

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
4. EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA, ESTÉTICA

CAMILO ERNESTO BRAVO
RICARDO PINILLA FIGUEROA
PATRICIA RICARDO CALZADILLA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN CIENCIAS FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2015

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
4. EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA, ESTÉTICA

CAMILO ERNESTO BRAVO
RICARDO PINILLA FIGUEROA
PATRICIA RICARDO CALZADILLA

Profesor Juan Cepeda H.
Magister en Filosofía Latinoamericana
Asesor

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN CIENCIAS FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2015

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, D.C. 09 de febrero de 2015

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	06
1. TRAZADOS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA LATINOAMERICANA	14
1.1. Epistemología del sur	14
1.2. La interculturalidad	19
1.3. ¿Calibán?	24
1.4. Las preguntas simples	26
1.5. Salida de emergencia	31
1.6 Conclusión	36
Referencias bibliográfica	36
2. HACIA UNA ÉTICA REAL EN LATINOAMÉRICA	37
2.1. Revisión de la ética formal	37
2.2. Aproximaciones para pensar una ética desde la realidad latinoamericana	45
2.3. Desde nuestra realidad: ética de la liberación	50
2.4. Conclusión	53
Referencias Bibliográficas	54

3. POR UNA ESTÉTICA DESDE LA PLURALIDAD	56
3.1 Negación de lo autóctono americano	57
3.2 La estética del espanto	60
3.3 El mestizaje como afirmación del ser en su devenir	69
3.4 Conclusión	75
Referencias bibliográficas	76

Introducción

El despertar del hombre sobre la tierra es el despertar de la conciencia. El hombre es el animal sentiente, animal que tiene mundo, que tiene realidad. Mientras que del animal instintivo se podría afirmar que no tiene realidad, pues actúa mecánicamente movido por el impulso, el hombre, se presenta a la existencia como apertura, interrogación, se orienta a las cosas y se pregunta por lo que estas son. En este singular ir hacia las cosas, el hombre se pregunta por la totalidad de todo cuanto es, y su lugar como ser en la totalidad de la existencia; así aparece el hombre como existencia filosófica.

Pero todo ejercicio del filosofar es situado, es la conciencia situada en un horizonte de interpretación, un ser-ahí que se revela en el tiempo y se da en un espacio como manifestación de existencia y encuentro. El discurrir de la conciencia que se manifiesta como apertura al mundo, tuvo su momento en la antigua Grecia, y por los vericuetos de la historia llegó hasta la América Latina, en un proceso de colonización política que marchó a la par de un proceso de dominación ideológica, cultural, social y económica. Pero las formas de la dominación contenían el propio germen de la emancipación. Al culminar el siglo XVIII el germen de la Ilustración encontraba sus brotes en las colonias del imperio español, mientras los aires de libertad se proclamaban a la vuelta del siguiente siglo.

La América de Martí, de Vasconcelos, de Bolívar, de Rodó, de Zea, entre tantos otros, tuvo el llamado a pensarse como horizonte de posibilidad, como conciencia. El quehacer de la filosofía latinoamericana se presenta a sí misma como conciencia de sí y conciencia emancipadora, crítica. No como la negación de una episteme impuesta tras la larga colonización del pensamiento, sino como conciencia de la propia situación de colonizada en movimiento de autoafirmación como emancipación.

Ante este panorama, la pregunta por la filosofía latinoamericana se da por el reconocimiento de los *ethos* mestizos, con la especial reivindicación de los elementos afro e indígena en la configuración de otras epistemes, otras formas de apropiarse y sentir la realidad, comprenderla, explicarla, interpretarla y transformarla. Esto es la vocación a una auténtica filosofía latinoamericana, que no consiste en una inversión de las relaciones de poder en el maniqueo juego de la negación de una episteme advenediza y occidental, sino en el esfuerzo por un filosofar *desde* Latinoamérica. Parafraseando a Boaventura de Sousa Santos, no se trata de negar o deslegitimar la episteme occidental, sino de legitimar, reivindicar y posicionar las epistemes del sur. No se busca entonces deshacernos de lo viejo o deslegitimar las otras filosofías; por el contrario, se busca aprender de los métodos para así poder pensar y repensar las ideas que concurren en la cotidianidad del ser latinoamericano, se busca poder generar un diálogo que permita responder las preguntas universales, pues en sí mismo la filosofía o las filosofías nacen de lo situado y contextualizado, para ayudar a guiar las posibilidades de otras formas de pensar el mundo.

Es esta la reflexión que propone el presente trabajo a partir de áreas y textos diferentes que abordan las temáticas de lo epistémico, lo ético y lo estético. Los trabajos coinciden en proponer que en América Latina, el discurso de los sectores hegemónicos nunca ha representado realmente el discurso de los sectores marginados. Destacando, los ensayos, la diversidad de factores que han estado presente en este constructo ideológico: algunos de ellos se vinculan a los procesos de búsqueda de una identidad propia, otros se asocian a las problemáticas existentes en la construcción de nuestras sociedades.

Por ello, el presente trabajo tiene como objetivo general contribuir a la elaboración de un estado del arte de la situación actual de la filosofía Latinoamérica desde tres momentos: lo Epistémico, lo Ético y lo Estético, aproximándose desde estas perspectivas al proceso de construcción del ideario latinoamericano, donde el tema de la identidad desde el referente sociocultural se convierte en un aspecto indispensable para el reconocimiento de nuestra región. Existen disímiles estudios que desde diferentes perspectivas han incursionado sobre el tema. En esta oportunidad, el contenido que se propone tiene como fuentes bibliográficas principales: *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, autor Boaventura de Sousa; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, autor Enrique Dussel; y *Anotaciones para una estética de lo americano*, autor Rodolfo Kusch.

El primero de los ensayos, escrito por Camilo Braco Gómez, tiene como objetivo aportar a la discusión en torno al momento epistémico de la filosofía Latinoamérica actual, desde las ideas de Boaventura de Sousa y de Raúl Fernet-Betancourt, trayendo de este primero las categorías de Prospero y Calibán para evidenciar posibles problemáticas en el momento de constituir discursos de orden latinoamericano. El segundo texto, elaborado por Ricardo Pinilla Figueroa, propone reconocer las posturas de una ética más latinoamericana, en búsqueda de la identidad de nuestras propias posturas, conflictos y visiones de vida, según el entorno latinoamericano, a través del autor Enrique Dussel. Y como tercer ensayo, se propone el realizado por Patricia Ricardo Calzadilla, que tiene como objetivo analizar las ideas de Rodolfo Kusch en relación a la estética precolombina como referente para la búsqueda de la identidad latinoamericana y señalar las limitaciones de esta visión kuscheana ante las posibilidades magníficas del mestizaje como portador de una estética desde lo plural.

Lo epistémico

Para fundamentar epistemológicamente la discusión, se trabajó el libro de Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur*, en el que se reúnen 8 ensayos de su autoría. La idea transversal se desprende de la necesidad de reinventar el conocimiento para procurar una emancipación social. Los ensayos mencionados se agrupan en dos partes: una epistemología más allá de lo posmoderno y una emancipación más allá de lo poscolonial. La primera parte, comprende los 4 primeros, en los que expone un discurso sobre las ciencias, la representación de sus límites y consecuencias, la reflexión de sus investigaciones sobre

alternativas al neoliberalismo y al capitalismo global, y la propuesta hacia una construcción epistemológica de una ecología de saberes. La segunda parte, comprende los tres últimos, donde plantea una perspectiva crítica a los descubrimientos imperiales, el análisis de “Nuestra América”, colonialismo e inter-identidad y una reflexión para ir más allá de lo posmoderno y lo poscolonial. Como complemento al libro de Santos, se tuvieron en cuenta algunos planteamientos de Raúl Fernet- Betancourt, tomados de su libro *Tareas y propuestas de a filosofía Intercultural*.

En el desarrollo de su idea, Santos toma como punto de partida el hecho de que la ciencia occidental, en tanto paradigma dominante, está en crisis. En especial, presenta un diagnóstico que evidencia que los modelos que privilegian la cuantificación como explicación legítima de la realidad están perdiendo fuerza. En esta misma línea argumentativa, pone en cuestión la división de las ciencias, especialmente la ruptura entre ciencias naturales y sociales, la separación artificial de los saberes y las prácticas de dominación epistémica que conducen a lo que él denominará “epistemicidios”, es decir, prácticas que deslegitiman, excluyen o anulan otras formas de conocer, comprender o explicar la realidad.

Esta situación de crisis del paradigma dominante de la ciencia, desde la perspectiva de Santos, crea la posibilidad de generar nuevas relaciones materiales de existencia en las que otros discursos, tenidos por no-científicos desde el paradigma occidental, empiecen a ser reconocidos y aprehendidos en su legitimidad científica. Así, dicha crisis crea las condiciones para superar la dicotomía entre las llamadas ciencias duras y blandas conformando una nueva condición para las ciencias, a la que Santos denomina *conocimiento prudente para una vida decente*. Para esta superación, se hace necesario el reconocimiento de los lugares de enunciación, las denominadas sociologías de las ausencias, mantenidas en silencio por no cumplir los cánones determinados por la ciencia occidental. Aparece entonces lo que Santos llama una epistemología de las ausencias, cuyo objeto es propagar la idea de realidad, saber y tiempo, en el que el pensamiento del presente se privilegia sobre el del futuro para invertir la linealidad y temporalidad desde la que se ha aprehendido la realidad en la lógica del pensamiento científico occidental. Para que esto sea posible propone la posibilidad de generar un dialogo entre los distintos saberes de tal forma que se enuncien las diferentes formas de validación del conocimiento, evitando así caer en una totalización de una sola forma de validación del mismo. La base de todas estas dinámicas debe ser, para él, el reconocimiento de las epistemologías del Sur, es decir, reconocer la validez de las prácticas de los sujetos oprimidos, víctimas, explotados por el colonialismo y el capitalismo global.

Como complemento a la perspectiva desarrollada por Boaventura de Sousa Santos, se abordó el texto de Raúl Fernet-Betancourt, *Tareas y propuestas de a filosofía Intercultural*. Aquí se introduce el concepto de *constelaciones del saber*, comprendido como un conjunto de contenidos significantes y horizontes de sentido que nutren la experiencia vital, material y corporal de las diferentes sociedades a lo largo de la historia. La tesis central de Fernet gira en torno a las relaciones de poder, intercambio y diálogo que estas constelaciones de saber gestan en el encuentro de culturas en el mundo globalizado. Cada una de estas culturas

aprehende su realidad material y social de forma diacrónica, cultivando un conjunto de herramientas gnoseológicas que hacen parte de su constelación de saber. Cuando una de estas se impone sobre las otras, margina las culturas en que se desarrollan y la riqueza de experiencias vitales que las acompañan. Tal dominación ha sido consecuencia del crecimiento del capitalismo industrial. Aunque en este proceso el eurocentrismo ha deteriorado las otras culturas, éstas ejercen resistencia a las excesivas imposiciones del sistema internacional, generan redes y relaciones de diálogo a la luz de la filosofía intercultural, evidente en los movimientos y manifestaciones sociales a escala global.

A partir de estas ideas nace la reflexión que se plasma en el ensayo y que busca, en últimas, determinar las posibles fracturas que han determinado la coexistencia de dos discursos en torno a la legitimidad de la filosofía latinoamericana: aquella que afirma su no existencia y la que declara su total afirmación de vitalidad como forma de existencia del saber filosófico. Así mismo, se ofrece una breve descripción de las aristas, ilustrada con las características de los personajes Próspero y Calibán de la comedia shakespeariana y que Santos interpreta como procesos identitarios en un espacio - tiempo que interrelaciona a Europa, América, Asia, contenidos en zonas de contacto que generan procesos de colonialismo, poscolonialismo e interidentidad, en donde también se contiene la relación centro - periferia; para desde allí trazar los posibles problemas a los que se enfrentan la filosofía latinoamericana y quienes a ella se dedican. Finalmente se plantean posibles salidas a los problemas encontrados en el devenir investigativo que ha dado el universo de lo epistemológico.

Lo ético

En la segunda parte de este proyecto investigativo se presenta el estudio de la ética en el ensayo de Ricardo Pinilla, visto desde Enrique Dussel, con su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. En este se encontrarán los diferentes discursos eurocéntricos y norteamericanos del tema, vistos desde lo formal y lo material de la ética, con el objetivo de plantear una ética más real para Latinoamérica, destacando los aportes de las ya expuestas para su fundamentación y su práctica, sin olvidar nuestras propias vivencias, claro está sin negar que nuestras construcciones independientes, en realidad si están ligadas con las eurocéntricas. El problema que se plantea hoy en nuestro continente es la falta de una ética propia, la que solucione nuestras complicaciones, nuestros conflictos a la hora de las relaciones entre individuos de una misma comunidad que sería este caso Latinoamérica y con esto dar respuesta a sus problemáticas, no en una forma impuesta si no que al contrario, sea de una forma legal, comprometida y desarrollada desde los mismos cimientos del problema, ósea, la misma comunidad, aprovechando su entorno y creando una ética formal más real y oportuna, sin caer en términos de ambigüedad, que nos puede llevar a un distanciamiento entre nuestros pueblos, por la falta de comprensión total y única de esta ética.

En otra parte de esta investigación se verá la importancia que tiene el discurso que se debe dar, en una forma igualitaria entre todos los miembros de la comunidad, para evitar que se presente como ha sido usual en el mundo que el discurso real y verdadero es el del opresor, el cual siempre tiene el concepto de verdad, el que se debe seguir, sin importar el “otro” el oprimido, que en el caso de Latinoamérica seríamos todos los habitantes, que debemos seguir lo ya expuesto por Europa o por Estados Unidos, ya sea por miedo o simplemente por la falta de crear nuestro propio sistema ético, que en últimas es lo que se quiere mostrar y desarrollar, no como una ética paralela ni una copia, si no que sea una ética de respeto, desde la misma construcción de ese logos, anhelado por todos nosotros, donde la concepción del termino verdad y justicia sean unificadores y no centros de corrupción dominados desde los opresores.

Otro aspecto es la visión crítica que se necesita desde nuestro territorio para nuestro territorio, esto con el fin de ver y mostrar realmente cuales son nuestros problemas, nuestras visiones de vida, nuestros conceptos de política, de economía y cultura, todo esto con el fin de entender nuestro entorno, evitando con esto la creación de “status quo” que lo único que hace es la diferenciación entre el mismo pueblo, como si la vida no tuviera el mismo valor para todos, o como si los términos solo se cumplieran con rigor para algunos miembros de la comunidad, mientras para otros, se consideraran como obsoletos y no aplicables, como se explica en la oración coloquial “la ley es para los de ruana” diciendo entonces que existe varias clases de leyes según a quien se le practique y que objetivo se busque, alejándonos con esto de una verdad y una justicia más reales y prácticas. Como última parte de este ensayo, lo que se quiere vislumbrar es la sensibilización del latinoamericano, a la búsqueda de una educación en pro de un individuo, que esté orientado con la misma visión ética, la cual no lo oprima si no que al contrario lo deje entender quién es y hacia dónde quiere ir, claro está sin olvidar quien fue, con sus defectos pero también con sus virtudes, las cuales deben ser guiadas al mejoramiento de las vidas de todos los miembros de su comunidad, siempre con el propósito de crear unos conceptos más justos e igualitarios.

Es el tiempo de iniciar entonces a crear nuestra propia forma de vida, dejando de lado las imposiciones, que como hemos visto en el transcurso de nuestra historia, no son las mejores, y que está ya acabando con ese viejo mundo, ese que se está destruyendo, por su misma falta de comprensión, y que es la que están poniendo obligadamente en nuestras vidas, con el propósito de cambiar solo de espacio geográfico, no de idea, de hacernos creer que somos menos que ellos, y así por siempre tenernos dominados y colonizados, porque esa real independencia que tanto se proclama en nuestro continente aún no ha llegado, por la falta de confianza entre nuestro propio pueblo, en nuestras ideas, en nuestra filosofía y en nuestra ética, una que busque realzar lo nuestro, que pueda unir esa pluriculturalidad que tenemos, que pueda unir nuestro pasado con nuestro presente, sin olvidar a dónde queremos ir y como queremos ir, sin rechazos, sin desplazar a los individuos por sus condiciones económicas, religiosas o políticas, sino al contrario crear una unión, no basada en la economía si no en la comprensión y en el respeto, en la comunicación, en el compromiso participativo, para que con esto iniciemos un camino, que nos lleve a la par de los demás continentes, los que ya no podrán mirarnos con desprecio si no como iguales, porque en ese momento si lo seremos, ya

no como una copia barata de sus ideas ni de su estilo de vida, porque al contrario podremos por fin mirarlos con nuestras propias posturas, y ahí sí como iguales como lo que somos en realidad.

Lo estético

El tema de la estética y su relación con la cultura y la sociedad en los tiempos que corren es una oportunidad para acercarnos desde esta perspectiva a la comprensión del mundo en su multiplicidad. El ensayo *Por una estética desde la pluralidad* de Patricia Ricardo Calzadilla propone reflexionar sobre esta temática teniendo como referente el texto *Anotaciones para una estética de lo americano* de Rodolfo Kusch (2000), quien en su obra propone revalorar y profundizar en la estética raizal latinoamericana como medio que permite proyectar, desde la labor artística, soluciones a los actuales retos que vive esta parte del continente, y así repensar lo acontecido en la historia con instrumentos y conceptos propios. El ensayo se divide en dos momentos: primero, reconoce el aporte histórico - cultural que presenta el autor; y segundo, confronta algunos aspectos teóricos planteados por Kusch.

La negación de lo autóctono americano es uno de los aspectos que aborda Kusch y que se analiza en el ensayo propuesto. El problema del arte en América Latina, para el autor argentino, es el problema de su vida política, social y económica. Y esta realidad ha generado una estructura mental que rechaza lo “imperfecto”, lo cual Kusch equipara con el término tenebroso, que es en síntesis el miedo de vivir lo americano. La oposición por lo originario americano se remonta al pasado colonial, donde no hay oportunidad para lo juzgado como imperfecto, que en palabras de Kusch traduciría lo sombrío y tenebroso. Desde esta perspectiva, según expone el autor, se subvierte lo vital a las formas logradas o adquiridas. El artista como artífice de la creación no escapa de las formas preconcebidas y reproduce una estética que no visualiza lo realmente esencial. El autor plantea que en el escenario latinoamericano la estética de lo tenebroso tiene como contrincante un arte que premia la producción y no el acto creativo que indaga y cuestiona la vida. Por ello, según se analiza en el texto, nuestro arte es de producción, una estética proyectada al placer y a la forma, todo lo contrario al arte original americano que tiene en cuenta lo amorfo, lo dinámico, el mundo vital.

En el ensayo se explica como el autor realiza un análisis del arte precolombino buscando su esencia desde el pasado, centrado en el esfuerzo por descubrir los principios fundamentales de la construcción de la obra artística. El análisis sistematizado que propone Kusch, invita a reflexionar tanto sobre lo mítico-religioso como lo estético-plástico de la formidable obra visual, con fundamento espacial, creada en la América precolombina. Para ello, Kusch denomina *estética del espanto* a la propuesta artística indígena, pues este arte resulta del espanto humano ante el mundo exterior, es creado en función de lo natural, y como se señala en el texto examinado, es la ecuación hombre-espacio. Es el interés primordial del indígena la tierra, lo telúrico, el contexto preciso de la cosmovisión del nativo americano y ello se

refleja en su arte. También, en este sentido en el ensayo se reconoce el aspecto humano o la humanidad en el arte indígena, que según Kusch, se representa en la angustia del indígena de coexistir con lo natural buscando un equilibrio entre lo humano y lo inhumano. Este equilibrio tiene como intermediaria a la magia, la cual puede ser percibida en el arte precolombino como solución humana frente al espacio.

Kusch selecciona obras, en otros casos expresiones artísticas, de lo más significativo de la cultura argentina y de otras geografías latinoamericanas: *Martín Fierro*, *La leyenda de Juan Moreira*, el tango, y como ejemplo del teatro indígena, *Rabanil Achí*: propone adentrarnos en ellas para reconocer la estética originaria, la cual, como se ha explicado, representa la estética de lo tenebroso, como reflejo de la realidad y también la relación hombre-espacio. El arte no pierde ese latir de lo oriundo, pues el contexto que lo inspira lleva de esta esencia. El autor teoriza sobre estas creaciones, desde su estética y su filosofía.

Las reflexiones que propone Kusch son esclarecedoras. Pero hay un tema que es motivo de controversia con su posición, y que es abordado en el ensayo que se presenta, pues se puede apreciar en el texto *Anotaciones para una estética de lo americano* un enfoque explícito, concluyente, por parte del autor en relación con la búsqueda de la identidad latinoamericana solo desde el legado precolombino. Las reflexiones evidencian un distanciamiento con otros factores indispensables para comprender el modo de ser y de estar del hombre latinoamericano. Esta necesidad de un reconocimiento a ultranza de la estética originaria como guía de lo identitario desde el pasado indígena, puede llevar a un pensamiento de la separación, que tan perjudicial repercusión ha tenido en la formación de las mentalidades de nuestra América, pues como resultado del mismo se han creado arquetipos que han servido para clasificar y excluir, negando de esta forma las variadísimas posibilidades que matizan la vida y reivindicando así las diferencias. Por ello, en el ensayo se defiende el mestizaje como condición del hombre latinoamericano, como afirmación del ser en su devenir. Los pueblos latinoamericanos se relacionan con el mundo desde una mezcla continúa, lo que facilita una diversidad absoluta que no soporta consideraciones de lo solamente europeo o precolombino o africano, esta no es la suma diseccionada de sus componentes.

Ante todas las posibilidades magníficas del mestizaje, el arte cumple un papel fundamental como portador de una estética desde lo plural, que reconoce esta riqueza cultural. La obra de arte, la cual se inserta en un contexto y proceso social determinado, no responderá solamente a la intención de sentido y significado propuesta por el artista, sino que se abre a todas las decodificaciones posibles que realicen los espectadores. No habrá una sola posición de valoración estética, el mestizaje permitirá trascender los componentes de una obra y traducirla desde la pluralidad.

Metodología y conclusiones

En este orden de ideas, la intencionalidad del proyecto nace de la pregunta por el estado actual de la filosofía latinoamericana propuesto por el maestro Juan Cepeda H y que busca en últimas mostrar el estado del arte, a partir de una metodología en dos momentos: la primera, de orden hermenéutico y que nace con la aplicación de la herramienta *hermenéutica textual* a tres textos que respondieran a los universos de lo epistémico, ético y lo estético. Para un segundo momento se invita a los investigadores a realizar un escrito tipo ensayo en el que se de cuenta de la perspectiva de la investigación en relación con la línea asumida.

La pertinencia de las tesis expuestas en los tres ensayos busca ofrecer una visión general en relación a las categorías con las que se han construido los universos simbólicos y discursivos de la praxis tanto académica como la que no pertenece a la misma en la realidad latinoamericana, y es justo allí donde la intencionalidad del proyecto toma busca que dialoguen las filosofías académicas y las que no se reconocen como académicas, para desde allí lograr, como decía Sousa, evitar seguir generando epistemicidios, y que por el contrario la academia, como gestora y a la vez legitimadora de los universos discursivos de orden científico abra paso a la escucha de esas otras formas de conocer el mundo y de validación al interpretarlo.

Vale destacar que en los capítulos que conforman el trabajo se puede apreciar una relación entre nuestro objeto de estudio (temáticas de filosofía latinoamericana desde la epistemología, la ética y la estética) con otras expresiones de las ideas (políticas, religiosas, sociales, económicas). La vinculación entre ellas permiten una comprensión holística del contexto que las genera.

La fuerza metodológica y el rigor utilizado en la construcción de este recopilar académico se ejecutó en diferentes pasos. El primero, fue la disposición de temas referentes a la filosofía en Latinoamérica dados por el director de dicho proyecto, el profesor Juan Cepeda H., quien proporcionó los autores y textos a seguir con una guía de cómo se debería ejecutar el proyecto. Como segunda medida se planteó la entrega de la hermenéutica textual de las fuentes primarias, para que con esto el aspirante al título de Magister en Filosofía Latinoamericana tuviese un soporte crítico y bibliográfico sobre el tema asignado en este caso, tanto en lo epistemológico, como en lo ético y estético, siempre con un rigor investigativo a la hora de su ejecución, escrito que debía pasar por la aprobación del director del proyecto, para que de esta forma se pudiera acceder al siguiente paso, que fue la elaboración de los ensayos finales, en los que se vislumbra una posición propia sobre el tema asignado.

Cabe aclarar que esta elaboración del ensayo final, como en todo el proceso, contó con la guía y supervisión del director del proyecto, quien exigió varias correcciones en su elaboración y presentación, cuidando siempre la inclusión bibliográfica y de estilo en cada

escrito, para que con esto existiera realmente un aporte para la filosofía latinoamericana siempre con los objetivos exigidos por la Maestría.

Este proyecto permite ver que se pueden generar diálogos que tiendan a un conocimiento de lo nuestro, para así lograr una vida armónica, esto desde el respeto por las formas de validación del conocimiento del otro, acción que permitirá al filósofo nativo de la América construir discursos que respondan verdaderamente a los problemas que son innatos de la hediondez (en términos de Kusch) que lo atraviesa. El filósofo de la América de Martí debe desprenderse de la intención de lucir el traje elegante, Próspero, y sentarse a filosofar con los harapos del Calibán.

