las actividades sociales, económicas o políticas del Pueblo, trayendo como consecuencia la anarquía política, el capitalismo en lo económico nacional e internacional y la explotación del hombre por el hombre en lo social.

Por otra parte, el colectivismo cuya filosofía de la acción es antiliberal, entiende que el Gobierno debe asumir la dirección de todas las actividades políticas, económicas y sociales. Esa filosofía trajo como consecuencia la dictadura política, el intervencionismo económico y la explotación del hombre por el Estado en lo social.

El justicialismo como filosofía de la acción implica en "*lo político, como un régimen de libertad en función social; en lo económico, como economía social, y en lo social como dignificación del hombre y del Pueblo*"³¹.

El Gobierno para Perón es "*gobierno de conducción*". Y la conducción es un difícil arte que como tal implica toda una filosofía de la acción, ya que como todo arte es universal e indivisible y todo de ejecución. Se puede perfeccionar, conocer su doctrina, su teoría y su técnica, pero lo demás es pura acción.

Toda conducción exige que mediante la unidad de concepción (surgida de una doctrina, una teoría y las correspondientes formas de ejecución) se logre la unidad de acción a través de la persuasión, el auspicio y el fomento del Pueblo y no a través de la coerción.

Para él, puede haber Doctrina y teoría sin plan o formas de ejecución, pero no puede existir un plan sin doctrina y teoría. Para la Doctrina Peronista los fines inmutables de la comunidad organizada son "*la felicidad del*

²⁹ Perón J.D: *Perón, su pueblo y El 2º Plan Quinquenal*, Presidencia de La Nación, Secretaría de Informaciones, Bs.As, 1953

³⁰ *ibidem*

³¹ *ibidem*

Pueblo y la grandeza de la Nación” por lo cual, el segundo Plan quinquenal contiene una doctrina, una teoría y las formas de ejecución de las tareas que surgen de las mismas.

En 1949, se realizó en La Universidad Nacional de Cuyo el Primer Congreso Nacional de Filosofía en nuestro país. En este congreso, Juan Domingo Perón expuso su pensamiento en el trabajo titulado “*La comunidad organizada*”³² y Benedetto Croce tituló su ponencia “*La filosofía como historicismo*”.

La originalidad del pensamiento de Perón se refiere a su particular enfoque para resolver los problemas del hombre en la sociedad argentina. Como ya lo señalamos, consideramos que toda filosofía ha emanado de las necesidades más imperiosas y de los problemas de cada período y de cada país. En este sentido, Perón hizo lo que Juan Bautista Alberdi proponía en el siglo XIX, o sea estudiar la “*filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediatos para nosotros... la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia*”.³³

Es por la originalidad del pensamiento de Perón y su propuesta para resolver los problemas del hombre en la sociedad argentina siendo gobernante y porque aún hoy sigue vigente y continúa siendo defendida por la mayoría de los argentinos, que creemos necesario estudiarla y reflexionar a propósito de ella. Sigue siendo una propuesta concreta de filosofía de la práctica, o filosofía de la acción, para la cual el pensamiento es inescindible de la acción.

Es por eso que es necesario estudiar la unidad entre pensamiento y acción en la propuesta realizada en 1949 en “*La comunidad organizada*”. Esta ya se había plasmado en la Constitución Nacional en ese mismo mes durante el primer mandato presidencial de Perón, reflejando la voluntad política y el compromiso de un pueblo para su organización política y social, enfrentándose racionalmente a los problemas que planteaba nuestra propia realidad, pasando de la teoría a la acción, entendiendo la identidad de la filosofía con la historia y de ésta como hazaña en la lucha por la libertad.

La propuesta de “*La comunidad organizada*” y de la denominada Tercera Posición plasmada en la Constitución Nacional es una auténtica filosofía., no porque hubiera surgido precisamente en el crepúsculo, como el Búho de

³² Perón, Juan Domingo: *La Comunidad Organizada*, Instituto Nacional “Juan Domingo Perón”, Bs.As., 2006.

³³ Zea, Leopoldo: Alberdi, Juan Bautista: *Ideas para un curso de filosofía contemporánea en Zea, Leopoldo (compilador): Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

Minerva, como pensaba Hegel, ni porque hubiera sancionado y coronado los hechos consumados, sino porque fue capaz de desencadenarlos y promoverlos, a fin de superar la condición de subdesarrollo a través de transformaciones sociales, políticas y económicas.

Constituye así esa “nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia”, como sugiere Zea.³⁴ Y esta filosofía de la acción ha tenido como función “no sólo hacer consciente nuestra condición de subordinación, sino también la forma de superar esta condición”.³⁵

El pensador peruano, José Carlos Mariátegui, que en su formación en Italia se había vinculado a Croce y a Gobetti, sostenía en 1928: “no queremos ciertamente que el socialismo en América sea calco y copia, debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad en nuestro propio lenguaje, al socialismo indioamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva”³⁶.

Para Perón, el movimiento nacional argentino, que llamó “justicialismo”, tiene una doctrina nacional que encarna los grandes principios teóricos. A su vez, al modelo societal que propone en la Comunidad Organizada, lo llama “colectivismo” con base individualista, asume una profunda fe en el hombre; y la comunidad a la que se aspira es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto.

