

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
HISTORIA DE LAS IDEAS, POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN, SENTIPENSAR ONTOLÓGICO

INÉS HERRERA LINARES
ALFREDO OCHOA GÓMEZ
ALEXANDER SILVA LEÓN

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

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
HISTORIA DE LAS IDEAS, POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN, SENTIPENSAR ONTOLÓGICO

INÉS DEL CARMEN HERRERA LINARES
ALFREDO OCHOA GÓMEZ
ALEXANDER SILVA LEÓN

Profesor Juan Cepeda H.
Magister en Filosofía Latinoamericana
Director

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
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. 15 de abril de 2015

AGRADECIMIENTOS

Al siempre desconocido por quien peregrinamos en el tiempo.

A nuestras familias, quienes nos alientan en la búsqueda y construcción de sentido.

A quienes a través de la investigación, la docencia y el compromiso con Nuestra-América hacen viable un programa académico tan importante como la Maestría en Filosofía Latinoamericana, punto de inflexión en un sistema educativo-filosófico que tiende a confundir la producción teórica con el mercado de ideas y en donde la academia tiende a ser una pasarela más...

Al profesor Juan Cepeda H, sin su talante pedagógico lleno de comprensión y corrección oportuna este tríptico, como cada uno de los ensayos que lo componen, no habría sido posible.

A ti, David Alejandro Pinto Díaz (Q.E.P.D), muchacho de risa loca, corazón contento, rebosante de entusiasmo y rebeldía.

CONTENIDO

PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO: UN ESFUERZO POR RECOBRAR LA IDENTIDAD DESDE LA CONCIENCIA DE LA DEPENDENCIA 13

Introducción	13
El inicio	14
El despertar	16
Oscilación	18
Resurgir	21
Crear	26
Referencias bibliográficas	30

DECONSTRUCCIÓN DE LA IZQUIERDA E INTERPRETACIÓN REDUCTIVA DEL ANARQUISMO EN LA ARQUITECTÓNICA DUSSELIANA 32

A modo de introducción	32
Deconstrucción de la izquierda en los niveles arquitectónicos	34
En el nivel de la acción estratégica	34
En el nivel político institucional	37
En el nivel de los principios implícitos fundamentales	40
B. Dos frentes de revolución socialista, una historia com-partida	44
C. Despliegue arquitectónico en perspectiva analógica	52
D. Consideración Final	55
Referencias bibliográficas	55

POR UNA ONTOLOGÍA LATINOAMERICANA DESDE LA PREGUNTA POR EL SER	58
1. El problema del ser: entre Parménides, Aristóteles y Heidegger	58
1.1 Parménides: <i>el ser es y el no-ser no es</i>	58
1.2 Aristóteles: <i>¿qué es el ser?</i>	60
1.3 Martin Heidegger: la pregunta por el sentido del ser	61
2. Rodolfo Kusch: <i>estar siendo</i>	64
3. Por una ontología desde América Latina	69
4. Consideraciones finales	74
Referencias bibliográficas	75

INTRODUCCIÓN

La formación filosófica está atravesada por un debate variopinto entre diferentes apuestas de sentido que tejen entre sí un diálogo de naturaleza discursiva en la que se encuentran y desencuentran diferentes perspectivas en torno a temas como la naturaleza del hombre, del conocimiento, del ser, de la ética, la política, la estética, etc., temas que interpelan a cualquier sujeto capaz de conocimiento teórico (abstracto) con arreglo a las circunstancias históricas, espaciales y culturales que determinan su ejercicio cognoscitivo. La formación filosófica demanda entonces, como condición *sine qua non* de quienes en ella nos ejercitamos, no sólo capacidad teórica para establecer saberes discursivos sino, sobre todo, una actitud de diálogo que sea a su vez consciente del influjo o determinación de las circunstancias enunciadas en la producción filosófica.

En este sentido, dentro del variopinto debate filosófico encontramos a la Filosofía Latinoamericana como *apuesta de sentido* -en la que confluyen a su vez diversas tendencias y enfoques- que procura asimilar el devenir de la tradición filosófica occidental -de impronta europea, obviamente- con arreglo a sus circunstancias espaciales, temporales y culturales. Ahora bien, esta apuesta de sentido ha tenido que abordar como problema los resabios “filosóficos” que anulan la posibilidad de diálogo en “virtud” de frases tan manidas como: *La filosofía no acepta gentilicios en cuanto constituye un saber con pretensión universal*; frases esgrimidas, la mayor de las veces, por los mismos que dan curso en los debates, en las cátedras que imparten o en los textos que publican, a hitos de la historia del pensamiento -muy importantes, claro está- como el empirismo inglés, la ideología alemana o la filosofía francesa contemporánea ¡Qué extraño resulta entonces que frente a estas adjetivaciones particularizantes no antepongan los mismos prejuicios! Ahora, los latinoamericanistas sabemos que la filosofía aborda problemas universales ¡faltaría más negar que el agua moja!, pero a su vez sabemos que la filosofía se ocupa también de las respuestas a los problemas que plantea, y que estas respuestas están situadas en el “trinomio” de espacio-tiempo-cultura.

En este orden de ideas y comprendiendo que la Filosofía Latinoamericana no es un programa a cumplirse dentro de unos linderos que marcan un estrecho camino chovinista, sino una apuesta de sentido que se actualiza en sincronía con los desafíos que recibe por parte de sus cultores y de sus críticos, se justifica sopesar la vigencia de los presupuestos conceptuales que la caracterizan en el debate filosófico actual, tarea que el profesor Juan Cepeda H. ha asumido en la Universidad Santo Tomás, en el marco del Proyecto *Filosofía Latinoamericana Actual*, cuyo objetivo es generar el estado del arte actual de la tradición filosófica latinoamericana, rastreando en su dinámica propia las propuestas y autores significativos que permanecen a través de sus producciones y apuestas en el campo de la filosofía. De este modo, la reflexión que contiene este documento está configurada por tres perspectivas que se dan cita sobre una plataforma epistémica común y en el marco de una metodología que los vincula alrededor de algunos presupuestos conceptuales inscritos en el proyecto de la filosofía latinoamericana, a saber: la plataforma o método es de carácter hermenéutico, la apuesta metodológica corresponde a la Hermenéutica Textual, y los

presupuestos conceptuales se inscriben en la Historia de las Ideas, la Política de la Liberación y la Ontología Latinoamericana.

Siendo consecuentes con los objetivos del proyecto que lidera el profesor Juan Cepeda H., *Filosofía Latinoamericana Actual*, acá no tenemos otro propósito que avanzar en la identificación del estado del arte actual de la tradición filosófica latinoamericana, particularmente en tres frentes: en el de historia de las ideas, en el de la filosofía política, y en el de la ontología. Acorde con lo indicado por el Profesor, se avanzó metodológicamente hasta lograr alcanzar los resultados de investigación que acá se presentan: primero, se aplicó juiciosamente la herramienta metodológica de la *hermenéutica textual* para lograr una comprensión juiciosa de los textos fundamentales en cada una de las líneas que se desarrollan en los tres capítulos de este documento; luego, se identificaron las temáticas afines a dichas lecturas en las que cada uno de nosotros entro a ampliar y profundizar; y finalmente, nos dimos a la redacción del ensayo final que acá se presenta como capítulo (atendiendo a la normatividad de la Universidad para efectos de graduación con una monografía). Debe aclararse que el trabajo ha sido individual, y solamente nos hemos encontrado los tres autores para la redacción de esta introducción y de ahora en adelante para los procesos de sustentación. Así, el diseño metodológico ya estaba delineado desde el proyecto que originó cada uno de estos núcleos problémicos de investigación, y nuestros objetivos particulares no han hecho más que responder al objetivo general de dicho proyecto. Y a su vez, el proyecto *Filosofía Latinoamericana Actual* igualmente se corresponde con el marco teórico que sustenta la Maestría en Filosofía Latinoamericana que nos ha formado, y del cual, como se verá en los siguientes párrafos, hemos seleccionado algunos autores y algunas obras de ellos para fundamentar nuestra investigación.

Damos curso, así, a la presentación de las líneas generales que estructuran los ensayos que los estudiantes Inés Herrera, Alfredo Ochoa Gómez y Alexander Silva León, presentamos para obtener el reconocimiento que nos acredite como *Magísteres* en Filosofía Latinoamericana.

En el texto *Pensamiento Filosófico Latinoamericano: Un esfuerzo por recobrar la autenticidad, la Identidad del Pueblo y su Idiosincrasia*, Inés Herrera presenta, en el marco la Historia de las Ideas, un ejercicio mediante el cual se esfuerza por establecer críticamente algunos de los hitos fundamentales del pensamiento filosófico latinoamericano que han posibilitado el re-conocimiento del hombre de esta región del mundo, re-conocimiento traducido como liberación frente a la colonización espiritual, intelectual, ética, política, económica, etc., que procura construir sentido desde la pertenencia a su tierra y la valoración del legado ancestral de las comunidades indígenas, frente a las determinaciones que el pensamiento europeo le ha impuesto.

Ahora, el esfuerzo de Herrera aborda principalmente las siguientes obras teóricas mediante la *Hermenéutica Textual*: *La Historia en la Conciencia Americana* (segunda parte del libro *Filosofía de la Historia Americana*, autor Leopoldo Zea; *El problema de la identidad y autenticidad del Pensamiento Filosófico Latinoamericano* (capítulo I de *Historia del*

pensamiento Filosófico Latinoamericano, autor Carlos Beorlegui; entre otros cultores de la Historia de las Ideas Filosóficas en Latinoamérica. Así las cosas, el ensayo está estructurado por cinco apartados, a saber:

El primero, *el Inicio*, narra la génesis del pensamiento e identidad impuesta que trastocó la tradición ancestral de los indígenas, subyugando su existencia y produciendo la explotación de su mundo en función de una combinación entre la política de la corona española y la empresa evangelizadora del cristianismo. Esta situación estableció la marginalidad del esclavo, del siervo, de la explotación humana y de los recursos naturales, signando así el objeto de estudio de la Historia de las Ideas y revelar mediante esta perspectiva historiográfica las ideas que motivaron y legitimaron la dominación europea en territorio americano.

El segundo apartado, *El Despertar*, no es otra cosa que la descripción del re-conocimiento que operó en el hombre latinoamericano, permeado por la aculturación que sufrió su impronta indígena a manos de la colonización europea, y lo destinó a trascender las ataduras de su ser, superar la condición de subalterno y establecer la identidad de su cultura. De este modo, éste hombre sigue la actitud natural de todo hombre oprimido que observa las causas de su dependencia: la resistencia frente a la dominación y la conquista de su libertad.

El tercer apartado, *Oscilación*, analiza la dependencia que el eurocentrismo subrayó a través del desarrollo vertiginoso del capitalismo y las formas económico-políticas que confluyeron en la Patria Grande y desestabilizaron los sueños de una libertad incipiente entonces que nos legaron prohombres que emergieron desde batallas militares y el cultivo de las ideas. Dicha libertad, tras esa primera ebullición que significó la independencia del yugo español, adquirió nuevos matices y determinaciones que llevaron el re-conocimiento del que estamos hablando hacia la esperanza de otra emancipación propiciada por la educación.

El cuarto apartado, *Resurgir*, presenta las características más sobresalientes que tras la oscilación referida y la nueva esperanza empezaron a configurar el talante reflexivo, crítico de la filosofía latinoamericana y su incursión en ámbitos en donde la dominación había dejado su impronta, produciéndose así una filosofía situada y comprometida con el devenir que se inscribe en lo político, lo religioso, lo jurídico, lo antropológico, lo educativo, etc.

El quinto y último apartado, *Crear*, acepta la siguiente invitación expresada por Ellacuría y retomada por Carlos Beorlegui: «Para que una filosofía sea liberadora, tiene que ejercer, dos funciones: *crítica y creadora*» (Beorlegui, 2006:68), “binomio” en el que ha de inscribirse una filosofía consciente del contexto espacio-temporal y cultural que la interpela para que encare los problemas de lo real-concreto –permítase la redundancia- y plantee categorías que re-signifiquen la tradición filosófica de Occidente e inauguren un orden político, económico y social nuevo. Con *Crear*, entonces, la profesora Inés Herrera advierte sobre un compromiso de talla mayor para la Filosofía Latinoamericana, compromiso frente al cual pensamos que Latinoamérica está preparada gracias al denodado

trabajo que se ha adelantado desde la Historia de las Ideas por rescatar un pasado que reclama ser escrito desde los márgenes de la Modernidad.

La confianza en la Filosofía Latinoamericana frente a la interpelación y advertencia que se han señalado son consecuencia no sólo de la esperanza, el entusiasmo de quienes no renunciamos a la utopía, sino de la producción teórica de varios filósofos latinoamericanistas que cultivan no sólo la crítica sino la creatividad a la que nos invita Inés Herrera, entre estos filósofos encontramos a Enrique Dussel cuya obra *Arquitectónica* (2009) representa precisamente un sistema de categorías para refundar el orden ontológicopolítico vigente desde lo que en lenguaje saramagiano podemos denominar el lado oculto de la luna¹, pues bien, esta obra es precisamente el objeto de la interpretación que Alfredo Ochoa Gómez nos ofrece en su ensayo *Deconstrucción de la Izquierda e Interpretación Reductiva del Anarquismo en la Arquitectónica Dusseliana*, trabajo que por su título advierte que no sólo versará sobre la creatividad y calidad propositiva del maestro de la liberación, Enrique Dussel sino que en sí mismo quiere representar una actitud creativa al trazarse como objetivo identificar falencias conceptuales en la interpretación que Dussel hace respecto al anarquismo en el marco de la deconstrucción de la izquierda que plantea su Política de la Liberación.

Con base en lo que se ha dicho el ejercicio interpretativo que desarrolla éste ensayo concentra su atención, cual si se tratará -utilizando el lenguaje cinematográfico- de un primer plano sobre uno de los tantos temas que aborda el filósofo argentino-mexicano: la Deconstrucción de la Izquierda, tema que concita el interés filosófico latinoamericanista si atendemos a que la resistencia a la dominación burguesa y la lucha por la liberación en Latinoamérica ha tenido entre sus baluartes históricos a personalidades y movimientos políticos que han adscrito tesis provenientes del socialismo.

Pues bien, con este ánimo la interpretación que desarrolla Ochoa, además acerca un poco más la cámara -seguimos con el lenguaje cinematográfico- y en un primerísimo primer plano establece los argumentos que Dussel (2009) esgrime en relación con una de las once, a juicio de él, interpretaciones reductivas de lo político: «La política como la referencia exclusiva al Estado (como «toma del poder») o como lucha por la disolución del Estado» (pp. 34-35); más exactamente en lo concerniente a la concepción que en la *Arquitectónica* su autor hace sobre el anarquismo y, sobremanera, respecto a lo que en dicha obra se reconoce como anarquismo de izquierda, dicho primerísimo primer plano es denominado desde la apuesta metodológica a la que ya nos hemos referido como Hermenéutica Textual Especial.

La reflexión filosófica presentada en el ensayo se despliega entonces, en clave interpretativa, sobre las categorías que estructurarían en la disquisición de Dussel al campo político (Niveles: Acción Estratégica, lo Institucional-Político, los Principios de la

¹ Por “El lado oculto de la luna” nos referimos a una conferencia en la que el novel portugués reflexionó en 2007 sobre la identidad de Nuestra-América -la del sur-, en el marco de la VI edición del Programa Jóvenes Líderes Iberoamericanos, evento organizado por la Fundación Carolina.

Normatividad Política; Esferas: Material, de Factibilidad, Formal; sub-esferas, etc.) en relación, primero, con la Deconstrucción de la Izquierda; segundo, con el denominado por Dussel anarquismo de izquierda, esto con el propósito de establecer una relación analógica de dichas categorías con otras provenientes de tal anarquismo (Acción Directa, Organización, Principios Generales, principalmente) y establecer una relación de distinción y semejanza entre las dos corrientes socialistas que acometieron desde mediados del siglo XIX la lucha revolucionaria contra el orden burgués, lucha con profundas resonancias en la lucha latinoamericana.

Ahora bien, es menester subrayar que la interpretación presentada en el ensayo respecto a la *Arquitectónica* no debe confundirse con una empresa filosófica antitética a la de Dussel; puesto que, como lo indica Ochoa “*la crítica quiere aportar un grano de arena a la gran obra arquitectónica del maestro de la Liberación pues se reconoce como expresión disidente pero comprometida con la transformación del orden que impuso la modernidad colonizadora y eurocéntrica*”, manifestando plena conformidad con el propósito de la política de la liberación: refundar el orden ontológico-político puesto que «*Toda corrupción es el fruto de una «inversión» ontológica fundamental: el tomar a la potestas (...)sin referencia a la potentia...* » (Dussel, 2009: 15).

En este orden de ideas, es evidente que el ejercicio crítico-creativo al que exhorta Inés Herrera no convoca únicamente a la denominada filosofía práctica en diálogo, por ejemplo, con las ciencias sociales, pues como lo destaca Alfredo Ochoa en el marco de un diálogo posible y deseable entre la Política de la Liberación de impronta dusseliana y el anarquismo de izquierda (especialmente de estirpe Kropotkiana), la lucha por la liberación tiene un carácter ontológico pues aboga por la re-fundación del orden vigente desde una ontología de lo político.

La importancia de la ontología para la Filosofía Latinoamericana es subrayada por Alexander Silva León en *Por una Ontología Latinoamericana desde la pregunta por el Ser*, texto que aborda directamente el problema de la filosofía primera re-conociendo el legado que se extiende entre la antigüedad y la contemporaneidad, a través de Parménides, Aristóteles y Heidegger, desde el prisma de esa *América Profunda* que contemplamos mediante el estudio de Rodolfo Kusch y desde la condición sentipensante de la que habla Juan Cepeda H.

Teniendo en cuenta que el problema del ser advierte una multiplicidad de horizontes y senderos que atraviesan la historia de la filosofía, el objetivo de Silva León en su ensayo consiste en identificar los planteamientos metafísicos y ontológicos de quienes en el marco de Occidente abordaron con rigor y hondura filosófica el problema del ser para discernir el alcance de sus planteamientos y establecer las relaciones a lugar con los conceptos, perspectivas y/o experiencias que tienen lugar en el devenir latinoamericano.

En este sentido, el ensayo contiene una relación más que interesante entre el *ser* según Parménides, Aristóteles y Heidegger con el *estar-siendo* analizado por Kusch, relación en la que la propuesta del filósofo argentino es asimilada por Silva como prevaleciente en

razón del equilibrio que posibilita entre el orden y el caos que caracteriza el devenir desde el estar hacia el ser, tal como puede contemplarse en las cosmovisiones de las comunidades indígenas. Ahora, la relación y prevalencia referidas resultan problemáticas en el marco de la tradición filosófica, pues implica afirmar una ontología latinoamericana enraizada en el pensamiento indígena y acto seguido enfrentar el señalamiento de que el pensamiento indígena no es filosófico dada la naturaleza no categorial con el que se representa o signa el mundo.

Al respecto, Silva valora la investigación desarrollada por el profesor Juan Cepeda H, quien sin soslayar la ontología y metafísica de Occidente, deja de reducir al indígena a lo meramente exótico descubriendo en su cosmovisión otro temple de ánimo: la actitud sentipensante. Lo indígena entonces representa desde esta perspectiva no una forma de pensamiento no filosófico, sino otra forma de encarar filosóficamente el problema del ser, una forma moldeada por un lenguaje metafórico que construye mitos, leyendas, cuentos, etc., narraciones de contenido siempre sapiencial. La ontología latinoamericana debe por lo tanto valorar el lenguaje poético, característico de la reflexión indígena, como símbolo del conocimiento metafísico-ontológico. Con este propósito resulta muy significativo trabajos como el llevado a cabo por Miguel León Portilla acerca de la metafísica que se esconde en la poesía náhuatl.

Entonces es desde el estar, desde el “crujir de tripas”, como puede revelarse una ontología latinoamericana que *re-conozca* la América Profunda, mundo palpitante desde siempre y en espera de ser apalabrada por sujetos sentipensantes que posibiliten la emergencia del ser -como emerge un árbol de ondas raíces- desde su óptico escondite.

¡La Filosofía Latinoamericana está vigente!, la Historia de las Ideas no es una disciplina fenecida, aún es necesaria la recuperación de las representaciones o nociones racionales que en el pasado dotaron de sentido la existencia de sujetos que se identificaron como miembros de un destino común en torno a nombres como América Latina, Latinoamérica, Nuestra América, etc.; la Política de la Liberación es todavía la alternativa de quienes sabemos que un contexto como el latinoamericano el “atrévete a pensar” no es suficiente, que la emancipación intelectual ha de estar precedida por la liberación de quienes en condiciones adversas luchan con pretensión de bondad y justicia contra un orden social oprobioso; la Metafísica y la Ontología Latinoamericana no constituyen un decorado anacrónico, sino la posibilidad de comprender y, sobre todo, *con-sentir* la sabiduría que sobre el *ser* se manifiesta desde esa América de raíz indígena en donde a través del lenguaje que revienta los diques de la mera conceptualización, la escritura y la oralidad se tornan pletóricas en significados, y el *ser* se revela en la emergencia del *estar*.

Sobra decir que este proyecto solamente queda justificado si y solo si, de antemano, se justifica un programa como el de nuestra Maestría en Filosofía Latinoamericana. Quienes creemos en este proyecto del filosofar siempre tendremos la mejor disposición para argumentar y avanzar teórico-prácticamente en una apuesta geoculturalmente contextualizada. Pasemos, entonces, a revisar cada uno de nuestros aportes.

PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO: UN ESFUERZO POR RECOBRAR LA IDENTIDAD DESDE LA CONCIENCIA DE LA DEPENDENCIA

Inés Herrera*

*“La felicidad general de un pueblo
descansa en la independencia individual de sus habitantes”*

José Martí

Introducción

El presente trabajo realiza un estudio crítico y analítico con el fin de argumentar, desde la historia de las ideas filosóficas en América Latina, los momentos claves en que se ha evidenciado la toma de conciencia de la dependencia del hombre latinoamericano a partir de la narrativa de Leopoldo Zea en su obra “Filosofía de la Historia Americana”; Segunda Parte: “La historia en la Conciencia Latinoamericana”. En esta obra se tiene presente que las diferentes actividades que realiza el hombre ocurren dentro de un contexto social, pues según el espacio donde se desarrolla y el análisis que hace de él quien lo estudia, se puede llegar a ser consciente de la situación de sometimiento, asimilación y la forma como se resuelve el presente y se proyecta el futuro.

«De esta forma se puede afirmar que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y aspira a brindar la reconstrucción de la imagen que los seres humanos se han forjado de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dadas» (Cerrutti, 2003:17). De esta manera, la historia de las ideas filosóficas permite contextualizar el proceso que ha seguido y se ha dado en Latinoamérica, a la vez que la reconoce como rama de la historiografía, permitiendo describir los cambios culturales, políticos, económicos y sociales que se dan consecutiva y paralelamente. Sólo así pueden ser interpretados en el pasado, asumidos en el presente y proyectados a un futuro construible, consecuente y contributivo en colectividad.

Estas ideas introductorias hacen que la filosofía tenga el mismo origen antropológico, epistemológico y social de las cuestiones que aquejan la existencia. De hecho, cualquier esfuerzo filosófico del pensamiento resulta inocuo y vacío si no tiene un trasfondo interpretativo que se acerque a la realidad para encontrar en ella algún tipo de sentido. Por esta razón el objetivo principal de este escrito gira en torno a la formulación deconstructiva de la génesis de los postulados filosóficos latinoamericanos, ya que desde su inicio, en búsqueda de una cierta independencia del pensamiento eurocéntrico, ha centrado todos sus esfuerzos en la formulación de teorías y cosmovisiones que permitan rescatar la identidad

* Licenciada en Básica con énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad El Bosque y candidata a Magister en Filosofía Latinoamericana

latinoamericana en la historia de las ideas, la cual se ha consolidado en los diferentes momentos del devenir del hombre latinoamericano.

Con el fin de explicitar este objetivo, se presentan cinco apartados: *El inicio*, en donde se narra la génesis del pensamiento por medio del cuestionamiento al sometimiento y a la dependencia en que se encuentra, como consecuencia de la colonización, el pueblo latinoamericano; *El Despertar*, como el momento en que se toma conciencia de los cambios en la metrópoli y la permeabilización de las nuevas ideas ilustradas en América; *Oscilación*, donde se muestran de los debacles que se dieron en la consolidación de la independencia y en los continuos devenires de las luchas por la autonomía y la complejidad entre civilización y barbarie; *Resurgir*, es el momento cuando se consolida la primera avanzada de un pueblo liberado junto a los principales retos que ofrece para el pueblo latinoamericano la formación de su pensamiento filosófico; por último en *Crear*, se ofrecen nuevas perspectivas de trabajo, incluida aquella que propende por la educación, la formación de un pensamiento filosófico, y el rescate de lo auténtico e idiosincrático a través de preguntas como: «¿A qué aspira América Latina? ¿Cuáles han sido las claves de su búsqueda? ¿Sabe hoy a dónde quiere ir? ¿Hay voluntad de seguir su camino propio? ¿Es esto lo que quiere y lo que puede ser? ¿Qué nuevos obstáculos dificultan su vocación y desarrollo cultural?» (Zapata, 2011: 12).

El inicio

Todo comienzo es originariamente la preparación para un cierto final...