Si se piensa en beneficios de la investigación debe decirse que la primera es la misma filosofía latinoamericana, pues el ejercicio permitió que los investigadores se apropiaran más de los sentidos y de las intencionalidades de esta forma de aprehender el mundo; como segundo beneficiado está el investigador, pues en el rastreo bibliográfico se fortaleció en argumentación para seguir consolidando una propuesta propia y útil para una filosofía latinoamericana, cada vez más clara en sus intencionalidades; y finalmente, la comunidad académica y la Universidad Santo Tomás que han apostado a repensar el papel del pensamiento latinoamericano, donde se conjuga la raza cósmica, la hediondez, parte de las sociologías de las ausencias, sólo por mencionar algunas formas que han dado luz a sentidos mentados de acción del saber localizado y situado, porque si algo pretende una Maestría en Filosofía Latinoamérica es la posibilidad de rescatar los lugares de enunciación de forma colectiva y ordenada, respetando las lógicas de la investigación filosófica, pero intentando dar respuesta a las preguntas que nacen desde las praxis cotidianas de nuestro estar en el mundo, en nuestro mundo.

TRAZADOS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA LATINOAMERICANA

Camilo Ernesto Bravo¹

Epistemología del sur

Santos nos propone un acercamiento hacia la ciencia, preguntándonos sobre el contexto actual de la misma y los avances que ésta ha realizado, situación que no es el más alentador, pues la posición sobre quiénes somos, hemos sido, o seremos, nos procura en estadios de discontinuidad sobre la mirada al pasado, presente y futuro. Pero si nos detenemos en el presente y lo que preguntamos por la ciencia desde el pasado, vemos con facilidad que ésta es una oferta de acontecimientos de orden poco coherentes con las necesidades de la humanidad, además de comprender cómo los marcos de referencia y aprehensión con los que nos movemos a nivel científico aún siguen siendo los mismos de los siglos XVIII, XIX y parte del XX, lo que puede comprenderse como un estancamiento de nuevas formas de producción.

Y, de tal modo es así que es posible decir que en términos científicos vivimos todavía en el siglo XIX y que el XX todavía no comenzó, ni tal vez comience antes de terminar. Y si, en vez de en el pasado, centramos nuestro mirar en el futuro, del mismo modo dos imágenes contradictorias nos concurre alternadamente (Santos, 2009:18).

Santos se pregunta por las dinámicas propias del siglo XXI, que inician con las bondades de una sociedad intercomunicada, que brinda la seguridad necesaria en sus propios movimientos temporales de ambigüedad y complejidad lo cual denota la experiencia desde una acción de transición constante “en sincronía con muchas cosas que están más allá o más acá de él, pero descompasado en relación con todo lo que habita” (Santos, 2009: 18). Para subvertir este estadio de conciencia es necesario retornar hacia las preguntas simples, esas que solo los niños pueden hacer y que el autor equipara con la realizada por Rousseau al preguntar por el progreso de las ciencias y del arte y su acción sobre las costumbres.

La revolución científica del siglo XVIII, desde Copérnico hasta Newton va construyendo las bases que darían paso a una nueva transformación de orden tecnológico y social, llevando al sujeto cognoscente de ese entonces a una condición de incertidumbre epistémica, que se replicaría en la situación actual del hombre del siglo XXI, pues sabemos que vamos a perder algo pero no sabemos qué; de aquí que el autor nos indica la necesidad de retornar sobre las

¹ Sociólogo Universidad Santo Tomás, docente Corporación Universitaria Minuto de Dios, Corporación Unificada de Educación Nacional (CUN).

preguntas simples, elementales, que nos lleva al centro de nuestra fluctuación individual y colectiva. “Una pregunta elemental es una pregunta que llega al magma más profundo de nuestra perplejidad individual y colectiva con la limpieza técnica de un arpón” (Santos, 2009: 20).

Este decurso para Santos nos coloca en una actitud que propende por el reconocimiento de las relaciones entre ciencia y virtud, una acción que permita reconocer el conocimiento ordinario que el sujeto, sea individual o colectivo, utiliza para dar sentido a las prácticas de la ciencia que lo niega, de aquí que el autor nos invita a pensar en el papel que la ciencia ha tenido en la construcción de nuestro sentido de felicidad.

Estamos de nuevo colocados en la necesidad de preguntar por las relaciones entre ciencia y la virtud, por el valor del conocimiento llamado ordinario o vulgar que nosotros, sujetos individuales o colectivos creamos y usamos para dar sentido a nuestras prácticas y que la ciencia se obstina en considerar irrelevante, ilusorio y falso; y tenemos, finalmente, que preguntar por el papel de todo el conocimiento científico acumulado en el enriquecimiento o empobrecimiento práctico de nuestras vidas, o sea, por la contribución positiva o negativa de la ciencia a nuestra felicidad. (Santos, 2009: 20).

El paradigma dominante estará dado por las revoluciones científicas dadas en el siglo XVII, y particularmente por el discurso de las ciencias naturales, para el siglo XIX, este modelo de representación pasará también a las ciencias sociales, permitiendo una homogenización discursiva, pero con una variedad en cada una de las ciencias, evidenciada en la construcción de fronteras, pues las segundas se consideran de corte no científico, pues están construidas desde el sentido común y las humanidades. Este discurso propio de las ciencias se posicionará como forma de representar la realidad, negando otras formas que no se determinarán a partir de su racionalidad metodológica y epistemológica:

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas (Santos, 2009: 21).

Es desde este momento que la ciencia moderna ejecutará un rompimiento con las formas de representación anterior, pues una nueva visión del mundo entre conocimiento científico y conocimiento del sentido común se contraponen para luchar por la representación del sentido, además de una separación entre hombre y naturaleza, esta nueva forma de conocimiento científico se separa de la certeza dada por la experiencia al sospechar de los datos obtenidos por la experiencia. “Tales evidencias, que están en la base del conocimiento vulgar, son ilusorias” (Santos, 2009: 23). Para el segundo momento el que se relaciona con el hombre y la naturaleza el autor plantea que la segunda puede ser sometida a leyes, por lo tanto puede ser controlada y dominada. Estas ideas que gobiernan la observación y la experimentación entraría a dominar la naturaleza, dado desde las matemáticas, pues estas determinan la realidad misma, por lo tanto el conocer se limita a cuantificar y medir la cualidad del objeto, este en sí mismo

pierde importancia ya que lo que no se puede cuantificar es irrelevante. El fin del método científico propende también por la disminución de la complejidad. “conocer significa dividir y clasificar para después poder determinar la relaciones sistemáticas entre lo que se separó” (Santos, 2009: 24).

Esta nueva forma de conocer es un conocimiento que está encaminado a la construcción de leyes formuladas a partir de unas regularidades observadas que buscan prever la acción de los fenómenos en el futuro, y que están dadas dentro de una causa formal que propende por el funcionamiento, sobre el fin de las cosas, factor que dista del sentido común ya que este se pregunta la causa y la intención más que por la determinación, pues en la causa formal se debe permitir desalojar la intención.

Es este tipo de causa formal la que permite prever y, por lo tanto, intervenir en lo real y el que, en última instancia, permite a la ciencia moderna responder a la pregunta sobre los fundamentos de su rigor y de su verdad como el conjunto de sus éxitos en la manipulación y la transformación de lo real (Santos, 2009:26).

Es partir de estos postulados que se plantea que el conocimiento está basado en las leyes que buscan el orden y estabilidad del mundo, a partir de un discurso meta-teórico, que en últimas recaen sobre la mecánica de Newton que busca dominar y transforma lo real. Este orden epistemológico se desplazó también hacia el orden de lo social, en donde la burguesía la utilizó bajo sus intereses “Tal como fue posible descubrir la leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad” (Santos, 2009: 27). Además de estos movimientos, es en el siglo XVIII donde las ideas anteriores se ven fortalecidas por la aparición de la Ilustración, la cual permitirá el posicionamiento de las ciencias sociales en el siglo siguiente. Tanto las ideas de Descartes como las de Bacon, sustentaron la tendencia positivista, en la cual sólo existían dos formas de conocimiento: aquellas que estaban sustentadas sobre la lógica y la matemática, y las basadas en el mecanismo o ciencias naturales; esto determinó para las ciencias sociales que se comprendieran como empíricas. De aquí se desplegaron dos formas de aprehender las ciencias sociales, una en la cual los métodos de la ciencia natural del siglo XVI se utilizaban dentro de las explicaciones de la sociedad y otra que pretendía la creación de una nueva construcción epistemológica y metodológica, sustentada sobre lo específico del ser humano y su distinción con la naturaleza.

Existen unos signos que permiten pensar una crisis del modelo de racionalidad científica: Primero desde una irreversibilidad; segundo desde una revolución científica; y tercero la especulación de un nuevo paradigma que permitirá la comprensión del colapso del paradigma racional moderno. Así, dicha crisis para el Santos puede comprenderse desde una exigencia de varias condiciones tanto sociales como teóricas, de aquí entonces, que se permita ahondar más en las segundas, en donde para él las acciones de identificación y de profundización, permitirían que se les aplicaran a ella misma, “la profundización del conocimiento permitió ver la fragilidad de los pilares en que se sostenía” (Santos, 2009: 31). Acción que acontece en los planteamientos de Einstein, Heisenberg y Bohr, Godel y los avances en la microfísica,

química, biología. Lo anterior permitió a los ojos del autor, una reflexión de orden epistemológico al interior de las ciencias y forma de conocer.

Esta reflexión permite visualizar dos momentos de orden sociológico: como primer período la competencia filosófica adquirida por los propios científicos quienes problematizaron su práctica científica; y como segundo, la apropiación de discursos de orden sociológico. “El análisis de las condiciones sociales, de los contextos culturales, de los modelos organizacionales de la investigación científica, antes arrinconada en un campo estancado y separado de la sociología de la ciencia, pasó a ocupar un papel relevante en la reflexión epistemológica” (Santos, 2009: 36). Dentro de este segundo momento de reflexión se acentúa el carácter del concepto de ley y su relación causal, pasa luego al contenido del conocimiento sobre su forma, donde la dualidad sujeto/objeto es determinante.

La ciencia vista desde las condiciones sociales perdió autorregulación, perdió autonomía y al hablarse de la industrialización de la misma, en las décadas de los 30 y 40, cayó en las determinaciones de los campos económico, político y social, tanto de los estados capitalistas, como los socialistas del Este. “la industrialización de la ciencia se manifestó tanto en el área de las aplicaciones de la ciencia como en el de las organizaciones de la investigación científica” (Santos, 2009: 39).

El ámbito científico se vio anegado a nuevas formas de organización laboral, evidenciadas en una estratificación y un cambio en las relaciones de poder al interior de la comunidad científica, llevando a estos sujetos a relaciones proletarizadas; a lo descrito anteriormente debe sumarse según Santos la relación investigación-intensiva, que aumentó los costos de los instrumentos necesarios para la investigación, acción que permitió una mayor brecha a nivel de investigación entre centro y periferia.

Es necesario la construcción de un nuevo paradigma emergente que este situado desde la especulación, que se permite desde las señales enunciadas por el mismo paradigma hegemónico, y que debe conllevar hacia un paradigma prudente, que permita una vida decente. Por lo anterior Santos propone 4 tesis que darán configuración a dicho paradigma emergente. La primera plantea que todo conocimiento científico natural es científico social, por lo tanto debe abandonarse la dicotomía existente entre ciencias naturales y ciencias sociales, por ya no tener ni sentido ni utilidad en la actualidad, pues limitan el proceso a la construcción que se tiene de materia y naturaleza; al contrario del conocimiento emergente que no tiende a la dualidad, un conocimiento que tiende a la superación de las distinciones, así como al contenido teórico de las ciencias, a la invención de condiciones de accesibilidad global que permita traspasar las fronteras propias de la ciencia moderna; por eso pensar la ciencia posmoderna con su analogía puede ser la base del paradigma emergente, pues en esta analogía y sus variantes textual, lúdica, dramática, biográfica el mundo que hoy se ve, mañana se podrá leer de una forma diferente. “el mundo de hoy es natural o social y mañana será ambos, visto como un texto, como un juego, como un teatro o aun como una autobiografía” (Santos, 2009: 47). Este espacio de lectura es de orden local e indivisible.

Como segunda se plantea que el conocimiento en la ciencia moderna era restrictivo a la especialización de las partes de la realidad, llevando al mismo hacia una organización de carácter delimitado y vigilante de sus propias fronteras, en contraposición el conocimiento del paradigma emergente es total y local, “la fragmentación posmoderna no es disciplinar y sí temática” (Santos, 2009: 49). Entonces, el conocimiento al ser local responde a proyectos locales, por lo tanto es también total, pues resaltando su ejemplo podría ser considerado como ilustrado, a esto el autor menciona que a su condición de análogo se le debe sumar la condición de traductor, es decir la capacidad de desplazarse a otras localidades para poder ser utilizados, desde una actitud de imaginación y sustentada por el ejemplo y cualidad. Por último, el conocimiento posmoderno es un conocimiento que tiende a las condiciones de posibilidad, donde éstas, están dadas desde lo local, acción que se posiciona como a-metódica y por contraposición se devela como pluralidad metodológica.

La tercera tesis surge desde la identificación que hace ciencia moderna del sujeto como sujeto empírico, desplazado de su ámbito humano y religioso, aquí el paradigma emergente se construye como un conocimiento que une al científico con lo que estudia, es un conocimiento que contempla, que no busca controlar, sino que por el contrario propende por la satisfacción personal de quien participa en la relación. Finalmente Santos nos invita a aprehender la relación del mundo desde lo científico, como una creación literaria, ya que esta acción se mantiene de manera activa con las transformaciones de orden social y real, es decir a la mirada sobre el efecto.

Como cuarta tesis se describe las intenciones de la ciencia moderna en relación al hombre que está en el mundo ya que segmenta el conocimiento, por el contrario la ciencia posmoderna a los ojos del autor, reconoce lo racional en el conocimiento en una interacción de estos, “intenta, pues, dialogar con otras formas de conocimiento dejándose penetrar por ellas” (Santos, 2009: 55). Donde la más importante según el autor es el sentido común, aquel que se denota como vulgar y práctico, ese mismo que orienta y da sentido a las acciones de la vida y que además hace coincidir un principio y designio, es un sentido que es insubordinado y sin método, que se reproduce en la práctica misma, ya que no busca enseñar sino persuadir, es decir lo que busca es subvertir el orden.

Santos nos propone que para adentrarnos en el problema de lo epistémico se debe comprender qué es epistemología, para lo cual responde que la ésta debe comprenderse como una pesquisa de conocimientos y de variables de verdad que la sustenten dentro de unos universos sociales que generen una condición de reconocimiento de sus condiciones históricas, basada estas en la explotación y en el avasallamiento al que se han visto sometido por dos construcciones discursivas de corte hegemónico y que llevan a una condición de sufrimiento.

Finalmente, es importante centrarnos en las categorías de lo poscolonial y lo posmoderno y aquello que va más allá, para esto centra su discurso en el debate epistemológico acaecido en

la década de los ochentas, en donde las ciencias estaban atravesando por una crisis de orden paradigmático y metodológico, como en el orden de representación, , siendo el positivismo la referencia más acontecida, esta crisis permitió la aparición de un paradigma emergente denominado ciencia posmoderna, en donde se busca mantener el conocimiento científico pero ahora desde una racionalidad más dilatada, que buscara la superación de la dicotomía presente en la ciencia, en una construcción de la verdad en el dialogo entre ciencias duras y blandas, en una ciencia no instrumental a nivel de la técnica sino que por el contrario una ciencia que procurara la aplicación de la misma de forma edificante, y finalmente una ciencia que postulara la ruptura epistemológica, es decir la aproximación al sentido común como conocimiento científico.

Como ultima idea, el Calibán se debe comprender por lo menos desde la representación que hace Santos de la posición de Portugal frente a Europa. Al ser Portugal un Calibán en Europa este entrara en un juego de espejos en el cual lo que está en expansión es el problema de la identidad, en donde según Santos, existe una definición de relaciones en relación a la relevancia y a la desigualdad, “En la historia del capitalismo, quien ha tenido el poder para declarar la diferencia ha tenido el poder para declararse superior a las otras diferencias en que se refleja” (Santos, 2009: 297). La identidad termina en un acto de dominación, en donde hace presencias las identidades dominantes y las identidades subalternas, en el cual estas últimas al resistirse logran ser identidad y no simple subalteridad, mientras que las primeras se reproducen a partir de dos procesos, en la negación del otro, y en el forcejeo con la coincidencia subordinada del otro.

La interculturalidad

Al parecer uno de los más serios pensadores de la filosofía intercultural es Raúl Fornet-Betancourt. Para navegar en su pensamiento es necesario ubicarnos en el concepto que atraviesa toda la obra enunciada y que se ubica en la filosofía intercultural, concepto que según el autor tiene expresión en una pluralidad propia del movimiento internacional, el cual está sustentado sobre la diversidad en lo teórico y metodológico, y cómo estas se articulan con la *praxis*.

De aquí que Fornet (2009) plantee que desde esa pluralidad se pueda aprehender la fuerza que orienta las intenciones de las filosofías continentales. Es desde estas ideas esbozadas que el autor nos indica como es difícil fijar un punto que oriente el camino a seguir. Ahora bien, propone que para aprehender la filosofía intercultural es importante comenzar con la lectura sobre la predominio de la *episteme* de corte occidental que se evidenciaba en el saber y es reforzada por el aparato técnico-industrial; de aquí el autor nos llevara a la enunciación de las identidades culturales en relación a sus derechos, a partir de una dilucidación de los elementos que las constituyeron y dar posibles configuraciones que permitan el diálogo. Finalmente el autor nos llevará sobre la pregunta por el otro y su reconocimiento.

Para elaborar su reflexión, Fonet parte de un mínimo de elementos analíticos sobreentendidos: el mundo está habitado por sociedades con ascendencias particulares, diferentes entre sí, lo que conllevaría a sostener que se pueden identificar tipos sociales reconocibles a través de su caracterización. Las diferencias entre las comunidades se formarían de manera histórica, dadas las peculiaridades en la vida material, social y cultural. Cada sociedad construiría una cultura propia, como consecuencia de una constelación de saberes que se desarrollarían a través del tiempo, a raíz de la vida cotidiana de la comunidad, heredada de una generación a otra, y transmitida a través de las instituciones sociales que le son propias para la formación de los nuevos hombres y mujeres. Dichas constelaciones de saber darían forma a maneras particulares de gestación del conocimiento y, jerarquización de los valores predominantes para la constitución de dichos saberes: las epistemologías.

Tanto las epistemologías como las constelaciones del saber trazan los límites y cualidades de cada sociedad, para Fonet, dichas sociedades se manifiestan como un todo orgánico en el que coexisten personas, tradiciones, relaciones materiales de producción, valores y contenidos significantes, entramado de organizaciones políticas y horizontes de sentido propios. La coexistencia de las sociedades, en un entorno histórico global, conlleva relaciones complejas de coexistencia, controversia, intercambio y mutua retroalimentación, representado por los vínculos e interdependencias que trazan los diálogos entre las constelaciones del saber.

Por consiguiente, las constelaciones de saber y las epistemologías que les son propias constituirían los valores, saberes y herramientas gnoseológicas más relevantes para cada sociedad, el tesoro del conocimiento en formación. De igual manera, dichas constelaciones de saber serían las herramientas más importantes para entablar diálogos con otras las culturas, e igualmente, las armas más significativas en la contienda simbólica entre culturas a nivel global. Podemos inferir entonces, que las relaciones de poder entre culturas pasan por la dominación simbólica y cultural antes de materializarse en lazos de dependencia económica, política o militar. Sin embargo, la narración de Fonet trasluce que la imposición de una cultura sobre otras se cimenta y consolida a través de la extensión de las estructuras de producción material y reproducción política. La esfera de la política se enraíza en las relaciones sociales y culturales que devienen históricamente en cada comunidad.

Con la formación, crecimiento y consolidación de la Modernidad europea, se articuló una constelación de saberes particulares, entramados en la ciencia y la racionalidad positivista. Dicho anclaje de la epistemología eurocéntrica, en la cual prima la objetivación del mundo y todo lo que en él reside, conlleva la instrumentalización de la realidad en aras del crecimiento científico, tecnológico, y ante todo del comercio. Cabría la pregunta para Fonet sobre la instrumentalización de la realidad, dado que la objetivación del mundo se da en forma consecuente con cada constelación de saber históricamente rastreable desde el universo bíblico:

1 El cielo proclamaba la gloria de Dios; de su creación nos habla la bóveda celeste. 2 Los días se lo cuentan entre sí; las noches hacen correr la voz. 3 Aunque no se escuchan palabras ni se oye voz alguna, 4 su mensaje llega a toda la tierra, hasta el último rincón del mundo. Allí Dios puso un lugar para el sol, 5 y este sale como un novio de la habitación nupcial, y se alegra como un atleta al emprender su camino. 6 Sale el sol por un lado del cielo y da la vuelta hasta llegar al otro lado sin que nada pueda huir de su calor. 7 La enseñanza del Señor es perfecta porque da nueva vida. El mandato del Señor es fiel, porque hace sabio al hombre sencillo. 8 Los preceptos del Señor son justos, porque traen alegría al corazón. El mandamiento del Señor es puro y llena los ojos de luz (Salmo 19. 1,8, Dios Habla Hoy, 1996: s/p).

Las sociedades cristiano-católicas pre modernas asumían (y asumen) el mundo como resultado de la creación, la obra más grande del ser creador, Dios, gran hacedor y prototipo a imitar por todo inventor, artista, trabajador, aprendiz, y en general de cualquier ser humano. El conocimiento del mundo y la sabiduría sobre la existencia residía en la experiencia de acercamiento a la divinidad, de aprender las *enseñanzas del Señor*, sus mandatos y preceptos que conlleven la plenitud del hombre e iluminarían su existencia. Por lo cual, el conocimiento de lo real estaría mediado por el conocimiento de lo trascendente, y con ello, el reconocimiento de la acción creadora de Dios, que sería imitada por las actividades productivas del hombre.

En la tradición cristiana católica, el *hombre* constituye la mayor creación y la obra más cercana a la divinidad, el culmen de su labor, al cual debe obedecer el resto del mundo: “Entonces dijo: ‘Ahora hagamos al hombre a nuestra imagen. Él tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo.’” (Génesis 1. 26, 2002: 2). Por lo cual el hombre sería el señor del mundo, el señor de la naturaleza que se somete ante la voluntad humana. En cierta medida, aprender el mundo a través del conocimiento de la divinidad, a partir del acercamiento a la trascendencia, y detentar el poder sobre la creación implican un tipo de objetivación del mundo, una forma particular de conocer lo real.

La diferencia entre las dos epistemologías residiría en que el eurocentrismo moderno conlleva una instrumentalización del mundo con miras a la inserción de lo real en un discurso técnico científico particular que se encuentra al servicio de la producción de mercancías, susceptibles de insertarse en el mercado, eje articulador de los intercambios en la producción social; mientras que la constelación del saber cristiano – católico conlleva el conocimiento de lo real para la realización de la existencia humana en otro aspecto diferente, donde la experiencia social no pasa por el intercambio del mercado sino por el diálogo colectivo en búsqueda de horizontes de sentido trascendentes, en los que la vida humana se inserta en un todo mayor. Sin embargo, en ambos casos coexiste una objetivación del mundo y una instrumentalización de lo real. En el primer caso, bajo el uso de una racionalidad económica y productiva, que arrastra intereses mercantilistas y de acumulación, engendrados por el capitalismo industrial. En el segundo, la instrumentalización del mundo como objeto de acercamiento a la divinidad y su obra, y escenario de la existencia humana, protagonista relevante en el proyecto divino.

El hilo argumental de Fornet propone que la objetivación del mundo y la globalización están encadenadas a la expansión del comercio y el conocimiento empírico del mundo en la elaboración de mercancías, característico del eurocentrismo. El auge de esta constelación del saber y la epistemología que se le vincula, opacaron otras constelaciones del saber tradicionales en Europa, incluyendo la epistemología clásica grecolatina, la posterior cristiano-católica y otras que se habían cimentado entre las sociedades tradicionales del continente.

La consolidación del eurocentrismo conlleva la marginación de otras epistemologías y constelaciones de saber, marginadas a través de herramientas de dominación políticas y económicas, imponiéndose como universal y detentora de los contenidos simbólicos y horizontes de sentido propios de lo humano. La dominación de los reinos y posteriores Estados modernos de Europa sobre el globo se dio de forma sistemática, desde el momento mismo en que descubrieron que el mundo era más extenso que el trazado cartográfico de la antigüedad grecolatina, en el que escasamente aparecían los territorios mal dibujados de Asia, África y Europa.

En contraparte con lo propuesto por Fornet el inicio y consolidación de la dominación sobre América se dio con anterioridad a la concreción del paradigma científicista europeo. La Conquista y posterior colonización del territorio americano se adelantó bajo el dominio de una racionalidad pre-moderna que igualmente propugnaba por la imposición de la constelación de saberes colonizador sobre las culturas nativas.

De suerte que Colón se resistió a conocer la nueva realidad y prefirió suplantarla con sus esquemas ideológicos en donde él es el elegido por Dios para realizar las nuevas hazañas. En consecuencia, «el otro» fue desposeído de lengua y cultura y –en muchos casos– incluso de existencia. Pastor explica que la lengua hablada por Colón se convirtió «en la Lengua frente al mutismo impuesto por el narrador a los nativos, la cultura occidental que el Almirante representa se presentará como la Cultura frente a un implícito cultural indígena». En realidad, Colón solo fue el iniciador de una larga tradición historiográfica, filosófica y literaria de representación y análisis de la realidad americana que se caracterizará por una preselectiva histórico-cultural exclusivamente europea y por la eliminación sistemática de la percepción indígena de esa realidad (Fajardo, 2010: 202).