Benedetto Croce en 1930 se diferenciaba de los filósofos tradicionales proponiendo la disolución del concepto de la filosofía como sistema cerrado, pedantesco y abstruso. Afirmaba que: “la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico, en su desenvolvimiento, presenta cada vez (...). Por lo tanto, el pensamiento filosófico no es concebido como un desenvolvimiento —de un pensamiento a otro— sino como un pensamiento de la realidad histórica”.³⁷

Sin embargo, la determinación de la práctica o de la realidad sobre la teoría, o la práctica como fin de la teoría, no implica su permanente posteridad, ya que hay una anticipación ideal de lo que no existe aún, pero queremos que exista. La práctica determina a la teoría en tanto fin y es por esta razón que debe haber conciencia de la necesidad.

³⁴ *Op.cit*

³⁵ *Ibidem*

³⁶ Mariátegui, José Carlos: *Antología de José Carlos Mariátegui*, Costa ACIC, México, 1966

³⁷ Gramsci, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Bs.As., 1984.

De esa manera, la práctica determina a la teoría porque plantea los problemas y le exige soluciones y, por otra parte, porque le impone a la teoría el fin deseado.

Para Perón, era necesario buscar una sociedad que pudiera lograr la armonía. Coincidió con Aristóteles en que cuando se le quita al hombre su rango supremo, y se desconoce sus altos fines “*siempre el sacrificio es en beneficio de entidades superiores petrificadas*”.³⁸ Es en esta instancia en la que se define la Tercera Posición.

En su ponencia “*La comunidad organizada*”, Perón recupera también el pensamiento de Aristóteles cuando dice: “*El hombre es un ser ordenado para la convivencia social; el bien supremo no se realiza por consiguiente en la vida individual humana, sino en el organismo superindividual del Estado; la Ética culmina en la Política*”³⁹. Perón concluye que lo que le faltaba al mundo griego, en pleno nacimiento del Estado, era la trascendencia de los valores individuales. Para él, dicho reconocimiento, el de la libertad como posibilidad universal, fue lo que aportó el cristianismo a la concepción griega.

Sostiene entonces que, para predicar y realizar un evangelio de justicia y progreso, es necesario fundar su verificación en la superación individual como premisa de la superación colectiva.

El problema del pensamiento democrático del futuro está, para él en “*resolvernos a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales, pero con las esperanzas puestas en el bien común*”.⁴⁰

Para Perón, la deificación del Estado propuesta por el pensamiento hegeliano y por sus sucesores e intérpretes, trae como consecuencia la necesaria “*insectificación*” del individuo. No se puede abdicar las individualidades en poderes externos para la realización social. Por eso, tanto el idealismo como el materialismo concluyen con la anulación del hombre, y su desaparición progresiva frente al aparato externo del progreso, el Estado fáustico o la comunidad mecanizada.

Cuando Gramsci critica a Croce por su concepto de que la política era “la expresión de la pasión” y que la pasión de la cual se da una explicación doctrinaria, también es disipada, concluye que el mundo no puede ser justifi-

³⁸ *Op.cit*

³⁹ *Op.cit*

⁴⁰ *Op.cit*

cado sino por el concepto de lucha permanente, por la cual la “iniciativa” es siempre apasionada. Hegel ya había aseverado que “*Nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión*”.⁴¹

El pensador político peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, para lo que él llama “Indoamérica” dice: “*Dando al significado de Patria un nuevo valor inseparable del sentido continental, importa subrayar dos conceptos que en política son fundamentales y cuya aplicación práctica deciden la solidez y perdurabilidad de un Estado: la justicia social y la libertad individual.*”

Europa ha dado muchas fórmulas de realización y afirmación para estos enunciados que son anhelos motores de la historia. Pero quizás lo más trascendente del “nuevo lenguaje político” de Indoamérica será demostrar que fuera y contra de los cánones europeos pueden nuestros pueblos hallar sus propios postulados propios de justicia y libertad”.⁴²

Precisamente, lo que hace original la propuesta de Perón en *La Comunidad Organizada* fue la creación de ese “nuevo lenguaje político” y esa propuesta de ecuación entre la justicia social y la libertad individual que implementó durante sus gobiernos. Dicha propuesta, que implica la llamada Tercera Posición también es original en un momento en que las naciones estaban alineadas a un mundo bipolar.

Para Perón, Hegel había convertido al Estado en Dios, sacrificando la vida ideal y espiritual a la Providencia estatal. El comunismo, constituía una comunidad tiranizada, el individuo había abdicado y quedaba insectificado en el estado a que pertenece. Sostiene que el problema del pensamiento democrático está en “*resolvernos a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales, pero con las esperanzas en el bien común*”⁴³

Reafirma que la “*sociedad tendrá que ser una armonía en la que no se produzca disonancia ninguna, ni predominio de la materia ni estado de fantasía. En esa armonía que preside la norma puede hablarse de un colectivismo logrado por la superación, por la cultura, por el equilibrio. En tal régimen no es la libertad una palabra vacía, porque viene determinada su incondición por la suma de las libertades y por el estado ético y la moral*””.⁴⁴

⁴¹ Hegel, Guillermo Federico: *Principios de la Filosofía del derecho*, Sudamericana, Bs.As, 1975.