Para comenzar es necesario describir el origen y las consecuencias que tuvo la dependencia en los pobladores latinoamericanos (nativos, criollos y mestizos), tanto en la colonia como en la metrópoli, quienes fueron consolidando nuevas ideas a partir de las circunstancias contextuales que se dieron al finalizar los siglos XVIII Y XIX, «Esto deberá llevar a reconocer que la historia de las ideas, a diferencia de los sistemas filosóficos teórico-formales, está permeada por elementos histórico cambiantes, por entrecruzamientos, creencias y suposiciones no siempre conscientes y no fáciles de formular» (Cerutti, 2003:17).

Entre los siglos XV y XVI se da la colonización dolorosa, cruel e injusta que cercenó cientos de pensamientos tradicionales y ancestrales, abrumando a los nativos indígenas con un oprobio y subyugación sin par. La arremetida física, social, cultural y religiosa desarraigó toda una cosmología indígena de respeto y veneración a los dioses, creó un nuevo hombre lleno de culpas y pecados, violentó y masacró no sólo tribus sino también mentalidades para implementar nuevas representaciones y cosmovisiones de una realidad completamente ajena y extraña.

Esta visión de una historia monolítica, que pertenece al esquema de lo universal y macrocósmico, sumerge al pensamiento latinoamericano en una bruma borrascosa que comprende el inicio de su propia historia desde el dolor y el profundo odio a la imposición y a la dominación. Las causas económicas y políticas de un mercantilismo beligerante y

egoísta impulsado en el siglo XVI, puso a los europeos en ruta de conocer y demandar toda serie de conquistas para enriquecer las arcas de la corona española e inglesa. En este contexto, el pueblo latinoamericano experimenta una colonización amarga, caracterizada por la irrupción y la avaricia que lo conducen a un sufrimiento que será a su vez el lamento por haber sido receptores de una cultura que no buscaban ni pretendían.

Por todo esto, una serie de resentimientos fueron surgiendo alrededor de los violentos visitantes. Fue en su desembarco, en su morada, en la ilusión de sus grandes inventos traídos de las mismas manos de la voluntad divina, que los colonizadores fueron tejiendo su propio imperialismo y colonización, su oculta tiranía e imposición, incluso, el propio aborrecimiento acérrimo que generaría dos siglos más adelante su propio exterminio. En otras palabras, el ufano orgullo de la corona sería cuestionado por la valentía propia de los que, para ese momento, ya se concientizaron de su identidad como latinoamericanos.

La historia del pensamiento filosófico latinoamericano surge precisamente en la marginalidad a la que es convocado este pueblo. Se trata pues de una lectura crítica y reflexiva que pone el acento en una filosofía que nace bajo un criterio de autocrítica, que reconoce el abismo insondable que existe entre la llegada de los españoles, el imperialismo dominante que sobrecogió a los inocentes y la formación de una personalidad en búsqueda de identidad. Es el hombre latinoamericano situado circunstancialmente, que parte de su conciencia de dependencia, de su situación servil y esclavizante, porque eso era lo que abundaba. Es lo que afirmó Bolívar: «pero esta esclavitud y servidumbre no calificaba todo el pasado heredado. Porque los mismos hombres, esclavizados y obligados a la servidumbre se alzaron para cambiar tal situación» (Zea, 1978:213), para buscar emanciparse, aunque esta emancipación no fuera del todo mental sino que se comenzaba a idealizar en un proyecto conservador sin la metrópoli, es decir, conservando algunos rasgos políticos y económicos caracterizados por los impuestos y formas de gobierno.

De la historia lineal hay que dar un paso transformador a una historia cíclica que dé cuenta de los procesos reales que se dieron tras la independencia en las diferentes colonias americanas, hay que dar el paso a la obertura magnánima de la conciencia de dependencia que según Leopoldo Zea está relacionada con los diferentes proyectos colonizadores europeos y es dentro de ese horizonte de colonización que se dan las respuestas a la misma. El hombre latinoamericano busca afianzar su independencia olvidando su pasado vejado, pero se ve sumergido en una serie de yuxtaposiciones que lo ubican dentro de otras formas de dependencia.

En conclusión, el hombre latinoamericano toma conciencia de su dependencia desde la servidumbre, la esclavitud y todas las peculiaridades de la colonización europea. Asimila ideas ilustradas, observa los cambios políticos y económicos que se dan en Europa y frente a todo lo anterior busca nuevos proyectos libertarios que se acomoden a su forma de pensar y al continente, pero no encuentra acomodo en ninguno de ellos. Estas nuevas formas de pensamiento son las que lo llevan al siguiente apartado.

El despertar

*A veces, al despertar no se conoce verdaderamente
qué es sueño y qué es real*

En esta parte la historia de las ideas abarca las primeras décadas del siglo XIX, la recién alcanzada independencia busca mantener la unidad que tenía en la colonia para realizar el proyecto libertario o integrador. «Lo que había sido una gran Colonia, podía ahora transformarse en una “Gran Nación”» (Zea, 1978:188). Este ideal se convierte en un proyecto difícil, pues organizar, legislar y educar para la libertad requieren de capacidad y esfuerzos bien dirigidos. Y es frente a estos ideales se encuentra Simón Bolívar.

El ser humano latinoamericano recobró entonces su sentido antropológico, en la primera toma de conciencia proporcionada por la permeabilización de las ideas de la ilustración en la colonia y especialmente finalizando el siglo XVIII². Se debe aclarar, como lo afirma Marquínez, que la ilustración en América, al comienzo, fue el reflejo del despotismo ilustrado de España en manos de Carlos III, equiparado en las colonias por los virreyes. En un segundo momento, son las ideas ilustradas francesas y el enciclopedismo los que influirían en las diferentes gestas independentistas de esta tierra colonizada por españoles y lusitanos, acostumbrada a callar y a obedecer, pero que ahora comienza a cuestionarse sobre su propio ser y a tomar conciencia de su realidad: «¿Qué somos? ¿Qué es esta tan calumniada América? ¿De qué somos hijos?» (Marquínez, 2001:116).

Pero la consecuencia de la colonización mental del hombre americano no le permite asimilar la experiencia, por el contrario busca desaparecerla. Así, la historia vuelve a ser cíclica y se remueve en el profundo movimiento de negación al cual se ha sido impulsada. No es una dialéctica temporal de afirmación y promoción, la historia latinoamericana se ha caracterizado por la negación y el ocultamiento, el señalamiento y el enjuiciamiento. En esta etapa de la historia, los americanos se sumergen en una serie de yuxtaposiciones que solamente los conducen a otra forma de dependencia, ya sea de las mismas instituciones (creadas por la colonia o impuestas más adelante) o por quienes asumieron el poder y sometieron a sus mismos congéneres en una historia llena de barbarie como consecuencia de la acomodación que surge luego de las guerras independentistas, persistiendo la dependencia mental con respecto al pasado colonial en el proyecto conservador.

Este imaginario que recorre las venas de América y que se construyó con un impecable ejercicio de dominio, se convirtió lentamente en el momento inicial de todo ejercicio de pensamiento latinoamericano, porque la pregunta por lo latinoamericano es el cuestionamiento por la esencia que diferencia y singulariza, que distancia y confronta. El significado real de lo inmanente, en sentido profundamente ontológico, le reveló al ser humano, que se piensa desde una construcción comunitaria y personal, que un hombre

² “En cambio la historia de las ideas de esta nuestra América no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como han sido adaptadas a la realidad latinoamericana, ideas europeas u occidentales” (Zea, 1978:15). Es el recorrido que se plantea al hombre americano para llevarlo hacia un pensamiento más universalista.

jamás puede repudiar y odiar el pasado que construyó, con la única excepción de haber permitido con silencio y humillación que otros le irrumpieran para cegar y fracturar todo vestigio de paz interior.

La temporalidad de la existencia de ese ser humano no puede ser vulnerada por las irrupciones de una inculturación impuesta, al contrario, la nueva construcción de una historia consciente y reflexiva debe partir de la debida valoración por lo ajeno y lo propio.

Nuestra América entró a la historia, no por obra de sus conquistadores, sino por lo que sus hombres han sabido hacer para anular esa su conquista. Esto es América. América con su esclavitud, pero también luchando con sus hombres para ponerle fin. Asumir el pasado no es asumir la esclavitud, sino negarla para impedir que vuelva a ser posible (Zea, 1978:292).

Negar el pasado de destrucción de lo propio sería una falacia, lo que aconteció fue real, no imaginario, no se puede plantear en un lenguaje de desgracia y devastación pero sí debe ser el testimonio de una historia que no puede ser olvidada y mucho menos repetida, porque la profundidad y complejidad de un problema subyace al hecho mismo de no reconocerlo y subestimarlos. El problema de esta historia fue haber permitido que las estructuras mentales de otros los invadieran y se impusieran, además del gran silencio que se expandió hasta el mismo momento en que las voces independentistas y los movimientos insubordinados se dieron. Sólo esto pudo despertar a los latinoamericanos del sueño hipnótico en el que se habían sumergido mientras la tierra materna era desangrada, despojaba, saqueada y humillada.

Las guerras independentistas fueron la respuesta a esta permanente tortura de volver siempre a la misma palestra de la humillación y dependencia, sólo hasta cuando se recobró la conciencia del levantamiento y la exigencia se pudo avanzar hacia estados mucho más reflexivos de la mente. Al parecer no se trataba tan solamente de abandonar las cadenas para tomar las armas, sino abandonar el armamento para abrazar el poder de las ideas y las palabras, pues ellas podrían desmentir la cruel verdad. Sólo las palabras bien dichas, claras, diáfanas y transparentes, serían las únicas capaces de soportar el peso de la historia, el dolor de la humillación, la conciencia reflexiva de la dolorosa historia y el señalamiento de las causas de lo que fue por muchos años la invasión más drástica y la irrupción más cruenta a la cultura de un pueblo.

El alcance de unas palabras abiertas y libremente pensadas permitió reconocer que el Libertador poseía la capacidad de soñar con un pueblo libre y que la guerra independentista se alcanzaba en el mayor deleite de debilidad del contrincante. Fue en los más perversos declives y debacles de la corona donde se hizo fuerte el poder de la masa apabullante que no soportaba más la ideologización de una tierra que les era extraña, que se cansó del desarraigo de sus propios valores, que declinó la oportunidad de recibir aprendizajes y problemas ajenos y preocupaciones inexistentes. Así, descubrió la congoja agónica de no encontrar nuevos horizontes de posibilidad, reconoció con profundo dolor que la educación

recibida no era una cosa diferente a la preparación de nuevos sumisos, nuevos esclavos, nuevas ignorancias y por lo tanto nuevas dependencias.

Sin embargo, puede surgir en el crítico, en el historiador, en el literato, en el artista y el filósofo, la idea de una patología social que reniega de su pasado, que lo puede conducir a la esquizofrenia cultural que añora la idiosincrasia propia pero se siente dependiente de la cultura que se le ha impuesto. De esta manera, la paranoia de persecución y victimización puede ubicar al latinoamericano en un estado de resentimiento generalizado y en una postura beligerante. Se critica una esquizofrenia cultural, una paranoia ideológica y conflictiva que no alcance a recobrar lo mínimo dentro del asentamiento cultural y personal de un conglomerado social, esto es, la propia autenticidad, en otras palabras, el ser genuino que aún no se ha infectado de los estereotipos impuestos. Acerca de la autenticidad, Miró Quesada afirma:

Pronto pude verificar, a través de una relación muy amplia con pensadores latinoamericanos de las más diversas tendencias, que el proyecto de autenticidad correspondía a un plano muy profundo de nuestra condición filosófica y cultural y que mi generación se distinguía especialmente, porque además de haber heredado el afán de autenticidad de la generación anterior (la generación “forjadora”) se había comprometido a fondo en su realización» (Miró, 1974: 3).

El anterior análisis hace evidente que: el hombre latinoamericano no logra superar la conciencia de la dependencia mental, los lazos que estaban unidos en la colonización no se mantuvieron en la libertad y la importancia de la educación como otra forma de forjar y orientar su identidad.

Oscilación

*Siempre la crisis y el dolor son pasos necesarios
para una nueva construcción*

La modernidad capitalista puso a la vanguardia los nuevos valores económicos que regirían a todos los pueblos, incluso el ideal del desarrollo y el progreso de un nuevo orden social y político establecidos serán los faros que iluminarán el nuevo recorrido de las recientes colonias liberadas.

Cuando el proyecto libertario de Bolívar llegó la fragmentación regionalista y las diferentes cosmovisiones hicieron que la esperanza de libertad de los pueblos se diluyera. El daño había sido permanente, pues la colonia trasgredió las mentes, las costumbres y las tradiciones, se mimetizó como un virus que se impregna, se transfiere, y logró que el pueblo se dividiera entre quienes no soportaban más la dominación y aquellos que ya no se entendían sin ella. Así pues, Ayacucho fue la cima de la victoria por la libertad pero el inicio del declive hacia la desintegración. Sucedió que el pueblo ya libre perdió de nuevo la presencia del Imperio y añoró las cadenas.

Aquel pueblo que soportó la invasión de sus tierras, el declive de su cultura, la mezcla de su sangre y el yugo de las cadenas que los esclavizó, emprendió una de las gestas más recordadas y más crueles, pues alcanzó la libertad bajo una guerra independentista, pero abolió para sí el poder de autodeterminación y autonomía. Toda su formación fue dada para la imitación y exaltación de los sistemas colonizadores establecidos, nunca para la emancipación y la autodeterminación, soñaron con la ilusión de una libertad para la cual no estaban preparados y así el odio de los pueblos se volvió en amotinamiento. Pronto todo fue anarquía y caos, desorden estructural de un pueblo que no pudo reacomodarse a las nuevas condiciones de soberanos y libres. Y como en una tragedia griega los hermanos de sangre (mestizos, criollos o indios) se abalanzaron unos a otros, incluso lo hicieron contra Tupac Amaru.

El nuevo orden establecido dictaminó a los pueblos la matanza de sus congéneres, división sin sentido, racismo como consecuencia de la colonización, la falta de tolerancia de unos frente a otros. Los criollos, hijos de los conquistadores, rechazados por su lugar de nacimiento, rechazan a su vez la herencia materna culpable de tan nefasta condición. Los mestizos que no encuentran acomodo en ninguno de los bandos. Los indígenas y los negros esclavos que ni siquiera son tenidos en cuenta. En este ambiente, el criollo expulsa al peninsular para tomar el poder y someter a los otros, pero preserva las instituciones del orden colonial.

Es el proyecto Conservador para Zea. Las disputas por el poder del restablecimiento y la pérdida de cabales para manejar las provincias, hizo a los latinoamericanos dependientes de las secuelas de un pasado que debían reconfortar en ciertos acápites a los liberados y la ilusión de un nuevo orden armónico que restituyera la armonía de las nuevas condiciones.

“¿Qué es lo que he hecho para haber merecido este trato?” En esta última pregunta quedará expresado el sentido de toda una historia. No solo de la historia del Libertador, sino la historia de ésta nuestra América, que pretende trascender la dependencia, la esclavitud y la servidumbre pero hace de la libertad como anarquía el punto de partida para nuevas dependencias, coloniajes y servidumbres. (Zea, 1978: 203)

Lamentablemente, mientras se derrocaba una invasión se avecinaba una nueva amenaza imperialista, pero esta vez no venía del otro lado del océano, provenía de nuestro propio norte. El sueño de una unión de estados del sur proveyó a los latinoamericanos de una nueva dependencia o sueño de colonización, pues dignos hijos de sus padres, los latinoamericanos se dieron a la exaltación y veneración de los nuevos dioses traídos del norte, el federalismo y la regionalización fueron el nuevo virus de la Hispanoamérica “liberada”. Los nuevos ejercicios programáticos de la política les dieron a los pueblos nuevas armas argumentativas. Provenían de los proyectos conservadores encaminados a retomar un pasado español que trajo beneficios a los pueblos. Provenían también de un proyecto liberal emancipatorio que protegía la identidad y luchaba incansablemente por la autonomía independiente de quien ha reclamado para sí el poder de autodeterminarse y regirse bajo los propios principios así fueran equivocados.

Sobrevino entonces un mar de contingencias y confrontaciones entre liberales y conservadores, de republicanos y federalistas, el nuevo margen de error fue creer en una independencia ahora política y mental, pues tal vez lo más necesario es una liberación ideológica que depure y purgue los vicios de nuestros padres colonizadores. Se vislumbró una nueva salida a los problemas que se habían generado y a los que se habían heredado. Es un momento clave en el desarrollo histórico del pensamiento latinoamericano, no se trata ya de una independencia política o física, sino una liberación ideológica que, fuera de las armas y los disparos, otorgue a través del uso de las letras y de una buena educación las herramientas necesarias para que el pueblo se liberara del oprobio, la subyugación y el sometimiento (Bello, 2906). Es el momento para el mestizo dentro del proyecto civilizador.

El conocimiento crítico y reflexivo será el arma invaluable para crear verdaderos ejercicios de independencia. He aquí el surgimiento del pensamiento filosófico a través de una enseñanza positivista e idealista, cuando, a causa de la orden jesuita, Platón pisó América por primera vez. Allí mismo los principios de la Revolución Francesa se dieron a conocer y la Carta de Jamaica junto a los pensamientos del Libertador fueron el ensueño de una nueva ruta de escape. De esta forma, la liberación de la mente se pudo considerar el primer propósito del pensamiento filosófico latinoamericano.

En esta línea, la educación fue entonces el arma emancipadora de las mentes subyugadas. Andrés Bello, Juan Montalvo, José María Luis Mora, entre otros, se embarcaron en este nuevo sueño liberador que tenía como fuente originaria la filosofía de un nuevo entendimiento³. Sin embargo, a todo eslabón de crecimiento sobreviene un nuevo tropiezo que echa atrás los insignes avances de una comprensión renovada de la realidad. El conservadurismo en América alzó los heraldos de los principios y valores españoles y los propuso como la base de la emancipación. Fue así como poco a poco la sombra de los principios colonizadores y cristianos permearon e hicieron peligroso el recobrar la confianza perdida en la independencia. Además, muchos acontecimientos como la invasión de Napoleón a España y la desestabilización de la autoridad tanto de las Provincias como de los cabildos en 1808 recobraron el miedo por la dominación española. De allí que la nueva organización, mitad hecha mitad copiada, se convirtió en Junta Suprema y surgieron nuevos tiranos O'Higgins, Bolívar, Iturbide y Maximiliano (Zea, 1978).

Ya Lucas Alemán vio el problema de una dependencia a sistemas políticos anteriores (Ramírez & Ríos, 2013) y José Manuel de las Rosas denunciaba el federalismo como nuevo orden centrado en cada Provincia. El cuadro de castas y el mestizaje fueron la herencia genética que mezcló las sangres de unos y otros y transmitió así no sólo rasgos físicos sino temperamentos y mentalidades. De hecho será el símbolo representativo y más claro de la pérdida de una autenticidad que se desvaneció y esfumó en medio de las

³ A esta generación pertenecen, además de Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, José María Luis Mora, José de la Luz y Caballero, Andrés Bello y muchos otros. Esta generación consideraba insuficiente la emancipación política alcanzada, porque la misma no iba seguida de lo que llamaron “emancipación mental”, cultural.

imitaciones y alianzas, en medio de las copias y admiraciones, porque el hombre latinoamericano ya no era él mismo, se perdió a sí en el naufragio de la invasión y el declive de la esencia, ahora es una combinación dilatada de pensamientos, costumbres, lenguaje y religión.

Este es el desierto de lo real que convoca a sabios, entendidos e ignorantes a un escenario dantesco en el que se combina de manera macabra el sueño perdido de un pueblo y los despojos de una guerra que casi acaba con ellos mismos ¿Acaso la visión crítica sobre el pasado no lleva al hombre a modificar estructuras de pensamiento para cambiar ese pasado que sólo le trajo desgracias? ¿O sobrevino en el hombre latinoamericano una inseguridad ontológica que predispuso cada acción como una suma de errores y pésimas decisiones? ¿Fue acaso nuestra cultura incapaz de resurgir de sus propias cenizas? ¿Se convirtió nuestro pensamiento y personalidad en una amalgama de concepciones y teorías tan verticales que resultó imposible pensar de manera autónoma, diferenciada e independiente?

La respuesta a tan ignominiosos interrogantes se dio en la nueva colonización civilizadora de los pueblos bárbaros. Se trató de un nuevo mestizaje de tipo social y cultural, en efecto, al no ser capaces de recobrar la identidad pérdida se creyó en el inicio del punto cero con nuevos mestizajes de índole cultural, proceso de inmigración aleatorios y de nuevo la pugna por el crecimiento dio al traste con un escenario post-independentista decadente. «Educación positivista, inmigración e inversión extranjera, formarían así, los pilares del proyecto civilizador» (Zea, 1978: 167).

Resurgir

Y al final todo siempre vuelve a empezar...

El advenimiento de la filosofía Latinoamericana deja entrever que la educación como respuesta a la revolución independista ideológica fue necesaria desde el mismo quehacer de retomar la historia con otros ojos. Se trató así de fundar el ejercicio de una conciencia plena de lo que el hombre latinoamericano es, lo que fue, lo que perdió y los horizontes de posibilidad de un nuevo ser, pues

... el objeto de la filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos, Nuestro espíritu no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta y por los actos que ejecuta. De su íntima naturaleza nada sabemos. (Bello, 2006: 609)

En este momento de conciencia del hombre latinoamericano las ideas positivistas no produjeron cambios sino retroceso. La recién creada burguesía se vio sometida por la economía imperialista Estadounidense, los proyectos anteriores no dieron resultados, ya que el hombre latinoamericano no fue capaz de asumir la herencia que le había dejado la colonización europea, pues buscó asumir la modernidad sin valoraciones contextuales. La invitación de José Martí y otros es que Latinoamérica vuelva sobre sí misma, recupere su

historia y dé solución a sus problemas. Es una mirada axiológica que sirve como escudo protector contra los embates del fascismo de ese momento y el neocolonialismo venidero.

Como se ha visto, pensar en la historia de Latinoamérica es buscar una propuesta que se dirija al ejercicio de su quehacer filosófico, a sus fuentes originarias en el descubrimiento, al análisis e interpretación de la realidad más propia para colmarla de sentido. La realidad que debe ser estudiada bajo la óptica filosófica es precisamente la latinoamericana, con sus avatares y grotescas gestas de liberación, pero también con sus excelsas valoraciones de la tierra y del macrocosmos que la envuelve alrededor de la Pacha-mama.

Esta valoración del pensamiento que une a los latinoamericanos sin distinción de raza o cultura, lleva a pensar en la capacidad persuasiva que tuvieron tanto ibéricos como occidentales para dominar y conquistar con ideas, armas, y bulas a un pueblo que desmesuradamente permitió que se ocuparan y sitiaran sus mentes, hasta tal punto que el colonizado vio cómo su propia realidad era cuestionada, subestimada e incluso abolida para vivir en otra completamente diferente.

Sin duda alguna, bajo los parámetros de un cristianismo platonizado, la religión hizo mella en la conformación de nuevas representaciones mentales acerca de lo sobrenatural y en este sentido el idealismo dejó como herencia la realidad bipartita de lo trascendente en la euforia de dos mundos existentes, el físico y el divino. Pero si la relectura de la mitología latina se transformó en un baluarte de la evangelización que convirtió pueblos politeístas en culturas cristinas, el advenimiento del pensamiento cientificista y positivista no es un escándalo menor a la formación de un pensamiento direccionado por los colonizadores.

Con lo anterior, hablar de nuevas representaciones debe indicar el nacimiento de la filosofía por influencia de las órdenes religiosas a finales del siglo XVIII, bajo un idealismo utópico que reafirmaba la creencia religiosa cristiana y que traía consigo una nueva visión del mundo desde la ciencia y el estudio de los fenómenos. No está de más recordar la expedición botánica como una clara luz de la taxonomía que se debía trabajar con la naturaleza física de los latinoamericanos, reconociendo en sí mismos la riqueza natural biológica y de fauna que poseían.

Con lo dicho anteriormente, se pueden vislumbrar los alcances del pensamiento en esta zona del mundo, pues aunque se ha criticado fervientemente la inculturación de una filosofía eurocentrista, se debe aceptar los rasgos característicos del pensamiento latinoamericano que lo diferencian y lo enlazan con los preceptos tradicionales de la filosofía en el viejo continente. En este orden de ideas asegura Miró Quesada:

El filosofar latinoamericano empieza a ojos vistas. Nace delante de todos, desnudo y flaco, como un huérfano desvalido. Su origen es desconocido, no sabe a quién acudir, ni siquiera tiene parientes pobres que lo recojan. No es que no se base en ninguna tradición. Entonces no podría existir. Pero tiene que echar mano de una tradición lejana, extranjera. Desde que nace está vertido hacia Europa. Nada puede exhibir de sus ancestros. Claro que América Latina tiene historia. Brillante, llena de emocionantes aventuras. Pero la filosofía nada tiene que ver en el asunto. Dos

imperios fabulosos iluminan el origen. Pero esos imperios no tuvieron una filosofía (1974: 10).

Una de las primeras consideraciones que es importante resaltar es el reconocimiento de que la filosofía latinoamericana es profundamente reflexiva y gira alrededor de temas como la política, la religión, la educación, la moral, el derecho y la antropología. Y no podría ser de otra forma cuando estos han sido los problemas germinales que han inquietado a pensadores, políticos, sociólogos y literarios. La realidad latinoamericana, pese a compartir los mismos fenómenos de la estructura de mundo anglosajona y europea, recibe múltiples interpretaciones.