El estudio del profesor Fajardo (2010), basado en autores relevantes de los estudios coloniales, nos lleva a considerar que la relación de dominación de Europa sobre el mundo es anterior a la emergencia de la racionalidad instrumentalista de la Modernidad, que la imposición simbólica de los pueblos conquistadores sobre los conquistados se da mucho antes del surgimiento del capitalismo industrial, dado que el sometimiento de la América colonial tuvo como sustento la mercantilización de las riquezas naturales y demográficas preexistentes.

En otros términos, es preciso comprender que «los otros» fueron convertidos en mercancías con las cuales se podía hacer lo que le viniera en gana a su poseedor. Sin duda, esas mayorías conforman lo hoy se denomina como «sujeto colonizado» que «no sólo es oprimido sino que carece de autonomía, está sujeto a la influencia o hegemonía de otro grupo social y que no posee una posición hegemónica propia» (Fajardo, 2010: 203).

El auge y consolidación de la Modernidad acrecentaría las relaciones de dominación entre la constelación de saberes dominante y las marginadas por la imposición colonial, a lo cual se le sumaría la extensión del eurocentrismo al globo entero, incluyendo los lugares de frontera que existían en los territorios colonizados, por ejemplo las selvas centroamericanas y amazónicas, las cuales sufrieron el deterioro del territorio natural virgen y la extensión de las industrias de exploración y extracción de riquezas naturales en manos de ingleses, alemanes, franceses y belgas durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX (Thorp, 1998). La entrada de la dominación colonial europea, abanderada por españoles y portugueses, marcó el deterioro de las condiciones materiales, sociales y culturales de los nativos americanos. Lo cual, desencadenó un proceso de desarticulación y marginación de las constelaciones de saber y epistemologías pertenecientes a estas comunidades ancestrales.

Con la crisis del sistema colonial y posterior emergencia del sistema republicano en América Latina, se dio un nuevo deterioro de las sociedades ancestrales, las que paulatinamente habían atravesado un proceso de recomposición y rescate de sus tradiciones y horizontes de sentido. Las leyes contra la vagancia y nuevas legislaciones impusieron una nueva cuota de trabajo cautivo que enriquecería a las élites locales y transnacionales. A lo cual se debe sumar la cancelación de los resguardos indígenas y la venta de territorios comunales de las diezmadas poblaciones nativas (Ocampo, 1987).

En el caso colombiano, el descalabro socio cultural de las comunidades indígenas tuvo un cenit con la expansión de la frontera agrícola hacia el sur del territorio, en el Putumayo, Meta, Casanare, Amazonas y Vaupés, durante la explotación cauchera de inicios del siglo XX, con la que se hizo evidente el trabajo esclavo impuesto por el sistema mundo sobre las poblaciones ancestrales marginadas. Dicha imposición puede ser rastreada en diferentes países de Latinoamérica como Perú, Bolivia, Brasil, Guatemala, Honduras, Belice, El Salvador, entre otros, la cual se postergaría hasta medio siglo atrás.

Al deterioro de las sociedades nativas ancestrales hay que sumar el desarraigo de su territorio de origen, traslado y sometimiento a la esclavitud de las comunidades africanas, residentes en América desde inicios del siglo XVI, traídos como solución al deterioro de la mano de obra cautiva indígena en las islas del Caribe, durante el principio de la Conquista en las últimas décadas del siglo XV, y posterior entrada al Continente para la exacción minera y trabajo agropecuario. Dichas comunidades conformaron un factor importante del mestizaje social en Latinoamérica y construyeron nuevas sociedades marginadas en los Quilombos y Palenques de esclavos fugados, constituyendo un nuevo grupo humano diferenciado,

heredero de la imposición colonial que construiría nuevas constelaciones del saber, dentro del amplio grupo de grupos humanos herederos del desarraigo y la dominación europea sobre América (Tovar, 2009).

La tesis de Fernet gira en torno al establecimiento de un diálogo entre la constelación de saberes dominante y las marginadas, en una igualdad de condiciones que dé pie a la mutua retroalimentación y a la inclusión de horizontes de sentido dentro del cuerpo de contenidos que se discuten en las relaciones globales. Sin embargo, es de considerar que en el caso Latinoamericano primero se deberían coadyuvar procesos de rescate y consolidación de las culturas deterioradas por la imposición del sistema colonial y el posterior sistema capitalista. Con la recomposición, de dichas constelaciones de saber y epistemologías, urge el establecimiento de medidas de preservación de ese acervo gnoseológico fracturado y descompuesto, para al final poder darles voz en un escenario equitativo.

¿Calibán?

El punto de encuentro que permite el desplazamiento hacia la pregunta por el otro, es el papel que la ciencia ha jugado en la construcción de los universos simbólicos de Occidente y de aquellos que se han visto a configurar sus espacios desde no ser los otros, es decir aquellos espacios cognitivos que estaban por fuera de la racionalidad científica propia del mundo eurocéntrico y que se vieron obligados a ocultar, mutar, emular, etc., los contenidos de la experiencia hacia las categorías dominantes de orden epistemológico, social y cultural. Se encuentra entonces una relación de dominación entre dos contenidos experienciales que no intercambian saberes, sino que por el contrario, uno busca dominar al otro bien sea de manera violenta o de manera epistémica, llevando a este último a reflexionar sobre sus prácticas no desde la experiencia vivida sino a partir de modelos epistemológicos y metodológicos propios de la ciencia racional occidental.

Las dinámicas históricas que han atravesado al continente suramericano desde la Conquista Española, nos han llevado a ir asimilando progresivamente las categorías antagónicas de los civilizados y los no civilizados; lo pulcro y lo hediondo en términos de Kusch (2000); los cultos e incultos; los que tienen alma y los que no; raza superior y hombres inferiores por naturaleza, bifurcaciones platónicas de la realidad que han tendido a la permanente occidentalización de América Latina. Esta como entorno cultural empezó a existir en la historia occidental desde hace quinientos años, gracias a la intervención hispana que llegó a poblar el continente Americano desde el norte hasta el sur, mezclándose también con el indio, llegó a evangelizar, a adoctrinar, a imponer nuevas manifestaciones culturales, no para integrarse a lo preestablecido en el mundo precolombino, sino para negar, pues aquellos que habitaban el territorio recién “descubierto” aunque tenían virtudes también tenían grandes defectos y entre ellos estaba el no tener cultura.

La América que nos comenta Zea aún deviene en construcciones que nacen de la pregunta que hace Martí y Bolívar: ¿Quiénes somos? Hay que construir en la América, la universidad de Martí y Bolívar, un Alma Mater que someta la copia a la creación, una academia que procure preguntas simples, una escuela que enseñe desde la realidad y no desde el modelo; en este lugar como dice Martí (1891), deben salir los gobernantes de la América salvaje, hedienta en su salvajismo, y auténtica en poca pulcritud ante los ojos de los oidores del Cristo crucificado.

La América como realidad debe existir sin las máscaras con las que se ha disimulado, hay que aprehender y aprender sobre las cálidas atmósferas de los vientos de la libertad que hay que liberar, pues no pueden quedar sin exaltarse desde la unicidad los pasos gigantes del Pancho Villa, se deben seguir las huellas del que denotaba Bolívar como guía espiritual Mejicano, debemos dotar la experiencia de experiencia para crear el continente que aún sigue siendo imaginado. Y la imaginación debe dar paso a la verdadera esencia de lo pensado desde las vísceras de la América, pues esta nace como negación de su contenido, el colonizador negó el contenido de la conquista, lo moldeó y lo figuró a sus representaciones, por lo tanto la América aún hoy sigue siendo afirmación desde la negación, las verdades de la América son auténticamente falsas cuando se hablan desde la condición del que fue oprimido que ahora libre oprime.

La América debe despertar y luchar, someter su vanidad impuesta porque como lo manifiesta Martí: “Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España” (Martí, 1891: 6). Debemos ser lo otro, el indio que camina descalzo porque está en comunión con la Pacha Mama; debemos ser el negro que baila al ritmo del golpe del palenque que lo obliga a liberarse; debemos ser el campesino que es uno con la tierra que labra; debemos ser uno con las sangres que nos concurren por el mestizaje. Para hacer esto es menester comprender que se debe corregir el error en el que nos hicieron caer, ese de creer, que como postula Kusch (2000), que las categorías apropiadas para darle solución a nuestras problemáticas estaban en Europa u otros continentes, menos aquí.

Al cabo de andar por América, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aun científicamente, lo americano (Kusch, 2000: 549).

Ahora bien, además de falta de categorías para comprender, debemos sumarle que esta ceguera no ha terminado, y esto no debe asombrarnos (son más de 500 años de ser otro, de no estar), lo que de verdad debe asombrarnos es que existan en la cultura americana actual hombres que hieden a América, que se les instruye en la necesidad de construir categorías propias, que hacen filosofía Latinoamericana, pero aun así el hedor del estar siendo pregunta simple le corrompe la esencia.

La condición del Calibán en América latina ha estado por debajo de la condición de esclavo “Nosotros estábamos en un grado todavía más abajo de la servidumbre y, por lo mismo, con más dificultad para elevarnos al goce de la libertad” (Bolívar, 1815: 6). Es una condición histórica que ha llevado al Calibán de América Latina a perder el deseo de liberarse, convirtiendo esta condición como parte de su *Ethos*, pues el deseo de libertad muere con la pérdida de condición de esclavos y al asumirse como siervo, se asume como feliz al servir al amo, pues su vida, no tiene más sentido que servir al amo que otorga los beneficios de su reconocimiento. Este giro de condición de acción histórica, se refuerza con las ideas nuevas devenidas del propio Próspero, imágenes ancladas en las lógicas propias de la aldea global y del sometimiento de la representación de todas las culturas a la misma idea. Los otros que no son Próspero, deberán someterse y someter sus representaciones a las directrices de orden, epistémico, pragmático, metodológico, simbólico, que señala la adecuación a lo bueno, correcto, calidad, etc.

Introducimos en la construcción de una identidad propia, que responda a lógicas de resistencia de la dominación ejercida por la “razón” desde la Colonia, hasta nuestros tiempos, debe ser, el deber ser, de los pensadores contemporáneos latinoamericanos. Atrevernos a pensarnos desde la vasta complejidad que resulta al re-dimensionarnos y resignificarnos en una construcción que tienda a la consolidación de un proyecto real emancipatorio, no de clases, sino como un proyecto que involucre a todos los componentes de la estructura social, es nuestra misión.

La "búsqueda" de la identidad no es un ejercicio neurotizante o estéril; tiene que ver con el compromiso del intelectual latinoamericano, a la hora de plantear alternativas de solución históricamente viables para las urgentes necesidades que agobian a nuestros pueblos. Se trata de fijar un horizonte, o fusión de horizontes; no de una nostalgia por lo que pudimos haber sido, de haber ocurrido diferentemente la historia. La prospectiva requiere, sin embargo, de una mirada retrospectiva, de recuperar los principios fundantes del ser latinoamericano (Galíndez, s/f : s/p).

Más allá del letargo, en el que la razón occidental obligó a habitar a la conciencia latinoamericana, está la labor de reconstruir desde los vestigios de identidad latinoamericana, una propuesta que supere la dialéctica propia de dicho pensamiento y nos ubique en los anales como una conciencia que se libera.

La imitación o el intento de imitación de modelos ajenos han producido la enajenación del ser, al escamotear la única real posible identidad que es la asunción de la condición mestiza. Sostiene Zea que no es posible ni se trata de "renunciar a lo que se es para poder ser otra cosa, ya que se puede acrecentar el propio ser, ser lo otro (modernidad, progreso) sin dejar de ser uno mismo; ser otra cosa sin sentir vergüenza de lo que se es o ha sido; de lo que se ha sido y es como posibilidad de lo que se puede llegar a ser"¹ (Galíndez, s/f: 1).

Una conciencia que re-signifique conceptos como ideología, meta.-relatos, verdad, universalidad, entre algunos, pues estos fueron los que lograron consolidar un proyecto (Modernidad) que se desplegaría como verdad absoluta a inculcar e implantar dentro de una dialéctica del amo y del esclavo. Recurrir a nuestras formas de pensamiento bien sean en fuentes directas o cercanas a aquellas que dan sentido a una experiencia filosófica propia (ancestrales) es la directriz que nos posibilita en la construcción de un discurso anclado en la razón, que se reconoce como esclavo, pero decide comenzar a construir historia desde la superación de su condición.

Las preguntas simples

Los problemas podrían ser los marcos de referencia, es decir, lo bueno, lo malo, el desarrollo, el progreso, etc. ¿Son estas correctas? Antes de que occidente nos occidentalizara, lo había todo, el problema es al fin de cuentas preguntarse, ¿qué tan bueno o malo a los ojos de occidente y sobre todo del Próspero colonizador, está en el salvaje Calibán? la función del Próspero es ayudarlo a Calibán a darse cuenta que lo que él tiene como sentido denotativo carece de construcción connotativa, por lo tanto hay una necesidad de re-significar y orientar las acciones de la praxis del Calibán dentro de las lógicas modernas; pues Tzacol, Bitol, el Creador y el Formador, es un dios imperfecto, a diferencia del Dios del Próspero que está contenido en la perfección, pues este último, a diferencia del dios del Calibán en un solo acto crea al hombre, mientras el segundo lo hace en tres intentos.

(...) una de las características del colonialismo moderno es que el dominio imperial no se obtiene tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza, sino que requiere de un elemento ideológico o “representacional”. Es decir que sin la construcción de un discurso sobre el otro y sin la incorporación de ese discurso en el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible. El dominador europeo construye al “otro colonial” como objeto de estudio (“oriente”) y, al mismo tiempo, construye una imagen de su propio *locus enuntiationis* imperial (“occidente”) (Castro, 2005: 43).

Los giros de relaciones de poder nos llevan a la apropiación de un discurso imperante y casi incuestionable que sustenta la vida misma del Próspero, la explotación de los calibanes, para sostener el buen vivir o ¿acaso Inglaterra y gran parte de Europa no son Prósperos sólo por la explotación del otro que no contiene en su esencia la divinidad perfecta de la creación? Los negros y los indios caerán en la explotación del hombre por el hombre, sustentado esto en lo que podría pensarse como un mito. Los auténticos Prósperos viven un buen vivir sólo por la posibilidad de la explotación y la usurpación e incluso por los diferentes epistemicidios acaecidos en la consolidación de Europa como centro del mundo, la función de occidente está en la negación de los otros, desde la negación de su *episteme*, desde la liquidación de su esencialidad y la imposición de una *mejor*. América Latina se ha visto abocada a reproducir y copiar los modelos de Occidente, pero estos no funcionan en donde el "haiga" debe ser

derrotado por el "haya" aun sabiendo que el primero tiene relación directa con la esencia misma del Calibán, pues este "haiga" se funde con la acción de la tierra y quien la labra. El tiempo de los Calibanes es el tiempo de las posibilidades de un discurso des-sujetados de los órdenes políticos, pues estos de alguna manera determinan su funcionalidad en el ámbito social y científico.

En efecto, la orientación de los trabajos científicos –lo que pudiera definirse como la producción técnica y cultural de un pueblo– depende de ciertas directrices políticas que definen prioridades, conceden recursos y canalizan la fuerza del trabajo intelectual (Fals, 1971: 10).

El ejercicio de traducción planteado por Santos (2009) debe responder a las intenciones de comprender que:

Lo que queda en juego es saber si se quiere desarrollar una ciencia y una cultura propias al sur del río Bravo, o si se quiere copiar, sin discusión y casi a la fuerza, el patrón de cultura y técnica anglosajón, lo que llevaría a una imposición política externa y a una ampliación automática de los mercados de Estados Unidos en América Latina (Fals, 1971: 12).

La función del propio Calibán nacido en la salvaje América de Martí, debe ser, superar las lógicas del campo científico propio del orden del paradigma dominante “la estructura del campo científico está definida, en cada momento, por el estado de la correlación de fuerzas entre los protagonistas de la lucha, es decir, por la estructura de la distribución del capital específico” (Bourdieu, 2001: 106). E implantar una nueva forma de traducir esos discursos silenciados por la severidad propia de la representación de la episteme racional, pues es un deber denunciar el nuevo Próspero “pese a la renuncia del gobierno y los ciudadanos de los Estados Unidos a hablar de imperio y de imperialismo, la América latina lo denunciara y se enfrentará a él acuñando, como palabra de combate, al de antiimperialismo” (Zea, 1976: 143).

Los calibanes que habitan la América de Martí se despiertan con las sombras del colonizador, las aprehende y las aprende, para luego intercambiarlas por significados que orienten sus tiempos pasados, presentes y futuros, estos hombres elegantes que se visten de Prósperos llevando a la América a un distanciamiento de su esencia:

(...) el origen de nuestros males está en el hecho de querer ignorar nuestras circunstancias, nuestro ser americanos. Nos hemos empeñados, erróneamente, en ser europeos cien por ciento. Nuestro fracaso nos ha hecho sentirnos inferiores, despreciando lo nuestro por considerarlo como el mal causa del fracaso (Zea, 1972: 6).

Así lo imperante es la pregunta por la pregunta, es decir si nos hemos permitido construir desde lo que nos ha sido dado, desde aquello que el paradigma dominante nos ha quitado al no colocarlo sobre las bases científicas propias del orden hegemónico de las ciencias objetivas, ese no ser y no estar siendo por pertenecer al sentido común, ¿ nos hemos

permitido mirar con los lentes de la América, o dentro de la construcción de significados seguimos aun en pleno siglo XXI, encubriendo la esencia del Calibán con el traje de Próspero? Esta pregunta no pregunta sobre la unicidad sino por la construcción de una conciencia colectiva que luche, resista y proponga espacios de resiliencia históricos de tal forma que los universos de la experiencia desechada se tome como constructo de orden validos sin importar la lucha propia del campo científico:

Si queremos hacer filosofía, lo primero que tenemos que hacer es filosofar. Filosofar sin más, sin preocuparnos porque esta actividad nuestra sea o no reconocida como filosofía. No debemos empeñarnos tanto en hacer filosofía como en filosofar. Esto es, debemos empeñarnos en dar una solución a nuestros problemas en forma semejante a como los filósofos clásicos se han empeñado en dar solución a los problemas que su mundo les fue planteando. Se plantearon problemas que les eran propios, sin que este serles propios fuese para ellos una limitación para que aspirasen a dar a sus soluciones un alcance universal y eterno. Ahora este afán, han reconocido los mismos filósofos, es un afán inútil, sin que los sean, por lo mismo, las soluciones para que fueron hechas. No debemos por esto, preocuparnos mucho por la universalidad o limitación de nuestras soluciones, como tampoco por su eternidad o temporalidad. Simplemente debemos preocuparnos porque nuestras soluciones sean auténticas soluciones. Soluciones para el hombre de carne y hueso que la solicita desesperadamente. Aspirar, siempre, a que nuestras soluciones lo sean de una vez y para siempre, pero conscientes de que esta aspiración, o pasión nuestra, es y será siempre una pasión inútil (Zea, 1972: 3-4).

Localizarnos desde lo que somos como categoría de existencia debe ser el imperativo del trabajo del intelectual de base, organizar la experiencia desde las posibilidades discursivas de los excluidos y de los oprimidos como forma de diálogo mediador entre las intenciones del Próspero y de los calibanes vestidos de Próspero y las verdades que da el sentido común o del Calibán.

El posmodernismo de oposición debe ser la posibilidad como acción política que actúa de manera sensata en relación al punto de encuentro entre los sentidos iguales y a la vez desiguales que propenden por un reconocimiento dentro del universo de lo social y de lo epistémico, pero que se han visto arrojados a las fronteras, por no accionar desde la representación que tiende a la afirmación de la relevancia expuesta por Santos (2009), pues la ciencia “propia” no ha hecho más que reproducir las marginalidades propias del centro sobre la periferia, ya que siempre hemos querido ser una emulación de los contenidos del organizar la realidad del Próspero, bajo problemas que los Prósperos vestidos de Calibán dan como importantes “Los problemas que hasta ahora se ha planteado, lo han sido en un sentido profesional, académico, le preocupan simplemente porque han sido planteados por la filosofía europea” (Zea, 1971: 4), las reflexiones que se hacen desde los centros de poder del conocimiento categorizan y detentan la legalidad y la legitimidad amparados en una supuesta coherencia que reproduce lo colonial, y aleja cualquier intento de acercamiento de aquello que no sea pulcro en el sentido categorial de Kuss (2000), es decir aquello que no pase por la riguridad científica, digamos unas normas APA, por dar un ejemplo, o algo más allá, de la

traducción que hace el Calibán vestido de Próspero desde el centro del poder que detenta y teme perder.

Así como Europa niega al otro, los calibanes vestidos de Prósperos recrean la acción, someten al que se resiste a vestirse de Próspero a lógicas de dominación cuasi racional, obligando a este último a construir una ilusión de su propia realidad, por lo tanto es una obligación de estos calibanes que visten la hediondez propia de la América de Martí aquella en la que “la formación de una ciencia nueva, subversiva y rebelde, comprometida con la reconstrucción social necesaria, autónoma frente a aquella que hemos aprendido en otras latitudes y que es la que hasta ahora ha fijado las reglas del juego científico” (Fals, 1971: 22).

Este juego que se alza desde un egocentrismo, eurocentrismo y globalismo propio de un discurso casi que sagrado y que opta por la imposición de límites de separación incluso con otros Prósperos que deambulan en el intento de significación de su realidad:

Es únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia” en aquella etapa de su desarrollo aceptada como “válida”. También en otros lugares, como: India, China, Babilonia, Egipto, ha existido el conocimiento empírico, el examen acerca de los problemas del mundo y de la vida, filosofía de visos racionalistas y hasta teológicos (aunque la creación de una teología sistemática haya sido obra del cristianismo, bajo el influjo del espíritu helénico; en el Islam y en alguna que otra secta india únicamente se hallan atisbos), conocimientos y observaciones tan hondos como agudos. Mas, la astronomía babilónica, igual que cualquier otra, requería de la fundamentación matemática, la cual les fue dada por los helenos, siendo precisamente lo más sorprendente ante el avance logrado por la astrología, en especial entre los babilonios. A la geometría le hizo falta la “demostración” racional, herencia también del espíritu helénico, creador de la mecánica y la física (Weber, 2004: 1).

Para romper este monopolio se hace necesario pensar la razón cosmopolita y sus tres expresiones y acciones, como forma de re-pensar, lo que occidente ha postulado a modo de camino cierto con dirección unívoca y que construyó a los agentes asuntes. Pero que sustento sólo un despojo de toda acción significativa del otro bajo la premisa de la connotación real y certera de la realidad, siendo las ideas de progreso y desarrollo las banderas de este momento mentado que enmarcaba el capitalismo:

La formación del capitalismo estuvo acompañada del despojo brutal de los habitantes originarios de América y de África, con lo que también se inicia la interminable historia del colonialismo moderno, que se proyecta hasta el día de hoy. Esta expropiación fue un componente central en el proceso de acumulación originaria de capital, hasta el punto que dio paso a la peor forma de expropiación, caracterizada, en el caso de la esclavitud, por la pérdida completa de todos los valores materiales y espirituales que forman parte integral de la humanidad. En ese caso es necesario hablar de un despojo absoluto porque aparte de que, en América se robaron las tierras, aguas, bosques, también fue arrebatada la diversidad biológica y cultural, así como los conocimientos, tradiciones, mitos,

cosmovisiones, creencias, lengua y costumbres de millones de hombres y mujeres. Eso mismo sucedió con los habitantes de África que fueron convertidos en una vil mercancía, que se comerció durante cuatro siglos por parte de “empresarios” capitalistas del dolor y la muerte, y como resultado de lo cual unos pocos europeos, que amansaron fortunas que luego fueron invertidas, como parte de la circulación de capitales en las primeras industrias de Inglaterra Holanda y Francia (Vega, 2013: 63-64).

Estos últimos que relaciona Vega (2013) son aquellos prósperos de los que hablaba en Santos (2009), y que configuraron la realidad de los otros discursos encarnados por los calibanes que habitan América y África.

Es desde este reconocimiento de las consecuencias de la epistemología de la ceguera que puede llegarse a la sociología de la visión y accionar lo que Santos (2009) llamaba el rescate del conocimiento- emancipación que de alguna forma puede ser pensado desde las ideas de Bolívar en su carta de Jamaica y Martí en su Nuestra América, ya que los dos exaltan la labor de las sociologías de las emergencias aquellas que devienen si se quiere de las ideas de la continuidad del pensamiento abismal:

De todos sus peligros se va salvando América. Sobre algunas repúblicas está durmiendo el pulpo. Otras, por la ley del equilibrio, se echan a pie a la mar, a recobrar, con prisa loca y sublime, los siglos perdidos. Otras, olvidando que Juárez paseaba en un coche de mulas, ponen coche de viento y de cochero a una bomba de jabón; el lujo venenoso, enemigo de la libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero. Otras acendran, con el espíritu épico de la independencia amenazada, el carácter viril. Otras crían, en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que puede devorarlas (Martí, 1891: 6).

La unidad es una condición necesaria y suficiente y así el modo de operar de la sociología de las ausencias para enfrentar las vicisitudes del presente y las alegorías del futuro entonces, debemos construir una conciencia que escuche lo que se planteó hace más de un siglo, pues las palabras del hombre creador de Martí, están siendo opacadas y quizás anuladas por el elegante Calibán vestido de Próspero que copia lo aprehendido del aldeano vanidoso. Bajo la epistemología de la visión se plantea la necesidad de un conocimiento sensato para una vida digna, “un conocimiento que, aprendiendo en la trayectoria que va de la ignorancia colonialista al saber solidario, reconoce el orden que encierra las experiencias y las expectativas, las acciones y las consecuencias, excepto cuando el orden es, él mismo, una forma de colonialismo” (Santos, 2009: 96).