⁴² Haya de la Torre, Víctor Raúl: *El lenguaje político de Indoamérica en Zea, Leopoldo: Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

⁴³ Perón, J.D: *La comunidad organizada*, op.cit

⁴⁴ *Ibidem*

Restablecer la armonía entre los valores espirituales implica también entender que se debe superar al capitalismo con el individuo solo cegado por sus intereses y provisto de una irrefrenable ambición. Para Perón ambas propuestas, la del capitalismo y la del comunismo atentan contra la elevada idea del hombre y la humanidad. Denomina entonces a su propuesta como colectivismo cuya base es de signo individualista, y su raíz una “*suprema fe en el tesoro que el hombre, por el hecho de existir, representa*”.

Distingue en distintos planos la ética, los ideales y principios y las medidas que se toman en la realidad diciendo: “*Pero en lo que respecta al carácter del ideal comunista y del ideal liberal, cuando se lo refiere a la meditación del filósofo y del historiador, percíbese el grueso error en que de costumbre nos dejamos enredar, y no sólo por parte de los sostenedores de uno de los bandos, sino también por los del otro*”.⁴⁵

El error consiste en que se toman los dos principios, que animan los dos diversos ideales y rigen los dos sistemas diversos, el de la libertad y el de la igualdad, y colocándolos en el mismo nivel, se procura vencer al uno con el otro, de poner en fuga al uno por el otro. Ahora bien, ni los dos principios están en el mismo nivel, ni el uno podrá jamás suplantar al otro. La humanidad tiene sed de igualdad, que es lo que se llama justicia; y el esfuerzo de igualar y de afirmar siempre con mayor firmeza la justicia es la labor incesante de la legislación y de la civilización.

*Pero la humanidad no tiene menos necesidad de la desigualdad, de diversidad en las actitudes, de diferenciaciones sociales, de jerarquía en los valores, y de jerarquía en lo social, del individuo que acepta lo existente, y del que no lo acepta, y que lo torna a poner en movimiento, del contraste entre conservadores y revolucionarios en todos los campos, desde el del pensamiento hasta el de la política, de todas las cosas, en suma, que forman la historia, y que se reflejan en la concepción liberal, histórica en grado sumo. Dicha historia, sin duda alguna, no está en el mismo nivel, sino más arriba de la necesidad de igualdad, a la que satisface vez por vez, como puede, como le conviene para sus propios fines de enaltecer a la humanidad, y siempre más ampliamente, pero siempre limitadamente, porque no se puede pensar que esa necesidad pueda ser plenamente actuada, sin pensar, cosa absurda, que con ello la vida se detendría, ni vendría a sustituirla el ansiado mecanismo de los iguales, que es una abstracción, y no una posibilidad”.*⁴⁶

La unidad regional de América Latina se va institucionalizando mientras se va construyendo. Nuevos gobernantes se enfrentan al despotismo hegemónico

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Ibidem*

del capital financiero internacional y al liberalismo implantado en la década del 90. Recordamos entonces las palabras de Perón que nunca quiso integrar el Fondo Monetario Internacional calificándolo de “engendro putativo del imperialismo”. Si la Argentina integró a partir de 1956 dicho engendro fue a través de un sangriento golpe de estado que derrocó al gobierno peronista.

9. La eutopía y la implementación de la justicia distributiva

La unidad de Nuestra América comenzó a reconfigurarse nuevamente mediante novedosas aunque diferentes revoluciones en democracia, como la ciudadana en Ecuador, la bolivariana en Venezuela o el Estado Plurinacional de Bolivia, revoluciones que además estuvieron acompañadas por reformas constitucionales profundas. Si bien no todos los gobiernos populares emergidos en este período pudieron reformar sus textos constitucionales, la mayoría de ellos han puesto en marcha programas sociales que aspiran a implementar la justicia distributiva.

La voluntad de combatir la injusticia en Nuestra América, de lograr la independencia política primero, los derechos civiles después y posteriormente los derechos económicos y sociales, transitó por distintas etapas plagadas de violencia insurreccional frente al poder. Desde la conquista hasta finales del siglo xx, pueblos enteros, etnias diezmadas y grupos armados de criollos fueron rebelándose ante los conquistadores y colonizadores hasta lograr la independencia.

Podríamos señalar que a principios del siglo xx la lucha por los derechos civiles, el sufragio universal y las libertades cívicas de la democracia se enmarcaron en un proceso de ampliación de derechos y que dicho proceso fue extendiéndose hacia la consagración de los derechos sociales y económicos a mediados del siglo xx. Durante la segunda guerra mundial, varios gobiernos de la región desarrollaron políticas de sustitución de importaciones y nacionalizaciones de los sectores claves para el desarrollo, como la salud, la educación, la seguridad social, el petróleo, el transporte, la energía, el agua, las comunicaciones, entre otras, como en el caso de México, Brasil y Argentina. Los gobiernos de Cárdenas, Vargas y Perón, fueron calificados por las ciencias sociales y por la izquierda marxista, en muchos casos, como tiranías, fascismo o populismo demagógico.