En este sentido, ha asumido la lectura de su historia como el punto cumbre de la formación de un pensamiento completamente independizado e ideologizado de sus propias raíces y los retos que aquejan y problematizan esta creación son precisamente el advenimiento de nuevos imperialismos y nuevas formas de dominación como el consumismo y la globalización capitalista.

La verdad es que la filosofía se orienta de modo más estricto a plantearse, y tratar de responder, las preguntas fundamentales de la realidad y su fundamento, del ser y del sentido de la existencia humana, de la esencia de lo humano, etc. (Beorlegui, 2006: 38).

La complejidad de diversos sistemas de comprensión como los fenómenos de vanguardismo e ideologización que llegaron América Latina desde el siglo XIX, deben convertirse en un llamado a la criticidad y el análisis reflexivo de un tema que inquieta y preocupa: el rescate de la identidad que se perdió en los procesos de colonización. Y aunque el problema es acuciante, ha quedado en muchos autores como una voz de resentimiento y odio al pasado, dejando de lado una preocupación ontológica más preponderante, el hecho de presentarse como imposible la posibilidad de recobrar la identidad en medio de una clara apertura de fronteras conceptuales, cognitivas, sociales y económicas. Del tal suerte, que el propósito debería trasladarse al ámbito de la existencia auténtica de la cual hablaría Heidegger, no centrada en un materialismo corrosivo sino fijada en el consumo exacerbado de bienes materiales y transculturaciones grotescas.

El rescate de lo diverso, el reconocimiento de las diferencias, la exaltación de la heterogeneidad y la muestra del reconocimiento a lo valioso de la propia cultura exaltan una y otra vez la necesidad de atender a un pensamiento que esquematice, explique y reflexione las formas culturales que originan no sólo movimientos sociales sino que pretenden alcanzar explicaciones teóricas del mundo real en esta parte del mundo. Un mundo falsamente catalogado como subdesarrollado por las condiciones sociales y económicas que han impuesto irónicamente los que deberían llamarse países “subdesarrollantes”.

En este sentido, el filósofo latinoamericano descubrió que el discurso de los derechos humanos, las constituciones y declaraciones revolucionarias habían sido declarados y

difundidos en América con una clara pretensión de expansión y dominio, ya que todo el discurso político fue divulgado para poder dominar a los desiguales bajo el emblema de la igualdad de todos los seres humanos. Desde esta consigna, todos los gobiernos deben ser denunciados por su parcialidad e incapacidad para dirigir a los hombres que los eligieron en una cortina de democracia. Pues dicha elección buscaba una educación más justa y condiciones económicas que les permitiera superar la pobreza extrema y el hambre que aqueja a miles que luchan por su subsistencia diaria de manera arcaica, en medio de una sociedad que progresa también mientras olvida y esconde a sus pobres.

Por estas razones el pensamiento marxista-leninista se instauró rápida y plenamente en el discurso de la naciente Latinoamérica independizada, pues atribuyó al cúmulo de reflexiones los análisis económicos y políticos provenientes de la izquierda, en contra del capitalismo burgués y sus tentáculos globalizantes. Entendió que la riqueza de los pueblos no puede ser sólo material ni puede transaccionarse en vías comerciales como si la cultura y raíces de un pueblo estuvieran a la venta en el mercado. Además, abrió los ojos a la diversidad de los pueblos, al valor que cada uno tiene como sociedad constituida, a la necesidad de la emancipación de los ciudadanos y campesinos que son explotados y tratados como una pieza más de la maquinaria industrial, mano de obra barata.

La consolidación de una crítica social y económica basada en los principios de la lucha armada generaría sendas guerrillas ideológicas y armadas, pero también daría pie a un tipo de lenguaje bélico que impregnaría las consignas de miles de personas que reclamaban el justo respeto de sus derechos, que los ponía en marcha contra las estructuras neoliberales que condenan a la servidumbre eterna a todas las naciones que otorgan su derecho soberano de educar a su pueblo, alimentar a sus ciudadanos, proteger a los habitantes y dar condiciones de vida decentes al conglomerado social.

Este tipo de aperturas mentales que se nutren de un odio mucho más asentado en argumentaciones lógicas genera en el discurso de la filosofía latinoamericana una profunda exigencia de respeto por lo auténtico y original del pueblo, forjando en el ambiente la naturaleza de un pensamiento que no sólo se nutre del repudio y el resentimiento sino que es capaz de hacer propuestas contundentes a preguntas sugestivas de la propia realidad.

En este sentido, se hace necesario salir de la colonización mental y lograr un pensamiento autónomo que requiere emprendimiento y creencia firme en el pensamiento propio. Para lograr este cometido, el pensador debe recobrar en sí mismo y transmitirlo en los demás, el valor de su propio ser: se debe creer mucho más en las propias capacidades y virtudes sin subir a los altares a aquellos que ni siquiera se ha conocido. Para ello, se requiere formar una autoconciencia que busque esencias personales y colectivas, que construya soluciones reales a problemas reales, que entienda y analice los conflictos internos antes que los externos, que valore y respete la construcción de sociedad que se ha hecho para no cometer los mismos errores y no devaluar las consignas y luchas que se han dado en pro de la libertad y la autonomía ante los múltiples imperios. «Solo haciendo consciente lo que se había vivido como esclavo, se podría evitar seguir viviendo como tal» (Zea, 1978: 184).

A partir de lo anterior, se hace necesario hablar de una deconstrucción ideologizante de la historia, en otras palabras, una historia depurada que otorgue a cada acto, a cada relato, a cada tradición, a cada lucha en el lugar que corresponde. Esto no con el fin de hacer del propio pensamiento un pliego de lamentos de un pueblo victimizado, sino para reconocer en el oprobio del pasado la escuela de pensamiento que permita visualizar nuevos horizontes de sentido, que abra nuevas posibilidades para analizar la conquista como un proceso de dominación del pasado que puede suceder de manera más sigilosa y contundente en días actuales con el advenimiento de nuevas formas de dependencia y dominación.

Se requiere de una actitud crítica y despierta que sea capaz revisar constantemente el pensamiento propio y autóctono como la oportunidad para resarcir los silencios del pasado y entregar a las futuras generaciones una tradición histórica mucho más consciente de los problemas internos (más que de los externos). Porque de lo que se trata es de valorar la tradición, respetarla, admirarla, no vociferarla con reclamos y arengas para imponerla con odio en el escenario mundial.

En el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano se ha desplegado marcadamente una tendencia humanista y desalienadora que se ha tenido que enfrentar en las distintas épocas a tareas diferentes, pero imbuida siempre de la misma misión: situar al hombre latinoamericano en niveles superiores de humanización. Su combate ha sido contra las fuerzas que de distinto modo han tratado de enajenarlo (Guadarrama, 1997:8).

El pueblo latinoamericano ha sido durante siglos y para algunos una cultura de copias e imitaciones y esto hizo que tanto su identidad como su autenticidad se diluyeran en el tiempo y en el espacio. Esto, en muchas ocasiones, fue la premisa fundamental que lo convirtió en víctima de múltiples tiranías. Pero como el ser humano no se puede llamar a engaños, sería conveniente hacer la pregunta de manera directa: ¿Deshacerse de las cadenas animó al pueblo a tomar las armas? Tal vez esa infundada promulgación del cambio y la transformación inmediata y determinante no permitió el tiempo necesario para pensar con cabeza fría y decantar las razones por las cuales el cambio de circunstancias fue la consigna de la libertad, pues se debe reconocer la imposibilidad de empezar completamente de cero.

Lo anterior permite asentar otra tesis fundamental: la filosofía se plantea desde la inquietud, la curiosidad y el asombro, pero jamás desde el odio, porque todas sus premisas serán negativas, pesimistas y depresivas. Es así como se comprende que todo pensamiento eurocéntrico occidental era maléfico en tanto que siempre sería el inicio de una nueva dependencia y la multiplicación de miles de ideales ajenos que en nada aportarían al bienestar y crecimiento de estos pueblos-nación.

Todo error engendra errores; pero los hay menos o más fecundos. La memoria nos engaña, ya introduciendo en el raciocinio una premisa falsa que creemos haber antes

reconocido por verdadera, ya suprimiendo alguna de las premisas que hemos reconocido por verdaderas. (Bello, 2006:107)

Es así como se debe buscar un nuevo sentido que abogue por la construcción de una sociedad mucho más humanizante, que se preocupe por su propio origen, dejando de lado la veneración de las estructuras mentales de una casi desconocida mitología latina, embadurnada por el poderío de las mitologías griegas y nórdicas. Se requiere continuar con el trabajo de la historia de las ideas que es vigente, pues se necesita reconstruir una historia del pasado analizando política y socialmente los problemas de un supuesto descubrimiento y la posterior conquista con sus consecuencias comerciales y económicas, las cuales aun hoy en día doblegan y aquejan a las economías particulares de cada país.

Pero también podría hacerse una hermenéutica de las narrativas propias de las tradiciones orales y escritas de los antepasados para analizar y comprender con más firmeza y dedicación la estructura de pensamiento y las relaciones causales de objeto y sujeto en la realidad precolombina, pues se necesita dejar al descubierto la capacidad de entendimiento que se puede ejercer de manera meticulosa y pormenorizada en el sujeto que analiza fenómenos y realidades, de tal suerte que develó los pensamientos.

Crear

Sólo la inspiración es la mejor fuente de creación

Es así como la filosofía latinoamericana debe generar un abanico amplio de saberes que sea a su vez un escenario dialógico de posturas, que reciba y ponga en discusión las diferentes posturas sobre conciencia y dependencia, que busque las alternativas de solución para un sinnúmero de problemáticas propias. Este fue el caso de muchas teorizaciones que desencadenaron análisis más profundos; un ejemplo de esto es la postura de José Rubén Sanabria que analizaba el mestizaje como la imposibilidad existente para entender el ser auténtico de Latinoamérica (Dussel, 1996). Incluso Juan Bautista Alberdi, quien ha sido considerado el padre del pensamiento latinoamericano, y Augusto Salazar Bondy irán al centro de la búsqueda por la identidad y el quehacer filosófico eminentemente latinoamericano para escrutar las invasiones culturales y rescatar así la identidad y la autenticidad del pensamiento autóctono.

Estas deliberaciones que están colmadas de conjeturas, hipótesis y cuestionamientos exaltan la relación que existe entre ser latino, estar en Latinoamérica y naturalizar la existencia en este continente. Para esto, se hace indispensable contextualizar las ideas que surgen alrededor de la idiosincrasia que diferencia a este pueblo de otra formulación de las ideas y que lo separa de las fronteras mundiales.

Miró (1974) cree en la pretensión objetiva de este pensamiento latinoamericano en tanto que centrado en la humanidad se arroja al abismo de lo universal, en este sentido el calificativo de este movimiento del entendimiento se conoce en sus planteamientos como asuntivo, mientras que las posibles culturizaciones particulares del pensamiento ocurren

dentro del marginalismo o periferia de lo regional. Cualquiera de las dos posturas ofrece a quien se quiera acercar a las formulaciones del pensamiento filosófico latinoamericano una amalgama de retos estructurales muy interesantes.

El primero de los trabajos se ofrece desde lo cultural, lo transcultural, lo multicultural, pues en todos ellos renace la necesidad de rescatar lo autóctono y es en este sentido que se depura lo propio e inmanente al ser propio de los latinoamericanos, quienes se encuentran rodeados de nuevas tendencias globalizantes y sumergidos en una aldea global que los cobija, los envuelve, masifica y coarta.

El segundo trabajo que tiene en mente el pensador peruano, radica en el esclarecimiento de las estructuras políticas que se han ensamblado en el continente, pues resulta ser una colcha de retazos, de falsas imitaciones, de errores circunstanciales de imitación y adoctrinamiento que han generado en Latinoamérica un desequilibrio organizacional, porque las múltiples formas de direccionar y regular las leyes en los países han desencadenado un amplio margen de injusticias y negligencias. Todo esto como consecuencia de la corrupción de los sistemas que curtió la parte más profunda de la gobernabilidad de las naciones y el poder, que en otro tiempo fue la herramienta para ordenar el desequilibrio social, se convirtió en imposición frente los mismos ciudadanos.

Fue entonces cuando una marea de sangre cubrió el suelo latinoamericano, en el preciso instante en que los hermanos se dieron a la tarea de erradicar toda seña de la existencia de sus congéneres.

Un cambio en los mecanismos de dominación por parte de los países económicamente dominantes obliga a tomar en mayor consideración las particularidades culturales de cada región y país para ensayar nuevas fórmulas que presupongan el reconocimiento de los valores culturales de cada pueblo y posibiliten una mejor manipulación ideológica de su intelectualidad, líderes políticos y sectores de la población más activos. (Guadarrama, 1997: 3).

En este sentido, el ámbito político expone a los pensadores latinoamericanos las perspectivas de sentido que se requieren para instaurar un nuevo orden social. De hecho, los problemas de marginalidad, exclusión y desigualdad le han de dar nuevas rutas de análisis a todos los discursos políticos que se elaboran para difundir y proclamar las decisiones nacionales o transnacionales al interior del continente. El rescate de lo primitivo, arcaico y ancestral se debe generar en medio de un ambiente de veneración y culto de todo lo que antaño se consideraba como esencial e inmanente a la esencia de las culturas. Los ritos y las ofrendas, las danzas y las creencias, los altares y las composiciones no son otra cosa que la huella de la humanidad ancestral en nuestra mente.

La promulgación y divulgación de todo ello debe ser un patrimonio universal de enorme difusión para todas las culturas, pues se debe transmitir con orgullo, con amor propio de la tierra que se despliega en la mente y en la realidad de todos aquellos que la habitan. Esta era la intención originaria de Rodolfo Kusch quien manifestó su profunda veneración a las

culturas precolombinas en quienes encuentra el germen genuino racial y estructural de eso que se conoce como idiosincrasia autóctona, como lo propio de lo que se es y la esencia de lo que está siendo.

Toda filosofía debe ser una creación crítica de las ideas y debe encontrar en el contexto donde se suscitan un horizonte claro de aplicabilidad y practicidad, porque nunca una idea filosófica es lo suficientemente abstracta como para no encontrar un ápice de utilidad en eso que es llamado el mundo real. Y en tanto el mundo real proviene de una multiplicidad de interpretaciones semánticas de la mente, es fundamental que el filósofo latinoamericano discerna muy bien las ideas que explican el mundo interpretativo de las culturas y la existencia física de las mismas: «La filosofía es un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se filosofa» (Beorlegui, 2006:38).

La responsabilidad de la humanización proveniente de los agentes académicos y de la élite intelectual, lo cual debe redundar directamente en una transformación social. Es decir, los filósofos deben encaminar sus esfuerzos a la formación de un pensamiento crítico, despertar las mentes de los ciudadanos y abrir los ojos de las personas a las múltiples realidades que oprimen y doblegan la voluntad de los pueblos. A esto se le debe sumar que las directrices gubernamentales respondan a un afán masivo por hacer de la educación un arma de transformación social, no encargada de difundir contenidos informativos, por el contrario, debe estar convencida de la misión educativa que redundará en el cambio de las condiciones de vida de las nuevas generaciones. En este sentido, las letras y no las armas, la reflexión y no las arengas, la transformación y no la sublevación se convertirán poco a poco en la salida necesaria a las problemáticas que aquejan a la sociedad latinoamericana.

Uno de los indicios de haber comenzado este nuevo camino se encuentra en el fortalecimiento de la *Filosofía latinoamericana* como escuela de pensamiento, ya que ha abandonado su nefasto papel de ser la escandalosa forma de sublevar las contiendas de los pueblos bajo una oscura insignia de liberación, matizado por los intereses de una izquierda que no tienen el mejor prontuario para mostrar. La *Filosofía latinoamericana* se ha forjado como una escuela exigente, depurada y analítica que no se quedó en las quejas de la insubordinación, sino que avanzó peldaños mucho más documentados hacia la sistematización de las ideas propias de América, y aunque, como diría Nietzsche en una pequeña paráfrasis de su pensamiento, “la esperanza es el peor de los males humanos pues alarga su agonía” (Nietzsche, 1986: 72), es menester enfatizar en el hecho de pensar que la conceptualización y las nuevas categorías que se han trabajado ponen de manifiesto el ejercicio riguroso de significación y nueva interpretación de las realidades propias de Latinoamérica.

La esperanza de cobijar nuevos pensamientos alrededor de la dominación, de la dependencia y sus mil formas de permear la sociedad, las cuitas sobre subalternidad, la crítica eurocentrista, la formación de un pensamiento ideológico y político son pequeñas muestras del avance meritorio que ha tenido el pensamiento en esta tierra. Y si esto es así se debe a la infusión mental de historiadores, librepensadores y literatos que han rescatado

de las criptas fangosas del pasado la historia que no era contada, pues en las letras que recorren el análisis del fenómeno latinoamericano reposa la siempre bien esperada ilusión de recobrar lo perdido, de narrar lo olvidado y de proclamar lo escondido. La literatura ha apoyado fervientemente el avance de este pensamiento frenético latinoamericano que puja por salir a flote en el conocimiento de la humanidad. Es bien conocida la influencia que tuvo el boom latinoamericano en la formación de una narrativa discursiva propia que revelaba las múltiples interpretaciones poéticas, líricas y discursivas de este pensamiento.

Si bien el esfuerzo no ha sido en vano, pues los logros de la sistematización y la documentación se ven mucho más claros en los cientos de eventos, exposiciones, movilizaciones, foros, seminarios, conversatorios, programas curriculares, programas de gobierno, difusiones mediáticas que se llevan a lo largo y ancho de Latinoamérica, la tarea apenas comienza, pues como lo afirma el último acápite de esta argumentación todo final es un nuevo comienzo y apenas termina la fase de la conciencia y comienza la nueva interpretación, la visión hermenéutica de los pensadores que tengan a bien retomar las cosmovisiones de aquellos que se han dado a la tarea de problematizar y exponer al mundo que la mentalidad de todo un pueblo fue rescatada del olvido. Recordando con ello que la historia no siempre es lo que se cuenta y que un oprimido siempre tiene mucho que decir, mucho que denunciar y todo por divulgar.

Que esta sea la voz de los pobres, los subyugados y los marginados, la voz de aquellos que aun sienten el látigo funesto de la violencia, de los desplazados que abandonan sus tierras y se despojan de lo poco que tienen. Que esta sea la proclama de un pueblo que sigue en pie de lucha frente a la injusticia y la corrupción de los nuevos agentes de dominio y exterminio. Que esta sea la voz de todos aquellos que aun esperan una respuesta o retribución por los males que les fueron infringidos en el pasado. Pues aun proliferan en las grietas de esta tierra miles de fosas comunes, aun deambulan por las calles los campesinos descalzos que huyeron del campo a una selva citadina que los rechaza y los discrimina, aun se ven por las calles los miles de desempleados que fueron víctimas de un sistema neocapitalista y neoliberal que rechaza al pequeño y empobrece al comerciante

He ahí a las mujeres que lloran a sus hijos, a los familiares que aun buscan a sus seres queridos desaparecidos. Aparecen, y así debe ser, miles de niños y jóvenes que no ven un futuro claro, que subsisten y trabajan por una patria que no les da oportunidades y que los relega cada día más a una educación formada en los principios de una tecnocracia que no requiere profesionales, sino técnicos y tecnólogos que vendan su fuerza de trabajo a los hijos del imperio quienes contratan mano de obra ignorante que jamás se permita sublevarse y reclamar sus derechos.

Si este es el panorama esperanzador y a la vez desolado, paradójico por antonomasia, cuánta más fuerza interior se requiere para formar un presente diferente, un futuro sin par. Las fuerzas de la mente se deben encauzar hacia el camino del despertar ansioso y sosegado, tranquilo pero audaz, de un conjunto de escritores y pensadores que tienen una única tarea en la actualidad: continuar pensando, analizando y divulgando las pequeñas

transformaciones sociales que son necesarias para un pueblo que ya necesita tranquilidad y paz.

Curiosamente esta posición es muy cómoda, se hacen algunos libros y varios ensayos, que es lo menos que se puede hacer, en un mar de sangre que empaña los símbolos patrios. Pero lo poco, que a la vez es mucho, es la suma de todos los intereses, pues aun aquellos que intentan silenciar temen a quienes divulgan, pues en la denuncia está una buena parte de la verdad. Esa es sin duda alguna la tarea de cualquier filósofo en lo más recóndito del universo, pese a las diatribas y divergencias la única arma vigente es la lucha por la verdad, la batalla por encontrar los principios que rigen lo real, el análisis esquemático de las estructuras mentales y la defensa de la esencia humanizante que debe cobijar todo ejercicio político, ético, antropológico y sociológico.

Sólo el día en que estas palabras declaren el alcance de la paz, el pensamiento se centre en la formación de la verdad, los libros revelen la verdad de los vencidos, las arengas proclamen la victoria... sólo ese día se podrá comprender que la academia y la buena educación están dadas para que el ser humano trascienda hacia la libertad. Ella misma, substancialmente inherente a nosotros, permanece en el interior del hombre como la única fuerza infranqueable que invita permanentemente a pensar y a formar nuevos conocimientos y pensamientos. Todos los filósofos deberán proclamar con Marx que ya se ha pensado demasiado el mundo, de lo que se trata ahora es de transformarlo.

Referencias bibliográficas

Alamán, L. (1989). *Semblanzas e ideario*. Universidad Nacional Autónoma de México: Biblioteca del Estudiante Universitario.

Benjamín C. (1961) *El pensamiento vivo de Montalvo*. Buenos Aires: Losada.

Bello, A. (2006). *Filosofía del entendimiento*. México: Fondo de cultura económica.

Beorlegui, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Bolívar, (1815) *Carta de Jamaica*. Versión en línea: juventud.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2009/05/cartajamaica.pdf Recuperado 6/8/14

Cerutti, H. (2003) *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México: Casa Juan Pablos, S.a.de C.V.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Guadarrama, P. (1997). *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?* Santiago de Chile: Revista de Hispanismo Filosófico.

- Guadarrama, P. (2001). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marquínez, G. y otros. (1993.) *La filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho.
- Modonesi, M. (2010) *Subalterndad, antagonismo, autonomía, marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Prometeo libros.
- Modonesi, M. (2012). *Subalternidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miró, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche.F. (1986). *Humano, demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Pachón, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. Ediciones Desde Abajo. Bogotá D.C.
- Ramírez, E, & Ríos, G. (2013) *Estudios Culturales, prácticas diversas, enfoques pluralistas*. México: Área y cuerpo académico. Historia y cultura en México.
- Sanabria, J. (1973). *Meditación sobre la esperanza*. En sobretiro de Humanitas. No.14. Universidad Autónoma de Nuevo León. Versión en Línea: cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020080809/1020080809_001.pdf. Recuperado PDF 28/9/2014.21:59
- Vega, R. (1990). *Neoliberalismo: Mito y realidad*. Bogotá: Pensamiento crítico.
- Zapata, F. y otros. (2011). *El pensamiento filosófico, político y sociológico*. México: Secretaría de Relaciones exteriores de México.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la Historia Americana*. México: Fondo de Cultura Económica

DECONSTRUCCIÓN DE LA IZQUIERDA E INTERPRETACIÓN REDUCTIVA DEL ANARQUISMO EN LA ARQUITECTÓNICA DUSSELIANA

Johnni Alfredo Ochoa Gómez*

A modo de introducción

Este trabajo está determinado por un marco conceptual y una apuesta metodológica, el primero se inscribe en la *Arquitectónica* (Dussel, 2009) de la *Política de la Liberación*, obra del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel; la segunda responde a las demandas de la Hermenéutica Textual (Cárdenas, Cepeda, Chicuazuque, Herrera, Idrobo, Maida, & Moreno, 2013). Al respecto, es menester precisar los siguientes aspectos:

Primero, la *Arquitectónica* representa la segunda obra de la colección Política de la Liberación que inició en 2007 con *Historia Mundial y Crítica*¹, y terminará con un volumen intitulado *Crítica*; sobre estas obras, la primera y la última, basta decir que responden respectivamente a la demanda historiográfica de “contar” el devenir de la humanidad desde la perspectiva de los vencidos, y a la necesidad de transformar el orden político vigente de la modernidad colonizadora; demanda y necesidad entre las cuales se ubica la obra que enmarca conceptualmente la reflexión que se expone en este ensayo, obra que en palabras del mentado filósofo constituye un «rompecabezas» (Dussel, 2009: 37) de categorías cuya finalidad es el desarrollo de una ontología de la política.

Segundo, la Hermenéutica Textual constituye una herramienta que “obliga” a leer y autoriza a escribir, dicho de otro modo: este tipo de hermenéutica aboca al reconocimiento de un texto a partir de una interpretación rigurosa de lo escrito por su autor, posibilitando al tiempo la decodificación de su mensaje original en función del lenguaje del lector o intérprete. Para efecto de la interpretación-comprensión de la *Arquitectónica* este trabajo optó por la Hermenéutica Textual Especial, una de las tres posibilidades (Cárdenas, Cepeda, Chicuazuque, Herrera, Idrobo, Maida, & Moreno, 2013) que brinda esta herramienta y cuyas características más relevantes son: A. Escogencia de un tema en el entramado conceptual de la obra a interpretar; B. Contextualización del tema particular

* Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Estudiante de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás. Docente y Líder de Proyección Social del Departamento de Filosofía de UNIMINUTO, y miembro del grupo de investigación *Pensamiento, Filosofía y Sociedad* de la misma institución. E-correo: jocho8a8@gmail.com

¹ Para establecer una relación preliminar con esta obra inaugural de la Política de la Liberación se sugiere leer el excelente artículo *Historiografía, Eurocentrismo y Universalidad en Enrique Dussel*, (Pachón, 2012).

escogido en dicho entramado; C. Bagaje conceptual del intérprete en torno al tema escogido.