El elegante Calibán vestido de Próspero que camina por las calles desde el Zócalo hasta la Recolecta y que se levanta sobre el púlpito a declarar su acción transmisora del conocimiento, tiene como función adecuar a los iniciados en las formas de representación emulativa de la realidad, sometiendo a las representaciones del Calibán a la universalidad propia del Pensamiento hegemónico:

No hemos filosofado con auténtica pureza. No hemos hecho filosofía sin más. Nos preocupaba la filosofía como oficio y no el filosofar como tarea. Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales nos encontrábamos. Más que filósofos hemos sido expositores de sistemas que no habían surgido frente a nuestras necesidades. Nos hemos conformado con ser buenos profesores de filosofía. Los problemas de la filosofía han sido nuestros en la misma forma que lo pueden ser los problemas que plantean el teatro y el cinematógrafo (en la pantalla). Nos interesan, pero no podemos siempre sentirlos como propios. Sólo nos interesan porque sabemos que eso es filosofía. En cuanto un problema aparece fuera del cuadro de lo que estamos acostumbrados a llamar filosofía, lo desechamos considerándolo como no filosófico. No filosofamos, únicamente nos preocupamos por repetir eso que llamamos filosofía. La filosofía se nos convierte en letra muerta, en forma sin sentido. Nos hacemos reflejo de ajena vida, como ya nos criticara alguna vez Hegel (Zea, 1972: pp. 8-9).

Salida de emergencia

Para subvertir este orden, Santos (2009) propone que para dilatar el presente se debe recurrir a la sociología de las ausencias y para contraer el futuro a la sociología de las emergencias, en donde esta última consiste en la sustitución de lo lineal por lo posible, en lo plural y concreto de orden utópico y realista, el cual se construye en el presente, y se basa desde las ideas de Enerts Bloch y su concepto del *Todavía No*: “Lo Todavía-No es el modo en que el futuro se inscribe en el presente y lo dilata” (Santos, 2009: 127), es a la vez objetivamente capacidad y posibilidad, donde este último es la esencia del mundo, y tiene contenido tres momentos: carencia, tendencia y finalmente latencia. “La carencia es el dominio de lo no, la tendencia es el campo de lo Todavía-No y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustraciones o esperanzas”(Santos, 2009: 129).

Es fundamental aprehender que este accionar sólo es posible si se realiza el momento de la traducción descrito por Santos (2009) pues gracias a la traducción, es que se iniciará el diálogo de saberes desde uno puntos de encuentro, se posibilitará una estructura posible de saberes que se articulan en un mismo proyecto, la respuesta contra-hegemónica al poder epistémico que sobre las prácticas y sobre los contenidos cognitivos ha impuesto el norte sobre el Sur. Se debe ayudar al elegante Calibán a deshacerse del vestido del Próspero, pero necesitamos de él la voluntad y la humildad del que se sabe en el estar de Kuss (2000), necesitamos que se disponga en accionar cosmopolita, es decir en una parte cercana a la sociología de la liberación:

(...) la utilización de método científico para describir, analizar y aplicar el conocimiento para transformar la sociedad, trastocar la estructura de poder y de clases que condiciona esa transformación y poner en marcha todas las medidas conducentes a asegurar una satisfacción más amplia y real del pueblo. (Fals, 1971: 23)

Esta acción como una posibilidad dentro de las múltiples posibilidades dentro de las sociologías de las ausencias, tiene que ser un acto político que reproduzca no la pulcritud de occidente si no la corrupción del Calibán.

Es tarea ardua, pero debe hacerse porque aunque la pulcritud nos despierte cada mañana y nos acueste cada noche, hay un sentido en la posibilidad de estar, que puede llevar a comprender el sentido real del ser latinoamericano, ese que cada vez se pregunta o por lo menos lo piensa, la situación de su existencia, ese que desde el hedor le hace el llamado en el transitar de su ser alguien.

La tarea no es fácil, nos concurren tiempos hondamente violentos, a nivel simbólico y a nivel epistemológico, el avance del capitalismo en sus diversas formas de representación adecuan las prácticas a sus nuevas formas, consumo o acceso tecnológico, el tiempo vertiginoso nos apremia antes de que estas nuevas formas de representación se asuman como divinas. Procuremos no llegar tarde a la pregunta que está siendo abandonada en el centro del poder discursivo, la pregunta por el hombre, no sea que cuando comprendamos la importancia del hombre latinoamericano como categoría, este haya sido asesinado por el Próspero; y la función de los elegantes calibanes vestidos de prósperos que habitan la América de Martí, sea anunciar su muerte, para así poder mantener un diálogo de saberes con el centro de poder, desde el púlpito celebratorio, y, así seguir distorsionando la realidad latinoamericana como realidad subversiva. Por lo tanto la invitación es nuevamente a los enmascarados hombres que emulan la realidad y la someten a las lógicas perversas de la dependencia a que tomen el sentido común desde una acción de traducción sensata que permita que esos otros discursos tengan voz, como contenido de experiencia vital, y sobre todo real, ya que es ineludible “(...) rehabilitar el sentido común, porque reconoce en esta forma de conocimiento alguna capacidad para enriquecer nuestra relación con el mundo” (Santos, 2009: 89).

Reforzar la importancia que tiene el pensar la condición que ha tenido el Caliban es una necesidad imperante, pues esto permite una re-configuración de los órdenes simbólicos de nuestros significados, ya que como menciona Lukacs (2009) leyendo a los latinoamericanistas, específicamente a Zea, se permite comprender y aprehender las diversas formas de dominación que sobre la conciencia del ser latinoamericano se han ejercido a partir de los discursos hegemónicos devenidos de Europa e implementados por los elegantes calibanes vestidos de Prósperos, sujetos hermeneutas que adecúan las estructuras a dichos referentes simbólicos imbricados en las prácticas de los actores sociales, llevando a estos hacia una reproducción sistemática de las prácticas desde una dialéctica a-histórica que no permite la continuidad del devenir accionante de los momentos sintéticos del movimiento mismo de la historia.

Al ser latinoamericano como bien plantea Lukacs (2009) comentando a Zea, le crearon una falsa conciencia que le impide apropiarse de su realidad, ya que las formas y los referentes se construyen desde lógicas no propias sino que por el contrario se constituyen como referentes de acción que determinan la apropiación del contexto inmediato pero leídos desde

instrumentos ajenos. Se construyen universos discursivos y simbólicos desde fronteras de pensamiento que invisibilizan y ocultan el sentido real del ser latinoamericano, pues las relaciones de dominación simbólica y semántica de la realidad debe ser contrapuesta y pasada por los filtros propios de la creación ficticia quizás del poderío científico de la razón occidental, los discursos sub-alternos, sólo son escuchados como modas temporales que se fundamentan en la concreción del tiempo, inventados nuevamente por las categorías del pensamiento dominante y puestos como posibilidad no real dentro de unas relaciones de sentido que rompen arbitrariamente las cosmovisiones de las localidades, llevándolas hacia la universalización de la deslocalización del sentido.

El ser histórico que se reconoce como conciencia auténtica al ser nosotros, como dice Herrera (1977) citado por Lukacs (2009), se piensa en una concreción situacional con el momento de la universalidad, es decir, se piensa desde lo concreto y particular en relación a lo universal y anclada si se quiere en una sola finalidad, la liberación de la falsa conciencia. Partiendo de eso y siguiendo la idea de Zea (1974) planteada por Lukacs (2009) la función de la falsa conciencia no es más que la negación de la posibilidad del ser consecuente, un ser que está obligado a devenir en una experiencia auténtica al reconocer la necesaria construcción de universos autóctonos y autónomos dentro de la universalidad dialéctico-discursiva, que enfrenta las conciencias en temporalidades discontinuas.

El llamado puede ubicarse en la aprehensión de la necesidad de reconocer las condiciones materiales de existencia histórica en las cuales América Latina se ha visto inmersa desde la llegada de los universos discursivos implementados, bien sea a la fuerza o por voluntad de los de los elegantes calibanes vestidos de prósperos sujetos quienes traduciendo las ideas, las implementaron de manera casi simbiótica en las generalidades institucionales del sistema significativo latinoamericano. El camino debe ser entonces la apropiación de una conciencia que no tema dialogar con los otros desde sus condiciones y saberes, una conciencia que se apodere de sus prácticas y no ceda espacio en la lucha por la representación de lo sublime, una conciencia que se empodere de los problemas y los piense desde sí misma, porque es en ella misma que la respuesta se adecúa a la necesidad, ya que es una conciencia que se pregunta y se responde, desde su particularidad situacional.

Conclusión (es)

El reto que tenemos al momento de crear y recrear posibles discursos en relación a la formación de categorías epistémicas de orden local, está dado desde el reconocimiento del otro, como otro, que sabe un saber y que puede saber saberlo hacer saber. Para que esto sea posible es fundamental que el que escucha se reconozca como un Calibán y no como el Calibán vestido o disfrazado de Prospero, pues al momento de hacer las traducciones que propone Santos no se generaría un dialogo sensato ni prudente, acción que nos alejaría de la América de Martí o de la nuestra América, esa que es capaz de “...sondear profundamente en sus propias raíces para después edificar un conocimiento y un gobierno que no fueran

importación”(Santos, 209: 236)sino que por el contrario es capaz de saber encontrar los puntos de encuentros en los múltiples lugares de enunciación desde donde habla la experiencia.

Una acción de este nivel aprehende una forma de necesaria transformación de la condición de dependencia y servidumbre en la que se ha visto sometida más de 500 años y lleva a los referentes culturales a la necesaria transformación de sus universos simbólicos hacia lo que el mismo Zea plantea:

Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre de acuerdo con sí mismo” (p. 23).²³ El filósofo mexicano tematiza la libertad del hombre nuevo. Para esto se requiere asimilar las experiencias libertarias de otros hombres y de otros países, no ya para imitar modelos extraños, sino para crear un nuevo orden en que todos los hombres, sin excepción, tengan el lugar que les corresponde como hombres entre hombres (Citado en Lukacs, 2009: 66-67).

Pensarnos es deliberar en acción liberadora desde el nosotros hacia los otros, en acción de equilibrio que nos permita dialogar sin imposición discursiva sino acción dialogante entre los distintos actores y sujetos inmersos en las prácticas cotidianas. Repensar los referentes culturales así como su construcción debe ser una tarea propia del ser que asumen una auténtica conciencia y por lo tanto se ve obligado a dialogar , pensar, cuestionar, y dar salidas posibles a las formas de dominación y condición a las que se ha visto expuesto durante su inauténtica existencia en la vida social. Inclusive esto pensando desde lo ético.

Referencias bibliográficas

Bolívar S. (1815). *La carta de Jamaica*. Consultado en www.papelesdesociedad.info/IMG/pdf/carta_de_jamaica.pdf

Bourdieu, P. (2001). *El Oficio del Científico*. Barcelona, España. Anagrama.

Castro. G. S. (2005). *La Hybris del Punto cero*. Consultado en www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/157.pdf

CELAM (2002). - *III Conferencia General del Episcopado Latino Americano. Dios habla hoy*. Edición interconfesional de referencia. *Bogotá*, Colombia: Sociedad Bíblica Colombiana.

Dios Habla hoy (1996) Salmo 19. 1,8. Consultado en www.biblegateway.com/passage/?search=Salmos+19&version=DHH

- Fajardo, D. (2010). *Construcción del sujeto en algunas historias de la literatura latinoamericana colonial*. En Acosta, Carmen. *Representaciones, identidades y ficciones: lectura crítica de las historias de la literatura latinoamericana*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Literatura. Universidad Nacional de Colombia.
- Fals, B. O. (1971). *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*. Bogotá. Oveja Negra.
- Fornet. B. R. (2009). *Tareas y Propuestas de la Filosofía intercultural*. Consultado en www.casadelcorregidor.pe/descarga/Fornet_Tareas_y_Propuestas_de_la_Filosofia_Intercultural.pdf
- Galindez. M. (s/f). *El problema de la identidad Latinoamericana y la filosofía de Leopoldo Zea*. Consultado en <http://servicio.bc.uc.edu.ve/educacion/revista/a5n10/510-13.pdf>
- Kusch, R. (2000). *América Profunda. Obras completas, tomo II*. Rosario, Argentina. Ross.
- Lukacs. S. M. (2009) *Panorama Histórico de la filosofía política Latinoamericana*. Consultado en de <http://www.redalyc.org/pdf/836/83611433003.pdf>
- Martí. J. (1891). *Nuestra América*. Consultado en www.ciudadseva.com/textos/otros/nuestra_america.htm
- Santos. B. (2009). *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D. F., México. Siglo XXI
- Ocampo, J. A. (1987). *Historia económica de Colombia*. Bogotá, Colombia: Siglo XXI.
- Tovar, H. (2009). *El oscuro camino de la libertad: los esclavos en Colombia. 1821 – 1851*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Thorp, R. M. (1998). *Progreso, pobreza y exclusión: una historia económica de América Latina en el siglo XX*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo – Unión Europea.
- Vega, C.R (2013). *Capitalismo y Despojo: perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes*. Bogotá, Colombia. Impresol Ediciones.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Consultado en www.lacomunitatinconfessable.cat/wp-content/uploads/2009/06/weber-max-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf

Zea, L. (1972). *América como conciencia*. Consultado en www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/I.htm

Zea, L. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México D. F., México. Alianza.

HACIA UNA ÉTICA REAL EN LATINOAMÉRICA

Ricardo Pinilla Figueroa²

La base y fundamento de lo que somos es la ética, compuesta de lo material o inmaterial (creencias, valores, comportamientos, relaciones y objetos concretos), que identifica a un determinado grupo de personas y surge de sus vivencias en una determinada realidad; es decir, es la manera como los seres humanos desarrollamos nuestra vida y construimos el mundo y la parte donde habitamos, que para este caso es Latinoamérica. En esta región se ha venido promoviendo la discusión y desarrollo de la ética Latinoamericana o ética de la liberación que ha acompañado a la par el desarrollo de la filosofía, cuyo fin principal fue encontrar la identidad socio cultural de los pueblos latinoamericanos y posteriormente los problemas entorno al ser, el hombre, la cultura, la moral y la libertad. Este pensamiento ético se ha evidenciado en los aportes de Enrique Dussel, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn, entre otros.

Nos compete asumir el reto de reflexionar y promover la vigencia de estas ideas sobre la ética Latinoamericana y es claro que la tarea es ardua y las dificultades numerosas. Ante tal situación solo son posibles dos caminos: entender los obstáculos y dificultades como impedimentos, como frustración o, por el contrario, apreciarlos como retos que fundamentan la motivación. Creemos que esta última vía es la que más corresponde con el propósito central de hacer las reflexiones que a continuación presento, es decir, la de conquistar un futuro que permita la realización de todos los hombres, para lo cual se requiere fundamentar la conciencia ética para ayudar a liberar al otro, a escuchar su voz y denunciar, en algún momento, la injusticia en la que vive y después guiarlo a su liberación mediante la praxis que tenga eficacia liberadora, tal como lo pensó Dussel al afirmar que la ética está intencionada y fundamentada en el reconocimiento del “otro”, en la praxis de la dominación o de la liberación y que implica pensar y vivir en un contexto socio histórico de dominación y opresión (Dussel , 1978: 103).

La necesidad de formular y asumir una ética latinoamericana exige la *sensibilización* de un espíritu crítico y esto, a su vez, exige abordar el terreno de responsabilidad que conjuga la problematización con la concientización sobre la realidad. Problematizar significa ejercer una capacidad para interrogar, analizar, conocer, valorar y juzgar el orden existente, para transformar e instaurar otro que corresponda al esquema anhelado. En este sentido, problematizar es una actitud distinta a la que se encarna con una posición protestataria, que reduce la esencia de su significado al rechazo, al repudio, al desprecio y a la impugnación del presente, pero no es capaz de formular las alternativas de sustitución y solución de lo que se objeta. Así la protesta se convierte en un fin y no en un momento estratégico y parcial del análisis de la sociedad.

²Estudiante maestría Filosofía Latinoamericana

La concientización es el grado fundamental del conocimiento y de compromiso histórico. Expresa la concepción del hombre, para tomar conciencia de su propio nivel de realización, apreciar al semejante en cuanto a persona, asumir la alteridad, percibir sus derechos, comprender las circunstancias históricas, captar su relación con el orden natural y social, definir sus responsabilidades ante lo existente y comprometerse en la acción transformadora por y para la realización de todos. En términos más globales, la concientización significa la posibilidad que tiene el hombre de conocerse a sí mismo a través del conocimiento de sus semejantes y del mundo, y conocer a sus semejantes y al mundo a través del conocimiento de sí mismo. Así, la conciencia y la realidad dejan de percibirse como una dualidad y se convierten en una unidad dialéctica que permite comprender el cambio a partir de dos tesis en conflicto que dan como resultado una concepción y práctica posible. De esta manera lo percibió Ferreira quien afirmó que el hombre que evalúa su conducta frente a los demás, cuando se reduce a preceptos, juicios, consejos y reglas, no debe apartarse de la realidad ni de la concientización de sí mismo (Ferreira, 1963: 191).

Lograr La “conciencia ética” es entonces oír-la-voz-del-Otro; voz o palabra que exige justicia, que exige su derecho, Enrique Dussel señala como algunos de los retos urgentes: 1°. La recuperación del pensamiento marxista para la realidad pobre latinoamericana; 2°. Una incorporación de la ética de la liberación, desde su propia posición, a los problemas planteados por la ética de la comunicación: las normas son válidas en la medida en que son aceptadas, y en la medida en que es aplicable que nos permite vivir. 3°. Un pensar ontológicamente desde el ser del capital, la realidad atormentada del trabajador asalariado latinoamericano por medio del concepto de "trabajo vivo" y la "cuestión de la dependencia"; 4°. Una profundización de la "cuestión popular" con la categoría "pueblo" que nos permite explicar la continuidad de los grupos humanos más desfavorecidos formación social histórica- a través de la ruptura de los procesos revolucionarios de los sucesivos procesos de producción; 5°. El tratamiento de la "cuestión cultural" para proteger a los países subdesarrollados de la hegemonía ejercida por los países desarrollados por medio de la cultura de la sociedad de consumo; 6°. La defensa de un espacio de libertad política por medio de la democracia frente a las dictaduras; 7°. La reivindicación de la liberación de la mujer y la autoafirmación de la juventud; 8°. La reivindicación de la dignidad de los pueblos indígenas, con una visión crítica.

Se podría plantear que para poder solucionar estos retos lo primero que se debe hacer es contemplar los conceptos de validez y de verdad, porque estos son los centros de toda discusión ética, por esto veamos, un poco el grueso de la Teoría Consensual de la Verdad de la ética formal de Apel, que tanto ha aportado a la ética de la Liberación y a la ética real que Latinoamérica y Colombia en especial, necesita tanto, a pesar de las duras críticas de Dussel contra ella. Sucede que la segunda Escuela de Frankfurt se inclinó por el Pragmatismo y el “giro lingüístico” de Inglaterra y Estados Unidos (recordemos que los judíos del Círculo de Viena, que tuvieron que escapar a la muerte que Hitler les quería proporcionar, continuaron con su escuela en Estados Unidos). Es así como, Apel lee desde un horizonte antropológico la Filosofía del Lenguaje (Filosofía Analítica anglosajona). Así, como también conocía mucho de Heidegger, encuentra puntos en común entre las críticas a la metafísica que realizan Wittgenstein y Heidegger. Junto a esto, desde el pragmatismo de Pierce, Apel también critica el solipsismo de Kant, propio de su ética formal. Así, en *El a-priori de la comunidad de*

comunicación y los fundamentos de la ética, Apel postula a la comunidad de comunicación como presupuesto trascendental y ético de todo discurso. Y a partir de ahí problematiza los tipos de racionalidad (práctica, pura, etc.) y la posibilidad de la fundamentación última de la ética. Entonces, desde el giro pragmático, dicho filósofo plantea una semántica trascendental: la cuestión de la verdad.

Según Apel, los niveles en los cuales la ética se debe transformar son los siguientes: el paso desde el solipsismo hacia una comunidad de la intersubjetividad siempre presupuesta; la subsunción del paradigma de la conciencia por el paradigma lingüístico; el paso del análisis lingüístico sintáctico-semántico al paradigma pragmático que subsume críticamente las éticas analíticas; el paso del objetivismo positivista al falibilismo consensual, donde la validez se identifica con la verdad; y el hecho de situar a la ética del Discurso como presupuesto de toda comunidad de comunicación que transforma a la moral en Filosofía primera (Dussel , 1998 : 269). Y Dussel lo indica exaltando esta nueva propuesta. Sin embargo, en relación con la crítica a la pretensión de mera formalidad de la ética, Dussel cuestiona lo siguiente: Apel se refugia en el nivel trascendental debido a que no se percata del suelo de una ética de contenido o la ve de forma reductiva; deja la ontología heideggeriana y se pasa a la Filosofía del giro lingüístico (Dussel usa dicha ontología hasta la saciedad); la ética la descubre en el debate formal con la epistemología y la lingüística, en referencia a la institución de la argumentación que bloquea el desarrollo de la razón ética; se preocupa primero por lo que es obligatorio para todos antes que por la finalidad o teleología de la vida buena; y se dedica a la ética crítico-universalista. Además, Apel piensa que el ámbito material de la ética es sólo un horizonte cultural particular, y con esto toca las vísceras de Dussel, razón por la cual este último filósofo contra argumenta, diciendo que las culturas son modos concretos de organizar el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad; que los valores y la comprensión del ser son momentos de una cultura dada, donde el Principio material, como modo real del sujeto humano, constituye por dentro a todas las culturas desde su universalidad; y que la vida humana, al enfrentar la realidad, despliega el horizonte ontológico.

El problema principal de Apel es, entonces, según Dussel, la aplicación concreta, histórica, no meramente formal, de los contenidos éticos que angustian a la humanidad actual, en un contexto de crisis ecológica, desigualdad social, etc. Pero Dussel no sólo señala el error, sino que también procura corregirlo, postulando la mediación entre la norma básica propia de la ética del Discurso y el, en términos husserlianos, mundo de vida. Apel recurre, entonces, a una ética de la Responsabilidad para dar cuenta de las consecuencias de los acuerdos discursivos y así superar las asimetrías como condición para poder aplicar la norma básica. Pero, nuevamente Dussel lo critica, diciendo que Apel sólo insinúa el cambio, la liberación, la unión de la racionalidad ético-discursiva con la racionalidad estratégica, la unión de la deontológica y la teleológica, de lo formal con lo material; pero con su procedimiento formalista no puede deducir coherentemente una ética de la Responsabilidad, la cual exige Principios materiales (Dussel , 1998 : 273). Puesto que en la realidad hay asimetrías, no se dan las condiciones para la comunidad de comunicación, y como la sola ética del Discurso no puede crear la simetría, entonces Apel pretende una ética de la Responsabilidad fundada, no en el discurso, sino en normas estratégicas e instrumentales, con lo cual cae en la contradicción de tener que esperar que una ética estratégica produzca la simetría.

Apel propone, por último, un Principio que nos recuerda que el que interpreta la historia debe reconstruirla primero normativa y racionalmente, sin interesar los contenidos que haya producido y cumplido. Pero para la ética de Latinoamérica el fundamento, se reitera una vez más, no es sólo formal, sino también ético-material. También desde la factibilidad, el presupuesto básico de la ética de latinoamericana no es, por consiguiente, la comunidad de comunicación, sino la comunidad de vida que se hace crítica y antihegemónica. Así, las reglas formales tienen sentido si y sólo si aplican los valores desde el Principio universal material de la vida humana, cuando critican las estructuras que imposibilitan la vida de cada sujeto en comunidad. Entonces, en síntesis, la principal diferencia entre la propuesta apeliana y la dusseliana, es que, Dussel piensa que la comunicación puede ser manipulable y, por tanto, tiende a conservar el Statu Quo, en la medida que en dicha comunicación siempre gana el que tiene el argumento más fuerte, y que éste es el que tiene más poder, más plata, como ya se había mencionado. Mientras que la propuesta dusseliana aboga por una comunidad de vida, donde aún los sordomudos -que tienen todas las de perder en un juego comunicativo, en una búsqueda de la verdad por consenso- son incluidos y sus derechos son revalidados, donde se enuncia que la ética de la liberación buscará justificar la lucha por la vida y no la fundamentación de la razón (que se dio con fiereza desde Kant), porque ésta sólo es una astucia de la vida del sujeto humano, haciendo más posible una unión entre los diferentes pueblos que comprende nuestro continente y nuestro país, que lo que buscan en sí es una buena vida basada en unos derechos, que son dados en forma igualitaria sin importar, el que tenga ese discurso más fuerte dado por el dinero o el poder.

La moral sigue, en términos dusselianos, el camino de la simplificación de la gestión del sistema-mundo. Dussel nos cuenta que Koenigsberg, la ciudad de Kant, era mercantil y pietista, lo cual se manifiesta en la moral kantiana. Por eso, en dicho sistema las inclinaciones no tienen ningún valor, de hecho se las niega, y lo que se apoya es el cumplimiento del puro deber (recordemos, como nos lo enseña Max Weber, que el Protestantismo influyó muchísimo en la cultura capitalista del ahorro y en el hacer las cosas a la mayor gloria de Cristo, sin importar si dichas acciones eran compensadas en esta vida o no). Dussel también dice que Kant, desde 1759, como lo hiciera a nivel epistemológico, trata de unir la ética empirista a su Racionalismo (Dussel, 1998 : 258). Kant fracasa en sus intentos y más bien termina negando el nivel material de la ética. Así, sustituye el sentimiento moral por los primeros Principios del juicio, que sólo son conocidos por el entendimiento puro (exaltando, en términos aristotélicos, la razón pura, y relegando la razón práctica a un segundo lugar).