Las aún frágiles democracias fueron una y otra vez asaltadas por el poder oligárquico aunado a intereses externos de los países hegemónicos, que instalaron sangrientas dictaduras a lo largo y a lo ancho de nuestra América hasta

finales del siglo xx. Los pueblos volvieron a rebelarse, aparecieron distintos tipos de organizaciones armadas, guerrillas y movimientos populares insurreccionales que intentaron revoluciones diversas en el continente, todas en la búsqueda de una sociedad y una nación más igualitaria, que ampliara los derechos económicos y sociales para las grandes mayorías en el marco de un mundo bipolar.

Ya en los finales del siglo xx, la gran mayoría de los países emprendieron el retorno a la democracia en sucesivas etapas y con modalidades diversas, pero con modelos neoliberales instituidos, implementados a sangre y fuego.

El Consenso de Washington había triunfado en 1989 y expandido su impronta a lo largo del continente. Según John Williamson, quien acuñó el resumen de las “recetas” para los países “en desarrollo”, se requerían diez medidas:

1. Disciplina fiscal, que evitara déficits en relación con el PBI
2. Redireccionamiento del “gasto público” con políticas compensatorias a través de subsidios para los pobres como la educación, la atención primaria de la salud y la infraestructura, mientras se dirigía la inversión a los puntos clave del “desarrollo”
3. Reforma tributaria, ampliando la base y con tipos impositivos marginales
4. Tasas de interés determinadas por el mercado y positivas
5. Tipos de cambio competitivos
6. Liberalización del comercio, de las importaciones, supresión del proteccionismo y eliminación o reducción de aranceles
7. Liberalización de las barreras a la inversión extranjera directa
8. Privatización de las empresas estatales
9. Desregulación y abolición de regulaciones que impidan el acceso al mercado o restrinjan la competencia
10. Seguridad jurídica para los derechos de propiedad

Dichas medidas, que ya se habían implementado en gran parte de los países de Nuestra América de la mano de las dictaduras, dejaron como saldo enormes tasas de desocupación, deudas externas imposibles de pagar, un Estado mínimo e indefenso ante las grandes corporaciones extranjeras y el poder oligárquico acrecentado, un mercado absolutamente liberado y ninguna restricción a los capitales extranjeros. Las tres banderas históricas de justicia social, libertad y soberanía se habían arriado. Países con enormes desigualdades y sin soberanía nacional, ni territorial ni política y mucho menos popular.

Las nuevas democracias se vieron entonces jaqueadas nuevamente por la desigualdad, la inestabilidad política con su deslegitimación y su incapacidad y debilidad para enfrentar el colapso social con su tejido y entramado desorganizado e insubordinado.

El nuevo prólogo: la patria de la justicia

“El hacer justicia o injusticia supone distribución. Al juzgar a los demás y a nosotros mismo distribuimos censuras y elogios, aprobación y desaprobación...Pero la “justicia distributiva” como rama independiente del concepto sociopolítico de justicia, no aborda los aspectos distributivos de todos los tipos de justicia..., la distribución justa (o injusta) se refiere a la justa (o injusta) distribución de los recursos y bienes materiales”

Agnes Heller

Con la entrada al siglo XXI, comienza en nuestra América el retorno de la búsqueda de la “Patria justa! mediante la renacionalización de las empresas privatizadas, la recuperación del Estado, la redistribución de la riqueza, la recuperación del empleo y la participación ciudadana y popular en las decisiones políticas.

Si bien en otras latitudes no se cuestionaron los Estados de bienestar, los *welfare states* o los Estados sociales de derecho como los países nórdicos o anglosajones, y tampoco la insistencia de las Naciones Unidas en implementar el desarrollo con equidad, en la necesaria satisfacción de las necesidades básicas, los nuevos gobiernos de América Latina siguen siendo cuestionados y jaqueados por los poderes hegemónicos y sus socios vernáculos.

Después de la gran depresión y la segunda guerra mundial, T.H. Marshall define el Estado del bienestar como una combinación especial en el capitalismo, de democracia y bienestar social. Otros como Claus Offe lo denomina como economía mixta. También se alude al pacto keynesiano donde se plantea la necesidad del pleno empleo, o economía social de mercado.

Dentro de los derechos económicos, sociales y culturales definidos por Naciones Unidas en 1966 que culminó en un Pacto interestatal, podemos resaltar la salud pública, la educación, el trabajo, la vivienda, la asistencia social, los subsidios familiares a la desocupación, la asistencia a personas discapacitadas, a la niñez o a los adultos mayores, etc.

Como sostiene Heller, la necesidad es una categoría social, Los hombres tienen necesidades “*en tanto zoon politikon, en tanto actores y criaturas sociopolíticas*”¹,

¹ Heller, Agnes: *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1996

pero al ser una categoría sociopolítica, se modifica según cada época, cada cultura y cada sociedad. Por supuesto que la sociedad de consumo, sumada a la globalización de la información y comunicación genera cada vez con mayor amplitud la manipulación no sólo de las necesidades, sino de nuestros deseos y carencias construyendo simbólicamente la realidad

Heller distingue entre el deseo, la necesidad y la carencia. *“el deseo manifiesta (directa o indirectamente) nuestra relación psicológico-emocional y subjetiva con las necesidades, mientras las carencias (necesidades sociopolíticas) describen un tipo de clase de necesidad que la sociedad atribuye o asigna a sus miembros, o a alguno de sus miembros”*², y esa diferencia se da para la autora en tres momentos, pero la calidad de las necesidades sigue siendo la base de la distribución y atribución de las mismas.