Con base en los aspectos enunciados el siguiente ejercicio crítico versa sobre el tema *Deconstrucción de la Izquierda en la Arquitectónica de Dussel*, la razón: aunque la empresa intelectual de nuestro filósofo emprende principalmente el análisis del sistema de categorías fenoménicas de la filosofía política burguesa para deconstruir el orden vigente que instauró la modernidad colonizadora, la deconstrucción no aborda exclusivamente el pensamiento liberal² sino que dirige su análisis también a las alternativas que no superaron los diques de tal modernidad, alternativas entre las que encontramos, en palabras de Dussel, al marxismo estándar y al anarquismo³ de izquierda como expresiones que desde el siglo XIX están emparentadas, pese a sus diferencias, en la lucha revolucionaria.

Ahora, con arreglo a la Hermenéutica Textual establecida como condición metodológica de este trabajo y tras rastrear el tema de la *Deconstrucción de la izquierda en la Arquitectónica*, este ensayo señala, a modo de crítica, una interpretación reductiva en la que incurre Dussel respecto al anarquismo de izquierda; equivoco conceptual de envergadura tratándose de la teoría política, que junto al marxismo, ha acometido la lucha revolucionaria contra el orden burgués. Esta crítica, sin embargo, no debe confundirse con una empresa filosófica antitética a la dusseliana; al contrario, la crítica quiere aportar un grano de arena a la gran obra arquitectónica del maestro de la Liberación pues se reconoce como expresión disidente pero comprometida con la transformación del orden que impuso la modernidad colonizadora y eurocéntrica. Valga al respecto la siguiente reflexión:

El disenso minoritario es esencial en el proceso democrático [...] es decir, cuando el consenso anula o elimina el disenso, se niega el Principio democrático y se cae en el autoritarismo, despotismo o dictadura de las mayorías, que impedirá el desarrollo de una democracia (Dussel, 2009: 18).

² Por pensamiento liberal ha de entenderse, en sentido amplio, el pensamiento correspondiente a la filosofía política burguesa; esta aclaración cobra sentido en la medida en que en la *Arquitectónica* constantemente el autor matiza diferentes perspectivas teóricas que tienen seno en esta filosofía con denominaciones como conservadurismo, liberalismo, neoconservadurismo, neoliberalismo; denominaciones que a su vez adjetiva con otras como tradicional, parlamentarista, reformista, etc. Pensamiento liberal se refiere entonces al pensamiento que por antonomasia identifica a la filosofía burguesa en cualquiera de sus variantes.

³ En algunos apartados de este ensayo –incluyendo el título– por el término anarquismo se identifica tácitamente a un movimiento variopinto de izquierda, y en otras líneas se explicita con la denominación anarquismo de izquierda, siguiendo la terminología de la *Arquitectónica*, la existencia de un movimiento diferente de aquel que entroniza el libre mercado y que es señalado por Dussel como anarquismo de derecha. De otro lado, es necesario advertir desde ya que no es pretensión de este ensayo hacer una apología del anarquismo, ni siquiera una discriminación pormenorizada de las corrientes y apuestas teóricas que lo integran en el seno de su teoría política, tan sólo nos proponemos señalar como una interpretación reductiva del poder que Dussel no señala, pues él mismo la representa, interpretación que, sin embargo, podría ser subsumida por la Política de la Liberación siempre y cuando esté dispuesta a reconocer los aportes teóricos y revolucionarios de la tradición libertaria en un análisis que destaque las semejanzas o simetrías conceptuales entre categorías históricas del anarquismo y las propuestas en la *Arquitectónica*.

En este sentido, el título del ensayo *Deconstrucción de la izquierda e interpretación reductiva del anarquismo en la Arquitectónica dusseliana* que se ha justificado, implica: 1. Rastrear la disquisición de Dussel respecto al eje de la Deconstrucción enunciada en busca de las críticas que formula al marxismo estándar, al socialismo real⁴ y al anarquismo de izquierda a través de las principales categorías (Acción Estratégica, Institución, Principios Implícito Fundamentales) de la obra de marras; 2. Cotejar con intención analógica tales categorías con otras provenientes de dicho anarquismo (Acción Directa, Organización, Principios Generales) en procura del establecimiento de una relación de distinción y semejanza que supere el reduccionismo aludido.

En este orden de ideas, las siguientes líneas abordaran los siguientes momentos: A. Deconstrucción de la Izquierda en los niveles arquitectónicos; B. Dos frentes de la revolución socialista, una historia com-partida; y C. Despliegue arquitectónico en perspectiva analógica.

A. Deconstrucción de la izquierda en los niveles arquitectónicos

“El problema de la izquierda es que no tiene puta idea del mundo en el que vive”

José Saramago

En el nivel de la acción estratégica

En este nivel Dussel establece el análisis de los siguientes, a su juicio, equívocos conceptuales, políticos e históricos de la izquierda en materia de acción político-estratégica, a saber: el carácter metafísico que reviste al economicismo y a la confianza en el proletario como sujeto revolucionario, la “estadolatría” de la lucha política del marxismo estándar, la disolución del Estado que enarbola el anarquismo y la teorización desmesurada alrededor de los términos *infraestructura* y *superestructura*, que para nuestro filósofo son apenas metáforas «sin intención teórica» (Dussel, 2009: 168) en Marx. En este orden de ideas, las siguientes líneas desarrollan sintéticamente el análisis expuesto por Dussel.

Para empezar, sobre el economicismo señala que el marxismo estándar transfirió el concepto Ley, propio de las ciencias naturales, a la comprensión del devenir histórico de la humanidad, estableciendo como ineluctable la superación del capitalismo por el socialismo en razón de supuestas leyes económicas. Trasferencia frente a la cual plantea la siguiente pregunta « ¿Para qué entonces la acción política si el triunfo estaba ya garantizado, como que el sol sale cada mañana? » (Dussel, 2009:32).

⁴ Evidentemente hablar de marxismo estándar y socialismo real implica suponer los vínculos que identifican a estas perspectivas ideológicas como una corriente que logró la posición hegemónica dentro de la izquierda hasta el colapso de la URSS en 1989; ahora bien, la diferenciación obedece a que estas expresiones del llamado por Dussel dogmatismo de izquierda recibieron directamente la impronta de la filosofía althusseriana, en el primer caso, y la de cuño soviético, en el segundo.

En cuanto a la identificación del Estado como objeto consustancial de la política señala el carácter falaz y reduccionista que determina a la Acción Estratégica en el marxismo estándar, falacia contra la cual se alzaron teóricos como Gramsci -marxista de otro cuño- y Foucault, quienes identificaron la política con la dinámica de poder de micro-instituciones que desbordan al Estado y están ancladas a la sociedad y a sus agentes en general⁵. Otro alzamiento a la falacia enunciada proviene del anarquismo, postura que acertadamente arremete contra la “fórmula” revolucionaria de la “toma del poder del Estado”, cayendo sin embargo en otro reduccionismo mediante el cual se soslaya la importancia del Estado al identificar exclusivamente la política con la aniquilación de éste.

Frente a la consideración del proletariado como el sujeto histórico por antonomasia de la revolución, llama la atención Dussel a la izquierda al cuestionar esta concepción que convierte a la clase obrera en una sustancia metafísica, olvidando que existen otros sujetos⁶ más allá del proletariado que también luchan por la liberación política.

La comprensión de lo político para la empresa de la Liberación encuentra en Ernesto Laclau un teórico de primer orden por su crítica al dogmatismo de izquierda del marxismo estándar, particularmente por su cuestionamiento al anquilosamiento conceptual que representa el economicismo; incurriendo, sin embargo, en equívocos al no diferenciar entre las falacias del marxismo estándar y la obra de Marx, por ejemplo: dicho marxismo presenta al mercado como un orden autorregulado que determina la competencia entre los actores económicos, cuando desde la perspectiva de Marx el mercado aparece como un automatismo externo a la sociedad como consecuencia del individualismo en el que caen los actores económicos, dicho de otro modo: el mercado no está determinado por leyes externas a la voluntad y posibilidades de los actores económicos.

En este sentido, el economicismo constituye un disolvente teórico de lo político al plantear como lógico y necesario en la lucha revolucionaria el mero cambio del modo de producción capitalista; en cambio, desde una perspectiva ajena a dicho disolvente la lucha revolucionaria implica concebir lo político como algo que desborda la prescripción de las formulas económicas y se ocupa del discernimiento de las contingencias que definen a las sociedades para definir en consecuencia las estrategias que llevarían a su transformación.

Desde la perspectiva de Laclau el pensamiento de Gramsci posibilitó la superación de la tesis *Lucha de Clases entre Burguesía - Proletariado*, tesis del marxismo clásico, pese a

⁵ Aquí es muy importante señalar, como advertencia para comprender la relación que plantea este ensayo en torno a las categorías Institución – Organización en el apartado *Despliegue arquitectónico en perspectiva analógica*, que Dussel no se percató del eslabón teórico que tienden, entre estas dos categorías, las propuestas de Foucault y Gramsci al plantear respectivamente los conceptos *Micro-Institución* y *Estado Ampliado*. Dicho eslabonamiento será justificado en el apartado enunciado.

⁶ Al respecto es necesario precisar que la des-sustancialización de la clase obrera como sujeto metafísico por la que aboga Dussel es diferente a la postura Althusseriana por la cual se enarboló el “anti-humanismo teórico” como expresión de la “muerte de sujeto”.

que su obra sigue siendo rehén del principio por el cual se considera que esta última clase social es portadora de la “misión” ontológica de refundar el orden social. En este sentido, el marxista italiano asestó, pese a sí mismo, un golpe contra la Dictadura del Proletariado, en favor de la pluralidad histórica de los sujetos.

En este orden de ideas la lucha contra el liberalismo, contra la burguesía, implica entonces la hegemonía que logren los actores políticos a través de la estrategia del consenso intersubjetivo, estrategia que va más allá de la simple alianza entre quienes comparten presupuestos ideológicos afines y establecen acuerdos formales, puesto que implica el reconocimiento entre actores políticos que representan diferentes subjetividades.

Ahora, desde la perspectiva gramsciana la hegemonía representa la legitimación del gobierno de una clase social a partir del consenso alcanzado por la mayoría de sus actores políticos, legitimación que dista sustancialmente de la dominación de impronta weberiana⁷ y la uniformidad ideológica del marxismo estándar, yendo además más allá del mero acuerdo racional -discursivo de corte habermasiano.

En lo que respecta a las categorías infraestructura y superestructura, tan caras al marxismo estándar, éstas no reflejan el pensamiento dialéctico de Marx, pues yuxtaponen conceptos como producción, consumo, distribución, capital y Estado en una relación de subordinación de lo político (lo superestructural) a lo económico (lo infraestructural). En este sentido, dichas categorías constituyen en la obra de Marx metáforas sin pretensión teórica.

En definitiva, la izquierda debe asimilar el proceso histórico que entre 1917 y 1989 determinó el curso del denominado socialismo real en la entonces Unión Soviética, proceso por el cual se constata con creces los estragos sociales y políticos de un economicismo metafísico que tradujo como revolución socialista el retraso de un porcentaje considerable de la humanidad a causa del burocratismo igualitarista y el despotismo “político” de un Estado fisgón y pretendidamente proletario cuyo gran mérito fue abortar la política en función de una economía estatizada y la concentración del poder en un partido único, dicho de otro modo: el economicismo metafísico desvirtuó el proyecto socialista deslegitimándose al perder progresivamente la hegemonía que lograron los soviets⁸ cuando el siglo XX apenas despuntaba.

⁷ «Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas» (Weber, 2012: 43). Este concepto de dominación, ligado al de poder en la propuesta de sociología comprensiva que expone el autor en *Economía y Sociedad* representa una definición sintética del concepto de poder, propio del orden vigente que inauguró la modernidad colonizadora, frente al cual la Política de la Liberación constituye una alternativa de refundación ontológico-política. Otra definición de similar naturaleza a la referida en la obra del sociólogo alemán la encontramos en *Más allá del Bien y del Mal* (Nietzsche, 1997: 7) cuando se afirma que «Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza - la vida misma es voluntad de poder».

⁸ Como se observará más adelante, la exhortación de Dussel a la izquierda para que asimile el proceso del socialismo real brinda la apariencia de un “examen de conciencia” que la izquierda liberacionista hace tras

En el nivel político institucional

En el segundo nivel de la *Arquitectónica* Dussel establece el análisis de los equívocos de la izquierda en torno a las instituciones que determinan el orden político; de este modo las consideraciones que expone versan sobre los siguientes temas: la co-determinación de las esferas material (lo económico), formal (lo político) y de factibilidad institucional en función de la producción y acrecentamiento de la vida (última instancia de un nuevo orden ontológico-político); los reduccionismos que se extienden en el denso entramado de las teorías que orbitan en rededor de la razón discursivo-política, el marxismo estándar y los postulados anarquistas; las consecuencias del individualismo metafísico del liberalismo en la relación libertad – justicia; la función de los «micro-sistemas políticos diseminados en todo el cuerpo social y político» (Dussel, 2009: 249), del ejército y la religión -elementos denostados por la izquierda tradicional-, del mercado y, sobre todo, del Estado. A continuación las consideraciones enunciadas.

Entre lo económico y lo político no existe una última instancia que imponga un orden entre las *esferas material* (lo económico) y *formal* (lo político), de ser así no existiría forma de superar los reduccionismos del economicismo y el politicismo. Ahora bien, la relación entre ambas esferas implica la existencia de otra, la *esfera de factibilidad institucional* para posibilitar la realización empírica de proyectos de sociedad diferentes a la liberal⁹ y a la que impuso el socialismo real. Desde esta perspectiva las tres esferas son co-determinantes y necesarias en el diseño y construcción de sociedades alternativas a la del orden vigente, entendiéndose en consecuencia que ninguna se basta a sí misma o es suficiente en sí como lo señalan las propuestas de Arent, Rawls o Habermas que ponen el acento en la esfera formal, o a la manera del marxismo estándar cuyo énfasis está hecho sobre la esfera material.

En este sentido, pese a la diferencia de acento o énfasis, el marxismo estándar comulga con el liberalismo al minimizar como éste lo político, el primero amparándose en un economicismo metafísico que convierte la política en mera administración de la

una especie de introspección que la lleva a asimilar los errores y horrores acontecidos en la Unión Soviética, examen que renovarían el ánimo revolucionario y el establecimiento de nuevas categorías de análisis y nuevas formas de lucha... Ahora, tanto el “examen de conciencia” como la exhortación estarían bien si no se obviaría la crítica que desde la orilla anarquista se hiciera cuando la revolución leninista era apenas incipiente, en plena ebullición, y no hacia el final del trágico experimento soviético como lo hace Dussel entre otros revisionistas. Cfr. Lehning, A. (2008)

⁹ Como se ha advertido, la *Arquitectónica* de la Política de la Liberación pretende construir una Crítica de la Filosofía Política que complemente la Crítica de la Economía Política que formuló Marx en su lucha contra el orden burgués, pretensión en la que no sólo se ocupa de la crítica al liberalismo y la deconstrucción del marxismo estándar y el socialismo real, sino del avance del neoliberalismo y el reto del neoconservadurismo, entre otras formas que Dussel califica como formas de fetichización que encuentran eco incluso en los postulados anarquistas y en las corrientes que convergen en la tradición discursiva de la filosofía política, cuestionadas por nuestro filósofo como interpretaciones reductivas de lo político.

comunidad, y el segundo al propender por un individualismo, también metafísico, que exalta las libertades individuales en desmedro de la comunidad.

Así las cosas, la relación entre Libertad (lo formal) y Justicia (lo material) que han establecido tanto el liberalismo como el marxismo estándar incurre en la falacia del falso dilema al plantear el primero la preeminencia de la libertad sobre la justicia, y el segundo el de la justicia sobre la libertad. En este sentido, la relación señalada no es de carácter dilemático sino dicotómico, puesto que como

Ya hemos insistido demasiado en que hay que articular lo diverso y necesario simultáneamente en la complejidad para alcanzar lo suficiente: la fundación de la libertad (condición absoluta de la legitimidad y de la «pretensión política de justicia») es tan necesaria como la erradicación de la pobreza o la injusticia ecológica, económica y cultural (lo material). (Dussel, 2009: 218).

En este orden de ideas la Política de la Liberación propende porque el campo económico cumpla, mediante el ejercicio que le delega la comunidad política a través de la Acción Estratégica y las instituciones políticas, con las máximas exigencias materiales (o de contenido), a saber: la felicidad común de todos los miembros de la comunidad política y la reproducción y acrecentamiento de la vida humana en comunidad. Esta propensión no encuentra eco en otras filosofías políticas como las de Carl Schmitt, Hannah Arendt, John Rawls o Jürgen Habermas en las que la relación de co-determinación entre lo político, lo económico y lo institucional no es abordado, y aún menos en las propuestas como las de Friedrich Hayek y Robert Nozick (anarquismo de derecha) en las que lo político se disuelve en función de un mercado sacralizado.

En cuanto al poder y el trabajo, instancias fundamentales de los campos político y económico, es necesario comprender que ninguna de las dos tiene preeminencia sobre la otra, puesto que las dos responden a la producción y reproducción de la *vida*, última instancia que tiene en la cultura su totalidad estructural (totalidad en tanto subsume los campos político y económico, entre una infinidad de campos como el ecológico, el técnico, el científico, etc.) En este sentido, la cultura constituye la última instancia material de la vida.

El Estado representa por su parte, en este juego de lo formal-material, a la institución política con mayor grado de complejidad funcional pues en él deben converger la democracia, la responsabilidad de garantizar y reproducir la vida de todos los ciudadanos y la administración o gobierno de la comunidad política, dicho de otro modo: en el Estado deben armonizarse las funciones de las esferas formal (democracia), material (reproducción de la vida) e institucional (de factibilidad) para hacer viable los principios de la democracia y la posibilidad de vida digna. En este orden de ideas, entre la revolución del proletariado para tomarse el Estado y la destrucción de éste que propugna el anarquismo¹⁰

¹⁰ En su monumental obra quiere Dussel remozar la interpretación de la obra de Marx con arreglo a las demandas de la periferia postcolonial, empresa admirable que olvida sin embargo que la resistencia por la liberación es poliédrica o cuando mínimo ambidextra... el anarquismo, por ejemplo, ha dado lugar a nuevos

debe abrirse espacio su transformación para convertirlo en la institución más importante a la hora de fijar las mediciones que hagan factible la vida en el marco de la dignidad y la justicia.

La Política de la Liberación entonces defiende la tesis de la transformación del Estado frente a las que plantean la revolución para tomarse su poder o de su destrucción como lo plantea el anarquismo. A propósito vale anotar que la transformación del Estado procura su refundación ontológica al deconstruir concepciones del Estado que lo definen con arreglo al ejercicio de la dominación. En consecuencia es importante comprender como lo advirtiera Michel Foucault, que esta institución política no constituye la única institución en el cuerpo social.

En consecuencia una Política de la Liberación debe superar la estadolatría del marxismo estándar sin caer en el antiestatismo del anarquismo, superación que requiere de otras transformaciones de la izquierda respecto a otras determinaciones materiales o de contenido, e institucionales o de factibilidad: entre las primeras se encuentra la religión¹¹, tema que el marxismo estándar y la izquierda eurocéntrica en general no pudo asimilar como consecuencia del racionalismo positivista que permanece latente en el trasfondo de sus presupuestos teóricos, pero importante como narrativa para el imaginario popular de la comunidad política; entre las segundas, es importante que la izquierda comprenda que el ejército no constituye *per se* una institución reaccionaria o corrompida, pues aunque postulados¹² como el de la paz perpetua (de origen kantiano) exijan su anulación, es necesario considerar que su desmonte no puede ser inmediato sino progresivo; además, porque la naturaleza del ejército desde la perspectiva de la Política de la Liberación es el de

planteamientos, a guisa de ejemplo: *El postanarquismo explicado a mi abuela*, autor Michel Onfray (en: <https://www.youtube.com/watch?v=FyYBoju7TIY>), propuesta que ha merecido una crítica mordaz dentro y fuera del variopinto sector del anarquismo (Cfr. *Crítica Integral a Michel Onfray*, autor Nicolás Morás, en: <http://www.enemigosdelestado.com/critica-integral-a-michel-onfray/>), pero que no deja de representar una propuesta discernible. Otro anarquista, considerado como uno de los pensadores vivos más influyentes en el mundo, es Noam Chomsky, de quien se conoce bastante sus contribuciones a la lingüística y al activismo político contra la política radical estadounidense, mas de quien poco se conoce a través de la prensa internacional su filiación con los conceptos del anarcosindicalismo, ver al respecto: El anarquismo según Noam Chomsky (González, 2012).

¹¹ Desde la perspectiva dusseliana el tema de la religión reviste un significado especial en un proceso de refundación ontológico-política, la razón: narrativas como la Teología de la Liberación representan una justificación de la existencia para pueblos como el latinoamericano, significado especial que con razón señala el teólogo Dussel en su crítica a la incapacidad del marxismo estándar para comprender la importancia de la religión a causa de un racionalismo positivista eurocéntrico, incapacidad que al respecto parece tener él mismo respecto a algunos sectores del anarquismo, pues prácticamente todo lo reduce al legado de Bakunin y en consecuencia al ateísmo militante de su obra *Dios y el Estado*, desconociendo, por ejemplo, la producción teórica y la apuesta política de personalidades como León Tolstoi y Simone Weil.

¹² Importantes como ideal regulativo para el devenir de una sociedad que propenda por la afirmación de la vida como instancia ontológico-política fundamental.

una institución que defiende a la comunidad política en el marco de posibles guerras defensivas.

En el nivel de los principios implícitos fundamentales

El tercer nivel de la *Arquitectónica* brinda la oportunidad a Dussel de ultimar la exposición de lo que en su criterio representa las condiciones mínimas, necesarias y suficientes de la propuesta transontológica de la Política de la Liberación. Respecto a los equívocos de la izquierda su análisis aborda las siguientes temáticas: interpretaciones reductivas del marxismo estándar y del anarquismo bakuninista en torno a la co-determinación que configuran los principios material, formal y de factibilidad, interpretaciones cuyas tesis ponen respectivamente el acento en el principio material y el principio de factibilidad; el carácter utópico de sus teorías políticas frente a los postulados o ilusiones trascendentales que representan el comunismo y la disolución del Estado; el individualismo metafísico del anarquismo y la inversión ontológica del poder político o fetichización de la *potestas* del marxismo referido al obviar las exigencias normativas en la instauración legítima de un Estado Democrático. Las consideraciones enunciadas en el análisis son del siguiente tenor.

La *Arquitectónica* señala la importancia de superar el escepticismo que ha sacudido a la filosofía política desde la caída del socialismo real -de extirpe marxista leninista- en 1989, afirmando, contra la desazón que ha infligido el pensamiento posmoderno, la importancia y urgencia de las reglas o principios fundamentales sin las cuales los sistemas sociales serían inviables si soslayaran la importancia de lo normativo en la dinámica de los actores sociales, sus acciones estratégicas e instituciones políticas, dicho de otra manera: «los principios [...] se sitúan como un a priori ontológico debajo de los constitutivos mismos del poder, en todos los momentos de su despliegue...» (Dussel, 2009: 348). En este sentido, comprendiendo la naturaleza implícita de los principios en la acción política, su importancia y la necesidad de explicitarlos de cara a la formación de una conciencia normativa que posibilite la Liberación de los pueblos expoliados por el *Ego Domino*, es posible comprender su despliegue en la *Arquitectónica*.

En este orden de ideas, es importante señalar los siguientes presupuestos teóricos: 1. Son tres los principios implícitos: el Material, el Formal-Democrático y el de Factibilidad Estratégica; 2. Su comprensión demanda «diferenciar claramente los principios éticos de los políticos (...) y éstos de los postulados políticos.» (Dussel, 2009: 357); enfatizando a su vez que «Los principios éticos son subsumidos en todas las acciones e instituciones políticas, pero bajo las exigencias de obligaciones políticas.» (Dussel, 2009: 377).

Sobre estos presupuestos teóricos vale la pena precisar su naturaleza, a saber: el Principio Material es la regla constitutiva de la política al orientar las acciones y las instituciones de la comunidad política hacia la producción, reproducción y mantenimiento de la vida, condición que le implica cuidar «la carnalidad real y concreta de cada sujeto» (Dussel, 2009: 395) como expresión del ámbito trascendental de lo ético en la política, pues como «principio material de la política es semejante al principio ético (en aquello del respeto

absoluto a la vida humana y a su desarrollo) » (Dussel, 2009: 392). Ahora, la relación de diferencia en torno a este principio entre lo ético y lo político estriba en que la primera variable de esta relación se pregunta por la validez de las acciones que re-producen la vida con arreglo a formulaciones abstractas mientras lo político propende por la legitimidad de dichas acciones con arreglo a la legitimidad de los actores y las mediaciones institucionales.