A partir de ahí, comienza a considerar como términos mutuamente excluyentes, contradictorios, a lo formal y lo material. Kant dijo que todo «conocimiento racional, o es material y considera algún objeto, o es formal y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma» (Kant, 1877: 198). Luego, en la *Crítica de la Razón Práctica*, radicalizó la cosa, descartando definitivamente todo Principio material de la validez moral. Es ahí cuando quedan por fuera de su sistema ético todas las inclinaciones, porque éstas constituyen el egoísmo. Y es en ese momento cuando Kant empieza a diferenciar lo hipotético de lo categórico, a problematizar la integración de lo material a lo racional y a plantear la cuestión de la aplicación del Principio formal abstracto en lo material concreto.

¿En qué consistía esta formalización de la ética? Aunque el bien y el mal pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano, a través del sentimiento y puesto que Kant define lo material como sentimiento irracional, es preferible descartar la articulación de lo formal y lo material, porque lo corporal es irrelevante para determinar a priori lo bueno y lo malo.

Es posible decidir la bondad o maldad de una máxima a partir de un rasgo meramente formal como es su posibilidad de ser universalizada. La ética formal defiende que un criterio meramente formal nos permite decir si una conducta es buena o mala, nos permite separar o delimitar las conductas buenas de las malas; este criterio consiste fijarse en posibilidad de universalización de la máxima (Kant , 1877: 187)

Para desarrollar esta validez universal formal, Kant parte de la fundamentación de un único Principio práctico: como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos sino con la posibilidad de hacerlos reales, debe comenzar con la posibilidad de Principios prácticos a priori. Sólo desde ellos se puede avanzar hacia conceptos de los objetos de una razón práctica. Así, según Dussel, todo su sistema ético parte del Principio práctico-formal, donde se va delineando la procedimentalidad universal de la validez moral del acto a realizar (Dussel , 1998 : 260). Esto, porque, según Kant, las máximas tienen que ser elegidas como si debieran valer de leyes universales naturales, razón por la cual es necesario el imperativo categórico, también entendido como el procedimiento que hay que seguir para que las máximas lleguen a valer, manifestándose como juicios sintéticos a priori. Y tales máximas se resumen en la que ya, posiblemente, todos y todas conozcamos: “obra (tú) de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como Principio de una legislación universal”, que traducido es, en términos de Cristo: “no hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti” (Regla de Oro). Es gracias a esta regla que cada cual puede juzgar, sin tener que apelar al contenido de las acciones, si éstas son éticamente buenas o malas. Ante esto José Vasconcelos afirmó que es la vida intelectual la que permite el reconocimiento de sí y del otro, mediante el uso legítimo del potencial psíquico del ser humano y de la voluntad (Luquín, 2006: 107)

Por su parte Dussel no se contenta con exponer los presupuestos kantianos, sino que también los critica, pues, para poder aplicar el Principio anteriormente explicado, Kant tiene que imaginarse un escenario material, sin el cual no sería posible la moral formal. Es decir, sin ese escenario hipotético³, sería imposible juzgar o determinar de manera meramente formal, racionalmente pura, si una acción exterior a la mente, que se da en la realidad práctica, es éticamente buena o mala. Entonces, palabras más, palabras menos, a Kant le sale el tiro por la culata, pues su prueba aparentemente formal, es material, porque se refiere a un contenido determinado, a un contenido de la realidad, con esta visión se quiere mostrar cómo, en una ética más nuestra, podemos, sin llegar al eurocentrismo del debe ser, a una postura más de

3 Vale la pena recordar que al hablar de los escenarios hipotéticos que asumen Kant y los demás éticos formalistas no se está hablando de imperativos hipotéticos, que dichos filósofos aticistas critican.

respeto por lo empírico “ la experiencia”, ya sea dada por nuestras tradiciones indígenas o por las enseñanzas dadas desde lo académico, sin perder la identidad de nuestro territorio, para esto lo primero que debemos realizar es la retoma de lo que somos, no como imitación si no como aprovechamiento de los conceptos propios, en búsqueda de nuestra propia “realidad”, juzgada desde nuestra racionalidad, entorno y vivencia y con ello, postulando nuestra propia moral formal, siempre pensada desde el otro como igual al “yo” en la misma dimensión, sin hacer diferenciación en clases sociales, religiones o visiones culturales, pues todas ellas aun sean diferentes, su aporte y enriquecimiento serian clave para la creación de un contenido determinado de realidad.

Mediante la problematización y la concientización el hombre llegara a poseer su mayor capacidad para participar, como sujeto agente, en la concepción y consecución del futuro. No podemos hablar acerca de futuro sin referirnos al presente independientemente del pasado. Si bien es cierto que entre pasado, presente y futuro no hay siempre una dirección de continuidad lineal, no es menos cierto que entre ellos ha existido siempre una secuencia histórica. Y ello se expresa, precisamente en que así como el futuro será una continuación o una ruptura con el presente, de la misma manera el presente puede entenderse como una continuidad o ruptura con el pasado. Dentro de este contexto, encontramos el punto de coyuntura que permite definir nuestra responsabilidad y nuestra concepción del porvenir.

Considero que la conciencia y en consecuencia la autonomía se puede formar y que la educación superior cumple una función muy importante en esta loable tarea, más aún cuando hemos entrado en la época de la globalización, de la mega universidad y de la educación virtual, pues es necesario reconocer la necesidad de una educación integral que incluya la formación humana con el objeto de que el sujeto de sentido a los conflictos que se le presentan a lo largo de la vida y pueda contribuir con autonomía a la construcción del desarrollo social (Bilbeny. 1997: 205).

En muchos medios hoy se especula sobre la falta de compromiso y responsabilidad de las personas en los diversos ámbitos de su interacción social, son varias las denominaciones que se dan a este comportamiento, desde “ausencia de Valores”, hasta “corrupción”, pero qué será lo que hace que los ciudadanos, las personas de todos los niveles y lo más triste, incluso los profesionales, participen de este comportamiento dentro de la sociedad? Hoy podemos contar con una respuesta orientadora que es la que aquí se quiere desarrollar y es que carecemos de una auténtica formación de la conciencia de las personas, y es que no se pueden evidenciar valores sociales ni ningún tipo de valores en quien no tiene conciencia de aquello que hace y menos aún en quien no tiene conciencia de los valores universales o más exactamente podríamos decir en quien no tiene conciencia de humanidad.

El ideal es entonces, la responsabilidad individual-colectiva de desarrollar estrategias para construir sociedades más justas y equitativas y para ello, en efecto podemos preguntarnos cuál es nuestra actitud ante la vida y frente al mundo e inferir que las consecuencias de estas se reflejan, tácticamente, en las decisiones que se adopten para el mañana, por ende, *la garantía de ideal posible ante el futuro* puede conseguirse forjando un esfuerzo deliberado, intencionado, digno, asumiendo objetiva, crítica y autónomamente puntos de tensiones

divergentes, con el compromiso de construirlo. En consecuencia, tenemos el deber, el compromiso de reivindicar una figura distinta que ofrezca un rostro distinto y que represente un aliento para afrontar las exigencias de ser actor histórico y protagónico de construcción de condiciones de vida más dignas y humanas.

Una Ética así implica un determinado compromiso político y social con vistas a la ruptura con la situación opresora. La articulación de la Ética de la Liberación parte de la experiencia vital frente al pobre. Su Indignación ética no es menor. Pero mediatiza esta indignación con un análisis de la realidad para detectar los mecanismos generadores de tal miseria escandalosa y articular una praxis que tenga eficacia liberadora. No se trata de liberar aquí y allá manteniendo el mismo marco de relaciones de fuerza (reformismo); se trata realmente de una voluntad revolucionaria que intenta cambiar el propio marco. Así mismo la filosofía de la liberación germina de la preocupación de algunos intelectuales Latinoamericanos que intentan darle una línea de pensamiento a la cultura latinoamericana, mediante la acción de rescatar la dignidad de la personalidad libre y conciente de sus habitantes, tal como lo propuso Alejandro Korn (Korn, 1938: 125)

Latinoamérica ha estado sometido, desde la llegada de Colón, al imperio de turno: primero fue el español, luego el inglés y ahora el estadounidense. Esto ya nos muestra que en la realidad latinoamericana juegan, principalmente, dos factores: los conquistadores y los/as conquistados/as, los victimarios y las víctimas, los opresores y los/as oprimidos/as (las mujeres usualmente no han sido opresoras sino oprimidas, víctimas del sistema excluyente en el cual viven: Machismo, por ejemplo) un sistema “falocrático” (Dussel, 1978: 103) Entonces, es clave de la ética Liberacionista entender la realidad en esos binomios. Junto a esto, pensando en Enrique Dussel, la realidad, el horizonte de comprensión, el ser, ha sido considerado por Occidente como una totalidad en cuyo interior existen las dos diferencias que la constituyen, que son, precisamente, esos binomios que pueden ser considerados en la lógica parmenideana del ser y el no ser: los opresores (ser) y los/as oprimidos/as (no-ser), los conquistadores (ser) y los/as indígenas (no-ser).

Cabe anotar que, para Dussel, lo que sucede en la realidad es que el sistema de la totalidad está constituido por un dominador que domina al dominado. Cuando esto es así y el dominado no protesta, todo está bien y, entonces, se da ese movimiento hacia lo mismo (lo que en términos heideggerianos es la «mismidad del ser» (Heidegger , 2006: 335) Pero cuando el dominado protesta, se arma la de Troya, se genera una guerra en la cual se manifiesta la libertad del dominado que, valga la repetición, protesta contra ese sistema dominante. Voz que quiere darles Dussel a las víctimas, mediante la conjunción del aspecto formal de la ética y el aspecto material de la misma. Y entonces, usualmente, al dominador no lo queda otra sino conservar ese sistema totalitario, tratando de ser él mismo la totalidad al matar al dominado. Al quedarse solo en el mundo, el dominador se considera a sí mismo como el todo. Y eso fue lo que le pasó, por ejemplo, a los españoles: al matar a los/as indígenas (no-ser), creían que lo eran todo (ser).

Y qué papel debe jugar la educación en este proceso de comprender la vigencia de los postulados por la ética latinoamericana? Según Freire la tarea de la educación no consiste

propiamente en incorporar a la persona en estructuras culturales que existen en torno a ellos, y que pueden ser opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlas para que ellas mismas, como autoras de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos.

Los educadores a su vez en la perspectiva de Freire son y deben ser los más capacitados para descifrar la realidad y ayudar al proceso de concientización potenciando para que cada uno sea capaz de interpretar su mundo desde la perspectiva de la conciencia crítica. En esta perspectiva Freiriana, que desarrolla través de sus obras desde la educación como práctica de la libertad (1967), la Pedagogía del oprimido (1970) pasando por la pedagogía de la Esperanza (1992) hasta la pedagogía de la indignación (1997) la última de sus obras, queda claro que el proceso de crecimiento de la persona debe estar marcado por una educación liberadora que le permita crecer en el proceso de concientización el cual le permitirá llegar a ser fiel a sí mismo, consciente de su propio valer, de su propia dignidad. Pero aclara Freire que no se trata de una fidelidad anclada, de modo conservador, en lo que uno fue o sostuvo en el pasado. Es al modo de un camino que se hace al andar, que se confirma al recorrerlo, que lo conduce a uno hacia delante si se permanece en él, pues la fidelidad se prueba en la dirección de la trayectoria, no en la adhesión al pasado.

Sera significativo y trascendente vivir, promover y guiar la práctica de la alteridad que González Luis José, plantea como decidimos a buscar lo “otro”, lo nuevo, lo diferente; a imaginar nuevas posibilidades, nuevas alternativas, a romper el horizonte de lo ya experimentado. El hombre Latinoamericano necesita tener esperanza, luchar superando actitudes de cansancio, de desilusión y de resignación, pues debemos ser autores de nuestra propia historia, la cual podemos concebir como posibilidad de transformar y orientar teniendo en cuenta que cada día podemos crear y vivir acontecimientos más humanizantes y humanizadores.

Que se dobleguen los riesgos del triunfalismo ingenuo y utópico, a favor de una actitud centrada que afirme una decisión histórica, de dialogo de saberes, de fortalecimiento de vínculos afectivos y sociales, de construcción compartida de horizontes de posibilidades en donde se piense, se busque y se trabaje por lo deseable, por el ideal que de sentido al desarrollo humano. Es claro que la adquisición de conocimientos no es el único fin de la inteligencia, ya que su manifestación más importante es una conciencia moral autónoma, es decir, la recta razón que dicta lo que se debe hacer cuando en pleno goce de libertad, de hace necesaria una elección. La conciencia autónoma no es innata, se forma, y si no se cumple esta tarea es imposible llegar a tener seres humanos responsables y con clara conciencia social, pues queda faltando lo que muy acertadamente Edgar Morin ha denominado la ética del género humano.

Para empezar a hacer realidad la vivencia de una ética Latinoamericana se requiere entonces conocer, estar informado, comprometerse, fundamentar la alteridad desde la comprensión de la realidad promover la construcción de nuevos horizontes de posibilidades por el bien común y potenciando el talento colectivo. Se puede decir que la ética de la Liberación es la continuación de esa actitud crítica frente al imperio de turno. Por ende, aunque cometiendo

un anacronismo, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y Bartolomé de las Casas podrían ser considerados como liberacionistas que escribieron en defensa de los/as indígenas/as esclavizados por la colonia española. Podríamos considerar la obra literaria y militar de Simón Bolívar como liberacionista, pues, de hecho, él fue el libertador de cinco países latinoamericanos (aunque sólo políticamente, no económica ni ideológicamente). Podríamos pensar que Francisco de Bilbao fue un liberacionista por disertar acerca de la libertad latinoamericana, luego del fracaso ideológico y económico de los ilustrados independentistas, que creyeron que el pueblo latinoamericano tenía el mismo criterio de pensamiento del pueblo francés de la Revolución de 1789 y del pueblo estadounidense de la Independencia de 1776, cuando realmente estaba sometido de pies a cabeza al pensamiento católico, patrocinador del orden colonial, que no contaba con el principio protestante del libre examen ni con esa autoestima de ser libre. Podríamos creer que Juan Montalvo fue liberacionista, al denunciar en los periódicos la dictadura absolutamente opresora de García Moreno en Ecuador “matarlo con su pluma”. Podemos, con toda seguridad en tanto ya no es anacronismo, afirmar que Monseñor Oscar Arnulfo Romero y Galdámez fue liberacionista, por su denuncia homilética a las corruptas aristocracias salvadoreñas. Y podemos pensar que ese movimiento iniciado en la década del sesenta por Dussel, Cerutti, entre otros, es, como se ha dicho, la continuación del movimiento en el cual estuvieron Martí y Rodó, entre muchos/as otros/as pensadores/as y mártires latinoamericanos/as.

Sin embargo, la especificidad de la ética de la Liberación y la que necesitamos hoy consiste en que tal cual como lo hizo Guaman Poma de Ayala, responde a la opresión del imperio de turno, en este caso, el estadounidense, ya no el español. Así, las condiciones económicas son un poco diferentes de las del orden colonial. Caracteriza, entonces, a la Ética de la Liberación su oposición al Capitalismo, expresado en sus manifestaciones panamericanas en la década del sesenta (Teoría de la Dependencia) y neoliberales y/o globalizadoras de la actualidad. Es propia de la primera Filosofía de la Liberación la aplicación del método marxista de acercarse a la realidad, Marxismo con el cual no contaba Bartolomé de las Casas en su época. Mejor dicho, lo que diferencia a la Ética de la Liberación de los movimientos y pensamientos latinoamericanos predecesores, es, básicamente, la circunstancia específica en la cual está y a la cual responde. En ese sentido, también habría que hablar de al menos dos etapas de la Ética de la Liberación, aunque esto ya se ha vislumbrado en las líneas anteriores: 1) la de sus comienzos, en la década del sesenta, cuando se hablaba de Guerra Fría entre Estados Unidos (capitalista) y Rusia (comunista) y 2) la de la actualidad, que es posterior a la caída del Muro de Berlín, con todas las nefastas consecuencias que dicho acontecimiento tuvo para el Socialismo, la creencia en las guerrillas, el optimismo que aún quedaba como herencia de la Modernidad. La primera etapa es la de la primera ética de la Liberación, de Enrique Dussel, la cual fundamentaba en, principalmente, Heidegger y Lévinas. La segunda etapa, es la del libro que estamos examinando, a saber: *La Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.

Esta segunda época de la ética de la Liberación es la que tiene que moverse en el ámbito de la Posmodernidad; de la Globalización; de la Interculturalidad; de la Deconstrucción; de la inclusión femenina, indígena, negra, etc.; de la catástrofe ecológica, etc. Otra cosa que puede diferenciar a ambas etapas es que en la primera el imperio estadounidense estaba más sólido

que nunca; mientras que ahora está debilitado, sobre todo por las locuras cometidas por el gobierno Bush a nivel militar (genocidios en Irak y Afganistán) y económico (crisis financiera actual). Entonces, la ética Liberacionista de la actualidad debe ser, y es en efecto, más holística, más integradora de recursos filosóficos, literarios, artísticos, socioculturales, etc., que la primera ética de la Liberación (y es que antes no se requería de tantos elementos, pues, bajo la Modernidad, aún se creía en principios absolutos, en metarrelatos, en el Marxismo, por ejemplo). Es decir, la ética Liberacionista de la actualidad ya no debe, y en efecto ya no lo hace, depender de su totalidad del Marxismo; sino que ahora debe, y en efecto lo hace, dialogar con filosofías interculturales, con existencialismos, tal como lo hace Dussel al dialogar con Apel y Habermas, o como lo hace Leonardo Boff, en el plano de la Teología, al dialogar con la Física Cuántica.

La ética Liberacionista va mudando según el tiempo. Su esencia es la misma: defender al débil, vocear lo que la víctima latinoamericana no puede gritar, sea por miedo, por ignorancia o por incapacidad. Pero los/as filósofos/as liberacionistas mudan su manera de denunciar la opresión, la injusticia, al acomodarse a la época que les toca vivir. Así, en los sesentas fue propicio el Marxismo, como método de denuncia; mientras que ahora ese discurso hace ruido, suena a trasnochado. Entonces, entra en juego el diálogo con Foucault (quien también tiene ligación con el Marxismo) o con el ya mencionado Apel, por ejemplo. Lo interesante de esto es que, si la Ética Liberacionista va mudando según el tiempo, ¿qué impide catalogar la obra de Bartolomé de las Casas como liberacionista?, ¿por qué hay que seguir considerando como anacrónica tal designación? Los escritos del pasado no tuvieron un nombre, no se llamaron ni indigenistas ni liberacionistas ni nada de eso. ¿Por qué no asociarlos, al menos, como proto-liberacionistas? En ese sentido, la Ética de la Liberación, que hunde sus raíces en los profetas de la Latinoamérica del Siglo XVI, ha tenido más que dos etapas, se ha enfrentado a más de un imperio. Y en ese sentido no sería tan descabellada la usual identificación de Ética Latinoamericana con Ética Liberacionista, pues ninguna filosofía latinoamericana ha estado desligada de los procesos históricos, a manera de filosofía pura, eterna o a-temporal; sino que todas, incluso la recepción latinoamericana de la Filosofía Analítica, han tenido que ver con los procesos históricos, en sus manifestaciones sociales, políticas y económicas (piénsese, por ejemplo, en Alejandro Miró Quesada). Por consiguiente, o hay algo común de las filosofías latinoamericanas en general con el Liberacionismo y la ética que buscamos, de tal manera que todas convergen en él, o el Liberacionismo está esparcido en cada una de las filosofías latinoamericanas. Su deseo de libertad y de ética, su denuncia ante el conquistador, el imperialista opresor, son características que recorren cada una de las etapas de la Ética Latinoamericana. Y más aún cuando ha dicho movimiento, como antaño lo hiciera Bartolomé, se siguen uniendo extranjeros como Franz Hinkelammert, que teoriza desde la Economía, la Teología y la Filosofía, o Josef Esterman, que teoriza desde la Antropología y la Filosofía Intercultural. Todo esto nos muestra la relevancia del texto que estamos estudiando, relevancia que se muestra ya en su título: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.

Lo anterior nos lleva a pensar en las conceptualizaciones de la de la Liberación. Como se ha mencionado, básicamente, Latinoamérica ha estado sometido, desde la llegada de Colón, al imperio de turno: primero fue el español, luego el inglés y ahora el estadounidense. Esto ya

nos muestra que en la realidad latinoamericana juegan, principalmente, dos factores: los conquistadores y los/as conquistados/as, los victimarios y las víctimas, los opresores y los/as oprimidos/as (las mujeres usualmente no han sido opresoras sino oprimidas, víctimas del sistema excluyente en el cual viven: Machismo, por ejemplo) un sistema “falocrático” (Dussel , 1978: 103) Dussel, Nietzsche expresó tan bien, al estar encerrado su pensamiento en esa concepción totalitaria occidental: el único movimiento que puede darse en la totalidad es el eterno retorno de o a lo mismo.

Es aquí donde cabe anotar que, para Dussel, lo que sucede en la realidad es que el sistema de la totalidad está constituido por un dominador que domina al dominado. Cuando esto es así y el dominado no protesta, todo está bien y, entonces, se da ese movimiento hacia lo mismo (lo que en términos heideggerianos es la «mismidad del ser» (Heidegger , 2006: 335) .Y aquí ya estamos viendo un ejemplo de cómo se relaciona la Ética de la Liberación con la Filosofía Europea: se dialoga con ella, se usan sus categorías, pero para generar un pensamiento propio, que responda a las circunstancias latinoamericanas que el victimario no puede entender, que sólo puede entender la víctima que las padece. En este momento, basta decir que Dussel aplicó, en un primer momento, la crítica que Heidegger hizo acerca de la tradición y el ocultamiento occidental del Ser, pero trató de ir más allá de Heidegger, nombrando lo que él no pudo nombrar por estar también encerrado, como Hegel, en ese sistema de pensamiento de la totalidad, a saber: la Metafísica de la Alteridad. ¿Y qué es esto sino la aplicación de la filosofía heideggeriana y levinasiana, que, aunque occidental, hunde sus raíces en la cosmovisión hebrea? Dussel, en su primera etapa, dialoga con la Biblia, con la Teología Clásica, con el Judaísmo, con la Fenomenología propia de Heidegger, y crea, desde su cosmovisión marxista, una meta-física mediante la cual se toca, se besa, se disfruta cara a cara al otro, a la otra, a esa otra parte del sistema totalizante que siempre quedó excluida del mismo. Pero no se vuelve total discípulo de la escuela filosófica judaica, pues llega a criticar a Lévinas, por cuanto éste se quedó con el concepto abstracto de otredad. Le faltó designar al Otro. ¿Quién es ese Otro? Dussel va a decir que Latinoamérica no es abstracta; sino concreta. Que ese Otro es el otro-oprimido, el otro-indígena, el otro-negro, la otra-mujer. Todos los/as débiles que no pudieron entrar en la historia, que no pudieron plasmar su voz por causa de su condición de víctimas. Entonces, la Ética de la Liberación fue relacionándose con la Filosofía Europea en la medida que se basaba en ella, para luego superarla, mediante la creación de categorías nuevas, distintas, aunque, obviamente, no del todo desligadas de la tradición filosófica occidental. Y ahora Dussel, con gran carácter, se atreve a dialogar de tú a tú, en este libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, con Apel y Habermas. Critica con seriedad y rigor a Kant, Rawls, Apel y Habermas por su formalismo. Pero no se queda sólo en la destrucción, sino que deconstruye, es decir, genera nuevas propuestas a partir de lo “destruido”, uniendo dicho aspecto formal de la ética a la heteronomía propia de la ética material premoderna de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

Así, nos da pautas para pensar nuestra realidad y plantear posibles soluciones a nuestros problemas latinoamericanos y, especialmente, colombianos. Aquí, desgraciadamente, no todos/as somos buenas personas como Kant. Colombia no es propiamente ese pueblito alemán que lo vio nacer y morir, donde había mucha prosperidad económica y paz, bajo el Imperio Austro-Húngaro. Colombia es el país de las desigualdades, donde, por eso mismo, no se

pueden dar diálogos simétricos entre los argumentantes. Y aunque se dieran las posibilidades para un diálogo, ¿cómo podría hablar un campesino desplazado, que vive en Cazucá, con el paramilitar que le descuartizó a su familia? No estamos en Suráfrica, no tenemos esa cultura del perdón de lo imperdonable, como reza la ponencia que Jacques Derrida dio al respecto. O, ¿qué podría decir un vendedor ambulante, quien no tiene más opciones de trabajo y, mucho menos, de estudio, ante un oligarca preparado en las más prestigiosas universidades del exterior? Aquí hay desigualdad argumentativa, económica, social: de clase. Y esto último es muy interesante en la segunda etapa de Dussel: aunque ya no tiene tanto tinte marxista, no deja en el olvido la conciencia de clase, y por eso aboga por las víctimas, por eso postula una ética en la cual ellos y ellas sean tenidos/as en cuenta. Y así, Dussel abrió su horizonte de comprensión a dialogar, por ejemplo, con Apel, pero no perdió esas convicciones que lo impulsaron desde joven a luchar por la liberación de las víctimas, y por la liberación de la mentalidad satánica de los victimarios, que los hace esclavos del sistema al que defienden; haciéndole también falta a Dussel la explicación de cómo esa voz del oprimido o víctima se va a escuchar y que importancia va a tener, en el ámbito real de la solución de los problemas sociales, pues aún no se sabe qué valor se tiene, (como se ve en el conflicto colombiano, en el que las víctimas aun no encuentran su valor real dentro del mismo conflicto, pues los victimarios y los negociadores aun no los determinan y si lo hacen no saben cómo escucharlos y aceptarlos, haciéndolos inexistentes).