A su vez, la distribución social o la justicia distributiva para satisfacer las necesidades varía permanentemente y dada la restricción de los recursos deberían para ella, erigirse instituciones especiales del Estado, si bien la sociedad civil, como suma total de las demandas constituye “un importantísimo vehículo para la justicia”.

Continúa diciendo que *“al poner en duda la justicia de la distribución presente de las necesidades, algunos de los grupos de la sociedad civil emplean la fuerza, e incluso la violencia, pero el baño de sangre es raro”*³

Para Evita, en la Argentina, donde existe una necesidad nace un derecho. El derecho supone un permiso, sin embargo no implica su satisfacción. Heller sostiene que si bien se reconocen las necesidades, no se puede garantizar su satisfacción cuando las demandas entran en conflicto con los recursos escasos disponibles. Lo que antes eran privilegios, se transformaron en derechos en la modernidad.

Como sostuvimos anteriormente, en Nuestra América no se trata de recursos escasos, sino de la injusta distribución de la riqueza, en proyectos oligárquicos asociados a los intereses externos que socavaron a través de la violencia estatal, dictaduras expoliativas de los legítimos recursos que podrían satisfacer las necesidades sociales pero que enfrentaron con baños de sangre cualquier proyecto de redistribución de los recursos o la riqueza.

La impugnación de la implementación de la justicia distributiva es ejercida con violencia por grupos de interés que buscan mantener los privilegios

² *ibidem*

³ *ibidem*

“premodernos” frente a los derechos que se han hecho conscientes en la mayoría de la población. Insistimos por ello que los proyectos políticos de Nuestra América que aspiran implementar la justicia distributiva, y a transitar de la plutocracia a la democracia deben enfrentar oposiciones furibundas no por escasez de recursos sino por grupos que pretenden sostener intereses y privilegios ancestrales.

Concluye Heller en que la mayoría de la población no vive en Estados de bienestar sino en una combinación del sistema premoderno de adjudicación de necesidades con el mecanismo cuantificador del mercado ... *“los conflictos no se resuelven, las necesidades no son readjudicadas, el uso de la fuerza brutal todavía es corriente, pero el Estado de bienestar es merecedor de imitación o emulación. Acercarse, a gran escala, al sistema de bienestar es progresista”*⁴.

Debemos recordar que el Pacto Internacional sobre los derechos económicos, sociales y culturales se firmó en 1966 en el marco de la Organización de las Naciones Unidas. Dicho Pacto debía entrar en vigencia el 3 de enero de 1976. El Pacto, forma parte de la Carta Internacional de Derechos Humanos, junto con la declaración Universal de los Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y supervisado por Naciones Unidas.

Lamentablemente, en los años setenta, en razón de los golpes de estado en América Latina y sus consecuentes dictaduras, el Pacto recién comenzó a refrendarse con el retorno de las democracias.

Podríamos sostener que los gobiernos actuales progresistas de Nuestra América vuelven a retomar el camino para transformar los privilegios en derechos y acercarse democrática y progresivamente a un Estado del buen vivir o de bienestar. Para ello se reformaron varias constituciones y otros gobiernos buscan realizarlo a través de programas sociales refrendados por Ley en los Congresos.

El Pacto implica el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales, derechos a la salud, a la educación, laborales y a un nivel de vida adecuado, así como diversos mecanismos para su protección y garantía.

Reconoce así:

- a) el derecho a la libre determinación de los pueblos, determinar libremente su condición política, procurar su desarrollo económico, social y cultural y gestionar y disponer de sus propios recursos;

⁴ *ibidem*

- b) el derecho a la no discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o condición social;
- c) el derecho a condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias y el derecho a sindicalizarse, el derecho a la seguridad social y al seguro social, la protección infantil, la licencia parental, el nivel de vida adecuado, a la alimentación, vestido y vivienda, el derecho a la salud física y mental, el derecho a la educación primaria universal y gratuita, el acceso a la enseñanza secundaria y universitaria y a participar en la vida cultural. Se reconoce el carácter progresivo que tienen los Estados para cumplir con su obligación.

Así como a partir del Consenso de Washington se han recomendado las medidas necesarias para llegar al Estado neoliberal, podemos definir como constitutivas del Estado de bienestar, o sociedad del bienestar, o del buen vivir a la cual se pretende llegar, al conjunto de políticas que se han tomado en América Latina a comienzos del siglo XXI.

La intervención del Estado ha dejado de ser un gasto público a recortar para pasar a ser una inversión del Estado que debe priorizar la consolidación de la democracia con equidad para toda la ciudadanía.