En cuanto al Principio Material – Democrático debe comprenderse que es la regla que constituye y alienta el sistema coercitivo (monopolio de la *potestas*) de las instituciones, fundamentando normativamente lo que obliga a los sujetos de la comunidad política y estableciendo razones de simetría entre éstos de manera pública y a través del consenso social. La coerción institucional es legítima siempre y cuando sea producto del reconocimiento que la comunidad política otorgue a la mayoría de sus actores que hayan conquistado la hegemonía tras los procesos de deliberación; coerción que “obliga” a respetar las normas e instituciones dispuestas para producir, reproducir y mantener la vida, sin soslayar el derecho de las minorías a conquistar la hegemonía legítima, y la posibilidad de renovar las mediaciones institucionales que fetichicen la *potestas* en menos cabo de la *potencia*.

Respecto al Principio de Factibilidad Estratégica puede afirmarse que constituye la regla mediante la cual quienes detentan la *potestas*, como poder delegado por la comunidad política, gobiernan administrando los recursos necesarios para mantener y mejorar la vida de todos; Principio que además se ocupa de maniobrar entre la necesidad material de producir y reproducir la vida, las imposibilidades empíricas que le amenazan y las exigencias normativas que le demandan su cumplimiento.

Ahora bien, tal como se ha advertido en los apartes que han abordado las determinaciones de la Acción Estratégica y del Nivel Político Institucional es importante señalar que no existe relación de preeminencia o yuxtaposición entre los principios material, formal y de factibilidad, puesto que la Política de la Liberación implica la co-determinación, sin última instancia, entre éstos, la razón: superar las interpretaciones reductivas en la política, interpretaciones que respecto al nivel de los principios de la normatividad política se sintetizan en los economicismos, los formalismos y los decisionismos.

El primero, representativo del neoliberalismo que propugna el Mercado Total, y del marxismo estándar que defiende la Planificación Total de la economía, colocando así, cada uno, el acento en el principio material; el segundo representativo del liberalismo, el contractualismo, la ética del discurso y la teoría del derecho habermasiana cuyo común denominador fija al principio formal como el más importante; el tercero representativo por su parte de los planteamientos teóricos como el de Maquiavelo, Henry Kissinger, Carl Schmitt o Ernesto Laclau, quienes subrayan el principio de factibilidad como el más importante, al fijar respectivamente su atención en torno a la acción estratégica, la política como mero interés, la decisión en el estado de excepción y la lucha por la hegemonía. Ahora, el decisionismo también compromete al anarquismo de izquierda y derecha, en

cuanto propende por la destrucción de las mediaciones institucionales y en consecuencia por la anulación del principio de factibilidad.

Esta disquisición que la Política de la Liberación hace respecto al nivel de los principios de la normatividad política le obliga a dialogar con planteamientos como el Hans Jonas quien en *El Principio de la Responsabilidad* plantea una fundamentación ontológica desde el ser que aboga por una ética teleológica donde la tecnología aparece como el mayor peligro para la preservación de la vida, consideración frente a la cual la *Arquitectónica* constituye una política que intenta en cambio una fundamentación transontológica desde la realidad viviente (no desde el ser), subsumiendo una ética donde la vida humana pone los fines a la acción, contra la lógica de la tasa de ganancia desmesurada del capitalismo, el verdadero peligro. (Dussel, 2009: 509).

Además del diálogo en mención, la *Política de la Liberación* debe pasar por la crítica deconstructiva el carácter utópico de las teorías de izquierda frente a los postulados o “ilusiones trascendentales” que representan tesis como la instauración del comunismo y la disolución del Estado, puesto que los dos planteamientos, marxista y anarquista (bakuninista) constituyen apenas formulaciones teóricas consistentes lógicamente pero inviables empíricamente, dicho de otro modo: constituyen postulados, ilusiones trascendentales o utopías, cuya única función política es proveer criterios de orientación para la comunidad política en su lucha por la producción y acrecentamiento de la instancia fundamental: la vida.

Es importante también comprender que «el principio es exigencia normativa pero no una descripción conceptual con contenido» (Dussel, 2009: 437) y que en consecuencia la fundamentación transontológica de la Política de la Liberación no esgrime una receta con pretensión universalista como alternativa a la democracia liberal y a las ilusiones trascendentales que han pretendido transformarla desde la izquierda, o remozarla desde algunos de los modelos que, por ejemplo, expone David Held en *Modelos de Democracia*. Así, la refundación transontológica propuesta crítica con vehemencia a la democracia liberal, más reconoce que es importante «transformar las formas de gobierno articulando una democracia representativa con una democracia participativa»¹³ (Dussel, 2009: 433), comprendiendo también que en algunos momentos históricos excepcionales, otras formas de gobierno -monárquica, dictadura, populismo, etc.-, son justificadas *hic et nunc* (aquí y ahora) sin que *per se* representen la mejor opción.

Luego, la defensa de una democracia en la que la legitimidad y la factibilidad determinen la acción de un gobierno que obedezca a la *potencia* de la comunidad política en el

¹³ Al respecto anota Dussel que la transformación del orden vigente, o mejor, la Liberación política exige creatividad política de acuerdo a las condiciones concretas de la comunidad política, por ejemplo «Un Estado pluri-cultural, pluri-étnico, plurireligioso en un mismo territorio (puesto que) en nuestra época, no puede pensarse en abstracto una forma de gobierno como la mejor universalmente (...) se trata de un idealismo falto de realismo histórico y político» (Dussel, 2009: 432).

ejercicio de la *potestas*, implica comprender las relaciones *potestas*-ley, autoridad-liderazgo. En este sentido, es importante comprender que la fuente del poder político es la *potencia*, y que en consecuencia ésta determina a la *potestas* u orden institucional; mas ésta última «no está obligada por ninguna ley, porque es la fuente de todas las leyes, y, por ello, por ser fruto del común acuerdo libre y autónomo, deben todos los miembros de la comunidad obedecerla»¹⁴ (Dussel, 2009: 400). En cuanto a la relación autoridad y liderazgo es de saberse que ninguna individualidad solipsista puede ser causa legítima de un orden político basado en el consenso de la comunidad; lo contrario sería caer en el individualismo metafísico del liberalismo y del anarquismo de izquierda (Bakunin¹⁵) o de derecha (Robert Nozick).

La fundamentación transontológica en las comunidades políticas de los pueblos postcoloniales implicaría entonces el principio formal discursivo-racional, sin fijarlo, como se ha advertido, como última instancia de la política, en la medida que constituye el procedimiento para establecer decisiones entre los actores políticos o ciudadanos en torno a las acciones e instituciones que regulan el orden social; como principio democrático promueve así la virtud necesaria para establecer un Estado de democracia que fundamente el Estado de derecho. De este modo, la participación de los actores políticos -desde el barrio hasta la complejidad del Estado-, reviste de legitimidad la *potestas* e impulsa la eficiencia en la administración de lo público de parte de quienes han sido “mandados” a obedecer como representantes de la voluntad general.

El binomio legitimidad-eficiencia pasa de este modo por el principio formal enunciado, mas como se ha insistido la democracia no se reduce a él pues implica los principios material y de factibilidad en el manejo de los recursos finitos y necesarios para la producción de la vida y la gobernabilidad desde las mediaciones institucionales. La codeterminación de los tres principios posibilitaría así la instauración de un Estado democrático en el que la acción de gobierno administra no sólo los recursos necesarios para la vida, sino las acciones de quienes gobiernan para compensar las equivocaciones inherentes a la incertidumbre que signa a las decisiones políticas, afirmar los aciertos y establecer decisiones para el largo plazo.

Vista así la *res-publica*, la pretensión de justicia del campo político subsume la pretensión de bondad de la ética, configurando las condiciones necesarias y suficientes para superar el legalismo kantiano y promover el consenso como exigencia normativa intersubjetiva entre los actores políticos a partir de su convicción interior respecto a la importancia y necesidad

¹⁴ Aquí Dussel cita el Tratado Teológico Político de Spinoza, al afirmar que «asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho (...) de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley; y que todos deben obedecerla en todo».

¹⁵ Frente a la conjunción democracia representativa-democracia participativa- creatividad política con arreglo a las condiciones concretas de X ó Y comunidad política, es menester señalar decididamente que la democracia directa propuesta por Bakunin no representa más que otra ilusión trascendental o postulado que parte de un presupuesto irracional como el de presuponer la perfección moral de los ciudadanos.

de la normatividad política, las mediaciones institucionales y el compromiso colectivo (intersubjetivo) que representa el poder de la voluntad por la vida.

La refundación de la política vista desde esta perspectiva si bien exige una confrontación con el elitismo de derecha (como el propugnan Schmitt y Weber al reducir la política al esquema amigo-enemigo, en el primero; y aun mero ejercicio de dominación, en el segundo), exige de sobremanera un aprendizaje de la izquierda respecto a la corrupción ontológico-política en la que han incurrido los vanguardismos, comité centrales, dictaduras del proletariado, y las democracias centralizadas (Dussel, 2009), al invertir la relación *potentia-potestas* en la acción de gobierno, soslayando la importancia de los principios y cayendo en la fetichización de la *potestas*.

B. Dos frentes de la revolución socialista, una historia com-partida

“El anarquismo no podía tener la esperanza de escapar del destino de todas las demás ideas innovadoras. Por supuesto, como el innovador de espíritu más revolucionario, el anarquismo necesariamente debe topar con la ignorancia y el envenenado rechazo del mundo que pretende reconstruir.”

Emma Goldman

El andamiaje teórico de la modernidad cuenta entre sus piezas con apuestas de sentido de distinto tenor filosófico: Ilustración, Romanticismo, Positivismo, Liberalismo, Socialismo, etc., cada una con presupuestos conceptuales diferentes en torno a una categoría común: *Yo* (representación subjetiva de la voluntad individual), giro antropocéntrico de la filosofía mediante la cual la modernidad intentó disolver lo que hasta entonces había posibilitado la representación de la realidad: la creencia en dios(es), espíritus, principios supra-terrenales, absolutos y/o re-compensatorios. El *Yo* alcanzó entonces un carácter ontológico al adquirir la condición de fundamento del mundo; ahora, las condiciones históricas y geopolíticas de este giro tradujeron desde el *encubrimiento de América*, hacia finales del siglo XVI, el *Yo* « como *ego domino*», frente al cual se alzó el *consensu populi*, (Dussel, 2009: 322).

En este orden de ideas, las apuestas de sentido contenidas en la Modernidad asumieron diferentes posturas en torno al sujeto como *Yo Individual* o como *Yo Comunitario*¹⁶. Esta bipolaridad ocasionó una ruptura política entre conservadurismo pro-monarquista representado en el positivismo¹⁷-, liberalismo y socialismo; constituyendo los últimos las

¹⁶ No es gratuito entonces que conceptos como ciudadano y Estado-Nación designen características constitutivas de la modernidad. La noción moderna de sujeto, por ejemplo, encierra la paradoja de designar tanto a aquel que está por encima de la ley (*subjetum*) y por debajo de ella (*subjetus*) . Cfr. Palti, Elías. (2006). La Nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional. Ed FCE. Buenos Aires. p. 143.).

¹⁷ Llama la atención que en los medios universitarios que cultivan la formación filosófica desde el canon tradicional, y que en consecuencia denuestan de la Filosofía Latinoamericana, el hecho de que en torno al Positivismo se asimile el envés epistemológico de su propuesta e ignoren el revés político que también lo constituye... la cara desconocida por el filósofo tradicional posibilita comprender sucesos históricos en los que doctrinas antitéticas -epistemológicamente hablando-, como cristianismo y positivismo, se amangalaron

filosofías políticas de la burguesía y el proletario, clases sociales que con el fulgor de los cambios acelerados que sacudieron al Sistema-Mundo, -particularmente a Europa desde el “descubrimiento” del Atlántico como vía comercial-, constituyeron alternativas de poder desde mediados del siglo XIX, tras un periodo de dominación burguesa cuyo principal hito lo encontramos en la Revolución Francesa de 1789.

La escisión política no sólo se dio entre las clases en mención, pues como sucede al interior de cualquier fenómeno humano, hubo al interior de ellas disensos, apuestas de sentido diferentes: en el caso del socialismo, postura política y social que nos ocupa, esto se evidenció en la tensión anarquismo - marxismo, dos caras de la misma luna²⁰; la primera reducida por Dussel como saco de postulados, y por la historiografía marxista en general como posturas radicales sin viabilidad histórica, e incluso como una combinación de caos, locura e ingenuidad por dicha perspectiva historiográfica y por la propia del liberalismo. A propósito valen las siguientes palabras de Alfredo Gómez Muller en su estudio sobre Anarquismo y Anarcosindicalismo en América Latina:

Un gran silencio se enseñorea sobre un periodo de las luchas sociales [...] Por poco que se investigue, la persona en busca de información llegará fácilmente a preguntarse si se trata de un puro “olvido” o si, por el contrario, se trata de un silencio deliberado [...] Mientras la censura comienza a manifestarse [...] se superponen la desfiguración de los acontecimientos, los esquemas reduccionistas, la burda tergiversación, nuevas y escandalosas omisiones. En una palabra, la falsificación de la historia. (Gómez, 2009: 56)

La proscripción del anarquismo de la historia de las ideas políticas a manos de las historiografías marxista y liberal, evidencia una relación conceptual y política -como puede constatarse en la *Arquitectónica*- que atestigua una relación que los inscribe en el *Ego Domino* de la modernidad, corrupción ontológico-política que Dussel advierte con acierto cuando no sólo crítica las categorías del pensamiento liberal, sino aquellas que definieron al socialismo real y al marxismo estándar, acierto que produce sin embargo desazón cuando son obviadas las advertencias teóricas que el anarquismo de izquierda formuló al marxismo -antes de la crisis de 1989- en su lucha contra el orden burgués, véanse, por ejemplo, las siguientes advertencias de los anarquistas Arthur Lehning y Angel J. Capelletti, y del teórico del sindicalismo revolucionario Georges Sorel¹⁸, en ¡1908!:

La supuesta “dictadura del proletariado” –que nunca fue más que la dictadura del partido y luego de su burocracia, y que sólo podía sostenerse por medio del terror–

en torno a propósitos políticos como el de legitimar el control social en función de regímenes promonarquistas o pro-conservadores republicanos. Cfr. *Positivismo y Catolicismo*, autor Jorge Lagarrigue. Conferencia-resumen de la exposición sobre la Religión de la Humanidad según el Catecismo Positivista de Augusto Comte. En: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/lagarrigue/>.

¹⁸ Cfr. *Una interpretación de Georges Sorel (1975)*, escrita por Julien Freund, en la obra *La Descomposición del Marxismo* (Sorel, 2014). La obra original de Sorel *La Décomposition du marxisme* data de 1908. Sobre el autor valga anotar que su obra constituye un referente para el denominado por Dussel anarquismo de izquierda, mas el “periplo” intelectual de dicho filósofo francés lo convierte en un teórico inclasificable...

es uno de los factores esenciales de la degeneración de la revolución rusa. Este proceso es ya claramente visible desde 1921, y no sólo desde el momento en que los creadores del aparato estatal terrorista se convirtieron en sus víctimas. (Lehning, 2008: 12)

La mayoría de los anarquistas, en 1917-1918, apoyaron la revolución rusa. Los anarquistas saludaron en esta revolución la aurora de un mundo nuevo, pero, ya a partir del año 1919, y sobre todo de 1920 en adelante, con la centralización de los soviets y la instauración de un Estado cada vez más burocrático, la crítica anarquista no cesó. Muy rápidamente, los anarquistas que habían sido invitados por Lenin a Rusia, como por ejemplo Emma Goldman y Alejandro Berckman, adoptaron una actitud de crítica muy aguda. Kropotkin - quien regresó a Rusia espontáneamente - cruzó una serie de cartas con Lenin, que deberían ser republicadas, porque son muy ilustrativas, dado que le anunciaba a Lenin, paso a paso, lo que iba a suceder y ha sucedido desde 1988 hasta 1991. En 1920, Kropotkin le decía a Lenin que era imposible que un territorio como el que abarcaba la URSS se mantuviera con un Estado centralizado [...] (Cappelletti, 1992: 3)

[...] los jefes de la dictadura del proletariado acabarán por caer en la vieja rutina: dividirán a la sociedad “en señores y esclavos”; como todos los políticos, intentarán beneficiarse de las ventajas adquiridas, y en el nombre del proletariado establecerán “el estado de sitio en la sociedad conquistada”. (Sores, 2014: 9)

En esta perspectiva es claro que el anarquismo advirtió con muchos años de anticipación a la crisis del socialismo real en 1989 sobre los equívocos del marxismo, de modo que vale preguntarse ¿Cuál es la razón para que Dussel, el historiador, soslaye una evidencia histórica tan descomunal?, a propósito, no sólo marxistas perspicaces como Gramsci, Rosa Luxemburgo o el posmoderno Laclau señalaron las inconsistencias del marxismo estándar y del socialismo real; otros, además de los citados arriba, como Errico Malatesta y Piort Kropotkin, obviados en la bibliografía de la *Arquitectónica*, también propusieron categorías para construir un nuevo orden, este último, si nos atenemos a la semblanza intelectual que el profesor Ángel J. Cappelletti¹⁹ nos ofrece en *Génesis y Desarrollo de la Filosofía Social de Kropotkin* (1978)²⁰ deja entrever algunas consideraciones teóricas que

¹⁹ La ingente labor intelectual y el denodado compromiso político de Angel J. Cappelletti (1927 - 1995), filósofo e historiador anarquista, merece un capítulo especial en la historia de la filosofía latinoamericana. Su vida y obra son profundamente significativas en la medida que revelan un espíritu bien diferente al de quienes se solazan en la vanagloria que nace en las pasarelas académicas. Una sugestiva semblanza suya la encontramos en *Ángel Cappelletti revisited a las puertas del tercer milenio* (1998), artículo mediante el cual el profesor Elías Capriles retrata a Cappelletti con palabras del siguiente tenor: « (la) actitud de Cappelletti es el perfecto contrario de la arrogancia y la infatuación de un Hegel; ella lleva a su extremo lógico la del genuinamente humilde y sabio Sócrates» (1998, p.2). ¡Cuántos abanderados de la liberación cuyo discurso pretende inaugurar un nuevo orden político son presas del hegelianismo en mención!, basta mirar el tono con el que escriben para darse cuenta que se consideran a sí mismos el camino, la verdad y la vida.

²⁰ Cfr. *Génesis y Desarrollo de la Filosofía Social de Kropotkin* (1978). Artículo en el que se plantea que «La influencia doctrinaria de Kropotkin sobre el movimiento obrero de fines del siglo pasado y comienzos del

parecen haber inspirado a Dussel en las críticas que plantea a la política como ejercicio de dominación, al economicismo metafísico y al individualismo de la misma estirpe (metafísico quiero decir); y frente a la defensa que establece de una pretensión política de justicia con arreglo a principios fundamentales, de la co-determinación de las esferas material (lo económico) y formal (lo político) para superar el economicismo y el politicismo y, sobretodo, de un nuevo orden ontológico-político cuya instancia fundamental sea la Vida.

Así las cosas, conviene detenerse en este apartado del ensayo y observar -a manera de ejemplode la historia com-partida del socialismo-, y en una especie de primer plano, las tesis que Cappelletti presenta en referencia a Kropotkin y algunos extractos que sintetizan el pensamiento que Dussel vierte en la *Arquitectónica* y guardan a su vez una gran semejanza conceptual con las propias del máximo representante del anarco-comunismo, la intención: parangonar ambas perspectivas y establecer lo que de novedoso tienen los planteamientos liberacionistas del profesor mendocino, veamos:

Sobre la crítica a Hobbes respecto a su tesis de la lucha por la supervivencia entre voluntades individuales en el Estado de Naturaleza, y sobre el carácter comunitario del sujeto o de la intersubjetividad como a priori del sujeto (crítica al individualismo metafísico), la perspectiva kropotkiana señala que

[...] la lucha por la vida no es el único factor de la evolución²¹, sino que, junto a él, y aún por encima de él se da, entre los miembros de la misma especie [...] **“la ayudamutua”**²². Hay, dice, sin duda, lucha en la naturaleza y en la historia, pero hay también, y aún en mayor medida, cooperación y apoyo recíproco. (...) Y entre todas las especies, las que mejor logran sobrevivir y expandirse, las que dan muestras de un mayor desarrollo intelectual y de una mejor adaptación son precisamente aquellas en las cuales la lucha entre los individuos ha sido superada en beneficio de la cooperación y la ayuda recíproca. En la historia universal hay, sin duda, un aspecto muy sombrío, que los cronistas suelen poner de relieve (guerras, tiranías, injusticias etc.), y ello ha dado lugar a que muchos filósofos consideraran a

presente (Cappelletti se refiere a los siglos XIX y XX) fue enorme. Desde 1880 hasta 1920 la mayoría de las organizaciones anarquistas (...) fue predominante kropotkiana» (p. 152).

²¹ En este punto, la referencia a la evolución, reviste una importancia de gran calado pues como se sabe Kropotkin fue, además de teórico del anarquismo, un geógrafo y naturalista cuyas observaciones en estos campos de la ciencia alimentaron su teoría política, su experiencia en Siberia, por ejemplo, le llevó a sostener científicamente una tesis contraria a la que Darwin defendió como producto de su experiencia en los Galápagos, a saber: el apoyo mutuo (mutualismo) es un factor de evolución más importante que el factor de la competencia por la vida. Ver al respecto el interesante artículo *Darwin y su Adopción de las Ideas Hegemónicas del Mundo* (Muñoz, 2009), en el que se pone en evidencia para el público lego la relación *non sancta* entre las tesis de Darwin y la política de ascendencia hobbesiana. En este texto, si bien el autor no hace referencia al aporte que el anarquismo ha hecho a la comprensión de la evolución –referencia que en cambio sí hace al marxismo- evidencia la relación ideológica entre el biologismo darwinista y el capitalismo.

²² Los subrayados no corresponden al texto citado, son hechos con la finalidad de enfatizar la similitud conceptual entre los planteamientos kropotkianos y los expuestos por Dussel en la *Arquitectónica*.

la sociedad humana como una agrupación de seres egoístas y básicamente agresivos, que perdura sólo por acción de una fuerza superior o de una autoridad (El apoyo mutuo – p. 93 – 94).²³ Sin embargo, tales teorías, cuyo principal representante fue Hobbes, y que hoy reviven-dice- en Huxley y otros darwinistas, contradicen todos los resultados de la etnología... (Cappelletti, 1978: 145-146).

En cuanto a Dussel, analicemos el siguiente planteamiento pronunciado en el ciclo de conferencias (agosto, 2009) que impartió en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, a propósito de los dos primeros volúmenes de la Política de la liberación (Trotta, Madrid, 2007 y 2009), específicamente en la que llevó por nombre *El Orden Político Vigente*, en la cual afirmó que

[...] el poder político tiene como su referencia originaria, o el lugar, a la comunidad política, y al decir esto ya empecé a hacer una definición distinta a toda la modernidad [...] ¿Por qué? porque todos parten del individuo [...] Hay un argumento oculto, que es el primer argumento que la modernidad considera: habiendo individuos libres, que luchan unos contra otros, se matan, para evitar la muerte, es decir para afirmar la vida, hacen un contrato [...] pero el contrato (debe fundarse) sobre la no negación de la vida, es decir que hay un principio que estaba antes que el contrato, que se le pasó desapercibido a toda la modernidad, pero no a los indígenas mayas, ni aztecas, ni quechuas, que afirman la vida como punto de partida, [...] No hay jamás un individuo sin comunidad [...] hay una comunidad siempre en todo ser humano, entonces pensar que al origen éramos individuos es ya una abstracción, pero además fetichista [...] el individuo siempre es comunitario [...] ¿Qué es lo que hace Hobbes y el pensamiento de esta gente²⁴? Rompe la relación con la comunidad y absolutiza al individuo y lo fetichiza (Dussel, agosto, 2009).²⁵

Al contraponer los planteamientos de los pensadores anarquista y liberacionista salta a la vista la similitud conceptual en torno a la consideración del individuo como un ser comunitario (cooperativo lo llamará Kropotkin), cuya naturaleza lo empuja a la relación recíproca con los miembros de su especie; ambos en consecuencia se distancian radicalmente del contractualismo de raigambre hobbesiana. Ahora bien, esta comparación desmiente a Dussel cuando esgrime su crítica a toda la filosofía moderna dado que el anarquista ruso es un representante de la filosofía moderna y no es contractualista, además defendió la naturaleza comunitaria del individuo con más de un siglo de antelación a la reflexión del profesor Dussel. Con razón nos advierte Cappelletti (1978, p. 148) que Kropotkin no concibió la oposición individualismo – socialismo.

Ahora, continuando el intercalamiento y parangón entre estos dos pensadores, sobre la crítica al economicismo metafísico nos dice Cappelletti (1978, p. 144) que en el desarrollo

²³ La obra de referencia para Cappelletti es: Kropotkin, P. (1970). *El Apoyo Mutuo*. Buenos Aires. En la semblanza que presenta Cappelletti no aparece información concerniente a la editorial.

²⁴ Es decir, de los demás filósofos modernos, según Dussel.