Diálogo bien pensado con los autores europeos, que también se da en el caso de Raúl Fornet-Betancourt y su Filosofía Intercultural, lo que él ha venido haciendo es quitarle a Occidente esa pretensión de ser lo único, el ser que subsume al Otro en su mismidad, según su propia, egoísta y única conveniencia. Lo que él ha venido haciendo es quitarle el pedestal a la Filosofía Europea, colocando al mismo nivel la Filosofía de la India (junto con Raimon Panikkar y su Hermenéutica Diatópica, por ejemplo), la Filosofía de los Andes (junto con Rodolfo Kusch o Josef Esterman), etc. Y entonces, ha venido generando algo más que un diálogo entre dos culturas (la oprimida y la opresora): ha venido generando un polígono entre varias culturas (la opresora y las oprimidas por la opresora). Así, la interculturalidad de Fornet-Betancourt es otra variante de la visión de la realidad en binomios. Conserva las mismas características de la Ética de la Liberación. Razón por la cual o debemos hablar de Ética de la Liberación con varias facetas, o de éticas de la liberación, así como ahora se habla de teologías de la liberación: Teología Feminista, Teología Gay, Teología Negra, Teología Andina, etc.

Finalmente, sólo quiero decir que la tan mencionada conjunción entre lo material y lo formal de la ética es totalmente pertinente para nuestro país. Es bueno tratar de universalizar el imperativo categórico, es decir, que tanto los gobernantes como los/as trabajadores/as lleguen a medir si sus acciones son éticamente correctas o no, con el principio de: ¿qué me gustaría que me hicieran?, ¿cómo me gustaría que me trataran? Asimismo voy a tratar a los/as demás. Sería excelente que los/as colombianos/as llegáramos a hacer el bien sólo por amor al bien. Pero, con semejante tradición de violencia y corrupción que tenemos, hace falta el aporte de la heteronomía. Aún no somos mayores de edad. Aún no somos Kant. Necesitamos reglas que nos digan cómo llevar nuestra vida. Necesitamos que nos cobren multas cuando nos pasamos un semáforo en rojo; que haya normatividades estrictas para quienes pican en pedacitos a

nuestros compatriotas y luego arrojan los restos en una fosa común; que nos pongan una tarjeta roja cuando botamos un papel a la basura. Poco a poco llegaremos a la mayoría de edad (ética formal), mediante el cumplimiento de normas que posibiliten nuestra sana convivencia (ética material). En eso, hay que agradecer a Dussel su propuesta tan relevante para nuestra situación que está buscando la a forma de integrar a las víctimas y a los victimarios en una sola comunidad, la cual aprenda a conllevar sus diferencias, y que por ellas no exista más desolación y guerra como la que vemos en nuestro país, que se presenta por la intolerancia y por el no respeto a las normas, ya sea por no sentir las propias o por la falta de interés y de cultura a seguirlas. O tal vez porque es hora ya de crear una ética que no imite, sino al contrario que sea nuestra, de lo que somos, sin pretensiones, como lo diría Rodo sin «nordismo» (Rodo , 1926 : 50) que es el que nos lleva a despreciar lo nuestro y aceptar lo ajeno, así esto no sirva en nuestro continente y menos en nuestro país. Alejándonos cada vez mas de nuestra propia visión de mundo y en el caso de este ensayo de nuestra propia ética.

Como terminación se presentaría que en Latinoamérica se necesita de una ética , la cual, parta de sus propias vivencias, de sus propios conceptos , desde lo formal y lo materia, la que no debe por ningún motivo tratar de imitar alguna ya planteada, y para esto lo primero que se debe emprender es una educación, que vaya acorde a los principios que queremos que ella tenga, pues como lo vemos en este momento, la educación quiere un sujeto preparado para la sociedad de consumo (trabajador), así no tenga ningún respeto por los demás, pues esta, es guiada por el sistema capitalista, norteamericano y europeo, que lo único que quieren es mantener su hegemonía, ya sea por medio político, económico o militar, por esto el sujeto como individuo, no cuenta, visón que es lo que no permite mirar nuevas formas de educar a nuestros jóvenes y que impide nuestra real independencia. Ahora bien en un segundo lugar se debe plantear en nuestro territorio nuevos conceptos de verdad, pues lo que se tiene en este momento no satisfacen nuestra necesidades de llegar a la paz o a la libre convivencia, esto está sucediendo, porque nuestros conceptos son tomados y distorsionados desde escuelas como la de Frankfurt o escuelas pragmáticas norteamericanas, las cuales siguen un protocolo de rigurosidad, que en nuestro entorno aún no existe, ya sea por, falta de interés o por preparación, haciendo imposible que podamos seguirlas con severidad y buen cumplimiento. En este caso se podría dar el ejemplo que se presenta en Colombia donde se promueven estos conceptos de veracidad en lugares como universidades, donde muchas veces tampoco pueden seguirlas, pero si las enseñan, como única verdad dada, como si fuera absoluta, así no se comprenda o practique, como sucede con el método socio-critico, teoría que es unificada en varias instituciones educativas, pero que no es cumplida en su cabalidad, porque en nuestra realidad, las ideas aún son medievalistas y no modernas ni mucho menos posmodernas, como lo cantamos a todo pulmón, en un sentido gigante de arrogancia y de dominio del saber.

Por esto se considera que una nueva ética latinoamericana debe salir de nuestra posición real, no desde una que solo existe en las mentes de unos pocos que se consideran eruditos en un conocimiento específico. Si no que al contrario salga de los sujetos reales de los que viven en la calle, de esos que ponen su vida al funcionamiento de un buen vivir, que en ultimas, es lo que se necesita en verdad. Este buen vivir se refleja en el entendimiento y comprensión de un mismo lenguaje que sea pertinente para todos, sin importar clases sociales, visiones religiosas, etnias, visiones políticas o económicas, porque todos al final van a tener un mismo sentido

que es la de la convivencia y la de oportunidad de igualdad, haciendo que cada individuo valga lo mismo ante las normas de comportamiento que los rige.

Como se dijo anteriormente la ética que se busca en Latinoamérica, es aún muy medievalista en cuanto que sus preceptos salen aun de la visión religiosa, que a su vez fue impuesta en la colonia, como medio de dominación a los nativos y no como propuesta de hacer igual al sujeto europeo con el nativo, al cual ni se le consideraba como sujeto y mucho ,menos como igual, problema que aun en este tiempo se está presentando, de rechazo a algunas comunidades por considerarlas menos valiosas unas que otras, olvidando que todos somos de la misma "identidad". Llegando con esto a un problema que se presenta en nuestro continente que es la falta de identidad y con ello de compromiso por lo nuestro, ya que, ninguno se siente realmente de aquí, ni en pensamiento , ni en vivencia, ni mucho menos en nuestro precepto Ético el cual ni existe en realidad, por esto, lo que hay que hacer para formar una ética latinoamericana es primero formar una identidad latinoamericana, la que nos permitirá reconocer lo que somos , no lo que queremos ser , no lo que imitamos, si no lo que entendemos por lo nuestro, lo propio, puesto que somos una mezcla de todo lo existente en el mundo, pero con un territorio único, que nos aporta nuevas formas de concebir lo real y lo no real, alejándonos un poco de las éticas y las filosofías eurocéntrica y norteamericanas, las ,que no poseen nuestro estilo de vida ni nuestro espacio ,haciéndolas inoperantes e innecesarias en nuestras territorio.

Con estas tres dificultades que son la educación, la falta de identidad y la falta de respeto por el otro, se le suma que en nuestro continente no existe un mismo lenguaje, dado en el entendimiento de los conceptos, pues no hay un discurso, donde todos manejemos el mismo mensaje, haciendo que cada individuo lo modifique a su gusto , sin una uniformidad, por esto se debe buscar un discurso, quede de una en forma igualitaria los conceptos de la ética formal y la ética material, para que con esto el cumplimiento sea más preciso y sobre todo factible de hacer por todos los individuos de una comunidad, que en si es lo que Dussel buscaría en su ética de la liberación pero que no propone como hacerla viable, haciendo esto más posible si creamos unas normas tanto teóricas como prácticas de nuestras propias vivencias, haciéndolas más nuestras, pues van hacer dadas por los habitantes del ahora, no del pasado, no de afuera, sino desde una perspectiva real de este entorno, claro está, sin olvidar, y sin negar, la existencia de otras éticas que si pueden aportar a una propia, pero sin llegar a imitarlas , como está sucediendo en este momento, donde las conocemos y las practicamos creyendo que son la verdad absoluta de una forma de vida ideal, que ha vendido la ilusión de que si se cumple la norma como se impone, el individuo conocerá la felicidad, que es el punto de llegada de todo planteamiento occidental Ético. Por esto solo deben tener en cuenta para aprender de sus errores y tomar sus fortalezas en búsqueda de una nueva visión, que esté más acorde a nuestras formas de vida y a las mezclas culturales que se presentan en este territorio, que es rico en una gran pluriculturalidad, que en vez de hacernos fuerte es lo que posiblemente nos está separando, por esa misma inclusión de ideologías que no nos pertenecen y que nos engañan con una igualdad que no existe, pues el dominador nunca será igual al dominado.

Conclusión

Se consideraría que esta nueva ética debe estar planteada desde sus cimientos más bajos y con esto se quiere decir desde el oprimido, quien es el que realmente comprende que la llamada ética no existe, pues no entiende cómo se le dice que él es igual a los demás cuando no lo es, no es claro pues los ricos económicamente la entienden muy bien y tratan de mantenerla, con los principios universales de los derechos humanos y los talentos no son de unos son de todos. cuando en la práctica aún se le considera como ese paria, ese ser menospreciado, por su condición de pobre económicamente, como a este ser se le puede decir que en el mundo existe la equidad, la igualdad y la libertad, cuando él nunca la ha vivido ni sabe cómo tenerla, por esto esta nueva ética debe partir desde el planteamiento de qué es lo que queremos, pues este oprimido a un nivel más general seríamos todos los latinoamericano, que desde siempre hemos estado a la sombra del eurocentrismo y de la teorías norteamericanas, las que creemos son las verdades que se deben seguir, negando nuestra posibilidad de crear, revisar y mejorar nuestros procesos no solo éticos sino políticos, económicos y sociales, que no son más, que el remedo de los poderosos, los que impiden nuestro libre pensamiento.

Por esto se ve que en nuestro continente, el latinoamericano no existe realmente una postura que nos realce a todos como iguales, porque desde el mismo momento en que nos están educando, nos están diciendo que no somos importantes, no somos iguales, que nuestra forma de ver la vida no es correcta, sino una copia que proviene de Europa o Norteamérica, dado que nuestro pensamiento no es igual, por esto me atrevo a decir que aun en Latinoamérica hace falta una filosofía nuestra, la que no cite autores extranjeros, para darle un carácter más elocuente o valerosa, si no que al contrario realce lo propio, sin ningún temor a la crítica, que es la que no permite que crezcamos como una filosofía real y en este caso como una ética real, dado que aun tememos a los críticos extranjeros como si fuéramos niños asustados, los que necesitamos a nuestro padre para que verifique que estamos haciendo las cosas bien a si no nos agraden, ya es hora de soltar ese lazo que nos ata, e iniciar ya con nuestro propio camino, con nuestras propias ideas, con nuestras propias cosmovisiones que son tan valiosos como las que están planteadas en este momento y que no nos pertenecen pero si nos atan.

Es el tiempo de iniciar la creación de nuestra propia forma de vida, dejando de lado las imposiciones, que como hemos visto en el transcurso de nuestra historia, no son las mejores, y que está ya acabando con ese viejo mundo, ese, que se está destruyendo, por su misma falta de comprensión y de ética, y que es la que están poniendo obligadamente en nuestras vidas, con el propósito de cambiar solo de espacio geográfico, no de idea, de hacernos creer que somos menos que ellos, y así por siempre tenernos dominados y colonizados, porque esa real independencia que tanto se proclama en nuestro continente aún no ha llegado, por la falta de confianza entre nuestro propio pueblo como lo dice Korn “la necesidad de una filosofía nueva, de orientación ética, capaz de rescatar para los latinoamericanos la dignidad de su personalidad libre y consiente”(Korn,1938 : 120-144), en nuestras ideas, en nuestra filosofía y en nuestra ética, una que busque realzar lo nuestro, que pueda unir esa pluriculturalidad que tenemos, que pueda enlazar nuestro pasado con nuestro presente, sin olvidar a dónde

queremos ir y como queremos ir, sin rechazos, sin desplazar a los individuos por su condiciones económicas, religiosas o políticas, sino al contrario crear una unión, no basada en la economía si no en la comprensión y en el respeto, en la comunicación, en el compromiso participativo , para que con esto iniciemos un camino, que nos lleve a la par de los demás continentes, los que ya no podrán mirarnos con desprecio, pero si como iguales, porque en ese momento si lo seremos, ya no como una copia barata de sus ideas ni de su estilo de vida, porque al contrario podremos por fin mirarlos con nuestras propias posturas, y ahí si como iguales como lo que somos en realidad. Siendo de gran importancia para conseguir este logro la revisión estética de la pluralidad con la que contamos en nuestro continente, y que es la gran fortaleza con la que contamos.

BIBLIOGRAFIA

Bilbeny, Norbert. (1997). La revolución de la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital. Barcelona: Anagrama.

Dussel, Enrique (1998), Filosofía de la Liberación. Madrid:

Dussel, Enrique (1998), Etica de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Trotta.

DusseL, Enrique (2007). ¿Fundamentación de la Ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría. México: UAM-Iztapalapa.

Guaman Poma de Ayala, Felipe ([1615]1980). Nueva crónica y buen gobierno. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.; traducciones del quechua por Jorge L. Urioste. 3 tomos. México D.F.: Siglo Veintiuno.

Freire, Paulo, (1997). Pedagogía de la Indignación, Siglo XXI editores, México.

Freire, Paulo. virtudes para construir un mundo menos injusto en una sociedad injusta

Habermas, Jurgen. (2008). Conciencia Moral y Acción Comunicativa. Madrid: Trotta.

Hinkelammert, Franz 1991 Sacrificios humanos y sociedad occidental:
Lucifer y la bestia (San José: DEI).

Inca Garcilaso de la Vega: Primera parte de los Comentarios Reales. Lisboa, 1609

Kant, Immanuel (2003). Crítica de la Razón Práctica. Editorial La Página S.A.

Kant, Immanuel. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (198).6.^a ed., Madrid, Espasa-Calpe,

Kant, Immanuel 1978 (1787) Crítica de la razón pura (Madrid: Alfaguara).

- Korn,Alejandro (1938). Obras. La plata. Volumen I. pp. 120-144
- Luquín Guerra, Roberto (2006) La intuición originaria en la filosofía de José Vasconcelos. Signos Filosóficos, Volumen VIII, núm. 16 pp. 97-124
- Maturana, Humberto. El sentido de lo humano
- Martin Heidegger, Ser y tiempo, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, párrafo 64, pp. 335-341
- Morin, Edgar. (2001). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. Colección Mesa Redonda. Bogotá: Editorial Magisterio, pp.11-122Cfr.
- Nietzsche, Friedrich 1972 La genealogía de la moral (Madrid DF: Alianza)
- Rodó, José Enrique. Ariel, Ed lit
- Vas Ferreira, Carlos (1910). Lógica Viva. Moral para Intelectuales. pp. 190-192
- Zubiri, Xavier (1981.). Inteligencia sentí

POR UNA ESTÉTICA DESDE LA PLURALIDAD

Patricia Ricardo Calzadilla⁴

Las complejidades de la actualidad con sus vertiginosos cambios y su inmediata incidencia en la vida material y espiritual de la sociedad se presentan como desafíos para los individuos por una decodificación más humana de la realidad. En los tiempos que corren, la reflexión sobre el tema de la estética y la relación de la misma con la cultura y la sociedad es una necesidad para acercarnos desde esta perspectiva a la comprensión del mundo en su multiplicidad. Es por ello que, desde referentes palpables, Rodolfo Kusch (2000) en el texto *Anotaciones para una estética de lo americano*, propone revalorar y profundizar en la estética raizal latinoamericana como medio que permite proyectar, desde la labor artística, soluciones a los actuales retos que vive esta parte del continente, y así repensar lo acontecido en la historia con instrumentos y conceptos propios. El análisis del texto se dividirá en dos momentos: primero, reconocer el aporte histórico-cultural que presenta el autor; y segundo, confrontar algunos aspectos teóricos planteados por Kusch.

La estética constantemente se renueva y a la vez asegura la permanencia de las creaciones, las emociones, los sentimientos, la cultura... en sus vastas posibilidades. Hoy día el ser humano no sólo se limita a hablar de lo estético como una sensibilidad inherente al objeto artístico, ya que la estética ocupa un campo de acción mucho más amplio que el arte mismo, relacionándose de manera amplia como una actitud de ser y estar en el mundo. Desde esta comprensión se abordará en este trabajo el concepto de estética. En relación con el mismo Nóvikova propone la siguiente valoración:

Al mismo tiempo, la actitud estética adquiere valor independiente como forma especial de la relación del hombre con el mundo exterior mediante el conocimiento, la selección y la valoración emocional de sus propiedades objetivas y de su transformación en una imagen sensorial integral en concordancia con el ideal. Esta relativa independencia de la actitud estética, su autonomía de la práctica humana – incluyendo la artística – posibilita el desarrollo de las capacidades estéticas sobre la base de la interpretación de toda la cultura universal de la sociedad, ofrece la posibilidad de su realización no sólo en la actividad artística, sino también en otros géneros propios de ella, y, ante todo, en el laboral y práctico objetivo (2006: 111).

⁴*Licenciada en Derecho de la Universidad de La Habana. Docente de la Universidad Santo Tomás. Estudiante de la Maestría Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás.

La negación de lo autóctono americano

Parece indudable que América Latina ha padecido *colonialidad del saber*, y tal vez por ello cueste tanto reconocerse como partícipes activos y creadores en las distintas vertientes del intelecto. Kusch, en sus reflexiones de estética latinoamericana, muestra cómo históricamente las estrategias del mundo occidental han sacralizado, enaltecido y difundido (y este punto es esencial para el reconocimiento y legitimación de los saberes) sus propuestas de pensamiento, en menoscabo de las contribuciones intelectuales de este otro lado del mundo, poco estudiadas y divulgadas.

La situación se presenta desde el primer encuentro con los poderes del continente europeo. La actuación de los conquistadores mostró un desinterés por las manifestaciones de la cultura de las nuevas tierras. El propósito fue ocultar los conocimientos alcanzados por los pueblos indígenas. Solo se debía cumplir con la misión del proyecto: más riqueza para Europa. Un ejemplo significativo de esta adversa relación, lo explica el profesor Juan Carlos Amador analizando la relación de Colón con los hombres precolombinos y las nuevas tierras descubiertas. Este nexo, el autor lo analiza desde la hermenéutica que el almirante genovés manejó:

Tres son los aspectos que más llaman la atención en estos intentos de Colón por cumplir el rol de hermeneuta; en primer lugar, la configuración de una representación del mundo caracterizada por la combinación entre la fe cristiana y la mitología medieval; en segundo lugar, el ejercicio del poder mediante las narrativas referidas a la superioridad europea y finalmente, la confusión que sobre el valor de uso y el valor de cambio le genera su representación frente al oro (Amador, 2008: 83-84).

Hoy, los ecos de la hermenéutica de Colón son nítidos en la comprensión que los otros (las grandes potencias de Occidente, las mismas de siempre) hacen de Latinoamérica. Y lo más penoso, que en muchos casos, es esta la mirada que hacemos de nosotros mismos: nuestras realidades se siguen valorando como exóticas: el término “indio” es de uso común para identificar a los hombres autóctonos de América (en ocasiones utilizado el término de manera peyorativa). También, somos menores de edad en las distintas facetas del intelecto, y entregamos o regalamos los recursos naturales, son estos solo algunos aspectos tomados al vuelo para entender lo vigente del pensamiento colombino.

A más de quinientos años, el discurso colonialista persiste. Continúa siendo necesario mantener la dominación sobre América, pero encubriendo el hecho mediante nuevos eufemismos. La identidad es la construida por el otro y no desde el reconocimiento de lo originario. De ahí la importancia que concede el poder conquistador al control ideológico del sometido. Desde el período de la conquista, como se ha explicado, la destrucción de la identidad es una condición esencial para establecer y mantener los mecanismos de

explotación. En relación con ello, ilustra Heinz Dieterich teniendo como referente la conquista de América:

Sobre las ruinas de la personalidad autóctona el poder colonial reconstruye la nueva estructura caracterológica que convierte lo que era un ser humano en servil bestia de trabajo y esclavo mental. De esta manera y, a la par con los templos y catedrales de piedra que los vencederos levantan sobre las pirámides de los vencidos, edifican en paciente labor sus templos y palacios espirituales de dominación en las cabezas de las víctimas.

Los elementos con que se construyen estas cadenas invisibles son los mitos, metáforas, doctrinas, nociones e ideas de la nueva clase dominante que determina no sólo el presente y el futuro del colonizado, sino también su pasado. El *vae victis* de los invasores significa que se reescriba la historia del “indígena” para que, aunque vuelva la vista atrás, no se reconozca en ella. Cortado de raíz y enturbiado el espejo de la historia, el colonizado se convierte en fácil elemento de manipulación (2000:139-140).

Las grandes potencias mundiales han dominado los patrones culturales y los estilos de vida de nuestros países, así como han construido la información de las distintas regiones a la medida de sus intereses. La dimensión cultural del proceso expresa una propensión al menoscabo de la diversidad. Esto es sinónimo de marginación, sometimiento a la cultura extranjera, ser sujeto de estereotipos, cercenando identidades. Como señala el profesor Juan Luis Martín: «Sus secuelas han sido para unos, destrucción de estructuras socioeconómicas, avasallamientos de culturas, saqueo de recursos naturales, y reducción o extinción de recursos humanos; para otros, mecanismos de acumulación de riqueza, desarrollo de infraestructuras y apropiación de conocimientos» (2006: 7).

Esta realidad ha condicionado nuestro derrotero y en consecuencia se conservan en las sociedades latinoamericanas fenómenos como la dependencia, la exclusión y la intolerancia. Y es este escenario el que reconoce Rodolfo Kusch en el texto que propone desde el análisis de la estética americana. Ubicándonos desde el principio en contexto, señala que el problema del arte en América Latina es el problema de su vida política, social y económica. Y esta realidad ha generado una estructura mental que rechaza lo “imperfecto”, lo cual Kusch equipara con el término tenebroso, que es en síntesis el miedo de vivir lo americano. La negación a lo autóctono determinará una actitud mentirosa, que no permitirá, según se señala en el texto: «saber para qué se escribe, se lucha, se enseña o se vive aquí en América. Es el amargo estar de más o de menos en un grupo humano que se desvive únicamente por aglutinarse buscando amparo sin saber ante qué» (Kusch, 2000: 781).

La oposición por lo originario americano se remonta al pasado colonial, donde no hay oportunidad para lo juzgado como imperfecto, que en palabras de Kusch traduciría lo sombrío y tenebroso. Visión que ha perdurado y determina que una cultura vieja se replantee problemas nuevos. Desde esta perspectiva, según expone el autor, se subvierte lo vital a las formas logradas o adquiridas. El artista como artífice de la creación no escapa de las formas

preconcebidas y reproduce una estética que no visualiza lo realmente esencial. En relación con ello, en el texto analizado se explica:

La visión que un artista corriente tiene de lo americano (...) se refugia de inmediato en esa predisposición colectiva al estrato, a lo formal, a lo estable, llevado por una especie de pánico de que lo que está debajo pudiera destruir lo de arriba. Y en caso de rozar algo muy hondo, que penetre en lo americano, el artista o el escritor tienden sobre esa hondura un barroco conceptual sutilmente entrelazado para cerrar toda posibilidad de visión o de resquicio hacia lo viviente (Kusch, 2000: 780-781).

El autor plantea que en el escenario latinoamericano la estética de lo tenebroso tiene como contrincante un arte que premia la producción y no el acto creativo que indaga y cuestiona la vida: «La estética, implícita en nuestro ámbito, tiende a valorizar del producto artístico solo la génesis de ese producto, o sea la obra sobre el artista» (Kusch, 2000:781). Por ello, según se analiza en el texto, nuestro arte es de producción, una estética proyectada al placer y a la forma, todo lo contrario al arte original americano que tiene en cuenta lo amorfo, lo dinámico, el mundo vital:

En este punto asoma lo tenebroso del arte. Porque se fija y se contiene en arte una vida postergada frente a lo social. Al menos en el gran arte se actualizan de continuo antiguos planteos vitales (...) Mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual, la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte. En este sentido lo vital es lo tenebroso frente a lo social. [...] Y lo auténtico del gran arte estriba en que es una respuesta plástica a la pregunta primordial que el grupo social –por intermedio del artista– se ha hecho sobre sí mismo. En todo gran arte el artista hace cuestionar al instinto colectivo su sobrevivencia. (Kusch, 2000:783-784).