Los derechos sociales vuelven a plantearse como derechos de justicia y la justicia como equidad y universalidad de los servicios que el Estado debe brindar a la población. Todos los derechos sociales quedaron plasmados en las constituciones de Bolivia, Ecuador y Venezuela así como en nuevas legislaciones en América Latina que establecen la obligación de garantizarlos por el Estado.

Las nuevas cartas magnas de Bolivia, Ecuador y Venezuela se adecuaron a los derechos consagrados por la Declaración Universal de Derechos humanos y avanzaron en todos los derechos del *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*. Dichas constituciones no son ya letra muerta y tampoco emulan las constituciones de otros países, como fueron las del siglo XIX, sino que expresan la voluntad política de acompañar las modificaciones legales del *ethos* social de la propia realidad, entendiendo la justicia como equidad.

Aquellos países que no aceptaron el ALCA y que formaron el MERCOSUR, la UNASUR y la CELAC, son custodios de los regímenes democráticos de la región y avanzan progresiva y democráticamente en cumplimentar en la realidad, todos los derechos económicos, sociales y culturales, reconociendo el punto de partida del cual arrancaron.

Algunos países reformaron sus constituciones, otros lo hicieron a través de programas sociales definidos por ley, pero lograron la eliminación total o casi total del analfabetismo, incorporaron las poblaciones indígenas a todos los derechos, respetando sus culturas y reconociendo el mestizaje de nuestros pueblos; establecieron la obligación del Estado de garantizar la gratuidad y universalidad de la salud, la educación y la seguridad social, así como la igualdad de oportunidades para acceder a la educación digital y el derecho al trabajo digno, a la organización sindical, y a todos los derechos laborales, el cuidado del medio ambiente y la igualdad de oportunidades

El reconocimiento de otras necesidades de sectores vulnerables, como el derecho a la vivienda, el buen vivir y la prioridad en la protección de la niñez, los adultos mayores y la discapacidad constituyen programas prioritarios en la mayoría de los países de Nuestra América.

Para ello, hubo que desandar los programas neoliberales que se habían establecido, primero en el marco de procesos dictatoriales y continuados por la frágiles democracias que las sucedieron. El nuevo prólogo de América Latina implica la necesidad del desendeudamiento, de la intervención estatal, la prohibición de los monopolios y oligopolios, la nacionalización de los recursos naturales y de las empresas privatizadas, la formación de la conciencia nacional y democrática y la protección, el fortalecimiento y la difusión de nuestra cultura en un proyecto descolonizador.

Hubo que establecer los derechos sociales como derechos de justicia y como deberes de los Estados imprescriptibles e inembargables. Los Estados deberán garantizar los derechos y los ciudadanos deberán ser conscientes que los derechos estatuidos deben defenderse, ya que no siendo fruto de la naturaleza, sino decisiones políticas históricas tomadas por los hombres, pueden ser reversibles.

Es necesario entonces en el mundo globalizado, seguir combatiendo los monopolios y democratizar aún más los medios de información y comunicación, el acceso a la justicia y al poder judicial para democratizar la construcción simbólica de la realidad, o dicho de otra manera, aumentar la participación ciudadana de todos los habitantes, para que se apropien de sus derechos y que no se los dejen conculcar como tantas veces nos sucedió.

En Nuestra América, se inició la edad de los derechos, entendiendo la justicia como equidad. Lo que otrora parecía una utopía, ya es una *eutopía* en construcción: la Patria de la Justicia

Bibliografía

Bibliografía Específica

- Agosti, Héctor: *Nación y cultura*, Cedal, Buenos Aires, 1982.
- Alberdi, Juan Bautista: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Plus Ultra, Buenos Aires, 2000.
- ———: Ideas para un curso de filosofía contemporánea, en Zea, Leopoldo: *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.
- Albert, Hans: *Razón crítica y práctica social*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Ardao, Arturo: *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1998.
- Aristóteles, La Política, Petrel, Bs. As., 1986.
- Berlin, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 2002.
- Bloch, Ernest: *Experimentum Mundi*, Payot, Paris, 1981.
- Bobbio, Norberto: *Elementi di politica*, Einaudi, Torino, 2010.
- Bolívar, Simón: Carta de Jamaica, en Zea, Leopoldo (comp.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.
- Bourricaud, François: *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, Unam, México, 1990.
- Caso, Antonio: Discursos a la nación mexicana, en *Obras completas*, Unam, México, 1970.
- Castoriadis, Cornelius: Intervención en el Congreso Internacional de 1994, publicado en AAVV, *La strategia democratica nella società che cambia*, Roma, Datanews, 1995.
- ———: *Sujeto y verdad*, FCE, México, 2002.
- Chartier, Roger: *Escribir las prácticas*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- Chávez, Fermín: *La cultura en la época de Rosas*, Theoria, Buenos Aires, 1973.
- ———: *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*, Cedal, Buenos Aires, 1982.
- ———: *La conciencia nacional*, Pueblo Entero, Buenos Aires, 1996.
- ———: *Porque esto tiene otra llave, de Wittgenstein a Vico*, Pueblo Entero, Buenos Aires, s/f.
- Ciria, Alberto y Sanguinetti, Horacio: *Los reformistas*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968.
- Cooke, J. W.: *John William Cooke*, Cuadernos de Crisis n. 5, Buenos Aires, 1974.
- Croce, Benedetto: Pietro de Angelis en *Revista n. 15 Pensamiento de los confines*, FCE, Buenos Aires, 2004.