²⁵ Archivo de video. La transcripción es propia.

intelectual de Kropotkin no hay casi vacilaciones, su desprecio por lo que llamará **“la metafísica económica”** lo mueve intelectualmente a rechazar el marxismo; por su parte señala Dussel que

Un cierto marxismo estándar, que comprendió mal a las «leyes de la economía» como «leyes físico-naturales», llevó a pensar que de manera necesaria la historia superaría el capitalismo e instauraría el socialismo [...] El economicismo ingenuo y metafísico negó la posibilidad de la política. (Dussel, 2009: 32)

Así, este cotejo de planteamientos entre dos muestras de la tradición socialista nos encamina a comprender que las semejanzas se advierten también en cuanto a lo que Dussel expone sobre la irreductibilidad a un único principio en la pretensión política de justicia y el significado de la vida como instancia fundamental, al respecto dice Cappelletti que

En cuanto al fundamento teórico de La Moral Anarquista, título de una de las obras más relevantes del que fuera llamado príncipe anarquista, Kropotkin plantea «la idea del exceso de vida (y a) la justicia o igualdad (como) principio necesario, pero no principio suficiente de la moralidad» (Cappelletti, 1978: 148).

Planteamiento que guarda una correspondencia enorme con lo expuesto en la *Arquitectónica*, por ejemplo:

[...] el cumplimiento de estos principios constituyen la posibilidad real de la existencia de lo que llamamos el poder consensual no fetichizado como mediación para la sobrevivencia (no sólo como permanencia sino como acrecentamiento histórico-cualitativo de la vida humana) que se produce por momentos que son fruto de las exigencias de los nombrados principios. (Dussel, 2009: 374)

De nada vale el cumplimiento de uno o de dos de estos principios si falta el tercero. (Aquí Dussel se está refiriendo a los principios material, formal y de factibilidad) Los tres son requeridos en la constitución integral de la «pretensión política de justicia». (Dussel, 2009: 461)

Ahora, en torno a la relación entre libertad económica y libertad política -que se reconoce como co-determinación de las esferas material (lo económico) y formal (lo político), desde la perspectiva de la política de la liberación- Cappelletti refiere el texto *La conquista del Pan* para señalar que para el anarquista ruso en mención «la libertad económica, no trae consigo, para él, la supresión o el aplazamiento de la libertad política, como para los marxistas» (Cappelletti, 1978: 148). Critica kropotkiana que en Dussel aparece como crítica al socialismo real con las siguientes palabras

El socialismo real es la prueba, en contrario, de la necesidad de la autonomía relativa del campo político y la exigencia del respeto de la libertad democrática para que la legitimidad tenga posibilidades de establecer un régimen con gobernabilidad en el largo plazo. El economismo anti-político es una experiencia a no olvidar. (Dussel, 2009: 33)

Vistas así, en primer plano, las relaciones conceptuales entre el anarco-comunismo y el marxismo dusseliano, es natural que surja la desconfianza frente a lo que supuestamente tiene de novedoso la arquitectónica de la Política de la Liberación, dado que, como ha sido señalado, las advertencias teóricas del denominado por Dussel anarquismo de izquierda vaticinaron, desde la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, el fracaso de los experimentos de inspiración marxista (socialismo real y el marxismo estándar) que tuvieron en la Antigua Unión Soviética el arquetipo de una revolución que no constituyó un nuevo orden como consecuencia de la corrupción ontológico política que la incardinó a la política del *Ego Domini*, de la fetichización del poder que permanece en función de la *potestas*, del estatismo, del economicismo y de la creencia en que el proletariado, como sujeto metafísico, era el ungido por la Historia para salvar al mundo del demonio burgués en nombre de una ley ineluctable que señalaría la ruta del progreso de la humanidad; advertencias teóricas que obligan a poner en contraluz las tesis que el maestro de la liberación expone en la *Arquitectónica*, produciendo sombra sobre lo que se suponía novedoso.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la historia com-partida del anarquismo y el marxismo no sólo evidencia algunas semejanzas conceptuales, sino una significativa praxis histórica en la que la estrategia política de una u otra vertiente las vincula desde mediados del siglo XIX y la primera mitad del XX -en el marco de la oposición burguesía-proletariado que sacudió principalmente a Europa y en menor grado a América- en un movimiento sincrónico de atracción y repulsión, se hace necesario enunciar *grosso modo* algunos hitos determinantes en esta relación.

Para empezar, el socialismo se “inoculó” en la Revolución Francesa que sacudió al Antiguo Régimen, el hecho arquetípico de las revoluciones burguesas que determinaron la historia de Occidente desde finales del siglo XVIII. Al respecto Dussel hace la siguiente afirmación en *Materiales para una Política de la Liberación* (2007): «... la *revolution des egaux* con Babeuf en 1794, en plena Revolución francesa (la nueva revolución futura en el corazón mismo de la revolución burguesa)». Revolución apuntalada por Cappelletti en *Etapas del Pensamiento Socialista* (2007, pp. 11-37), al establecer vínculos teóricos entre el pensamiento de Babeuf y las propuestas de Marx, Blanqui, Lenin y Piotr Kropotkin; acerca de Babeuf y los “iguales” dice que su comunismo aunque fragmentario y parcial, contenía los tres aspectos principales: el comunismo de la tierra, el de la industria y el del comercio y el crédito.

En este sentido, los planteamientos socialistas de Babeuf y *des egaux* robustecieron a la postre al socialismo decimonónico a través, principalmente de las teorías anarquistas y marxistas, y sobre todo de la progresiva participación de quienes combatían a un tiempo a pro-monarquistas y burgueses a través de hitos como las revoluciones de 1830 y 1848 (en Francia), y la insurrección de la Comuna de Paris en 1871, acontecimientos que van dibujando con claridad el compromiso de los frentes socialistas, y al tiempo la escisión entre ellos. La Comuna de Paris se convertirá en este tramado en uno de los acontecimientos más emblemáticos en la oposición entre anarquistas y marxistas al identificar, unos y otros, como propio el carácter de esa experiencia autogestionaria y

proletaria. Las personalidades más relevantes de dicha ruptura serán Bakunin y Marx, quienes además protagonizarán otro hecho que ensanchará la diferencia entre los dos frentes socialistas: Bakunin es expulsado en 1872 de la Primera Internacional (1864-1876) tras los desacuerdos con Marx.

Teniendo como marco interpretativo esta desavenencia se hace obligatoria en este ensayo puntualizar que el reconocimiento del anarquismo como alternativa socialista implica comprender que el aspecto predominante de su carácter fue determinado por las tesis colectivistas-mutualistas de autores como Proudhon, y Kropotkin, quienes junto al excluido de la Primera Internacional hicieron también frente al individualismo de raíz Stirneriana²⁶. Aspecto de vital importancia dado que el anarquismo no sólo tuvo que luchar contra la animadversión conservadora (de quienes luchaban por la reinstauración del Antiguo Régimen), liberal, marxista, sino situarse en el conjunto de acontecimientos que trazaron el orden geopolítico hacia finales de la centuria decimonónica y las primeras décadas del siglo XX, acontecimientos que le fijaron un lugar de primer orden en algunas circunstancias de hondo calado histórico como la reivindicación de la jornada de las ocho horas en Estados Unidos -en la que desempeñó un papel determinante que la historia suele olvidar²⁷-, y la Guerra Civil Española (1936-1939) cuya experiencia para la memoria libertaria demuestra que el anarquismo es más que una antología de postulados radicales.

La historia sin embargo, tras el influjo del stalinismo en la izquierda internacional, las dos guerras mundiales y la bipolaridad ideológica de la Guerra Fría convirtió al anarquismo en el tercero excluido... tercería que no obstante se reencontró con el entusiasmo del cambio social desde la contracultura de la década del sesenta y pacientemente esperó hasta el lento cataplum de la modernidad en el final del siglo pasado. El anarquismo hoy día cuenta con nuevos bríos y su influencia permea las más variopintas de alternativas políticas, estéticas, económicas, influencia mezclada con la desmemoria de un occidente cansado de sí mismo que no comprende cómo las ideas y prácticas libertarias asisten

[...] una serie de movimientos, asociaciones y comportamientos individuales que, sin referirse necesariamente a la etiqueta o “identidad” anarquista, promueven a nivel mundial una nueva crítica del capitalismo y de las formas centralistas, verticales y burocráticas de ejercicio de la política [...] lo importante de estas

²⁶ Raíz que encontró suelo fértil para sus intereses en pleno auge del capitalismo estadounidense, hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, dando cuerpo paulatinamente al anarco-capitalismo o anarquismo de derecha que todavía sigue en boga. *Cfr: El único y su propiedad*, autor Max Stirner (seudónimo de Johann Kaspar Schmidt).

²⁷ Hoy , en la mayoría de países que reivindican la democracia como forma de gobierno, suele conmemorarse el primero de mayo como el “día del trabajo”, y sin reparar en su significado histórico, político y económico dicha conmemoración tiñe de olvido el carácter anarcosindicalista que le da sentido... marchan las centrales obreras de inspiración estalinista, maoísta, leninista, socialdemócrata, castrista, etc., y celebran quienes administran lo sagrado en liturgias y cultos religiosos la “fiesta” en un acto por el cual se confunde el día del trabajo con San José Obrero... ¡Los mártires de Chicago, asesinados en 1886, eran, sino todos, en su mayoría, anarcosindicalistas! Todavía dice Dussel que el anarquismo sólo produce postulados lógicamente consistentes pero inviables históricamente ¿Cuántas horas reza en su contrato laboral que debe trabajar al día?

experiencias no es tanto su grado de afiliación explícita a una “identidad” anarquista, sino más bien la realidad histórica de iniciativas sociales de construcción de una subjetividad autónoma y solidaria ... (Gómez, 2009: 15)

Teniendo en cuenta la relación entre marxismo y anarquismo, queda claro que el socialismo bebió de las fuentes de la filosofía política que la modernidad eurocéntrica fraguó desde finales del siglo XV tras el arribo de las carabelas de Colón a *Abya Yala*, que en consecuencia las teorías “antitéticas” alimentadas en su seno, comparten algunos presupuestos conceptuales con el pensamiento burgués, pero que entre dichas teorías, una, el socialismo de signo marxista, se comprometió hasta bien entrado el siglo XX con el *Ego Domino*, y otro, el de impronta anarquista, asumió el costo histórico que implica desafiar la corrupción ontológico-política de un poder fundado en la negación del Otro, obteniendo como único reconocimiento el descrédito incluso de quienes como Dussel plantean el reconocimiento al Otro.

Ahora, antes de establecer, en el siguiente apartado temático o subtítulo, una relación de las diferencias entre las dos frentes socialistas, es menester subrayar que el anarquismo de izquierda encierra varias y disímiles tendencias (anarquismo individualista, anarcosindicalismo, anarco-comunismo –cuyo máximo exponente es Piotr Kropotkin–, anarquismo pacifista, etc.) cuyo punto de convergencia podemos comprender a través de las siguientes palabras:

[...] todos los anarquistas, sin excepción, se han pronunciado contra cualquier organización artificiosa, impuesta y, sobre todo, vertical; no quiere decir, tampoco, negación de todo poder y de toda autoridad: quiere decir únicamente negación de todo poder permanente y de toda autoridad instituida, o en otras palabras, negación del Estado. (Cappelletti, 2010:13)

C. Despliegue arquitectónico en perspectiva analógica

Entendido así el anarquismo queda planteada la diferencia fundamental respecto al marxismo: la negación del Estado. Llama la atención a propósito la crítica formulada en la *Arquitectónica* a la estadolatría del marxismo estándar cuando se señala que no se debe identificar la política con el Estado (Dussel, 2009: 34) pues éste no es el único sistema institucional (Dussel, 2009: 249) sino que existen «micro-sistemas políticos diseminados en todo el cuerpo social y político» (Dussel, 2009: 249) -tal como lo estableció Foucault- que bien pueden ser considerados como Estado Ampliado, si se sigue a Gramsci, o sociedad civil. Crítica a la cual podemos sumar la propuesta de un “Estado Subjetivado” en el cual todos los ciudadanos asumirían la corresponsabilidad del campo político y «donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de *todos los ciudadanos*» (Dussel, 2006: 152)

Estos conceptos en torno al Estado, bien como institución ampliada o institución subjetivada, coinciden con un presupuesto de la denominada por Dussel izquierda radical,

a saber: disolver el viejo aparato burocrático y normativo que distancia a la comunidad política de quienes han sido elegidos o se han impuesto para administrar lo público. Es más, los conceptos Estado Ampliado y Estado Subjetivado tienen visos anarquistas –o cuando menos relación conceptual con el anti-estatismo anarquista- que Dussel no identifica aun cuando los establece como expresión de la sociedad civil o de los microsistemas políticos de la sociedad.

Al respecto, podría argüirse sin embargo que es un contrasentido asimilar los conceptos enunciados con la perspectiva libertaria en tanto Dussel está hablando de Estado mientras el anarquismo es reactivo a la mera enunciación de esta palabra. Análisis razonable pero que obvia la siguiente observación: la concepción de Dussel acerca de la Institución guarda una relación analógica con lo que en el marco del anarquismo se reconoce como Organización; mejor dicho: en su disquisición sobre el Nivel B de la Arquitectónica, el de lo político institucional, Dussel plantea que la institución es una mediación cultural y política que posibilita la convivencia e identidad de un grupo social en el largo plazo mediante el consenso de sus individuos, la diferenciación de sus funciones, el establecimiento una jerarquía en el mando y de la fraternidad grupal. Esto, salvo la referencia a la jerarquización, también define lo que es una Organización, al respecto valga la siguiente apreciación:

El hecho de que los anarquistas están a favor de la organización puede parecer extraño al principio, pero ello se debe a que vivimos en una sociedad en la cual virtualmente todas las formas de organización son autoritarias, haciéndolas aparecer como las únicas formas posibles. Lo que casi nunca se reconoce es que este modo de organización ha sido condicionado históricamente, surgiendo de una clase de sociedad particular -- una cuyos motivos principales son la dominación y la explotación. Según los arqueólogos y los antropólogos, este tipo de sociedad sólo lleva en existencia unos 5.000 años, habiendo aparecido con los primeros estados primitivos basados en la conquista y la esclavitud, en los que el trabajo de los esclavos creó un excedente que mantuvo a la clase dominante. (Preguntas frecuentes., s.f. 28 – 29)

La comparación de las dos consideraciones en torno a los conceptos Institución y Organización deja entrever que la diferencia esencial entre las dos izquierdas estriba en que el anarquismo rechaza el elemento autoritario, entendido como jerarquización o sometimiento a una clase social, mas no la existencia de mecanismos o –en el lenguaje de Dussel- mediaciones que una comunidad política se da a sí misma para garantizar la convivencia en función de la vida (la última instancia o instancia material de un ordenamiento ontológico-político desde la perspectiva de la Política de la Liberación), mediaciones que pasarían, por ejemplo, por cooperativas de apoyo mutuo, confederaciones de asociaciones descentralizadas basadas en acuerdos voluntarios en las que el esfuerzo individual y colectivo se complementen y compensen. ¿Qué relación tiene esto con la exhortación de Dussel cuando plantea que el poder político debe emanar de la *potencia* de la comunidad política, colocando coto a quienes mandan, para que manden mandando? Veamos:

Mientras que cuando los “que mandan manden obedeciendo”, se tratará del pleno despliegue de la *potestas* como ejercicio delegado legítimo en favor del fortalecimiento de la *potentia*, lo que denominamos ejercicio *obediencial* del poder. (Dussel, 2009: 14)

La respuesta a la pregunta arriba formulada que puede acometerse tras una interpretación analógica sería que la relación entre lo que Dussel entiende por Institución desde su perspectiva deconstructiva de la Política como Dominación, y lo que con la misma finalidad -enfrentar el poder y la autoridad como dominación instituida- entiende el anarquismo respecto a Organización, es una relación de semejanza. Es decir, la refundación del orden político, o cambio de fundamento ontológico por el cual la política pasaría en un giro transmoderno del *Ego Domini* de la modernidad colonizadora y eurocéntrica, al *Consensu Populi* desde las sociedades periféricas de dicha modernidad, implicaría la re-significación de categorías como Estado e Institución, re-significación que establecería una relación de semejanza entre estas categorías y lo que el anarquismo históricamente ha definido como Organización comunitaria; implicaría también que Dussel superará el falso dilema: Anarquismo – Organización Social, para que la Liberación sea realmente una empresa de re-conocimiento al Otro (libertaria en este caso), olvidado y excluido por la historiografía y la filosofía política de cuño marxista.

Ahora, este despliegue arquitectónico en perspectiva analógica entre la propuesta de la *Arquitectónica* de la Política de la Liberación y la izquierda a nuestro juicio denostada por su autor, implica una vez considerado el problema de la institucionalidad y del Estado -componente del Nivel Político Institucional de la *Arquitectónica* y piedra de toque en la división entre las dos izquierdas-, analizar comparativamente la Acción Estratégica y los Principios Implícito Fundamentales, Niveles fundamentales también del «“rompecabezas” en el que [consiste] la *Arquitectónica*». (Dussel, 2009: 37)

Al saber de Dussel (2009) « La acción estratégica es el objeto práctico por excelencia de la política » (p. 108), de su reflexión es poderosa la referencia a Sun Tzu y de sobre manera, el reconocimiento al arte de la guerra dado que

Los chinos observan en primer lugar la estructura misma de fuerzas estratégicas enfrentadas de ciertos miembros, grupos o ejércitos. La ontología china [...] es una ontología estratégica, polémico-política y aun cósmica, porque la misma naturaleza es interpretada desde la estrategia, militar en último término. Es decir, desde el horizonte del posible enfrentamiento estratégico (estrictamente guerrero), se analiza en lo dado su potencia contenida; se interpreta toda la sociedad, todo el ser humano y todo el cosmos como campos de fuerza en tensión. Es una ontología estratégica, dentro de una exigente lógica de lo contingente. Podríamos indicar a la categoría de shi (con pronunciación aproximada en español a che) como en torno a la cual se vertebra esta política única en su género (Dussel, 2009: 108).

Este pensamiento para Dussel es único en la Filosofía Política y muy pertinente para la Filosofía de la Liberación en la medida que posibilita una ontología fundada en el cuidado

de la vida, instancia fundamental de un orden político diferente, que emana del Poder de la Voluntad a partir del *Consensu Populi*, y que supera la Voluntad de Poder del *Ego Domini*. Valga anotar que esta referencia teórica y espiritual no implica que en la mente de nuestro filósofo la política y la guerra estén semánticamente vinculadas, pues como lo dice él:

Cuando el «campo» político es atravesado por la dominación cambia progresivamente de naturaleza hasta convertirse en un campo de guerra o del cálculo de una ingeniería técnico-instrumental. Se habría pasado a otro tipo de acción o institución que es políticamente «imposible» (como política). (Dussel, 2009: 93-94).

Ahora, lo interesante aquí no es sólo cómo la estrategia sun tzuniana constituye un aporte a la empresa dusseliana, sino el contrasentido de una filosofía política que reconoce los aportes provenientes de otras culturas del Sistema-Mundo, de otras propuestas filosóficas (eurocéntricas como la habermasiana, postmodernas como la de Laclau, por ejemplo) pero que no reconoce los propios que en el seno de la izquierda se han dado. Se objetará al respecto que el reconocimiento a Gramsci y Luxemburgo comprueban que el argentino mexicanizado no ha incurrido en tal contrasentido, y aunque esto sea cierto, dicha comprobación no es suficiente respecto al anarquismo ¿acaso qué puede plantearse de un sesudo análisis que soslaya conceptos tan caros para la lucha revolucionaria contra el orden burgués como el de Acción Directa y el Orden Natural?

D. Consideración Final

¿Puede acaso plantearse al anarquismo –de izquierda- como la periferia de un socialismo colonizador que busca la dominación teórica desde el centro marxista?

Referencias bibliográficas

- Beuchot, M. (2005). *Hermenéutica Analógica y Filosofía Latinoamericana*. Bogotá: El Búho.
- Cappelletti, A y Rama C (1990). *El Anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Cappelletti, A. (2007). *Etapas del Pensamiento Socialista*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Cepeda, J. (et al). (2013). *Hermenéutica Textual*. En: Cepeda, J. *A lo profundo de Kusch. Tras una ontología latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.

- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una Política de la Liberación*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Volumen II – Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Lehning, A. (2008). *Marxismo y Anarquismo en la Revolución Rusa*. Buenos Aires: Utopía libertaria.
- Muller, A. (2009). *Anarquismo y Anarcosindicalismo en América Latina*. Medelín: La Carreta.
- Nietzsche, F (1997). *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Palti, E. (2006). *La Nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Sorel, G. (2014). *La Descomposición del Marxismo*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Weber, M. (2012) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Documentos Electrónicos²⁸

- Cappelletti, J. (1978). Génesis y desarrollo de la filosofía social de Kropotkin. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, N°. 44, 1978, págs. 143-152. Recuperado desde:
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XVI/No.%2044/Genesis%20y%20desarrollo%20de%20la%20filosofia%20social%20de%20Kropotkin.pdf>
- Diana, J. (08 de abril de 1992). El futuro del anarquismo. Conversación con Ángel J. Cappelletti. El Nacional, México, D.F. Disponible en:
<https://grupodeestudiosgomezrojas.files.wordpress.com/2009/09/el-futuro-del-anarquismo-entrevistacappelletti.pdf>
- Capriles, E. (1998). “Angel Cappelletti revisited a las puertas del tercer milenio”. Maracaibo, Venezuela: Utopía y praxis latinoamericana, con sede en la Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia, Vol. 3, No. 5. Recuperado desde:
<http://webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/es/uploads/Biblioteca/cappelletti3ermilenio.pdf>

²⁸ El ciberespacio constituye «una herramienta muy valiosa en este resurgir del anarquismo [...] porque ha fomentado modos de relación horizontal, coordinación no jerárquica y acción en red que resultan ser prácticas anarquistas de siempre» (Méndez, 2012: 136).

- Dussel, E. (agosto, 2009). El Orden Político Vigente. En: Gildardo Durán (moderador). Política de la Liberación. Ciclo de conferencias dirigido por el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia. [Archivo de video]. Recuperado desde: <https://vimeo.com/6390261>
- González, M. (2012). El anarquismo según Noam Chomsky. Disponible en: <http://librepensamiento.org/archivos/3864>
- Lagarrigue, J. (1884). Positivismo y Catolicismo. Conferencia-resumen de la exposición sobre la Religión de la Humanidad según el Catecismo Positivista de Augusto Comte. Recuperado desde: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/lagarrigue/>
- Méndez, N. (2012). Anarquismo en América Latina: Consideraciones en torno a su Historia, Rasgos y Perspectivas. Estudios, N° 2-2, 2012, págs. 129-141. Recuperado desde: <file:///C:/Users/Familia/Desktop/Dialnet-AnarquismoEnAmericaLatinaConsideracionesEnTornoASu-4147831.pdf>
- Morás, N. (2012). Crítica Integral a Michel Onfray. Disponible en: <http://www.enemigosdelestado.com/critica-integral-a-michel-onfray/>
- Muñoz, J. (2009) Darwin y su Adopción de las Ideas Hegemónicas del Mundo. Revista Digital Universitaria – UNAM, N°. 6, Vol. 10, 10 de junio de 2009. Recuperado desde: <http://www.revista.unam.mx/vol.10/num6/art38/int38.htm>
- Onfray, M. (2012) El postanarquismo explicado a mi abuela. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FyYBoju7TIY>
- Pachón, D. (2012). Historiografía, Eurocentrismo y Universalidad en Enrique Dussel. Ideas y Valores, N°. 148, 2012, págs. 37-58. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80924112003>
- «Preguntas frecuentes sobre el anarquismo». Disponible en: <http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/Autores%20Varios%20%20Preguntas%20Frecuentes%20Sobre%20El%20Anarquismo.htm>.

POR UNA ONTOLOGÍA LATINOAMERICANA DESDE LA PREGUNTA POR EL SER

Alexander Silva León*

El propósito del siguiente escrito es ofrecer una comprensión aproximada de la repercusión que ha tenido el problema del ser para la filosofía en América Latina, pues si bien es cierto que este problema ha sido mentado por distintos filósofos de Occidente, también encontró un horizonte de posibilidad en algunos pensadores de nuestro continente. El profesor Germán Marquínez Argote ya se preguntaba que si hacer metafísica en América no era una manera de perder el tiempo; sin embargo, a través de varios ejemplos manifiesta que la metafísica está lejos de morir entre nosotros. Así pues, para desarrollar dicha propuesta será necesario, primero, abordar los planteamientos de tres filósofos claves que ayudan a dar una mirada a este problema: Parménides, Aristóteles y Heidegger, valga aclarar que para el caso de Parménides y Aristóteles se utilizarán las traducciones del griego al castellano que realizan Kirk & Raven y Valentín García Yebra respectivamente; segundo, se mostrarán algunos de los aportes a la posibilidad de una metafísica y ontología desde América Latina hechas por Rodolfo Kusch; tercero y último, se ofrecerá una visión más integral del problema del ser en América Latina a la luz de las investigaciones que ha hecho el profesor Juan Cepeda H.

1. El problema del ser: entre Parménides, Aristóteles y Heidegger

1.1 Parménides: *el ser es y el no-ser no es*

Los fragmentos del poema de Parménides de Elea están compuestos en primer lugar por el *proemio*, en el cual se realiza una alusión alegórica que muestra el tránsito del error a la iluminación; en segundo y tercer lugar se encuentran la *vía de la verdad* y la *vía de la opinión*. Más allá de describir ciertos detalles de la narración sobre cómo Parménides fue conducido hacia la diosa que le mostraría, por un lado, el corazón de la verdad y la ausencia de ésta en las opiniones de los mortales; y por otro lado, cómo las apariencias deben lograr al final la apariencia del ser; será necesario detenernos en los argumentos que nos brinda Parménides acerca del problema que hemos de recorrer, un problema cuya búsqueda advierte una multiplicidad de horizontes y senderos según se puede observar en la historia de la filosofía misma, en la cual se ha visto cómo durante siglos el *ser* ha sido reflexionado por parte del ser humano.