Esa falta de cuestionamiento por la vida, vida que en nuestras sociedades se traduce en sobrevivencia, es lo realmente trascendental, pues en ella están amalgamadas las situaciones política, social, económica y cultural de nuestras sociedades. Según el autor, ese existir significativo: «se descarga en un terreno no artístico, o sea, en la esfera del café, del cabaret o de la calle. De ahí la escisión de nuestro arte. Por una parte un arte oficial y por el otro, bajo el falso rótulo de popular, está lo gauchesco, la literatura tanguera o el submundo del sainete» (Kusch, 2000:784).

La pregunta por lo americano es otra de las reflexiones que presenta, y Kusch no duda en afirmar que «lo americano es primordialmente lo indígena y en segundo lugar el mundo construido por el hijo del inmigrado. Uno y otro se corresponde respectivamente con lo muerto y lo viviente» (2000: 785). Con el descubrimiento no se tiene en cuenta el legado indígena, es rechazado y la historia construida solo premia la occidentalización de América. En correspondencia con esta reflexión, Heinz Dieterich explica el proceso sistematizado por los colonizadores para garantizar el *statu quo*:

La finalidad última de los extirpadores de “idolatrías” coloniales y de su sistema de indoctrinación no consiste en prohibir el discurso sobre determinados sectores de la realidad, sino en hacer imposible pensar esta realidad fuera de la ortodoxia establecida. Los mecanismos psico-lingüísticos para lograr este fin son múltiples: la estigmatización negativa o ridiculización de todo lo autóctono; la “animalización” del “indígena”; el uso de términos peyorativos y/o eufemísticos; la utilización de premisas tendenciosas en la presentación de hechos y la presentación de éstos de manera aislada o fuera de un marco de referencia significativo; la desviación del discurso hacia disyuntivas propagandísticas de interpretación del mundo colonial (2000:140).

Para Kusch, será la estética el conducto que permita una reconstrucción del pasado desde el reconocimiento de lo americano y con incidencia en el presente. Situación que, según el autor, podría significar una integración geográfica de lo latinoamericano, mediante el examen y la afirmación de la presencia indígena:

En este sentido la estética subvierte a la historia, o mejor dicho la mejora en tanto es el rastreo de lo formal en el pasado y en función del presente (...). Es la historia como estética del pasado y ésta como drenaje de la plenitud vivida en el pasado como mito y que se hace necesario en un presente sin finalidad como el nuestro (Kusch, 2000:787).

La estética del espanto

Kusch realiza un análisis del arte precolombino buscando su esencia desde el pasado, centrado en el esfuerzo por descubrir los principios fundamentales de la construcción de la obra artística. También reflexiona sobre su acogida en el presente, y los eventos que han determinado que su ubicación y valoración en la actualidad no sean consecuentes con la grandeza de este legado ancestral. A pesar de ello, el autor desea mostrar cómo contra las intervenciones desde afuera, que manifiestan incesantemente el esfuerzo de alejar al arte precolombino de un reconocimiento progresivo de su propia identidad, actúa la esencia mística del mismo, que mantiene dicha identidad. Como explica César Sonderguer, investigador que centra sus estudios en el rescate de lo más genuino del arte precolombino:

Estas ideologías cosmogónicas, pasaron de abstracciones intelectuales a diseños gráficos, cromáticos, de idealizaciones conceptuales mítico-cósmicas a pensamientos visuales plásticamente resueltos. Un vasto zoológico mítico es colocado en un olimpo como dioses con atributos duales y, a veces polifacéticos. Aquel hombre, educado en estos cultos, deja de percibir a estos animales como tales, para internalizarlos como los atributos que la tradición les ha conferido, siendo sus imágenes visuales “el dios”, no su representación. La importancia de las deidades adquiere un orden jerárquico de acuerdo con la racionalidad mística, funcional y práctica. Los dioses “explican” lo cósmico: los tiempos del plantar y del recolectar, la mecánica celeste, los avatares ecológicos y de la existencia. En síntesis, son una exégesis del Poder: lo explicitan. Dichos ámbitos adquieren dimensión filosófica y son plasmados en una colosal obra mítica-religiosa, cósmica-cosmogónica, signa-semiótica e ideográfica. Tal obra como imagen sagrada

hace comprensible esos ámbitos y por ende en ella se deposita la fe que motorizó la volición creadora (Sonderguer, 1999:22).

El esplendor espiritual del pasado indígena de gran magnitud en los órdenes metafísico y artístico, muestra la integridad del pensamiento precolombino, el cual revela la cosmovisión de aquellas colectividades. Es importante descubrir el para qué de estas obras, pregunta que lleva a reconocer sus fundamentos filosóficos y, por tanto, también se hace una búsqueda desde su estética. El arte de este período no debe ser juzgado solo por su aspecto externo, son sus fundamentos y contenidos el norte que debe guiar la interpretación del mismo, para intentar una aproximación hacia el ser de la obra. Para evaluar hay que conocer, sin remanentes de prejuicios culturales y con conocimientos de aquella realidad. Es necesario para la comprensión del tema que propone Kusch, examinar la importancia de los conceptos función y valor estético, como referentes para entender el rumbo que ha tenido el reconocimiento del arte precolombino. Ambos conceptos incorporan lo estético a los fenómenos sociales y revelan el carácter ininterrumpido de la evolución inherente de la esfera estética. Mukarowsky (2006), académico experto en el tema de la estética y del arte en general, explica que:

La aptitud activa a la función estética no es una propiedad real del objeto, aunque éste haya sido construido intencionalmente en vista de esta función, sino que se manifiesta sólo en circunstancias determinadas, es decir en un contexto social determinado: el fenómeno que fue portador privilegiado de la función estética en una época o un país determinado, puede perder esta función en otra época u otro país. En la historia del arte no escasean ejemplos en los que el valor estético, o incluso artístico original de una creación determinada, fue redescubierto gracias a la investigación científica (Mukarowsky, 2006:148).

La función estética se renueva ampliamente. Los límites de esta esfera no están determinados únicamente por el contexto. La subjetividad desempeña un rol fundamental. Pero si sustituimos el punto de vista individual por el punto de vista reconocido en la sociedad, resulta que, a pesar de todos los matices individuales, existe un reconocimiento generalizado de la función estética en el mundo de los objetos, en el mundo real. El tiempo, el contexto, los intereses múltiples dentro de las colectividades inciden en el reconocimiento o no de la función y el valor estético de una obra. La sociedad crea instituciones y órganos mediante los cuales influyen sobre este tipo de reconocimientos, regulando la valoración de las obras de arte. Son ejemplos de ello: la crítica del arte, la educación artística, el mercado de las obras de arte, las exposiciones artísticas, los museos, entre otros factores.

El límite entre el arte, por un lado, y el resto de la esfera estética y los fenómenos extra estéticos, por otro, es importante no solo para la estética, sino también para la historia del arte, porque de él depende, de manera decisiva, la selección del material histórico. Parece que una obra de arte está caracterizada de manera unívoca por una determina factura (por el modo como ha sido hecha). En realidad este criterio es válido solamente, y aún con limitaciones, para el contexto social al que la obra está (o ha sido)

originalmente dirigida. Apenas tenemos delante de nosotros un producto vinculado por su origen a una sociedad que nos parece lejana en el tiempo y el espacio, ya no podemos aplicarle nuestra propia escala de valores (...) muchas veces hace falta averiguar, mediante un procedimiento científico complejo, si tal producto fue obra de arte en su contexto social, correspondiente; y es que nunca se puede excluir la posibilidad de que la función de la obra haya sido originalmente muy distinta de la que nosotros le atribuimos desde el punto de vista de nuestra escala de valores, Por lo demás, la transición entre el arte y lo que está fuera de él, es siempre paulatina, y a veces casi improbable (Mukarowsky, 2006:149- 150).

A pesar de todas estas circunstancias, la función y el valor estético son exponentes de unas tendencias sociales determinadas, están relacionados con la evolución social. Desafortunadamente, el tema de la estética no es del interés de la gran mayoría de las personas. No obstante, los efectos de la acción del arte alcanzan a toda la sociedad. Además, la creación artística tiene múltiples asideros, tendencias, posibilidades.

No debemos olvidar (...) que en una sociedad determinada no existe un solo arte poético, plástico, etc. Sino que se dan siempre varios simultáneamente (por ejemplo el arte de vanguardia, el arte oficial, el arte de bulevar, el arte popular urbano, etc.) y que, por consiguiente, existen también varias escalas de valor estético. Cada una de estas formaciones tiene su vida propia, entrecruzándose y penetrándose a veces mutuamente. Un valor que había perdido la validez dentro de alguna de ellas, puede pasar, descendiendo o ascendiendo, a otra formación. Puesto que dicha estratificación corresponde a la estratificación social, aunque no siempre directa y exactamente, la variedad de las capas en el arte contribuye al complejo proceso de creación y transformación de valores (Mukarowsky, 2006:192).

Desde la perspectiva explicada anteriormente, podemos reconocer cómo el análisis sistematizado que propone Kusch, invita a reflexionar tanto sobre lo mítico-religioso como lo estético-plástico de la formidable obra visual, con fundamento espacial, creada en la América precolombina. Más allá de la función y el valor estético que se ha construido para desconocer buena parte de este patrimonio, el autor pretende estimular a sus lectores para desde una relación desprejuiciada y sensible, rescatar la memoria ancestral, en este caso del mundo precolombino. Para ello, Kusch denomina *estética del espanto* a la propuesta artística indígena, pues este arte resulta del espanto humano ante el mundo exterior, es creado en función de lo natural, y como se señala en el texto examinado, es la ecuación hombre-espacio:

El artista indígena precolombino crea la obra funcionalmente entre lo humano y el espacio-cosa. Por un lado, parte de lo humano contemplando la posibilidad de la sobrevivencia y, por otro, involucra la inhumanidad del espacio como elemento antagónico y ofensivo que al fin y al cabo es el verdadero configurador de la monstruosidad indígena. En otras palabras, el arte indígena surge del espanto humano ante el espacio inhumano, como cristalización sangrienta y tremenda de ese constante estar al borde de la muerte y de la aniquilación (Kusch, 2000: 793).

Es por ello que para el mundo occidentalizado la percepción inmediata del arte indígena es el de monstruosidad:

Detrás de lo monstruoso están las experiencias del dominio geográfico de América que el indio utilizó y hoy opone pasivamente al mundo de la ciudad como algo antagónico y terrible y, en cierta manera, se mantiene como residuo en el inconsciente colectivo, que ni la Conquista, ni la Independencia llegaron a resolver del todo.

La cultura occidental es en este sentido una cultura del sujeto en mucho mayor grado que del objeto (...). Baste recordar que primero Descartes y luego Kant dieron un fundamento a la cultura occidental, cuando convirtieron a la ciencia en un problema del sujeto y no de la realidad exterior o del objeto como había sido con Aristóteles (Kusch, 2000:791).

La realidad exterior no es primordial para el hombre actual que cree permanecer en un mundo estable, repitiendo las mismas situaciones. Este estar es un montaje creado por el contexto de la modernidad, lo cual determina, según el autor, «que la cultura occidental sea una cultura sin naturaleza y en este sentido se opone a la cultura indígena. Es una cultura sin compromiso con el mundo exterior, siempre que ese mundo exterior no sea el hombre mismo... » (Kusch, 2000: 791). Él también analiza el aspecto humano o la humanidad en el arte indígena, que se representa en la angustia del indígena de coexistir con lo natural buscando un equilibrio entre lo humano y lo inhumano. Este equilibrio tiene como intermediaria a la magia, la cual puede ser percibida en el arte precolombino como solución humana frente al espacio:

No cabe duda que la estructura básica del arte indígena es bidimensional. Pero es una bidimensionalidad peculiar. Se podrá decir que la Puerta del Sol de Tiahuanaco es simplemente el espacio cuadrangular y plano sobre el cual se desarrolla la cosmogonía indígena; pero no cabe duda que el verdadero sentido de este arte es el de la conjuración de espanto-cosa mediante una superestructura de tipo plano. Lo mágico, en sí, cuenta siempre con elementos plásticos, es explícito visualmente y el objeto en que se plasma adolece de la categoría de instrumento, de superestructura que se adosa a un fin más profundo como es el de la conjuración. El acto mágico implica un rito o sea un despliegue plástico. De esta manera el primer elemento del arte indígena es el del plano tomado primordialmente como muralla expresiva, que, en segundo término, hace la función de una pantalla mágica con la que se conjura la real realidad del espacio-cosa hostil de América. El arte precolombino es un arte de conjuración más que de expresión, de ahí su bidimensionalidad y su estrecha relación con los rudimentos de escritura. Es un arte signo con el que se conjura, en forma de pantalla mágica bidimensional, todo lo que pudiera oponerse a la integridad humana del indígena (Kusch, 2000:796 - 797).

El concepto mágico evolucionará respondiendo a su relación con la economía agraria, ello determinará ceremoniales y éticas propias de cada comunidad. El arte se concebirá como expresión mística, inseparable a la naturaleza humana. Esta evasión o solución mágica es de tipo comunitaria ante la grandeza de la naturaleza, del espacio. Lo indígena tiene un sentido funcional, buscando su sobrevivencia:

Esto se advierte también en el arte arquitectónico del Yucatán. Estructuralmente predomina en el edificio maya su exterioridad sobre lo interior. El arquitecto maya disponía de enormes cantidades de piedra, simplemente para aparentar y reforzar su aspecto exterior, mientras que la parte habitable se reducía a una ínfima cantidad de metros cúbicos. Los amplios frisos agregados a los edificios prueban este cultivo de lo exterior (Kusch, 2000:797).

La apreciación de lo arquitectónico como conjuración surge cuando la sociedad indígena llega a la etapa sedentaria. Es en este estado donde los patrones geométricos de la ornamentación, tomados de las labores artesanales o contenidos en el pensamiento a priori del indígena, se convierten en un referente de estabilidad. Esta inmovilidad es designada por Kusch como vegetalización, la cual muestra como no es el interés primordial del indígena el dinamismo del cambio que se concreta en el espacio de la ciudad. Sigue siendo la tierra, lo telúrico, el contexto preciso de la cosmovisión del nativo americano y ello se refleja en su arte:

Pero el arte indígena es mucho más que un simple muestrario o experiencia de un grupo humano. La ecuación hombre-espacio como generadora de una cultura típica de lo americano, por cuanto registra lo geográficamente dado, nos lleva directamente a la visión monstruosa de una humanidad que ha escamoteado el sentido del dinamismo de lo humano –dinamismo esencial a la cultura euro asiática– ofreciendo en cambio, como solución humana, una especie de integración, o más bien de vegetalización de lo humano. Y una vegetalización que no consiste solamente en una elección de la actividad agraria como exclusiva, sino que manifiesta un sentido definitivo e impostergable de un violento compromiso con la tierra, en una medida como no la ha conocido el Occidente. La indígena espeja, en este sentido, la otra posibilidad de lo humano, que no había sido incluida en el proceso euroasiático. Atenas, Roma, París, Berlín, Londres es la historia de Occidente: es la historia de la ciudad como evasión. En cambio Cuzco, Tenochtitlán es la historia de la ciudad-administración de la tierra o una historia de la tierra y supone la ciudad como resultante pero no como fin (Kusch, 2000:798 - 799).

En contraste con lo anterior, en la actualidad se puede apreciar, por un lado, el arte de la vida o de contenido y, por el otro, un arte de la forma; el primero, relegado, pues la presencia de lo indio o de lo mestizo no se acepta en la formalidad de las sociedades latinoamericanas. Pero este arte de la vida evidencia una estética del espacio, otra cuestión abordada por el autor con amplitud: *arte mágico del espacio-cosa*, donde el espacio juega una función en la relación humano y naturaleza, siendo esta propuesta anulada a partir de la Conquista:

...la historia del arte americano fue sometida a un reemplazo del arte mágico del espacio-cosa por el aire del espacio vacío. Es el reemplazo de las formas mágicogeométricas por las formas del dominio occidental, o sea la sustitución del arte defensivo y comprometido del indígena por el arte ofensivo y neutro de la cultura europea (...). Por una parte el indígena esboza su espanto en un atlante prismático como cuatro pantallas mágicas frente o en función de un espacio-cosa demoníaco y peligroso (como anteponiendo su

humanidad frente a lo in-humano) y por otra Miguel Ángel crea el Moisés como un objeto neutro o “cosa en sí” en un espacio vacío y dominable (como reproduciendo su humanidad en absoluta función de sí mismo). En lugar del mundo inhumano de la naturaleza se creó un mundo humana y técnicamente dominable (Kusch, 2000: 801).

Sin embargo, la inserción occidentalizada del sentido del espacio no caló totalmente en su esencia las realidades políticas y sociales latinoamericanas, pues ese dominio solo puede resultar, según explica el autor, cuando exista una realidad económica, política y social al nivel de la europea. Esta incoherencia muestra que en América todavía existe mucho del consentimiento que no se pregunta el porqué de las cosas. En este sentido, el autor reflexiona: «La ciudad, el arte, el país, el comercio, están en función de algo que no somos (...). Vivimos en un mundo sin finalidad y por lo tanto en un mundo monstruoso aunque sea el mismo que el occidental» (Kusch, 2000: 801- 802).

Para el autor, un mundo sin finalidad es un mundo que posibilita la realización de un arte de la esencia, pero en América los hacedores del arte no le dan la importancia que esta esencia tiene y permean la realidad con propuestas que degeneran el sentido originario. Por ello, la creación en Latinoamérica se fracciona en el arte de contenido y el arte de la forma:

De ahí entonces el arte de la forma. Se adquiere de lo occidental el aspecto adaptable, el que se advierte a ojos vistas o sea la forma. Y como nuestro contenido viviente no se adecua a esa forma, le fabricamos un contenido neutro y ubicuo en nombre de una ardiente defensa de la “universalidad” del arte de la que nadie en absoluto está realmente convencido...

Claro que hacer lo contrario, o sea penetrar en nuestra realidad implica perder la ciudadanía occidental de la obra. Se pierde el derecho a la forma, primero, porque lo americano carece de forma y, segundo, porque lo occidental no expresa lo americano. De ahí los dos planos. Un arte de la vida o de lo tenebroso que se califica como popular e involucra peyorativamente lo gauchesco y el folklore y, el otro, el arte oficial de tipo formalista que en sus aspectos más auténticos apenas si ha llegado a un barroquismo más o menos comprensible (Kusch, 2000: 804).

Kusch selecciona obras, en otros casos expresiones artísticas, de lo más significativo de la cultura argentina y de otras geografías latinoamericanas: *Martín Fierro*, *La leyenda de Juan Moreira*, el tango, y como ejemplo del teatro indígena, *Rabanil Achí*: propone adentrarnos en ellas para reconocer la estética originaria, la cual, como se ha explicado, representa la estética de lo tenebroso, como reflejo de la realidad y también la relación hombre-espacio. El arte no pierde ese latir de lo oriundo, pues el contexto que lo inspira lleva de esta esencia. El autor teoriza sobre estas creaciones, desde su estética y su filosofía. En sus reflexiones se aprecia un sentir muy íntimo con las obras comentadas. Ello podría relacionarse con las siguientes consideraciones:

La vivencia estética no es sólo una más entre las cosas, sino que representa la forma esencial de la vivencia en general. Del mismo modo que la obra de arte en general es un mundo para sí, también lo vivido estéticamente se separa como vivencia de todos los nexos de la realidad. Parece incluso que la determinación misma de la obra de arte es que se convierta en vivencia estética, esto es, que arranque al que la vive del nexo de su vida por la fuerza de la obra de arte y que sin embargo vuelva a referirlo al todo de su existencia (Gadamer, 1999: 107).

Kusch examina cómo en *Martín Fierro* se representa lo dinámico, el mundo vital, lo amorfo de la realidad y, por tanto, se siente en esta obra la estética de lo tenebroso. En ella, se presentan los elementos que componen la sociedad argentina: el indio, el gaucho y la ciudad, identificando que la verdadera realidad se encuentra en los personajes secundarios, quienes desarrollan sus potencialidades existenciales en el plano de la sobrevivencia biológica.

El verdadero germen estético del poema corresponde a una realidad muy antigua de nuestra tierra. Esta realidad hace que lo verdaderamente nacional o americano del *Martín Fierro* pase a personajes aparentemente secundarios que encierran la real esencia de lo gaucho en tanto solución peculiar de aquella antigua ecuación del hombre-espacio en América. Lo real, así, no es lo gauchesco sino la estructura vital de lo gaucho o sea ese estar en el espacio, ese debatirse en el ámbito vacío sin resistencias y sin defensas. Y esto asoma en la segunda parte del poema a través del indio, del viejo Vizcacha y de Picardía, en tanto son explicitaciones del verdadero compromiso de lo argentino frente al espacio natural de lo americano. Pero con un agravante. Mientras el indígena se defendía frente al espacio total y absoluto con un respaldo humano, y con estructuras estéticas funcionales, el verdadero contenido del poema nos denuncia una situación infinitamente inferior, según el cual nuestro estar en América se reduce a una simple sobrevivencia biológica y elemental. En este sentido lo gaucho es indudablemente inferior a lo indígena. Porque mientras el indígena opone una estructura, el gaucho no coloca más que un simple darse a sí mismo como objeto. Y el viejo Vizcacha es un objeto aprisionado por la llanura, porque representa el fracaso de una cultura dinámica, como la occidental, en un ámbito estático (Kusch, 2000: 805806).

Como ejemplo de reconocimiento del espacio en la relación hombre-naturaleza, Kusch presenta la obra *Juan Moreira* como la representación del hombre ingenuo, aún vitalmente con el paisaje y evitado desde la racionalidad de la ciudad, lo que, según este autor, «responde a esa falta de ajuste entre el todo y las partes de toda estructura americana, porque tanto el todo como las partes pertenecen a planos opuestos. Es la oposición entre nación y ciudadano, entre agro y campesino, escuela y alumno» (Kusch, 2000:808).

En *Juan Moreira* se percibe lo gaucho desde la relación originaria hombre-espacio, así lo explica Kusch:

Y porque todo aquel fenómeno de *Juan Moreira* era una “conjuración”, todo su desarrollo se hacía como un vasto espectáculo, de tal modo que el despliegue de vestimenta, gritos, música y caballos servía de pantalla mágica para “suponer” mágicamente el triunfo de

lo humano sobre lo inhumano dentro de los mismos términos del arte indígena. Es la misma estructura de los frentes de los templos mayas. En lo más hondo el instinto colectivo cuestionaba su supervivencia en ese margen que va del mero darse biológico al despliegue vital y heroico de Juan Moreira.

Y ese cuestionar se hace reduciendo la vida a cero, a su estricto abandono animal, a esa condición de ameba frente al espacio que repta de charco en charco su posibilidad de ser reanimada. El Juan Moreira es ese recomienzo en una medida mucho mayor que el Martín Fierro, porque se trata de un vivir la vida rotundamente (2000: 810).

La pregunta por el espacio como fusión con el hombre también debe buscarse en la ciudad, y no solo en las representaciones que hacen alusión al campo, a lo rural. Esta relación Kusch la encuentra en el tango: «en el plano de la ciudad, lo espacial se ladea simulando la vida humana. Sin embargo se da lo biológico en su estado puro que se expresa musicalmente y se dio en llamar tango » (Kusch, 2000: 811).

El tango, según el autor argentino, se muestra como ameba que se mueve desde lo sombrío y lentamente. También, este género musical representa a la vida que anhela una razón para la existencia:

Es la vida reducida a cero que se esboza solamente en el ritmo. Hay en el tango esa cualidad primaria de las danzas indígenas que sirve de estado místico y en el que se funden todos los recursos menos los corrientemente señalados. En este sentido es un arte antisocial porque es hijo del resentimiento, del mismo que toca al frustrado y al delincuente, pero que, por extensión nos envuelve a todos. Pero también es el arte del recargo vital en la misma dimensión del Juan Moreira o del Martín Fierro, aunque no logra expresar la misma violencia. Se distancia de aquellos en el sentido de que espeja la absoluta frustración frente a la adquisición de las cosas de la ciudad. De ahí que su significado sea el de una célula estática de simple perduración y sobrevivencia. Y ello está en el esbozo del gesto, la concentración, el hierático trazo de los pasos que orlan con un garabato mágico la vida en el piso. En la expresión de los pies y en la violencia de la tensión está el germen de una actitud íntegra que no logra resolverse en la ciudad. En este sentido encierra el canon estético de nuestra literatura ciudadana como encierra también la constante de un argumento de frustración para toda ella (Kusch, 2000: 811).

El sentido de lo trágico en el teatro indígena es también motivo de reflexión para el autor argentino, quien aprecia como desde sus amplias posibilidades puede ser portador de esa estética de lo tenebroso, no comprendida y sospechosa para los cánones de la sociedad actual. El teatro como manifestación artística tiene la posibilidad de renovar lo vital desde la puesta en escena. Lo teatral es sinónimo de vida, de movilidad, de dinamismo. Kusch nombra a esta expresión del arte como poesía dramática, que no modela en roca dura, sino que realza los sucesos de la vida: «Las leyes que ordenan una creación dramática son indudablemente las mismas que ordenan el existir y existir significa ex-sistere o sea estar fuera del ser, comprometido hondamente con la vida. El mismo compromiso lo advierte Ernst Cassirer para el teatro cuando afirma que “la poesía dramática descubre una nueva amplitud y

profundidad de la vida» (Citado en Kusch, 2000: 817). La selección del teatro indígena es un medio para explorar las razones, los deseos y las desdichas de los hombres indígenas. De esta forma reconocer su manera de estar en América. Y como ha repetido muchas veces Kusch, este existir americano dista de la vivencia occidental. Ello es lo que se propone demostrar el autor mediante la comparación del teatro indígena con otras obras de la cultura Occidental, la búsqueda la presenta desde el contenido y no desde la forma, contenido que vuelve a señalar la dimensión trágica del existir indígena. Todo ello con el objetivo de distinguir lo autóctono en el teatro indígena, su originalidad.