- ———: *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México, 1942.
- ———: *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari, 1926.
- ———: *El carácter de la filosofía moderna*, Iman, Buenos Aires, 1959.
- ———: *Ética y política*, Imán, Buenos Aires, 1952.
- ———: *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bibliopolis, Napoli, 1998.
- ———: Ponencia presentada en el *Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949.
- ———: *Historia de Europa del Siglo XIX*.
- Cuoco, Vincenzo: *Saggio sulla rivoluzione di Napoli del 1799*, 1806, archivos de internet (traducción propia).
- De Angelis, Pedro: *República representativa federal*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999.
- Debord, Guy: *La sociedad del espectáculo*, La Marca, Buenos Aires, 1995.
- De Certeau, Miguel: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- Dewey, John: *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona, 2008.
- ———: *La reconstrucción de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- ———: *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Morata, Madrid, 1995.
- Engels, Federico: *Anti-Düring*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- Figari, Pedro: *Educación y arte*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1965.
- Foucault, Michel: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.
- Frigerio, Rogelio: “La universidad debe convertirse en la palanca del progreso nacional”, en revista *Qué sucedió en siete días*, n. 112, 1957.
- Frondizi, Risieri: *La universidad en un mundo de tensiones*, Eudeba, Buenos Aires, 2005.
- Furlong, Guillermo: *Historia social y cultural del Río de la Plata*, TEA, Buenos Aires, 1969.
- Gellner: *Razón y cultura*, Síntesis, Madrid, 1992.
- Genovesi, Alfredo: *La reforma universitaria*, Ediciones Mariátegui, Lanús, 2003.
- Gramsci, Antonio: *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975.
- ———: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Bs. As. 1984
- Haya de la Torre, V.: *El antiimperialismo y el Apra*, sin referencia editorial, 1982.
- ———: *El lenguaje político de Indoamérica* en Zea, Leopoldo: *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.
- Hegel, Guillermo Federico: *Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

- ———: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946.
- ———: *Filosofía del Derecho*, Unam, México, 1975.
- Heller Agnes, Una revisión, de la teoría de las necesidades, Paidós, Barcelona, 1996.
- ———: *Mas allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Henríquez Ureña, Pedro: *La utopía de América*, Ayacucho, Caracas, 1978
- Herder, Johann Gottfried, von: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Espuela de Plata, España, 2007.
- ———: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.
- ———: *Against pure reason*, Wipf& Stock, Oregon, 1993.
- Hernández Arregui, Juan José: *Imperialismo y cultura*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.
- Ingenieros, José: *La universidad del porvenir*, Inquietud, Buenos Aires, 1956.
- ———: *Las fuerzas morales*, Fausto, Buenos Aires, 1993.
- Jaramillo, Ana: *La universidad frente a los problemas nacionales*, Edunla, Buenos Aires, 2003.
- Jauretche, Arturo: *Ejército y política*, Corregidor, Buenos Aires, 2008.
- ———: *Los profetas del odio*, Peña Lillo, Buenos Aires, 1992.
- ———: *Política nacional y revisionismo histórico*, Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires, 2006.
- Kozel, Andrés, en Zea, Leopoldo: *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953.
- ———: *La idea de América en el historicismo mexicano*, Colegio de México, México, 2012.
- Le Goff, Jacques: *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Lukács, György: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.
- Mallea, Eduardo: *Historia de una pasión argentina*, Corregidor, Buenos Aires, 2002.
- Marechal, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Seix Barral, Buenos Aires, 2003.
- Mariátegui, José Carlos: *Antología de José Carlos Mariátegui*, Costa Acic, México, 1966.
- ——— (1930): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Prometeo, Buenos Aires, 2010.
- Martí, José, *Nuestra América*, citado en Zea, Leopoldo (Comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, FCE, México, 1995.
- ———: *Ideario pedagógico*, Pueblo y Educación, La Habana, 1990.
- Marx, Karl, Engels Friedrich, *Manifes der Kommunistisdien Partei*, 1948. En español: *El manifiesto comunista*, traducciones varias.