* Licenciado en Filosofía y candidato a Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

En el apartado que corresponde a la *vía de la verdad*, iniciando con el fragmento 2 del poema, Parménides deja explícita una premisa fundamental para nuestro propósito: « $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ » (Parménides citado en Kirk & Raven, 1981: 377), traducida como «que es y no es No-ser», o también traducida como «el Ser es y el No-ser no es». Dicha premisa se expresa de forma más breve en el fragmento 5: « $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ » (Parménides citado en Kirk & Raven, 1981: 383), «es o no es» y hace alusión a dos vías de investigación: la primera acompaña a la verdad, mientras que la segunda se torna una vía impracticable en tanto que no se puede conocer lo No-ente, ni mucho menos explicarlo. Estas dos vías de investigación son, además, directamente contrarias: si se acepta la primera, la otra tiene que rechazarse. Para Parménides es cuestionable la creencia que en general han tenido los hombres sobre la posibilidad de otorgarle significado a una predicación negativa, de ahí que cualquier proposición que se refiera al no-ente carece de sentido, siendo el ser lo único que puede apalabrarse y mentarse. Sin embargo, Parménides en el fragmento 6 y 7 habla de otra premisa falsa que no se debe seguir ya que resulta *totalmente inconcebible*, ésta se refiere a que una cosa es y no es.

Esta tercera vía es la senda sobre la que los ‘ignorantes mortales vagan bicéfalos’; y son bicéfalos porque, como señala Simplicio [...] ‘combinan los contrarios’. Es, efectivamente, esta combinación misma de contrarios que constituye la base de ‘las opiniones de los mortales’, la que suministra el contenido de la *Vía de la opinión*; la premisa sobre la que descansa toda esta vía es precisamente este compromiso entre la vía verdadera y la manifiestamente falsa, una cosa es y no es (Kirk & Raven, 1981: 381).

¿Qué nos queda entonces?: Según explica Parménides la única vía de investigación es la premisa: $\epsilon\sigma\tau\iota$, es decir, *es*. Con ello tendríamos el único discurso y vía sobre la cual caminar, en ésta «hay muchos signos de que lo ente es ingénito y es impercedero, pues es completo, inmóvil y sin fin. No fue en el pasado, ni lo será, pues es ahora todo a la vez, uno, continuo» (Parménides citado en Kirk & Raven, 1981: 382). Ahora, ¿de dónde ha nacido la premisa $\epsilon\sigma\tau\iota$? Pues bien, como ésta es la premisa verdadera significa que será eternamente cierta, no pudo haber un tiempo pasado en el que ésta no se diera como tal, ni habrá un tiempo futuro en el que no se dé como verdadera, de ahí que sea *inmóvil, una y continua*.

Lo que puede pensarse es sólo el pensamiento de que es. Pues no hallarás el pensar sin lo ente, en cuya relación es expresado; pues el Hado lo ha encadenado para que sea entero e inmóvil. Por tanto, todas las cosas son meros nombres que los mortales pusieron convencidos de que son verdaderos, nacer y morir, ser y no ser, cambio de lugar y verificación del color resplandeciente (Parménides citado en Kirk & Raven, 1981: 388).

Es aquí cuando se da el tránsito de las cosas pensables a las sensibles, es decir, de la vía de la verdad hacia la vía de la opinión; éstas dos presentan una diferencia esencial para el autor, pues en la *vía de la verdad*, es decir, entre los objetos de la razón, la afirmación de una premisa implicaba lógicamente la negación de la otra; mientras que en la vía de la opinión, referida a los objetos de los sentidos, la aceptación de una premisa implica la

afirmación lógica de su contrario. Podemos afirmar, por ejemplo, que hay luz en contraste con la oscuridad. Al respecto, el error que para Parménides han cometido los hombres es que han hecho de los objetos de los sentidos objetos de razón, de ahí que para el autor los objetos sensibles sean más bien nombres sin existencia sustancial.

Hasta aquí se han abordado algunos planteamientos de los fragmentos del poema de Parménides que nos brindan luces sobre el problema del ser como tópico central de este escrito. Además, es evidente que Parménides marca un primer antecedente en el cual realiza un acercamiento más explícito a dicho problema, pero él no pregunta por la esencia de lo que es, no realiza la pregunta ontológica que ha sido guía para procurar develar lo que es el ser.

1.2 Aristóteles: *¿qué es el ser?*

Andrónico de Rodas es quien organiza los catorce libros que componen lo que hoy se llama *Metafísica* de Aristóteles, tuvo esta denominación debido a que dichos libros fueron ubicados después del libro de la “*Física*”. La *Metafísica* –título que queda claro no lo puso Aristóteles– aborda un «saber reiteradamente buscado» (Aristóteles, 2007: 23), este saber corresponde al de una ciencia que estudia lo que otras ciencias no, esto es: el *ser* en cuanto *ser*, así lo explica Aristóteles en sus primeras líneas del libro IV: aunque hay muchas ciencias que se encargan del estudio serio y riguroso de aquellos principios y causas elevadas, ninguna se encarga de buscar cuál es la *naturaleza* de aquellos principios y causas, es decir, se apunta a comprender *lo que es*, la *naturaleza* de una determinada cosa:

Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso, también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto Ente (Aristóteles, 1990: 151).

Después de declarar que hay una ciencia que estudia «el Ente en cuanto ente» (Aristóteles, 1990: 150), el autor también expresa que dicho «ser» se entiende de muchos modos, los cuales se refieren a un solo principio, éste es el que hace que las cosas sean, incluso el «Noente es No-ente» (Aristóteles, 1990: 152), es decir, incluso aquello que no-es también tiene ser.

En el libro VII de la *Metafísica* Aristóteles vuelve a recalcar que el ser se dice en varios sentidos (Aristóteles, 1990: 151), pero esta vez agrega diez sentidos específicos a los cuales llama predicados o categoremata, estos son: substancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, actividad, pasividad, situación y estado; de todas estas acepciones del ser, hay una que es primera: substancia, «οὐσίαν», con la cual se expresa lo qué es una u otra cosa, es decir, su naturaleza: «el Ente absoluto es la Substancia» (Aristóteles, 1990: 322), y esto se debe a que gracias a la substancia las demás cosas pueden ser. Si el ser se dice de varias maneras, de todas estas, la substancia siempre será la primera: su primacía se debe a que cuando creemos conocer del mejor modo una cosa, es preferible saber –dice

Aristóteles— qué es aquella y no su cualidad o su cantidad, porque incluso de las últimas dos también es necesario conocer lo que son. En este punto, el estagirita hace una pregunta fundamental, no sólo para historia de la filosofía y la metafísica, sino también para este escrito; dicha pregunta dice «τί τ□ □v» (Aristotle, 1924: 1028β 4), «¿Qué es el Ser?» (Aristóteles, 1990: 323). Según el autor, las indagaciones que hagamos deben tener como primer fin la pregunta anterior: «Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por así decirlo, exclusivamente, qué es el Ente así entendido» (Aristóteles, 1990: 323). Al respecto, es necesario tener en cuenta las aclaraciones que realiza el profesor Juan Cepeda H. en el artículo “*Problemas de metafísica y ontología en América Latina*”, pues allí explica que la pregunta de Aristóteles interroga no por *lo ser* en abstracto, sino por *loque-es* o el *ser-siendo*, debido a que el término «□v» es en griego un participio activo. Así, pone como ejemplo las palabras *caminante*, *pensante*, *amante* que lengua castellana corresponderían con voces del participio activo dando la idea de acción, de igual forma en el griego los participios activos hacen parte de la conjugación verbal siendo una forma de acción, no están sustantivados:

En castellano, hoy día, sí son sustantivos: el caminante, la sonriente, el amante. Pero en griego, no. La Metafísica de Aristóteles pregunta por el ser-siendo, por el ser-siente, por el ser que acaece efectivamente en lo que es. Una metafísica ontocéntrica, en cuanto se pregunta por el ser, en cuanto éste es-lo-que-es, lo-que-está-siendo (Cepeda H., 2010: 78).

El término «□v», además, fue traducido al latín como *ente*, mientras que en el castellano no hay traducción. Cepeda H. explica que para referirnos al *ser* hemos venido usando el término *ente*, utilizando cualquiera de los dos indistintamente. Sin embargo, se abordará esta diferencia ontológica más adelante, por ahora baste decir que al dedicarse explícitamente Aristóteles a estudiar una ciencia que se encarga del ser en cuanto ser, indica una posibilidad ontológica en la cual nos preguntamos por el ser que hace que una cosa sea en tanto está siendo. Ahora bien, ¿acaso la pregunta por el ser fue solucionada?

1.3 Martin Heidegger: la pregunta por el sentido del ser

Si Aristóteles realiza la pregunta por el ser, «τί τ□ □v», hacia el siglo IV a. C., en los primeros años del siglo XX Martin Heidegger cuestiona la repercusión que ha tenido dicha pregunta no sólo en lo que se refiere a la respuesta —si es que la hubo— que fueron dando los filósofos a través de la historia, sino que también cuestiona la formulación de la misma. En este punto se hace necesario incursionar en las consideraciones que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*, obra publicada en 1927, pues es precisamente allí donde se manifiestan algunos cuestionamientos sobre el problema fundamental de la llamada Metafísica, incluso habría que anotar al respecto que la primera objeción no la realiza Heidegger, sino que éste toma una cita del Sofista de Platón en el cual se resalta que lo que va a discutir un filósofo en el siglo XX ya había sido abordado muchos siglos atrás por Platón. Así, en el párrafo pre-introductorio de *Ser y tiempo* «Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión

‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía» (Platón citado en Heidegger, 2009: 21). Antes de continuar con lo que dice Heidegger en el párrafo pre-introductorio es necesario aguardar en lo que quiere decir la cita misma: según la traducción de Heidegger, el autor del *Sofista* habla de una *familiarización* que se ha tenido con el término « $\epsilon\acute{\nu}\nu$ », que él traduce como «Seiend», y que aparece en la traducción al castellano como «ente». Si hay un conocimiento habitual del « $\epsilon\acute{\nu}\nu$ » y, más aún, una supuesta comprensión del mismo, reza la traducción, *se ha caído en aporía*, se tienen dificultades para *comprender* verdaderamente lo que el « $\epsilon\acute{\nu}\nu$ » significa. Ahora bien, Heidegger lo primero que hace después de tomar como referente a Platón es *cuestionarse*: «¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘ente’?» (Heidegger, 2009: 21). Ante la pregunta por lo que es el *ser*, el filósofo alemán interroga si acaso se tiene alguna respuesta por lo que el *ser* significa, aquello que se quiere decir cuando apalabramos *ser*, seguidamente responde: «de ningún modo», es decir que no se tiene, después de tantos siglos de filosofía, una respuesta a la pregunta por un concepto con el cual se creía estar familiarizado. ¿A qué se debe esta falta de comprensión del concepto de *ser*? ¿Por qué no hay una respuesta ante la pregunta antiquísima: « $\tau\acute{\iota}\tau\omicron\epsilon\acute{\nu}\nu$ »? Pues bien, Heidegger se va a encargar de mencionar los tres prejuicios por los cuales, primero, se alimentó la convicción de que hacer esta pregunta ya no es una necesidad para el filosofar; y segundo, no se presentó una respuesta al interrogante que tratamos en este escrito. Después de exponer dichos prejuicios es necesario entablar el giro que realiza este autor con respecto a la respuesta y a la pregunta planteada por Aristóteles.

El primer prejuicio expresa: «El ‘ser’ es el concepto ‘más universal’. “Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que aprehende como ente”» (Heidegger, 2009: 24). Aristóteles y Tomás de Aquino son los referentes que utiliza Heidegger para referirse al primer prejuicio en donde el *ser* es el más *universal*. Cuando habla de *universalidad*, no atiende a la diferencia que hace Aristóteles sobre el género y la especie, en tanto que el *ser* supera la universalidad del género. Así, el autor va a reconocer, seguidamente, que desde la ontología antigua –lo cual incluye a Aristóteles–, pasando por la ontología medieval y llegando a Hegel, con todas las discusiones que han girado alrededor de este problema, ninguno ha logrado esclarecer lo que este concepto significa. Cuando Heidegger expresa que el *ser* es el concepto más *universal*, reconoce que no necesita de posterior discusión en tanto que es el concepto más claro; sin embargo, «El concepto de ‘ser’ es, más bien, el concepto más oscuro» (Heidegger, 2009: 24).

El segundo prejuicio del que va a hablar Heidegger es una consecuencia del primero, pues el *ser* en tanto concepto *universal*, es *indefinible*. «El ‘ser’ no puede ser concebido como un ente; no se puede determinar el ‘ser’ atribuyéndole una entidad» (Heidegger, 2009: 24). Si el *ser* no puede ser un *ente*, tampoco puede ser explicado desde conceptos *más altos*, ni mucho menos *inferiores*, con lo cual, el *ser* en vez de dejar de representar un problema, acentúa la necesidad de preguntarse por su sentido:

Lo único que puede inferirse es que el 'ser' no es algo así como un ente. De ahí que esa forma de determinación de los entes [...] no sea aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella (Heidegger, 2009:25).

El tercer prejuicio expresa: «El 'ser' es un concepto evidente por sí mismo» (Heidegger, 2009: 25). Para comprender esto, el autor dice que todo enunciado y todo comportamiento sobre un ente supone hacer uso del término *ser* y, por lo tanto, esta expresión resulta comprensible por sí misma. Aun así, la presupuesta *comprensión* que se tiene de expresiones como «soy feliz», demuestran en realidad una *incomprensibilidad*, según la cual, «en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma» (Heidegger, 2009: 25). Aunque se utilice constante y cotidianamente la expresión *ser*, es todavía un concepto muy oscuro, por lo que se corrobora la necesidad de volver a la pregunta por el sentido del ser.

La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo la falta de la respuesta a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez y por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta (Heidegger, 2009: 25).

¿Qué significa elaborar el planteamiento mismo de la pregunta? Al respecto, Heidegger expresa la necesidad de una repetición de la pregunta por el ser porque no se tiene un planteamiento claro de ésta con la cual se pueda orientar la misma respuesta, es decir, la pregunta por el ser formulada por Aristóteles es oscura y carece de dirección; sin embargo, para realizar tal propósito el autor determina algunos elementos desde los cuales se puede lograr una reformulación del planteamiento mismo de la pregunta. A partir de estos elementos reconoce, entonces, que tenemos una previa comprensión del *ser*, pues aunque no sabemos lo que éste significa, al preguntar «¿qué es *ser*?» indica que nos movemos de antemano dentro de una comprensión del «*es*», sin fijar conceptualmente el sentido que éste posea, de ahí surge la necesidad de aclarar la indeterminación de aquella comprensión del *ser*, pues se busca algo que no es enteramente desconocido.

El autor también reconoce que *lo puesto en cuestión* en la pregunta a elaborar es el *ser*, pues éste «determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se le considere, ya es comprendido siempre» (Heidegger, 2009: 27). Sin embargo, lo anterior no quiere decir que aquel *ente en cuanto ente* sea determinado derivándolo de otro ente, pues aun cuando *ser* es siempre –expresa el autor– el ser de un ente, éste no es en sí mismo un *ente*: «el ser de un ente no 'es', él mismo, un ente» (Heidegger, 2009: 27). Pero no sólo el *ser* del *ente* es interrogado, sino que al constituir al *ser* como *lo puesto en cuestión*, el *ente* será interrogado respecto de su ser: «La pregunta por el ser exige, en relación con lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente [...] El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser así, en la realidad, en el estar-ahí, en la consistencia, en la validez, en el

existir, en el ‘hay’» (Heidegger, 2009, 27). De esta forma, Heidegger va marcando la diferencia entre *ser* y *ente*, diferencia en la cual insiste Cepeda H. cuando expresa:

La diferencia ontológica, tan explicitada hoy en día radica en que, mientras el ente es la cosa objetuada ahí ante los ojos, el ser puede estar más allá, más acá, sobre, desde el ente, o fundamentándolo. Y aunque «ser» se puede analizar en cuanto mera palabra, en este sentido no es el objeto de investigación de la Metafísica, de la Filosofía primera, ni de la Ontología. Solamente el ser en cuanto *que-es* ha preocupado a la historia de la Metafísica (Cepeda H., 2010: 6).

Se observa cómo Heidegger no sólo inicia llamando la atención sobre el olvido de la pregunta por el ser, sino que también cuestiona el planteamiento mismo de aquella pregunta formulada por Aristóteles. Aun cuando ésta carece de claridad y dirección, Heidegger no pierde el horizonte fundamental de lo que se está investigando, él sigue dirigiendo la vista hacia el ser, intenta captar conceptualmente su sentido, dejándonos claro, por lo demás, que lo puesto en cuestión en el planteamiento de la pregunta no es el ente –en tanto se ha utilizado indiferenciadamente con el ser–, sino que la diferencia ontológica existente entre los dos conceptos permite aclarar que el *ser* es lo que se busca en el planteamiento de la pregunta.

Antes de terminar este apartado, es necesario no desatender al hecho de que hay un ente que, según Heidegger, tiene la posibilidad de preguntarse por el ser, pues él posee aquellas labores que «son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado» (Heidegger, 2009: 28), a aquel ente Heidegger lo denomina *Dasein*, en él se encuentra la posibilidad de ser del preguntar. Por otro lado, cabe cuestionar si acaso Heidegger llega a una respuesta de la pregunta por el sentido del ser que él mismo se plantea, y encontramos que aun con los aportes realizados por dicho autor a la ontología clásica, no responde ni la pregunta por el ser, ni mucho menos la pregunta por el sentido del ser.

2. Rodolfo Kusch: *estar-siendo*

«En la parcelita de nuestro ser:
estamos»

Juan Cepeda H.

«En el estar se crece y no se progresa»

Nerva Bordas de Rojas Paz.

Tras las inquietudes que surgen por el problema del ser, no sólo en el caso de pensadores occidentales, sino también en pensadores de otros continentes, en particular –para este escrito– América Latina, se encuentra un gran aporte en el pensador argentino Rodolfo Kusch. Pero, ¿este autor acaso se sigue preguntando por el *ser*? Aun cuando dentro de su

obra se visualiza constantemente la contraposición entre *ser* y *estar*, en el libro *América Profunda*, publicado en 1962, el autor argumenta la prevalencia que tiene el *estar* sobre el *ser*; para ello entabla una especie de continuidad del pasado americano con el presente, sin descuidar a los buenos inmigrantes –como él los llama– que han tenido que ver con dicha continuidad. La crónica del indio Santa Cruz Pachacuti le sirve, por un lado, para *sonsacar* el *estar siendo* como modalidad de la cultura precolombina y, por otro lado, para evidenciar cómo aquel *estar* se encuentra todavía en las presentes tierras de América cuando «[se] come junto a sus gentes, [se] participa de sus fiestas [o incluso, cuando se] toma en cuenta ese pensar natural recogido en las calles y en los barrios de la gran ciudad» (Kusch, 2000, II: 5). En *América profunda* se manifiesta la *fagocitación*, desprendida de la conjunción entre *ser* y *estar*, es decir, el concepto resultante del encuentro entre esos dos polos o, al fin y al cabo, entre dos culturas: la del occidental europeo y la del latinoamericano, la del indígena.

Al superar el progreso y la técnica que devino con Occidente, es decir, conservando la actitud estática que no intenta huir de la angustia producida por el mundo, la angustia ante *el hervidero espantoso* del yamqui, entonces es cuando se empieza a hablar de un *estar* o *estar aquí* y se deja la pretensión de un *ser* o *ser alguien*, pues en el plano de éste último, se «perteneía al mundillo de los creadores de grandes ciudades, que jugaban a ser los dueños de la naturaleza en un mundo sin dios y sin creencias» (Kusch, 2000, II: 181). En la paradoja del ser alguien

Todo respondía a un planteo intelectual frente a la vida, que no tomaba en cuenta a la realidad sino que se basaba en una ficticia e inusitada afanosidad, cuya base radicaba, aparentemente, en el esfuerzo del hombre y en la fuerte convicción de que la especie humana iba a alcanzar su salvación con el liberalismo (Kusch, 2000, II: 185).

Lo propio de la cultura del *estar siendo* es mantener un equilibrio entre el orden y el caos; la cultura occidental, en cambio, intenta llegar a una especie de perfección u orden en el que supera los opuestos. Sin embargo, ante la *fagocitación* que habita entre lo antinatural del *ser* en contraposición al *estar*, Kusch encuentra que éste es la raíz del primero: «el estar aquí es previo al ser alguien» (Kusch, 2000: 201). En toda *América profunda* se evidencian los elementos por los cuales la anterior premisa adquiere validez: porque se expresa el estado de *ayuno* al que se somete, por ejemplo, el indio ante los objetos del mundo, lo cual garantiza la buena cosecha, o también por el «reconocimiento de la naturaleza como ira de dios o como temor ante la tormenta, el rayo y el trueno y, en el fondo de la ciudad, el miedo terrible ante lo imprevisto» (Kusch, 2000, II: 201).

El *ser*, por el contrario, se muestra absoluto, con su propio mundo y sus mercaderes, manteniendo una especie tensión ficticia, de ahí que el *ser* sea *fagocitable*, porque no tiene sus raíces en la vida, lo cual quiere decir que necesita del *estar*, éste surge al encontrar que en él se da la vida en mayor proporción que en el *ser*:

El *estar* brinda al *ser* los elementos para su dinámica. El *ser* por su parte se pone en marcha a modo de súbita tensión. Para que haya conciencia de *ser* debe haber tensión,

la misma tensión que llevó a los Fúcares a crear un imperio económico en el siglo XVI, como antecedente de lo que iba a ocurrir en Europa tres siglos después. Es la tensión que da el *mucho* dinero, que a su vez tiene *mucha* eficacia, cuando se dan *muchas* ciudades con *muchos* mercaderes, o sea que nada tiene que ver con la humilde espera de la cosecha anual o del suelo mensual (Kusch, 2000, II: 201).

El *ser* termina siendo una pura construcción, la cual, además, siempre necesitará de aquella tensión; así mismo, el afán de adquirir más objetos será infinito, pero no se convertirá en el móvil central de la vida, pues no es algo sustancial; al contrario, el *vivir* será un *estar siendo* con la comunidad o la ira de dios. En *América profunda* se encuentra un horizonte en el cual Kusch pregunta por qué *estamos* en ese azar primario de haber llegado a ser hombres, por qué seguimos estando, siendo vida y no muerte, entonces –dice– nos topamos con el antiguo camino de la humildad, la resignación y el ayuno.

En el ensayo “*Una lógica de la negación para comprender a América*” y en el libro *La negación en el pensamiento popular* Kusch nombra otros aspectos que hacen parte de la oposición entre aquello que representa el *ser* y lo que representa el *estar*; se trata de lo que él llama lógica de la negación y en la que se vislumbra el ángulo imprevisto de lo americano. Al encontrar un *estar* orientado al hecho de vivir, sin dejarse llevar por la lógica objetivista de Occidente, se residualiza aquello que no apunta a la afirmación matemática que parece decir una verdad; sin embargo, a esta verdad matemática –dice Kusch– se le escapa la verdad ontológica

¿Es que cabe pensar entonces que si a la matemática le corresponde una lógica de la afirmación, a la ontología en cambio le es propia una lógica de la negación? Veamos. Yo existo en cuanto tengo intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Exijo entonces la verdad que es la plenitud del ser. Existir implica ser posible. No puedo existir sino convierto mi existir en proyectos (Kusch, 2000, II: 551).

El vivir, el existir, queda ahora montado sobre el supuesto de aquello que es posible, que todavía no *es*, lo cual, además, no tiene en cuenta la lógica matemática. Así, encontramos que el puro *existir*, que en América Latina se traduce a un estar aquí y ahora, se ve asediado por las circunstancias y la negación presente en ellas. Teniendo en cuenta lo anterior, Kusch afirma –al igual que sucede con la fagocitación del *ser* por el *estar*– que la lógica matemática o la de la ciencia misma termina siendo una parte de la lógica que rige aquel *estar aquí*: «En suma, existo luego pienso y no al revés. Por eso la verdad matemática es sólo un episodio de la verdad ontológica. La pretensión occidental, en este sentido, de encontrar una ciencia universal es falsa» (Kusch, 2000, II: 553). Con ello primero se da la posibilidad de ser de cada uno y luego se piensa en cuanto nueva posibilidad, pues este pensar también implica un proyecto.

En la propuesta que realiza Kusch de la lógica de la negación se presenta de una forma más marcada la contraposición entre lo occidental y lo americano, guiados por ese *estar aquí* y ese *ser alguien*. Cuando aparece la negación, entonces emerge el *estar*: «está la música,

está la amabilidad de la azafata y nada es» (Kusch, 2000, II: 656). Si la negación nos guía hacia el *estar* no quiere decir que neguemos el *ser*, sino que éste se encuentra sumergido en el *estar*. El autor ejemplifica lo anterior haciendo referencia a la tecnología, ésta se halla en el plano de lo que *es* y apareciendo como diferente del *estar*:

Pero aunque lo referente a nuestro estar sea prescindible, sin embargo persiste. Porque junto al pensar tecnológico, consciente, concreto, se da en la clase media un pensar por negación que arranca de la habitualidad del estar. No podría ser de otra manera. Ni siquiera el progreso tan ligado a la tecnología se concibe, en ese plano, desde el ser sino desde el estar (Kusch, 2000, II: 657).

Dicho ejemplo demuestra cómo, de alguna manera, se intenta modificar el horizonte cultural de los que *están* para convencer sobre un nuevo modo de *ser*, entonces deviene la fórmula del *estar-siendo* o también *estar para ser* que termina pasando al plano del *ser para estar*: no se modifica el *estar*, sino que se adultera superficialmente la voluntad de vivir. ¿Puede existir, entonces, una verdadera contraposición entre *ser* y *estar*? Aunque desde *América profunda* parece evidente su respuesta, porque Kusch toma como referencia el manuscrito de Pachacuti que posibilita ver aquel mero *estar*, esta propuesta de la lógica de la negación demuestra otro sentido. Ya no se trata sólo de un *estar aquí* o de un *seralguien*, sino que empezamos a hablar de un *estar para ser* o viceversa, ¿no surge una especie de dialéctica entre los dos conceptos? No se está hablando de la fagocitación de uno por otro, sino más bien de una secuencia dialéctica.

En el ensayo “*Estar siendo*” Rodolfo Kusch profundiza no sólo en aquella negatividad de lo americano, sino que también aborda la dialéctica que se da a partir de la misma entre *ser* y *estar*. La negatividad ontológica de la que se ha hablado representa otro modo de verdad que, según el autor, debe ser levantada por el pensar filosófico; sin embargo, este pensar implica un sujeto constituido: «el sujeto del cogito que, al radicalizar la duda asume su constitución a través del pensar mismo» (Kusch, 2000, II: 468), pero lo constitutivo en realidad es el pensar abstracto del cogito y no el sujeto, por lo que aquella desconstitución original se vuelve un problema para el mismo, es decir, para el hombre en general: «La constitución es el ser y quien pregunta sólo está» (Kusch, 2000, II: 468).

Se está en algo que de por sí es negativo. Es la privación del ser, pero que no refiere a un no-ser en general, por cuanto el ser no es postulado, sino al estar. Ahí se asume lo radicalmente negativo [...] Es que el reconocimiento de un estar al margen del ser implica un saber de algo, y un cómo darse en este estar, al margen del cogito y en medio de la quebradura racional. Supone el pensar de algo que hace a la radical negatividad (Kusch, 2000, II: 469-470).

Se da por ello un diálogo con la negatividad de las circunstancias. La circunstancialidad del *estar* sustituye lo racional, ahora la verdad que guarda lo negativo y que debía ser levantado por el pensar filosófico se da entre un *ser-estar*. En consecuencia, se presenta una potenciación no del *es* del *ser*, sino de lo otro: del *estar*.

El pensar desciende a otro nivel por debajo de la oposición entre ser y no-ser a un 'algo que es' y a un 'algo que está'. No hay astucia de la razón que cubra esta quebradura, sino la sorpresa de la negatividad y, por consiguiente, el diálogo con ella en requerimiento de lo absoluto (Kusch, 2000, II: 471).

El *estar-siendo*, por otra parte, no se refiere específicamente a una posibilidad de ser, sino a una curvatura del mismo, pues más allá de las oposiciones que se puedan generar, se trata de una *desconstitución* reafirmado en el *estar*. Así, cuando Kusch habla de un *estar siendo* se refiere a algo que en realidad *está*; con respecto al *siendo*, éste es «un ser mientras está, un ser bloqueado por el estar» (Kusch, 2000, I: 480). Lo anterior posibilita una aclaración importante: el *estar-siendo* de Rodolfo Kusch no se refiere al *Dasein* de Heidegger. «Este último mide en razón del *Da* lo que puede ser algo así como un drama irremediable de la caída del *Sein*, pero no del vivir» (Kusch, 2000, I: 482).

Desde el horizonte del *estar* que propone Kusch, ¿cabe acaso una lectura de ese *estar* desde Heidegger? ¿Es posible que el *estar-siendo* tal como se ha visto hasta ahora incluya la pregunta por el ser? Teniendo en cuenta que el *estar* –en virtud de la negatividad de la que habla Kusch– provoca una *quebradura de la razón* porque se refiere al puro *vivir*, una lectura de Heidegger desde el *estar* supondría rastrear lo no perfectible, es decir, lo que sirve para el vivir. Nos aproximamos más al *mero vivir* cuando se produce la discontinuidad de dicha quebradura de lo racional: se «apunta a lo sapiencial con todas sus implicancias. Por eso no hablaría del drama de la razón, sino de una razón abaratada en nombre del drama del puro vivir» (Kusch, 2000, I: 482). Ahora bien, con respecto a la segunda pregunta planteada hay que tener en cuenta el cambio de paradigma que realiza Rodolfo Kusch, pues él va a darle una primariedad al *estar*, es decir, se presenta una especie de sustitución del *ser ahí* por el *estar siendo*: «se desplaza la cuestión del ser a lo desalbergador del mismo» (Kusch, 2000, I: 482). A propósito de esto, Juan Carlos Scannone reconoce que el *estar* kuschiano es el nombre que desde la filosofía, es decir, desde la pregunta por el ser, se da como algo previo al lógos; aunque el *estar* es nombrando por el lenguaje, se sustrae, siendo previo *al ser de los entes*.

Para Kusch, Heidegger tiene en cuenta esa dimensión 'pre-ontológica' y antipredicativa, la del 'dass' que [es] anterior al lógos de la predicación. Aún más, Kusch llega a decir que quizá Heidegger si hubiera pensado en castellano, habría usado la diferencia entre 'estar' y 'ser'. Sin embargo, dado que Heidegger interpreta ontológicamente al *Dasein* como el 'ser que está' y no como el 'estar siendo', Heidegger daría –según Kusch– un carácter proto-ontológico al 'estar', interesándose por el 'ser', sin ahondar ulteriormente en el previo puro 'da' (ahí) (Scannone, 1984: 55).

De acuerdo a la anterior perspectiva planteada por Scannone, si Heidegger hubiera apalabrado el *estar*, entonces hablaría no de un mero *estar aquí*, sino más bien desde una *irrupción del ser* en el ámbito del *estar*.

Hasta aquí se ha mostrado cómo ante el problema de la ontología clásica surgen otras perspectivas; como Kusch mismo lo reconoce, se da un cambio de paradigma en donde el

estar se vuelve la dimensión metafísica fundamental para este continente que es América Latina. El *estar* presentado por Kusch concentra aquella experiencia originaria del vivir que no atiende a la lógica racionalista de Occidente, sino que devela la dimensión fundante de lo que *está aquí y ahora*. Dentro de los autores que se han detenido en esta fundamentación ontológica desde el *estar* realizada por aquel argentino, se encuentra Nerva Bordas de Rojas, ella también *comprende* que lo americano exige ser pensado desde su propio campo, razón por la cual el *estar* adquiere tanto sentido, pues éste «configura una peculiar aprehensión de lo real; rechaza ser analizado con categorías de pensamiento exógeno» (Bordas de Rojas Paz, 1997, 52).

3. Por una ontología desde América Latina

La pregunta por el ser, continúa, entonces, sin respuesta.
Y, hasta ahora, a los filósofos latinoamericanos no
nos había interesado,
porque desde 1848, cuando se gestó la idea
de un filosofar latinoamericano,
habíamos considerado que a nosotros
solamente nos competía
preguntarnos por cosas concretas, aplicadas, prácticas, sociales
(Cepeda H., s.f.: 3).

En principio se podría decir que el ser no ha sido un problema para este continente, pues no ha abordado problemas concretos, prácticos, sociales, aplicados, ¿ni existenciales?.. Parece, de igual manera, que hubiera faltado el asombro y la perplejidad ante este problema, de ahí entonces las investigaciones sobre metafísica y ontología en América Latina que ha realizado el profesor Cepeda H., quien no deja a un lado el recorrido que Occidente ha hecho sobre el problema de la ontología clásica, pero sigue el ejemplo de Rodolfo Kusch y se pone a la escucha de las comunidades indígenas propias de este continente, y que también podrían representar un antecedente para este problema.

En “*Problemas de metafísica y ontología en América Latina*” aparece la pregunta ¿los pueblos precolombinos se preguntaron por el ser? Para responder a la misma, el profesor muestra qué referentes bibliográficos pueden dar testimonio de ello, expresando, además, que es un prejuicio academicista el creer que los pueblos precolombinos no llegaron a preguntarse por algo tan abstracto como el ser. Así, el primer documento en el que se centra es *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio, en él se hace alusión a los términos *cancaña* y *utcatha*, el primero significaría *ser* o *esencia* y estaría relacionado con el acontecer, mientras que el segundo sería mucho más propio del sentir indígena según lo referencia Cepeda H. de Rodolfo Kusch, pues se encuentra más vinculado con el *estar*. Además, el «prefijo *ut* significa casa, que Kusch relaciona con estar-en-casa, o estarsentado, por lo que también explicita el término *utcaña*, ‘el asiento o la silla y también la madre o vientre donde la mujer concibe’ según el Vocabulario de Bertonio» (Cepeda H., 2010: 80).

Otro documento al que hace referencia es el manuscrito del indio Santacruz Pachacuti, el cual también es abordado por Kusch como se mostró en el apartado anterior. Lo que llama la atención de este manuscrito es la explicación que ofrece sobre la identidad del dios Viracocha, encontrando que una de sus formas de ser es Tunupa: «que significa ‘que va siendo el mundo’: que va *siendo*, donde el gerundio *siendo* se dice en quechua *caspa*, que, a su vez, es el gerundio del verbo *cay*, ser» (Cepeda H., 2010: 80). No obstante, *cay* no es el único verbo que significa ser, también está *casccacay*, y para el *estar* aparecen los términos quechuas *cani*, *tiyani* y *cachcani*. Para el caso del aymara se encuentran los términos *cancatha* y *utcatha* para referirse al ser y al estar respectivamente; sin embargo, también se encuentran los prefijos *al* y *ali* que se usan, según el texto, para decir lo concreto, es decir, *ser algo*.

Pareciera, pues, que la diferencia entre ser y estar es patente en algunas lenguas aborígenes. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla, según Langon, pues hay estudiosos como el lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino o el lingüista argentino Ricardo Nardi, quienes no consideran tan evidente esta diferencia entre ser y estar en lengua quechua; aunque pudiera ser que en el quechua santiagueño sí (Cepeda H., 2010: 8081).

Después de referirse a Langon, en el texto se alude a Mario Mejía Huamán, quien desde algunos conceptos andinos abre paso para un filosofar, así, habla de los términos *kay* y *kashay*, esencia y existencia. Por otro lado, toma en consideración la pregunta aristotélica ¿qué es el ser?, «τί τινος», y encuentra que ésta guardaría la misma acepción que la pregunta «iman kaq?» en quechua también referida a lo que es el ser. Un gran aporte tanto para la metafísica y la ontología como para la filosofía latinoamericana que realiza Mejía Huamán es, según lo explica Cepeda H., traducir al quechua pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles o de *Ser y tiempo* de Heidegger, además de traducir una serie de categorías con las cuales también sería posible hacer filosofía al estilo tradicional.

Con lo anterior se encuentra que el problema de la ontología también llega a tener sus raíces en el pensamiento indígena. Sin embargo, para realizar un acercamiento más integral a este problema, el autor se centra en los planteamientos de Miguel León Portilla y de Paul Radin, quienes hacen una apuesta por indagar sobre las concepciones y símbolos de los pueblos originarios que muestran la forma como sus reflexiones imprimían un hondo sentido a las ideas sobre el mundo, la vida y la cultura. Paul Radin en *El hombre primitivo como filósofo*, publicado en 1927, se dedica a señalar la relación que tiene una civilización aborígen con la filosofía, pues nada hay en estos pueblos que impida la actitud natural de pensar filosóficamente, justamente, sus especulaciones se encuentran plasmadas en mitos, leyendas, cuentos breves, sucesos históricos, poesías, etc. Así, dentro de las comunidades aborígenes existían individuos interesados en el conocer, en el ejercicio racional de pensar, siendo sus reflexiones –según lo explica Cepeda H.– principios de sabiduría para toda la comunidad:

se dedican a ‘investigar la razón por la cual se da tal efecto’ y a reflexionar sobre esa realidad buscando comprender su sentido para ofrecer explicaciones de forma sencilla

(mitológica) a los demás miembros de su comunidad, explicaciones siempre con un trasfondo de sabiduría (Cepeda H., 2012: 25).

Radin procura hacer una descripción de las relaciones entre el hombre y el pueblo o la comunidad aborigen, específicamente del hombre que él denomina *pensador* encargado de develar lo profundo que los saberes ancestrales muestran. No hay otro afán que el del saber por el saber mismo, encontrar –como dice Cepeda– la razón de ser de las cosas, la cual se halla profundamente vinculada a la vida, y esta es la gran diferencia que posee con las filosofías desarrolladas desde los griegos, pues

no está divorciada de la vida, de los intereses inmediatos del presente, en medida tan grande como la mayor parte de nuestras filosofías desde la época de Platón. Esta conexión con el mundo de la experiencia ordinaria se evidencia de múltiples maneras, pero quizá nunca tanto y tan bien como en el hecho, un tanto irónico, de que un discurso asaz abstracto sobre la naturaleza de las cosas lleve como preámbulo un himno al conocimiento que ha llegado a ser una encantación mágica (Radin citado en Cepeda H., 2012: 27).

Dicha encantación mágica no debe comprenderse como algo irracional, más bien es otro horizonte de posibilidad de aproximación a la realidad. Después de Radin se encuentra a Miguel León Portilla, quien en *La filosofía náhuatl* también fija su interés en ver qué pensaron aquellos hombres encargados de plasmar sus pensamientos, emociones, enfoques y cosmovisiones en una serie de *poemas*; sin embargo, dentro del acercamiento filosófico que realiza León Portilla a los escritos nahuas, se observa una apuesta por expresar de qué forma se puede concebir una metafísica náhuatl. Dicha metafísica parte de los cantares de los sabios *Tlamatinime*, los cuales se interesaban por llegar al saber verdadero sobre lo que los sobrepasa y está más allá de su experiencia terrenal.

León Portilla expone y explica una recopilación de poemas nahuas que hacen de respuesta a unos frailes en 1524 y en los cuales los *Tlamatinime* dejan ver su preocupación por la búsqueda de una forma de saber que los llevara a un conocimiento seguro, de ahí que se cuestionen: «¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?» (León-Portilla, 1974: 138), aquí sobre la tierra (*in tlaltícpac*), representación de un mundo de ensueño que por su transitoriedad implicaba dudar de lo que se decía sobre ésta:

Si la vida humana existe sólo en la transitoriedad del *tlaltícpac*, ¿cómo podría decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el dador de la vida? Porque, hay indudablemente el peligro de que siendo esta vida un mero ensueño, todas nuestras palabras “sean de la tierra”, sin posibilidad alguna de ser referidas a “lo que nos sobrepasa, al más allá” (León Portilla, 1974: 140).

¿Cuál es la respuesta a este problema que puede catalogarse de conocimiento metafísico? *Flores y cantos*, que son precisamente lo que satisface al dador de la vida y permite ver lo que los otros no perciben porque embriaga al hombre y lo saca fuera de sí, de ahí que pueda ser *lo único verdadero sobre la tierra*; sin embargo, no se debe tomar el significado literal de *flor y canto*, pues a lo que se refieren –explica el autor– es a la poesía, la

verdadera poesía, fruto de meditación o experiencia interior que tiene el cantor, es decir, el sabio, quien sufre porque las palabras no son suficientes para decir lo que anhela, para expresar aquello que proviene del interior del cielo, de lo que está por encima en el más allá y que nunca perecerá sobrepasando la transitoriedad:

Flores con ansia mi corazón desea, sufro
con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra, yo
Cuacuauhtzin:
¡quiero flores que duren en mis manos...!
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
Jamás los produce aquí la primavera:
yo sólo me atormento, yo Cuacuauhtzin.
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
(León Portilla, 1974: 144).

De esta forma, lo que la poesía expresa se vuelve símbolo de conocimiento metafísico. Pues proviene de arriba y es lo que el sabio cantor más desea, porque le hace sobrepasar la experiencia terrenal y alcanzar lo verdadero de su divinidad. Ahora bien, la imagen que se forman de la divinidad corresponde al principio dual supremo, masculino y femenino, que es además, el origen de todas las cosas.

Con las apuestas de un Paul Radin y de un León Portilla cambia la perspectiva que se tenía sobre la sabiduría indígena, sobre su forma de vivenciar la cotidianidad en particular y la realidad en general. No es pensamiento lógico matemático y racionalista, es evidente; más bien encontramos una lógica distinta y no por ello menos racional:

es que a quienes llamamos primitivos no se les puede achacar sin más ni más una manera primitiva de comprender la realidad, ni aún en lo que se acostumbra a considerar como pensamiento mítico-religioso, porque son aquellos que los han observado quienes han caracterizado así su forma de ser, pero ya se tiene claro que para un aborígen no son menos mitos lo que da en llamarse así desde mirada externa y prejuiciada (Cepeda H., 2012: 21).

Hasta aquí se evidencia que son varios los aportes para el proyecto de una metafísica y ontología en América Latina, pero son pocos autores que se han apersonado de ésta, de ahí la importancia de abordar las investigaciones del profesor Cepeda H., es él quien realiza la apuesta por una ontología desde este continente, sembrando en nosotros el interrogante de si el problema fundamental de la ontología clásica también tiene cabida en nuestro América. Así mismo, él no deja de lado a Kusch, y aunque ya fue abordado en este escrito, vale la pena mencionar lo que Cepeda H. descubre en el filósofo argentino, quien hace un gran aporte cuando en su interés por pensar lo americano habla de la categoría de *estar*, desde la cual nos posibilita comprender el *ser* de nosotros americanos: «el estar es ‘la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí todo el sacrificio para mi ser americano’» (Kusch citado en Cepeda H., 2010: 42). Con los aportes de Rodolfo Kusch se afianza más la propuesta de hacer una ontología desde el hombre americano.

¿Qué nos dice a los latinoamericanos
la pregunta por el ser?, ¿qué nos
dice... igual que estar?,
¿y qué nos dice de nuestro estar?,
¿y qué nos dice de nuestro estar?,
¿y qué se siente?,
¿y qué se siente preguntar por el ser?,
¿cómo sentimos nuestro ser?,
¿cómo sentimos el ser?,
¿cómo sentimos ser... y nos afecta?

El cóndor pasa, su vuelo
es alto, el viento
es frío, pero el cóndor vuela cada vez
más alto,
¡demos el salto
a Filosofar
desde un preguntar con autenticidad
de lo nuestro, desde lo propio!
(Cepeda H., s.f.: 8).

Pensar desde América Latina implica cuestionar otras formas de comprensión del antiguo problema ontológico, lo cual se ha intentado plasmar aquí, y más aún cuando se tiene un gran referente como Cepeda H., quien sin titubeos en el ejercicio y accionar filosófico hace explícita la enunciación de una *ontología latinoamericana*: «Y la pregunta por lo que es siendo / comprendido desde donde estamos / sin amilanarnos del hedor de la no científicidad / de nuestra apuesta: ontología latinoamericana» (Cepeda H., 2014: 8). No se descuida por ello el antiguo problema, sino que se encuentra aquella *vitalidad* que *está* y en la cual se ve enraizado el *ser*, al modo fagocitable del que se hablaba anteriormente.

‘Una manzana cae porque
se reintegra al suelo.
Ha sido semilla,
ha madurado
y luego se ha desprendido del árbol,
para reintegrarse al suelo.
Ésta es una verdad y quizá la
primera’
(Kusch citado en Cepeda H., 2014: 6-7).

La sabiduría que expresan las anteriores palabras está puesta en la *semilla* que representa la raíz de la vida, del *ser* y del *estar*. La semilla *está*, es *vida* y también *es*: «El ser es estando en la semilla: / *está* el ser en su semilla, / cabe el ser la semilla» (Cepeda H., 2014: 10). En tanto persiste siempre dicha vitalidad, no se deja de *sentir* aquel pensar ontológico. En la senda que ahora abre Cepeda *sentipensamos* tanto el *ser* como el *estar*; el *ser* termina siendo la manzana que cae del suelo en aquel encuentro con la vida.

¡está la semilla!,
¡y está en semilla
el ser
mostrando su ser,
dejándose ver,
escuchar, y sentir...
Sentipensar para
quien esté atento,
para quien sepa comprender
el ser en su ser
cuanto semilla que se deja caer
(Cepeda H., 2014: 11).

Ya habíamos recordado, en la mirada de Kusch que el hedor hace partir del sentir más profundo de Latinoamérica. Ahora bien, ese sentir también hace del crujir de tripas, la condición natural para pensar la existencia sintiéndola. El ser no solamente se revela en un modo discursivo. No, en América Latina otra forma de develar el ser se da en el sentir. Pero este sentir no excluye a la razón, pues una razón sin sentimiento en la filosofía latinoamericana es como una poesía sin alma, sin melodía, y es que la razón no es sólo un constructo de códigos y teoremas, también tiene sus cimientos en el sentir, es que el pensamiento sentiente que se desglosa en la filosofía implica una «sabiduría que emerge de la reflexión propia de pensadores que no se dedica a elucubrar por sí mismas cosas abstractas sino que se dedican a pensar desde su experiencia existencial, vivencial; es un pensar sentiente» (Cepeda H., 2013: 24).

El sujeto latinoamericano deviene como un ser racional, según lo que reza la teoría de la evolución formal, es visto ahora por esta postura como un sujeto sentipensante y vital. El sentir evidencia, entonces, una forma de afección del ser en el continente latinoamericano, el cual revela en nuestro andante camino cómo esta categoría ontológica que se nos presentaba tan poco concreta, tiene su asiento en una realidad que no sólo corresponde al académico, sino que nos toca a todos. Lo sentiente, además, nos lleva a las raíces de un árbol apalabrado, lleno de sentido, busca detenerse para dejar que el ser se revele de su óntico escondite.

4. Consideraciones finales

Aristóteles decía que todos los seres humanos desean conocer. Ello implica que no se adscribe el conocimiento a una cultura o un marco geográfico específico. Ahora, la Metafísica aristotélica se mostró como uno de los puntos de partida para pensar la pregunta explícita por la esencia del ser, pero ¿cómo puede tener cabida un problema que parece fundamental para Occidente dentro de un continente que apenas le ha dado el lugar filosófico que le corresponde a sus propias formas de pensamiento? ¿Y acaso estas formas de pensamiento tuvieron alguna consideración ontológica? Pues bien, el camino trazado hasta aquí se encuentra realizado por medio de las consideraciones ontológicas de cuatro

autores particulares que me han señalado unas formas de comprensión del ser [o del estar]; sin embargo, todo viene a concurrir en la última parte, pues allí se abre paso a la propuesta de una *ontología latinoamericana*. Por otro lado, aun cuando el asombro originario ante el problema del ser se presentó en los griegos, se encuentra también una capacidad de asombro y de afectación del *ser* en Latinoamérica.

Cuando se incursiona en el *ser* y el *estar* como esos dos opuestos que no se pueden excluir, siendo este último una condición vital del americano, no quiere decir entonces que la forma de responder a la pregunta por el ser, desde este continente, se encuentre en el *estar*; Kusch ya señalaba este cambio de paradigma que aunque valioso, no deja de apaciguar la inquietud sobre el ser. Ahora bien, gracias a esa necesidad de buscar la solución a nuestros problemas desde lo latinoamericano, no se descuidan las otras formas de pensamiento que hacen parte de este continente y desde las cuales se puede rastrear cualquier pendiente ontológica que se encuentre dentro de estas; tanto es así que se presenta la propuesta de Cepeda H. respecto a una *ontología indígena*, por ejemplo, en donde la pregunta principal es si acaso los indios o *aborígenes* tuvieron un preguntar filosófico y hasta qué punto se posibilita una ontología indígena. Surgirán, en ese sentido, *nuevos paradigmas* –si se le puede llamar así– desde los cuales se hace patente la inquietud ontológica.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1990). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.

Aristotle. (1924). *Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press: W. D. Ross. Recuperado el 25 de enero de 2015, en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aristot.+Met.+&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051>

Bordas de Rojas Paz, N. (1997). Estar y ser en la ontología americana, en: *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Cepeda H., J. (s.f.). *Ontología latinoamericana*. [Manuscrito no publicado]. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.

Cepeda H., J. (2010). Problemas de metafísica y ontología en América Latina. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 57, 75-104.

Cepeda H., J. (2012). Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana, en: *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.

Cepeda H. J. (Abril, 2014). Cuanto semilla de Kusch: De la sabiduría de América como Filosofía latinoamericana, en: *IV Jornadas. El pensamiento de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

- Heidegger, M. (2002). Einleitung Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein, en: *Sein und Zeit*. Deutschland: Schwarzkommando. Rescatado el 29 de marzo de 2014 en: <http://christianebailey.com/wp-content/uploads/2011/12/Sein-und-Zeit1.pdf>.
- Heidegger, M. (2009). Introducción. Exposición de la pregunta por el sentido del ser. *Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1981). Parménides de Elea. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, España: Gredos.
- Kusch, R. (2000). América profunda. Una lógica de la negación para comprender a América. La negación en el pensamiento popular. *Obras completas. Tomo II*. Rosario: Ross.
- Kusch, R. (2000). Estar siendo. *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.
- León Portilla, M. (1974). *La filosofía náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Scannone, J. C. (1984). Sabiduría popular y pensamiento especulativo, en: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Guadalupe.