Lo trágico en el teatro indígena es la trasgresión a las fuerzas negativas en la realidad establecida, determinadas por normas de proceder. Kusch compara este entender el mundo con el sentido de lo trágico propuesto desde la tragedia griega; en ésta, es indispensable en el desarrollo del drama la restitución de la norma moral ante la acción que la ha trasgredido. Las obras confrontadas por el autor son, del lado griego *Edipo rey*, y del lado indígena *Rabinal Achí*. Pareciera, según Kusch, que en la primera de las obras, se da la búsqueda de la sanción moral y en la segunda propuesta teatral, no existe tal sanción.

Pero en el Rabanil Achí no existe tal sanción. Lo trágico en el drama quiché reside en que un guerrero es vencido y aniquilado por otro. Podríamos decir entonces que si el dram quiché manifiesta una sanción es simplemente la del más fuerte o sea que se trata, como diría Hegel, de una sanción abstracta, vacía de contenido. Más aún. Si en el drama griego hay una restitución frente a las fuerzas negativas, el drama quiché deja una rigurosa sensación de que las leyes morales – en su sentido helénico- son defraudadas, lo que nos lleva a pensar que detrás del drama alienta una especie de justificación de lo que pudiera ser una sanción inmoral, o amoral, como lo es el sacrificio sangriento. Se diría que la acción del drama es una rigurosa acción entre individuos y en función de una moralidad, por decir así, biológica, consistente en el simple dominio del más fuerte (Kusch, 2000: 819).

No es inexistencia de lo trágico en la propuesta quiché, según ilustra Kusch, sino es una difuminación del fenómeno que se extiende por todo el argumento dramático e incluye a todos los personajes de la obra. La pena impuesta por el vencedor puede en algún momento de la vida reciprocársele. A diferencia de lo anterior, lo trágico en el teatro griego es más puntual, la enseñanza moral está estrechamente relacionada con el personaje que ha infligido la norma consuetudinaria.

En este sentido es un teatro en cierta manera escéptico pero con la rara peculiaridad de que deja en el espectador la sospecha de que la sanción está en verdad en la misma vida y, más aún en el firme compromiso con esta vida. Si hiciéramos una distinción de lo trágico según se dé la sanción fuera o dentro de los personajes calificándolo respectivamente de extrínseco o intrínseco, es indudable que el dram griego estaría incluido en lo primero, y en lo segundo el quiché (Kusch, 2000: 821).

Otro aspecto que también puede deducirse de la cultura indígena es el significado telúrico que este grupo humano da a las distintas manifestaciones del arte, y la conciencia que el mismo tiene de su lucha frente a la naturaleza. Perseverancia necesaria para poder sobrevivir en América. Este existir en torno a la tierra, Kusch lo ejemplifica explicando la estructura y composición de la ciudad sagrada de Teotihuacán en México:

En el extremo de una larga vía, llamada de los muertos, se sitúa la Pirámide de la Luna con el templo de la Agricultura, como símbolo esencial del compromiso con la tierra, Recién a los costados y en orden de alejamiento de aquel templo, figuran la Gran Pirámide del Sol, el templo de Tlaloc y el de Quetzalcoatl, sucesivamente. No sería de ningún modo una herejía intentar la traducción de estos elementos a su real significación culturoológica. El sol para la escuela histórico – cultural de Schmidt, representa indudablemente la organización patriarcal. Tlaloc, dios del agua, supone la racionalización de la agricultura y Quetzalcoatl, dios civilizador, encarna el orden social y la ética. De modo que en torno al eje de la muerte y de la tierra, yacen sucesivamente lo patriarcal, la intelectualización del cultivo de la tierra y finalmente lo social como superestructura moral y ética. Estos tres últimos como accesorios y agregados a ese orden de integración de la vida en torno a la tierra y ésta como estricta solución de lo humano en la función primordial de vivir en América (2000: 823).

A pesar de la relación del indígena con el espacio, buscando la armonía entre los distintos elementos que conforman su medio, mantiene la confrontación, la aprensión frente a la grandeza del mundo que lo circunda. Según Kusch, un medio para refugiarse de sus miedos es la vida en comunidad, lo cual evidencia una posición de desconfianza para conquistar el espacio. Pareciera por el recorrido que se propone en el texto analizado, desde la propuesta estética indígena, que el verdadero signo trágico de lo americano está en el temor por pasar de la condición de sometimiento a la posibilidad de conquistar de su propia realidad.

El mestizaje como afirmación del ser en su devenir

No hay duda que Kusch plantea su posición, teniendo como referente el panorama de sometimiento del que han sido objeto nuestros pueblos, y por ello presenta una reacción contestataria con demandas puntuales (en este caso desde lo ancestral e histórico) por el reconocimiento de un legado de resistencia, lucha y creación alternativa. Al referirse a la manera con que debemos acercarnos a la historia, el profesor Prieto señala:

Su sentido debe ser razonado, porque los hechos en su importancia y cronología no se estructuran espontáneamente, como así tampoco se relacionan los elementos generales, particulares y singulares, La vinculación entre todo lo acontecido se realiza al aplicarse la lógica como reflejo de la realidad. Pero siempre desde de un punto de vista dado (...) Por ello los razonamientos pueden ser diversos, pues cada individuo tiene sus especificidades innatas, además de encontrarse sometido a la influencia del medio social. Y toda diferencia territorial, económica, política o social implica existencias distintas, las cuales luego se expresan en características psicológicas nacionales, regionales, de

clase o grupos, que revelan las formas de vida y pensamiento de cada cual. Por eso la explicación de lo ocurrido se realiza mediante interpretaciones que dejan saber la concepción del mundo o ideología que se posee, así como los intereses que se defienden (2005:1).

Las reflexiones que propone Kusch son esclarecedoras. Pero hay un tema que es motivo de controversia con su posición, pues se puede apreciar en el texto un enfoque explícito, concluyente, por parte del autor en relación con la búsqueda de la identidad latinoamericana solo desde el legado precolombino. Las reflexiones evidencian un distanciamiento con otros factores indispensables para comprender el modo de ser y de estar del hombre latinoamericano. A continuación se muestran ideas y citas del texto analizado que patentizan lo anterior. En América, para el filósofo argentino, lo vital se debe buscar en las afueras de la ciudad, donde ha sido desplazada la presencia del mestizo o del indio, donde la relación de éstos con el espacio, con la tierra, cobra fuerza y sentido, donde la sensatez de la ciudad no es una coartada de la esencia originaria de nuestro mundo. Es el espacio fuera de la ciudad lo que determina lo más interno del pensamiento americano, poniendo Kusch en duda las formas culturales adquiridas desde el conocimiento occidental, siendo la verdadera estética americana la que guarda relación con el espacio como forma de ser y estar en la vida: «Y lo americano es, ya lo advertimos a raíz del análisis del indígena, el espacio» (Kusch, 2000: 813).

Kusch retoma el tema del espacio, su relación con el hombre-naturaleza, y trata de interpretar esta dimensión en las manifestaciones artísticas contemporáneas. Se lamenta de no encontrar con intensidad el sentido del espacio en obras de la plástica, pues éstas favorecen una visión convencional de la realidad. En relación con ello, expresa:

Y es que las artes plásticas en general reflejan una visión convencional de la realidad (...) Y como no tenemos ninguna madurez estética, porque no la tenemos en el plano social, nuestra verdadera expresión está en el terreno del arte primitivo, o sea en el oral (Kusch, 2000: 806-807).

Preocupa al autor la no posibilidad de una integración del arte americano; y ello, lo analiza valorando como el indígena en su relación hombre-espacio proyectaba en su arte lo estrictamente humano; y en la actualidad la ecuación hombre-espacio está inmersa en un vacío que responde a una nueva razón de ser; y ello determina, según el autor, en una propuesta estética con falta de consistencia que se refugia finalmente en la ciudad, en la clase social y en el rechazo a lo que esté fuera de ese aparente vacío:

Pero esto ocurre porque mientras en el indígena el planteo hombre-espacio involucraba una plenitud creada por el hombre mismo, entre nosotros ese mismo planteo encierra una frustración. Precisamente la de no contar con ninguna clase de arraigo. No hemos dado aún la respuesta práctica y vital, por no decir económica, a la cuestión primordial de vivir en América. El indígena sí la había hallado. En esta dimensión es, dentro de su estructura, superior a lo nuestro. Y el sentimiento de estar sometidos a aquel fenómeno de lo

americano, nos lleva a evadirnos en todos los órdenes de la actividad cultural (Kusch, 2000: 813).

Kusch resalta, una y otra vez, la fatídica existencia de ser y estar en América, recurriendo a la explicación de lo ameboidal como condición del hombre americano, cautivo en el espacio, un espacio que nos concibe y a la vez nos devora:

Un espacio pegajoso y bestial que paulatinamente nos va modelando en el silencio, estereotipando nuestros gestos, nuestros sentimientos y nuestra carne hasta que nos sorprendemos como un árbol en la llanura, inútil, soledoso y petrificado. Un espacio que nos muele las carnes y nos deja esa cosa original de nuestra vida palpitante al desnudo como un dios que nos despoja y nos penetra hasta la pregunta por la vida; y más allá, cuando ya no hay pregunta sino un simple vivir sin preguntas; y más allá cuando ya nada es posible y todo consiste en un reptar de charco en charco como la ameba, arrastrando este terrible estar pegado a la vida, acosado por el espacio original de haber sido creado sin saber por qué. Se trata de esa América espacial que solo se da como piedra, vegetal, llanura, ameba, insecto, todo en el espacio primordial del silencio sin el arraigo elemental que al menos nos brinda la muerte (2000: 815).

Vuelve a reflexionar en el texto analizado sobre los conceptos propuestos por él y su relación con la realidad de América. La forma, según el autor, no puede ser el horizonte de nuestra estética. Lo tenebroso será el patrón a seguir en el arte: «únicamente lo tiene el restablecimiento de lo tenebroso en nuestro arte para recompensar nuestra salud estética. De lo contrario tendremos un arte enfermo» (Kusch, 2000: 812). El autor muestra, desde una posición inflexible, cómo los orígenes indígenas son el destino manifiesto, el cual marcará el porvenir de nuestros pueblos. Ello revela, desde la otra orilla, tintes de exclusión. Así sentencia en su trabajo: «Pero queda en pie lo tenebroso como canon, porque esa será la línea. Lo real es lo inmediato, lo otro es quimera. (...) y, detrás, ese espacio americano que nos trae desde el fondo del tiempo la tremenda experiencia de la monstruosidad indígena» (2000: 813-814). Esta necesidad de un reconocimiento a ultranza de la estética originaria como guía de lo identitario desde el pasado indígena, puede llevar a un pensamiento de la separación, que tan perjudicial repercusión ha tenido en la formación de las mentalidades de nuestra América, pues como resultado del mismo se han creado arquetipos que han servido para clasificar y excluir, negando de esta forma las variadísimas posibilidades que matizan la vida y reivindicando así las diferencias.

En relación con estas posiciones que demandan el reconocimiento de una cultura en exclusivo, Laplantine ilustra:

Si esta tesis de la pureza es refractaria a su propia teorización, es porque no soporta la fuerza la prueba de los acontecimientos. Resulta estar dedicada a la absurdidad. La identidad “propia” concebida como propiedad de un grupo exclusivo será inercia, ya que no ser más que uno mismo, idéntico a lo que se era ayer inmutable o inmóvil, es no ser o mejor ya no ser, es decir muerte. Ya que ser, es estar con, es estar junto, es compartir

– a menudo conflictivamente – la existencia. Privados de relaciones con los otros, estamos privados de identidad, es decir conducidos por autosuficiencia y narcisismo al autismo (2008: 63).

Dentro de la amplia gama que a lo largo del tiempo se ha gestado para crear polos que buscan el ideal de lo puro, la separación de los elementos, podemos ver los familiares dualismos: humano-inhumano, popular-culto, cuerpo-espíritu, folclórico-formal, sagradoprofano, emoción-razón, objetividad-subjetividad, público-privado, pasado-futuro, entre otros. ¡Y qué decir del culto a la tensión civilización-barbarie como reflexión imperiosa para lograr los tan anhelados procesos de progreso y modernización para Latinoamérica! Tensión que ya lleva más de doscientos años desvelando a más de uno de nuestros pensadores. Una amplia producción intelectual da fe de ello.

Este ambicionado paradigma de la civilización contra la barbarie determinó una postura racista en la construcción de las naciones americanas, las que inspiradas en el positivismo con su carga de evolucionismo social, pretendieron, y pretenden, eliminar la condición de inferioridad y ascender a la altura de naciones modernas. Pero si este horizonte positivista mostró su cara racista desde el arraigo a la superioridad vinculado con lo europeo y norteamericano; también, desde la otra orilla, es decir, desde la defensa a ultranza de la tesis de la etnicidad, de lo raizal como poder exclusivo, como única solución a los problemas económicos, políticos y sociales que vive América Latina, puede constituir una concepción de intolerancia en la comprensión de la realidad.

Los discursos de lo puro, lo simple, lo cerrado, lo distinto y lo de frontera (lo claramente identificado concebido como debiendo permanecer idéntico, el ser que solo es el mismo sin mezcla de ningún otro, la pertenencia a un campo y su corolario la trasgresión, que lo señala como cómplice de inteligencia con el enemigo) son discursos privativos, sin mancha, sin pecado, sin contaminación. Existiría una eternidad no perturbada de temporalidad. Existiría lo esencial convertido por accidente solamente de la mezcla. Y si se resigna a pensar en cambio, espera deplorar lo que debía permanecer inmutable e inalterable. Mientras que el mestizaje es un proceso sin fin de bricolaje, la pureza es del orden de la selección. Es la estabilización desesperada de la historia, reconstruida retrospectivamente con ayuda de las categorías de premier, de primordial, de auténtico a partir de las cuales se habría producido la alteración (...). La pureza misma constituye un proceso: el de la purificación, de la simplificación y de la mistificación que tiende por efecto a sustancializar, naturalizar, deshistorizar y finalmente neutralizar el encuentro con los otros (Laplantine, 2008: 63).

Una respuesta a estas reacciones, posiciones, puede comprenderse desde la perspectiva que explica Santana: «Esta complejidad dimana de factores de diversa índole. Algunos de ellos se vinculan a los laberínticos procesos de búsqueda de una identidad propia. Otros se asocian a los fenómenos resultantes de la construcción de utopías y proyectos sociales. En última instancia, estas dificultades se resumen en los avatares y desaciertos de una determinada interpretación de la historia interconectada con un específico ideal de progreso y un

determinado papel para la actuación de los sujetos sociales » (2008:72). La búsqueda de una posición racional históricamente ha desechado lo ambiguo, lo mestizo, lo plural por el temor a la dificultad de imponer patrones exclusivos de dominación. Por ello, más que las invenciones de la posesión de una identidad cerrada, homogénea, se propone un reconocimiento del mestizaje como realidad que muestra que tanto dentro como fuera de nosotros hay un sinnúmero de posibilidades amasadas desde todas las herencias, siempre interactuando, siempre en cambio.

El mestizaje no es entonces un estado ni una cualidad, es del orden del acto. Es el evento que sucede en una temporalidad en el seno de la cual ya no es posible distinguir lo del pasado, del presente ni del futuro en estado puro. Existe en la variación, en la conjugación, en la declinación, mejor en la reconfiguración sobre un mundo menor, que transforma, metamorfosea y vuelve irreconocible lo que ha sido, al punto que toda noción de influencia, de pertenencia, de herencia, de trasmisión incluso se vuelve irrisoria. Procede al desplazamiento de lo que se tenía por categorial, incluso categórico, así como el cuestionamiento de los principios y especialmente del principio de identidad. Más allá de la seguridad de la filiación concebida como apropiación, está comprometido en los riesgos de la alianza que va a ser surgir de lo inédito (Laplantine, 2008: 69).

Un rápido contacto con la realidad latinoamericana muestra ese diálogo cultural del que estamos hechos: se puede tener ascendencia española, indígena y africana a la vez, practicar el sincretismo religioso con combinaciones disímiles, unir los santos católicos con el panteón orisha o con el hindú; ser norteamericano, francés o ruso por educación. Lo cierto es que no hay una comprensión única de una respuesta a este contexto hecho de afluencias: «Las sociedades de América Latina, lejos de estar animadas por una lógica de ruptura o de pureza hostil a la mezcla, se constituyeron como prolongaciones del Viejo Mundo y van a crear sociedades de transición, lo que se podría llamar espacios intermediarios entre los indios, los negros y los europeos» (Laplantine, 2008: 23). Los pueblos latinoamericanos se relacionan con el mundo desde una mezcla continúa, lo que nos hace de una diversidad absoluta que no soporta consideraciones de lo solamente europeo o precolombino o africano, esta no es la suma diseccionada de sus componentes. En relación con ello, considera el mismo autor: «Sin embargo, su aporte totalmente original viene de lo que ella han configurado de las identidades plurales que se expresan de una manera particularmente creadora no solamente en la cocina, la música, la canción, la pintura, el teatro, la danza, la arquitectura, sino también en las religiones, la lengua, la política, las ciencias sociales y hasta en las minúsculas actividades de la vida cotidiana» (2008: 29).

Finalmente, el mestizaje no es un principio. Se sitúa al opuesto de lo que es concebido como primero, primordial y fundamental (el texto primero, la palabra fundadora, la idea de que existe un centro del mundo, una cultura o un ancestro de referencia). Inflige un desaire a la noción misma de principio que contradice y desestabiliza. Con el mestizaje no puede haber, propiamente hablando, victoria de un campo sobre otro, nada es siempre definido, absoluto, estabilizado, fijado en el espacio de un territorio o en el marco de un código permanente para “descifrar” los comportamientos de los otros.

El mestizaje que no es ni sustancia, ni esencia, ni contenido, ni siquiera continente, no es entonces propiamente hablando “algo”. Sólo existe en la exterioridad y en la alteridad, es decir de otra manera, jamás en el estado puro, intacto y equivalente a lo que era antes. Pero no siendo identidad, tampoco es alteridad, sino identidad y alteridad entremezcladas, incluyendo lo que tiene que ver con lo que rechaza la mezcla y busca separar. Dicho de otra manera, no tiene nada de la certitud del sentido ni de la desesperanza y del no-sentido. Es el sentido y el no-sentido entrelazados. El mestizaje jamás conduce a la ironía que ríe del otro, lo juzga, lo excluye, como si fuera homogéneo y no tuviera nada que ver consigo, sino más que todo con el humor, esta forma de lo cómico absolutamente solidaria que nos permite evitar la adhesión y la adherencia a nosotros mismos, burlarnos de nosotros, desingularizarnos para universalizarnos (Laplantine, 2008: 66-67).

Este reconocimiento del mestizaje tiene cabida en el concepto de identidad propuesto desde la perspectiva hegeliana: «En la filosofía clásica alemana, y en especial para Hegel, el principio de la identidad formal $A = A$ resultaba una tautología vacía, carente de contenido, pues por su carácter abstracto e inmutable desconocía las transformaciones diferenciadas que operaban al interior de un mismo objeto o fenómeno. Hegel realizó notables aportaciones en la comprensión de esta cuestión al acotar que la verdad se encontraba solo en la unidad de lo idéntico y lo diferente» (Santana, 2008:203).

Un análisis del acontecer del fenómeno mestizo debe plantearse las interrogantes pensadas desde el espacio y el tiempo. Por ello, la importancia de tener en cuenta a la memoria como garante de los componentes que conforman la realidad del mestizaje:

Cada elemento debe conservar su identidad y su definición, al mismo tiempo que se abre al otro. De una y otra parte, ni represión ni vergüenza: el orgullo del mestizaje reside en sus orígenes. Además la memoria vela para que la mezcla no se coagule; es un estímulo para el devenir, recordando constantemente que es posible ser de otro modo, indicando con esto incluso la dirección del porvenir (Laplantine, 2008: 91).

El siguiente es un ejemplo de lo explicado anteriormente: «Cuando escuchamos cantar a la brasileña María Bethania. El tempo síncopa parece absolutamente africano, la originalidad instrumental sobre todo con respecto a las flautas amazónicas mientras que la melodía parece ser la del fado portugués. Los tres elementos están muy presentes, pero se han metamorfoseado completamente al contacto de los unos con los otros» (Laplantine, 2008: 86). El ejemplo muestra como el mestizaje está hecho de matices, admite el encuentro y el intercambio. La combinación debe manifestar el equilibrio de las partes. Así como ocurre en la música y en cualquier otra expresión artística, el mestizaje, como condición, no reconoce la superioridad de un componente sobre otro, todo se da al mismo tiempo a partir de una pluralidad de elementos.

Conclusión

Rodolfo Kusch, en *Anotaciones para una estética de lo americano*, exalta los valores de la cultura precolombina, haciendo un análisis de la propuesta estética de ese momento histórico. Conceptos como la *estética de lo tenebroso*, la *estética del espanto*, el *arte mágico del espacio-cosa* son ampliamente examinados en el texto del autor argentino. Desde los referentes precolombinos invita a reconocer una identidad común que nos da unidad como latinoamericanos, lo cual, según el autor, nos permitirá trazar caminos más apropiados para solucionar las problemáticas que vive esta parte del continente. En su análisis, Kusch establece la histórica condición de sometimiento que han vivido los pueblos latinoamericanos.

Se aprecia en el texto un culto a lo precolombino, pretendiendo una visión de homogeneidad en la conformación de la identidad latinoamericana. Nada más lejos de nuestras realidades donde la condición mestiza abarca el entramado multicultural latinoamericano.

Ante todas las posibilidades magníficas del mestizaje, el arte cumple un papel fundamental como portador de una estética desde lo plural, que reconoce esta riqueza cultural. La obra de arte, la cual se inserta en un contexto y proceso social determinado, no responderá solamente a la intención de sentido y significado propuesta por el artista, sino que se abre a todas las decodificaciones posibles que realicen los espectadores. No habrá una sola posición de valoración estética, el mestizaje permitirá trascender los componentes de una obra y traducirla desde la pluralidad.

Entre las tareas del arte se encuentran el reconocimiento y plasmación de los valores estéticos y éticos que se nutren y a la vez inciden en la realidad social. Lo simbólico en la existencia social es reconocimiento del aspecto emocional de una sociedad. Y qué espacio más rico en esta gama de perspectivas que es América Latina, donde la sola contemplación de la realidad inmediata está relacionada con la variedad del mestizaje, el cual, como se ha dicho, se afirma con la actualización de la experiencia anterior.

Desde esta perspectiva, el sentimiento estético se abre como una emoción que permite lo valorativo, no solo en el arte, sino en toda la actividad humana. Por sus características, el latinoamericano posee desde la condición mestiza, valores espirituales que son plasmados a la largo de la vida, con los que alcanza su mayor trascendencia. Es el pensamiento mestizo el que puede enarbolarse como pensamiento de la transformación.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (1972). *La idea de América*. Origen y evolución. Madrid: Istmo.
- Acha, J. (1979). *Arte y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Amador, J. (2008). *Problemáticas de las identidades culturales*. Bogotá: Publicaciones Universidad Santo Tomás.
- Archila, M. (2003). *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia. 1959-1990*. Bogotá: Cinep-ICANH.
- Dieterich, H. (2000). *Identidad nacional y Globalización. La tercera vía*. La Habana: Abril.
- Escobar, A. y Álvarez, J. (2001). *Política cultural y cultura política*. Madrid: Taurus.
- Fernández, R. (1986). *Nuestra América y Occidente*. México: UNAM-UDUAL.
- Gadamer, H-G. (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Galvano, D. (1978). *Crítica del gusto*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- García, N. (1979). *La producción simbólica*. México: Siglo XXI.
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de globalización*. México: Grijalbo.
- Gerbi, A. (1960). *La disputa del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guadarrama, P. (2002). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Tunja, Colombia: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Guerra, S. (1989). *Historia y revolución en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Guerra, S. (2006). *Breve Historia de América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Hauser, A. (1969). *Introducción a la historia del arte*. La Habana: Instituto del Libro.
- Kusch, R. (2000). *Obras Completas. (Tomo IV)*. Rosario: Fundación Ross.
- Laplantine, F. & Nouss, A. (2008). *El pensamiento del mestizaje. Una explicación para comprender. Un ensayo para reflexionar*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Lienhard, M. (2011). *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.
- Martí, J. (1985). *Nuestra América*, en *Pensamiento Político Cubano*. La Habana: Facultad de Filosofía e Historia.
- Martín, J. (2006). *Razones del peligro*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Monal, I. (2007). *Ensayos Americanos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Mukarowsky, J. (2006). *Estética. Selección de lecturas*. La Habana: Félix Varela.
- Nóvikova, I. (2006). *Estética. Selección de lecturas*. La Habana: Félix Varela.
- Parekh, B. (2005). *El multiculturalismo*. Madrid: Ediciones Itsmo.
- Prieto, A. (2005). *Ideología, Economía y Política en América Latina. Siglos XIX y XX. La Habana: Ciencias Sociales*.
- Santana, J. (2008). *Utopía, identidad e integración en el pensamiento latinoamericano y cubanos*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Sondereguer, C. (1999). *Arte cósmico amerindio 3000 años de conceptualidad, diseño y comunicación*. Buenos Aires: Corregidor.
- Thompson, J. (1993). *Ideología y cultura moderna (Parte I)*. La Habana: Félix Varela & Pablo de la Torriente.
- Zea, L. (1976). *Filosofía y cultura latinoamericana*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.