- Matus, Carlos: *Teoría del juego social*, Altadir, Caracas, 1999.
- Memmi, Albert: *Retrato del colonizado*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1969.
- Methol Ferre, Alberto, Perón y la alianza argentino – brasileña, Del Corredor austral, Córdoba, Argentina, 2000.
- ———: Conferencia Malvinas y la unidad Sudamericana, en Methol Ferre conferencias, www.metholferre.com
- Mignolo, Walter: *La idea de América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Losada, Buenos Aires, 2007.
- National Association of State Universities and Land Grant Colleges, The engaged institution, Washington, 1999.
- Ortega y Gasset, José: *La rebelión de las masas*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid, 2012.
- ———: La rebelión de las masas, Revista de Occidente, Madrid, 1953
- ———: *La misión de la universidad*, Alianza, 2002.
- Palacios, Alfredo: *Universidad y democracia*, Claridad, Buenos Aires, 1928.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 2004.
- Perez Azcué, Emma Irene, La planeación de las universidades públicas en México, Universidad Autónoma del Estado de México, CEU Publicaciones, México, 1994.
- Perón, Juan Domingo: *La hora de los pueblos*, Ediciones de la Liberación, Buenos Aires, 1973.
- ———: Perón, su pueblo y el 2º Plan Quinquenal, Presidencia de la Nación, Secretaría de Informaciones, Bs. As., 1953.
- ———: La comunidad organizada, Instituto Nacional “Juan Domingo Perón”, Bs. As., 2006.
- ———: Tercera posición y unidad latinoamericana, Biblos, Buenos Aires, 1984.
- Popper, Karl: *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 2010.
- ———: *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Puiggrós, Rodolfo: *La universidad del pueblo*, Crisis, Buenos Aires, 1974.
- ———: Las izquierdas y el problema nacional, Cepe, Buenos Aires, 1973.
- Rama, Ángel: *La ciudad letrada*, Tajamar, Chile, 2004
- Reformar la reforma en revista *Espacios de crítica y producción*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1998.
- Revista *Qué sucedió en siete días*, Año 2, n. 72, Buenos Aires, 1956.
- Rodó, José Enrique: *Ariel, liberalismo y jacobinismo*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1964.
- Rossi, Alejandro (selección): *Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1999.

- Salazar Bondy, A.: *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Siglo XXI, México, 1976.
- Sampay, Arturo; *Constitución y pueblo*, Docencia, Buenos Aires, 2011.
- ———: *La Argentina en la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Editorial Pampa y Cielo, 1964.
- Sarmiento, Domingo Faustino: *Facundo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1973.
- Tamayo, Franz: *Creación de la pedagogía nacional*, Universidad Mayor de San Andrés, Biblioteca Central, 1986, la Paz, Bolivia, Librería Editorial Juventud, <http://www.bv.umsa.bo>.
- Tani, Rubén: *Pensamiento y utopía en Uruguay*, HUM, Montevideo, 2011.
- Thompson, John: “La transformación de la visibilidad” en *Comunicación y Sociedad* n. 38, Universidad de Guadalajara, julio-diciembre de 2000, México.
- Trias, Vivian: *Imperialismo y geopolítica en América Latina*, Cimarrón, Buenos Aires, 1973.
- Ugarte, Manuel: *La patria grande*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.
- Ulanovsky, Carlos, *Las Malvinas en la televisión*, México, Unomasuno, 1982.
- Vallejos, Pedro: “Una universidad para el país” en revista *Qué sucedió en siete días*, n. 186, junio 1958.
- Varios Autores: *Historia general de América Latina*, Tomo VII, Unesco/Trotta, España, 2008.
- Vasconcelos, José: “La filosofía de la coordinación”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1949.
- ———: Discurso de Asunción como Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México el 9 de junio de 1920.
- Zagrebelsky, Gustavo: *El derecho dúctil*, Trotta; Madrid, 2011.
- Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1975.
- ———: *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953.
- ———: Alberdi, Juan Bautista: Ideas para un curso de filosofía contemporánea en Zea, Leopoldo (compilador): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

Bibliografía General

- *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.
- Berlin, Isaiah: *Conceptos y categorías*, FCE, México, 1983.
- Bobbio, Norberto: *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona, 1993.

- Calzadillo, Juan y Carles, Carlos: *Robinson y Freire, hacia la educación popular*, Funda-yacucho, Caracas, 2007.
- Caso, Antonio: *Obras completas*, IX, Unam, México, 1970.
- Castoriadis, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2013.
- Croce, Benedetto: *Materialismo histórico y economía marxista*, Iman, Buenos Aires, 1942.
- ———: *Teoría e historia de la historiografía*, Iman, Buenos Aires, 1953.
- Dewey, John: *La miseria de la epistemología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- ———: *Le public et ses problèmes*, Université de Pau, Francia, 2003.
- Giner, Salvador: *Carisma y razón*, Alianza, Madrid, 2003.
- Hegel, Guillermo Federico: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1971.
- Herder, Johann Gottfried, von: *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- ———: *Another Philosophy of History*, Hackett, Cambridge, 2002.
- ——— and Barnard, F. M.: *Herder on social and political culture*, Cambridge University Press, 2010.
- ———: *On world history, An anthology*, Sharpe, London, 1997.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- Horowitz, Louis (comp.): *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
- Ingenieros, José: *La formación de una raza argentina*, en Rossi, Alejandro (selección): *Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1999.
- Rodó, José Enrique: *Ariel*, Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 1970.
- Schütz, Alfred: *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Vasconcelos, José: La filosofía como vocación y servicio, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1949.
- Vico, Giambattista: *El derecho universal*, Anthropos, Barcelona, 2009.
- Zea, Leopoldo (comp.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, FCE, México, 1995.
- ———: *Existe una filosofía de Nuestra América*, Siglo XXI, México, 1976.
- ———: *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Tezontle, México, 1952.
- ———: *La filosofía latinoamericana*, Unam, México, 1976.



Colección Patria Grande

Ediciones de la UNLa.



REUN
RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES