

Aviso Legal

Libro

Título de la obra: *El siglo de Hugo Biagini: una antología*

Autor: Kozel, Andrés y Oviedo, Gerardo

Forma sugerida de citar: Kozel, A. y Oviedo, G. (Eds.) (2023). *El siglo de Hugo Biagini: una antología*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Datos del libro:

Diseño de cubierta: Brutus Higueta, Marie-Nicole

Diseño y edición de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

ISBN: 978-607-30-8260-0

DOI: doi.org/10-22201/cialc.9786073082600p.2023

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

América Latina
Lecturas
Fundamentales

El siglo de Hugo Biagini una antología

Andrés Kozel
Gerardo Oviedo
(selección de textos)



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. José Francisco Mejía Flores

Jefa del Departamento de Publicaciones

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

El siglo de Hugo Biagini:
una antología

Colección
América Latina. Lecturas fundamentales
11

ANDRÉS KOZEL Y GERARDO OVIEDO
(selección)

El siglo de Hugo Biagini: una antología



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
CIUDAD DE MÉXICO 2023

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Kozel, Andrés, editor. | Oviedo, Gerardo, editor.

Título: El siglo de Hugo Biagini : una antología / Andrés Kozel y Gerardo Oviedo (selección).

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023. | Serie: Colección América Latina. Lecturas fundamentales ; 11.

Identificadores: LIBRUNAM 2217019 | ISBN 978-607-30-8260-0.

Temas: Biagini, Hugo E. (Hugo Edgardo) – Antologías literarias. | Filósofos – Argentina. | Filosofía argentina – Siglo XX.

Clasificación: LCC B1034.B531.K69 2023 | DDC 199.82—dc23

Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: octubre de 2023

Fecha de edición: 30 de octubre de 2023

D.R. © 2023 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, Coyoacán

C.P. 04510, Ciudad de México, México

CENTRO DE INVESTIGACIONES

SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8° piso

Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México, México

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 978-607-30-0606-4 (colección)

ISBN 978-607-30-8260-0 (obra)

DOI: <https://doi.org/10-22201/cialc.9786073082600p.2023>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo	9
<i>Dante Ramaglia</i>	
1. Revaloración del pensamiento y la actividad política (1981)	17
2. La identidad, un viejo problema visto desde el Nuevo Mundo (1989).	43
3. Identidad y globalización (2000)	61
4. El pensamiento alternativo como esperanza (2008).	93
5. La filosofía en situación (2009)	119
6. Marcuse y la generación de la protesta (2012)	153

7. El pensamiento alternativo y su génesis (2013)	193
8. Encantos y desencantos del filosofar (2014)	223
9. Liberalismo elitista y republicanismo radical (2014)	235
10. Biopolítica y neoliberalismo: la cacería estudiantil de Ayotzinapa (2016)	265
11. Entre la bohemia negra y la dorada (2018)	289
12. Juan José Arévalo, un reformista integral (2019)	319
13. El derecho a la ciencia y a las humanidades (2018)	357
Fuentes	397

PRÓLOGO

El presente libro constituye una recopilación de escritos del filósofo e historiador de las ideas Hugo E. Biagini, quien cuenta con una dilatada y fecunda trayectoria en estos campos de estudio. La selección realizada nos ofrece una muestra representativa de sus ocupaciones teóricas a lo largo de varias décadas. No obstante la vinculación que podría realizarse con otras temáticas tratadas, o que han recibido otros desarrollos, los textos aquí reunidos merecen una consideración especial por distintos motivos.

Una primera cuestión a tener en cuenta se relaciona con la modalidad de abordar las problemáticas a las que se ha dedicado Biagini desde un enfoque singular. Ya se ha mencionado la ubicación disciplinar de sus estudios en el ámbito de la filosofía y la historia de las ideas, pero cabe aclarar cuáles son las perspectivas que han primado para considerar ambos campos. Si, en principio, se trata

de dos disciplinas que revisten una modalidad propia, es posible observar que se ha procurado en la perspectiva desarrollada por este autor dar cuenta de las posibles convergencias que poseen las cuestiones filosóficas e historiográficas. Esta interrelación, que ha sido frecuente en varios pensadores reconocidos de la tradición intelectual latinoamericana, tales como Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Ricaurte Soler, Arturo A. Roig y Horacio Cerutti Guldberg, recibe un tratamiento particular en los escritos aquí compilados.

Con respecto a la perspectiva conjunta entre lo filosófico y lo histórico que ensaya Biagini en sus trabajos, cabe aclarar que no se trata de cultivar una filosofía especulativa, sino que las ideas filosóficas se las comprende a partir de la estrecha relación con el contexto, del cual se asumen sus aristas conflictivas en las interpretaciones realizadas. Ese contexto, ya sea referido al pasado o al presente, tiene una vinculación inmediata con las circunstancias vividas en Argentina y por extensión en América Latina, sin dejar de establecer conexiones en varias ocasiones con un marco más amplio a nivel mundial. En este sentido, hay que remarcar que las reflexiones ofrecidas tienen como punto de partida la idea de un pensar situado, esto es, no se tiende a recurrir a una visión universalista de la filosofía, sino que esta última se articula con la realidad concreta de Nuestra América. Desde

este punto de vista se aproximan sus análisis a la filosofía social y política, a partir de una toma de posición con respecto a determinadas finalidades de sus reflexiones que alientan a una mayor justicia y equidad en las relaciones humanas. De ello se dan numerosas demostraciones en los capítulos que componen este libro, así como es visible tal orientación en toda la producción teórica del autor comentado, quien representa claramente la figura de un intelectual comprometido —según se pone aquí de manifiesto, por ejemplo, con el texto que hizo público el mismo Biagini en defensa de lo político en medio de la más cruenta dictadura militar.

Asimismo, a partir de la ampliación de intereses en relación con lo que podría calificarse como el ejercicio meramente académico y profesional de la filosofía, sus propuestas teóricas se han delimitado más propiamente bajo la noción de *pensamiento*, la cual ha recibido una recepción frecuente desde la definición aportada por José Gaos. En particular, en las últimas obras de Biagini varias realizadas con la codirección de Roig, se ha avanzado hacia la caracterización de lo que se ha denominado más precisamente como *pensamiento alternativo*. Lo alternativo, tal como se enuncia en algunos de los textos incluidos en esta selección, cobra fuerza como respuesta al ascenso del “pensamiento único” que se vincula con el escenario global hegemonizado por las ideologías neoconservadoras y neoliberal-

les. Otra indicación conceptual con respecto a esta situación se presenta bajo el término *neuroliberalismo*, que da cuenta también de las tendencias a las que se oponen sus proposiciones en el terreno de la lucha de ideas que atraviesa nuestro tiempo.

Una temática que recibe un tratamiento especial se refiere a la cuestión identitaria, entendida básicamente en relación con sus definiciones y alcances en el caso latinoamericano y argentino. Con respecto al problema de la identidad, que se reconoce como un término omnicomprensivo y limítrofe entre diversos enfoques aportados por las ciencias humanas y sociales, Biagini va a precisar los sentidos implicados en el mismo, al igual que el conflicto de interpretaciones que se juega en cada caso particular. Lejos de posturas esencialistas o ahistóricas que se han esgrimido, se trata de considerar las significaciones de la identidad con sus proyecciones hacia la *diversidad*, de culturas, pueblos, etnias, naciones, religiones, edades, sexos e individualidades, y también respecto a su tendencia hacia la *unidad*, lo cual implica atender a la universalidad de lo humano más allá de las diferencias existentes.

En definitiva, se comprende igualmente a la identidad como un proceso de autoafirmación comunitaria e individual, cuya construcción se da en un marco dialéctico, donde se juega la pertenencia colectiva y la constitución de la propia personalidad, al mismo tiempo que se diferencian unos

grupos culturales ante los demás a partir de una “conciencia de alteridad”, que supone la delimitación de imaginarios distintos. Además del repaso histórico realizado a partir de las enunciaciones de la identidad en América Latina, se desprenden también otras apreciaciones acerca de la complejidad y el desafío en el marco de la globalización, como proceso actualmente en curso que tiende a homogeneizar las diferencias culturales y a profundizar las desigualdades entre sectores sociales, ante lo cual se presentan formas de resistencia de la sociedad civil.

Otro aspecto al que Hugo Biagini ha dedicado una especial atención consiste en el protagonismo político y contracultural que representan algunos movimientos juveniles significativos. Sin duda, este fenómeno recibe una serie de aportes teóricos e historiográficos de destacarse en este pensador, algunos de los cuales están contenidos en la presente selección. Desde la bohemia modernista y utopista de comienzos del siglo XX, que se irradia de París hacia América Latina a través de intelectuales destacados, pasando por la significación de la Reforma Universitaria y sus resonancias a lo largo de todo ese siglo, hasta la generación contestataria que irrumpe a fines de los sesenta en nuestros países, bajo la inspiración de las ideas esgrimidas por Herbert Marcuse, resultan retratadas de modo detallado y sugestivo en un conjunto de textos que

recuperan esas distintas manifestaciones de las generaciones jóvenes en la vida cultural y política.

El texto inédito que incluye esta compilación, denominado “El derecho a la ciencia y a las humanidades”, contiene un exhaustivo análisis de lo que representa su fundamentación y las derivaciones de este tipo de derechos, vinculados con la educación universitaria en su proyección social. La promoción del derecho al acceso y los beneficios del conocimiento científico sin duda es relevante para ser considerado en un ámbito jurídico internacional actual. En este capítulo se repasan las intervenciones a favor de tal derecho que han realizado prestigiosos intelectuales y científicos a nivel mundial, así como se dedica una reconstrucción significativa de su defensa por representantes del ámbito latinoamericano. Igualmente se plantea esta defensa con respecto al derecho a las humanidades, lo cual no implica el tradicional sostenimiento de antiguos privilegios en relación con otros saberes, sino el reconocimiento del valor que representan las mismas para las sociedades contemporáneas en que predomina un avance tecnocientífico y mercantil.

En tal sentido, se destaca la iniciativa promovida por el Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), organismo perteneciente a la Unesco, que se desprende de las Conferencias Regionales para la Educación Superior (CRES), de retomar el sentido

histórico de la Reforma Universitaria iniciada en la provincia argentina de Córdoba y que se extiende a toda América Latina. A partir de esta revaloración del legado del reformismo se han elaborado propuestas que tienden a establecer una Universidad autónoma, democrática, crítica, inclusiva y comprometida con la cooperación y la integración de la región. Para contribuir en esta tarea, agrega Biagini la importancia de encontrar sustento en nuestras experiencias que remiten a pronunciamientos intelectuales y movimientos sociales que expresan alternativas ante formas de deshumanización y que levantan las consignas a favor de la dignidad de los distintos pueblos y culturas.

Por último, es necesario destacar la validez del reconocimiento a la obra de Biagini que efectúa el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM) al publicar la presente compilación. Estas breves palabras, escritas como preliminar de la lectura de este valioso volumen, significan también el gesto de sumarse a la distinción que merecidamente recibe nuestro querido Hugo Biagini por su prolífico e inspirador itinerario vital e intelectual.

Dante Ramaglia[°]

[°] Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana; profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina; e investigador independiente del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

I. REVALORACIÓN DEL PENSAMIENTO Y LA ACTIVIDAD POLÍTICA^{*}

I

El dominio político ha sufrido y continúa experimentando un sinfín de reparos que desde el ámbito callejero se prolongan en esferas prominentes y en enjundiosos niveles académicos. Tales críticas apuntan tanto al fenómeno político mismo como a su localización institucional, a sus expresiones ideológico-partidarias y a sus exponentes individuales.

La que fue concebida por Aristóteles como disciplina por antonomasia no cesa de mostrársela como reñida con la actividad del entendimiento, análogamente a como se ha censurado el carácter

^{*} Publicado originalmente en *Revista de Estudios Políticos* núm. 19 (Madrid: CEPC, 1981): 145-148.

racional del mito, la religión o el arte. Entre otros casos más de antagonismo, existen quienes, así como subestiman el orden científico y técnico por hallarlo distanciado de lo absoluto, desdeñan a la política por considerarla un menester que, con sus frívolos vaivenes, sólo transita el errátil sendero de la opinión.

Las impugnaciones tradicionales

Desde antaño se ha plasmado una imagen de la política como conjura para engañar y perjudicar a la inocencia pública —con palabras más recientes, a la mayoría silenciosa— mediante tortuosos artificios utilitarios. Desprovisto de toda virtud y renuente a las preocupaciones teóricas, el quehacer político se desentendería del *fair play*, calificando como enemigas a las expresiones adversas.

Embargada por un espíritu pagano y fanático, la política contendría el germen de la revuelta, la discordia y la infelicidad. Pese a constituir un aspecto muy parcial de lo humano, aquélla se permite invadirlo todo dogmáticamente, sin respetar ninguna esfera temporal o divina. Para evitar tal perniciosa contaminación, debe mantenerse alejado lo político del culto religioso, la vida privada, la educación, la creación estética etc. La principal, si no la única, cualidad que puede llegar a reconocér-

sele a la política radica en su eventual capacidad de mediar entre males mayores y menores.

Para el encuadre en cuestión, también resulta un asunto digno y deleznable el propio *ethos* de la política: la lucha por el poder o la conservación de éste. El poder, que termina por desgastar y corromper tanto a quienes lo sustentan como a quienes lo padecen, no pasa de ser en verdad una especie de ídolo más, como el dinero o la lujuria.

Organismos políticos por excelencia, tales como asambleas o parlamentos, sólo resultan centros de disputa sin consecuencias positivas. Tampoco han gozado de mejor fama los partidos políticos, los cuales, para nacionalistas al estilo de Charles Maurras, responden a una índole “pasional” y constituyen a la postre meros “sindicatos de intereses personales destinados a mantener un parasitismo de Estado”.¹ Y aunque un liberal como Alexis de Tocqueville considera necesarios a los partidos dentro de gobiernos libres, no deja empeño de lamentarse porque ellos alteran y perturban la sociedad.²

Las agrupaciones partidarias carecen por lo común de consistencia doctrinal y no actúan como debieran en función de ideales o principios, pues

¹ Charles Maurras, *Mis ideas políticas* (Buenos Aires: Huemul, 1962), 213.

² Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México: FCE, 1963), 192-193.

se dejan llevar por el favoritismo y se estructuran precariamente conforme a un círculo de amistades, a la lealtad a un líder y a intereses materiales afines. Primaría entonces una tónica oportunista cuyo objetivo primordial resulta la preservación del partido, sin preocuparse mayormente por la comprensión de la realidad política ni por la suerte de la comunidad. Junto a los partidos se combaten las mismas ideologías —meras pujas para obtener prebendas facciosas y menudas—, las cuales, nutriéndose de una conceptualización persuasiva, pretenden poseer un alcance universal, mientras denuncian a las ideologías rivales como hipócritas y egoístas, dando por sentado que “la razón es razón para quien vence, pero mera violencia para el vencido”.³ Las ideologías aparecerían así, so pretextos reivindicativos y justicieros, como instrumentos solapados para la dominación.

No resulta, por ende, dificultoso arribar a una caracterización de los políticos como sujetos con ambiciones desenfrenadas que sólo piensan en su propio bienestar o en el de sus partidos, para lo cual se convierten en demagogos y, con extraviantes discursos y maniobras ilícitas, apelan a los resortes más irracionales del pueblo, medrando con las

³ Giuseppe Rensi, *Filosofía de la autoridad* (Buenos Aires: Deucalión, 1957), 84.

miserias y bajezas humanas. En consecuencia, la mayor virtud del político consistiría en su astucia.

*Cuestionamiento filosófico
y reservas científicas*

En José Ortega y Gasset se conjugan muchas de esas extendidas observaciones contrarias a la política,⁴ a la cual juzgó reiteradamente como una dimensión que, pese a su superficialidad, procura adueñarse de toda la vida humana, suplantando al conocimiento y a la religión, oscureciendo las diferencias entre naturaleza, historia, Estado y derecho.

La política provoca, según Ortega y Gasset, una suerte de “analfabetismo” espiritual, pues supone abandonar la órbita superior del intelecto para hundirse en el “temperamento de las muchedumbres”, cuya insurrección amenaza con trastocar las formas más elevadas de la cultura. La lucidez y la liberación más auténticas estarán dadas por un filosofar que sepa “retirarse de las alturas sociales” y replegarse dentro de sí mismo.

Existiría así un marcado y creciente contraste entre la figura del pensador y la del político — hom-

⁴ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 3 (Madrid: Revista de Occidente, 1950), 94, 456, 603, 621, 624-25; t. 4, 1951, 75, 81, 83, 31, 253, 371; t. 6 (1952), 73; y también de José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica* (Madrid: Alianza, 1979), 81-83, 133, 187-88, 203, 217.

bre de acción sin vida interior, legítima personalidad ni escrúpulos morales. Los “imprescindibles ingredientes”, las “condiciones orgánicas” de un “genio político” se traducen para Ortega y Gasset en los siguientes rasgos: “Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel”. Los políticos no sólo suelen ser torpes individuos que “lo ignoran todo”, sino que encima tienden a confundir las cosas “más de lo que estaban”.

Hay en Ortega y Gasset una descalificación de la mentalidad partidista, rechazándose el argumento sobre la necesidad de definirse políticamente y de militar dentro de alguna de las fracciones en pugna. Por el contrario, tal enrolamiento va en detrimento de la capacidad crítica y conduce a evadir responsabilidades:

Nada de ajustarse a la verdad, al buen sentido, a lo justo y a lo oportuno. No hay una verdad ni una justicia; hay sólo lo que al partido convenga, y esa será la verdad y la justicia —se entiende que habrá otras tantas cuantos partidos haya [...]

Ser de izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral [...]

En materia política es casi siempre el ismo paroxismo, multilateralidad y monomanía.⁵

En definitiva, la oposición más o menos pronunciada entre conocer y obrar, entre lo universal y lo particular, entre razón y sentimiento, entre saber crítico y vulgar, se halla presente en perspectivas y orientaciones muy diversas.

Ciertos planteamientos positivistas, por ejemplo, han insistido en separar el saber de la vida, distinguiendo entre conocimiento y juicios de valor. Estos últimos sólo denotan una relación afectiva de la persona con el objeto valorado y pretenden objetivar, mediante proposiciones enunciativas, simples cuestiones anímicas sin mayor sentido ni verdadera significación teórica, con lo cual se producen apreciaciones deformantes. Por ello se rechazan de la órbita científico-racional, que requiere una verificación *ad hoc*, las estimaciones axiológicas — indicadores subjetivos cuya verdad o falsedad no puede controlarse ni predicarse supraindividualmente.

Según aduce Vernon van Dyke, “no se atisba un camino lógico para trasladarse del reino de los hechos al reino de los valores”, debiéndose proclamar la abstención en materia axiológica: “si los liberales, los fascistas, los comunistas etc., escogen diferentes sistemas de valores, el positivista puede

⁵ Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 4, 81.

reaccionar emocional [y volitivamente] de acuerdo con diferentes grupos, pero no puede demostrar que su sistema de valores es preferible a los otros".⁶

Desde una perspectiva fenomenológica, que no soslaya el planteamiento metafísico, también se ha descartado como ajeno al estudio científico el tratamiento de lo político con un sentido "moralizante" y justificatorio para cualquier régimen determinado. Únicamente se acepta el método demostrativo y el análisis descriptivo que sirvan para descubrir las relaciones permanentes, al margen de toda contingencia y variación.⁷

Destacados sociólogos enfatizaron de distinta manera las precedentes divisiones jurisdiccionales. Max Weber postuló un sentir bastante generalizado: además de excluir los juicios valorativos de las ciencias sociales, señaló la necesidad de apartar la política de la investigación científica y de la enseñanza académica, sosteniendo que el profesor no debe transmitir sus convicciones personales desde la cátedra para dejar libre al alumno la adopción de la postura que crea más conveniente. Weber aseveraba que si el hombre de ciencia introduce sus propias valoraciones en los hechos que estudia se tergiversa la comprensión de éstos. Las opiniones particulares serán ventiladas fuera del gabinete o

⁶ Vernon van Dyke, *Ciencia política: un análisis filosófico* (Madrid: Tecnos, 1962), 24-25.

⁷ Julien Freund, *L'essence du politique* (París: Sirey, 1965), 9, 12.

del claustro universitario. Además, los funcionarios estatales tendrán que limitarse a una tarea netamente administrativa, sorteando las arrebatadas lides políticas.⁸

Por su parte, Wilfredo Pareto, afirmando que “pésimas” son “la práctica teórica y la teoría práctica”,⁹ ha procurado invalidar el pensamiento político, por considerarlo inficionado por elementos pasionales que buscan su legitimación unánime merced a la adopción de un ropaje reflexivo bajo el cual subyace una acentuada tónica irracional que intenta imponer por cualquier medio la ambición personal.

La sociología del conocimiento, tal como fue concebida por Karl Mannheim, también contribuyó a restarle su propia base de sustentación al enfoque político, el cual, “se halla relacionado siempre con determinada posición en el orden social”.¹⁰ Amén de que el observador no puede despojarse por entero de las motivaciones sectoriales que operan irracionalmente en él, la misma realidad política exhibe un flujo dudosamente aprehensible y plagado de intereses antagónicos. Dicho estado de cosas implica serias diferencias con el procedi-

⁸ Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 1962).

⁹ Wilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, vol. 2 (Florenca: G. Barbera, 1916), 315.

¹⁰ Karl Mannheim, *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (México: FCE, 1941), 136, 99-103.

miento científico habitual, lo que obstaculiza el acceso a lo político por esta vía cognoscitiva.

II

Política, moral y sociedad

¿Representa entonces la política una especie de maquinación dirigida por minoritarios activistas que, desde el llano o encaramados en el Gobierno, pretenden sojuzgar al resto de la ciudadanía —ajena al acontecer político en sí, al punto de que, por ejemplo, cuando vota se deja arrastrar por el hábito, sin detenerse a analizar el contenido de las plataformas ni la trayectoria de los candidatos, convirtiendo al sufragio en una catapulta para encumbrar mediocridades?

Si bien es cierto que el número de militantes resulta comparativamente muy reducido, ello no supone que vastos sectores sin enrolamiento partidario —menos manipulables de lo que a veces suele atribuírseles— permanezcan indiferentes ante los sucesos del mundo o de su país. Indiferencia que al menos cabe desestimar en la medida en que dichos sucesos se hallen ligados a los diversos intereses en juego. Rasgo éste por lo demás imputado como defectuoso patrimonio de los políticos por el enfoque en discusión.

Por otro lado, las objeciones que se efectúan a políticos y parlamentarios, de discutir constantemente sin desembocar en ningún resultado fructífero, omiten que tales querellas no obedecen tanto a una actitud bizantina, a una gimnasia pasatista e intrascendente, a un mero usufructo de cargos, como a divergencias básicas derivadas del *status*, las mentalidades o los objetivos en disputa.

La política no sería así esencialmente, como se le ha recriminado, el origen de las diferencias entre los miembros de la sociedad, sino una modalidad arquetípica por la cual esas diferencias se ponen de manifiesto. Aunque no resulta improbable la eliminación de injustas desigualdades que a veces se procuran legitimar como naturales, es en cambio más imprevisible la posibilidad de un total acuerdo entre los hombres, por lo cual tampoco corresponde aguardar una desaparición definitiva de la política.

Muchas de las acusaciones a la política recrudescen sus ataques a ésta por considerarla un ejercicio reñido con la moral, una fría y dura “técnica” desprovista de “alma”.¹¹ Tal interpretación comete un frecuente error: suponer que los medios pueden ser evaluados separadamente de los fines, en cuanto a eficacia o intención ética, sin apreciar a la vez que las mismas técnicas o medios llegan a

¹¹ Cfr. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 6, 496.

poseer, en distintas oportunidades, un valor moral inherente y que si bien los fines trasuntan un significado axiológico, no alcanzan a sobrepasarse las meras abstracciones si no se cuenta con medios idóneos para lograr su realización.

Aunque la actividad política no aporta *per se* una plena evidencia u obligación moral, tampoco la moralidad presupone siempre una repulsa de la acción política. Esta última, por el contrario, en ciertas situaciones debe adaptarse a tener un papel cuya urgencia constituye algo éticamente insoslayable.

Los valores morales y los valores políticos, si bien pertenecen a distintos planos axiológicos, aparecen coaligadamente en la existencia humana, resultando antropológicamente insostenible una estricta diferenciación entre el orden privado —reducto moral— y el orden público, donde señorearía la política y el envilecimiento. ¿Cómo desentenderse de lo que pasa en el mundo para refugiarse en la intimidad y obtener al mismo tiempo patente de indemnidad política? ¿Acaso la impureza de las costumbres no cabe ser verificada tanto en la esfera pública cuanto en la privada?

En síntesis, los hombres, aunque se lo propongan, no pueden abjurar de la política y negarse a intervenir en ella sin aumentar su propia dependencia con respecto a la orientación del acontecer social. Admitiendo que es mucho más deseable que un pueblo pueda manifestarse a que perma-

nezca silenciado o inconsulto, la actividad política llegaría a erigirse en un bien en sí misma, contribuyendo por lo demás a nuestra maduración mental, toda vez que nos muestra a las claras las incontrastables limitaciones existentes para lograr nuestros propósitos sin mediación alguna.

El político

¿Qué grado de justeza ofrece la caracterización del político como un ser instintivo, mezquino, incapaz y engañoso, cuando no se tiene en cuenta que el mismo ejerce una faena históricamente constreñida a abandonar las artes más nobles para servir de instrumento a diferentes apetencias grupales, muchas veces guarnecidas tras las bambalinas de la privacidad? ¿No resultaría tan ocioso pedirle a los políticos que se rijan con imperativos morales absolutos como exigirle un máximo rigorismo en sus actividades a comerciantes o a otros sectores que también detentan o pretenden el poder político, sin sufrir en cambio por ellos tantos cuestionamientos en sus gestiones?

El hombre político, preocupado por realizar, recurre a las palabras como herramientas para la acción, prescindiendo por lo común de otras alternativas lexicográficas, sin ser objetable de suyo tal utilización terminológica. La necesidad de hacer

que motiva a los políticos los lleva a desenvolverse dentro del marco de las posibilidades —no siempre compatibles con los más altos ideales. Así, el político debe apartarse en ocasiones de sus principios más caros para atender el mandato eventualmente discordante de sus electores o representados.

El embate contra los políticos, por subordinar su acción, y a veces la del Gobierno, a ramplones designios del vulgo, proviene por lo general de perspectivas ahistóricas, remisamente democráticas e insensibles a los problemas sociales. Habida cuenta de que el orbe político, como el ámbito humano en su conjunto, está lejos de reducirse a un modelo cartesiano, no cabe alentar la fantasía tecnocrática —rebrote del mítico filósofo rey— y suponer que sólo los sabios y los especialistas son quienes deben hacerse cargo del poder, al margen de toda representatividad popular, teniendo el ciudadano medio que resignar su derecho de decisión a la incontrovertible superioridad de dichos expertos.

Si bien los llamados funcionarios de carrera pueden cubrir satisfactoriamente ciertas funciones burocrático-administrativas, ellos no estarían en condiciones por lo común de suplir la capacidad de movilización, negociación y decisión que brinda el político experimentado. Pareciera tratarse así de un tipo humano con sensibilidad y habilidades que exceden el simple aprendizaje y la habilitación

académica, sin por eso negar la diversificada presencia de inclinaciones y aptitudes políticas en todos los hombres a la par, de modo análogo a como ocurre normalmente con la proclividad filosófica y otras manifestaciones culturales.

Partidos políticos

En los tiempos modernos la política se encuentra tan ligada al accionar de los partidos que usualmente tiende a identificárseles sin más. Entre las observaciones registradas contra los partidos políticos, no resulta demasiado pertinente la que señala en ellos una falta grave de coherencia ideológica, pues si bien algunas manifestaciones partidarias muestran una labilidad extrema, otras corrientes, por el contrario, emplean una férrea ortodoxia doctrinal.

Aunque no escasean los líderes partidarios con espíritu de secta, los más grandes políticos han sabido rescatar objetivos comunes, superando la rigidez estatutaria y produciendo adhesiones, alianzas, frentes u otras formas de acción conjunta. A diferencia de la “impetuosidad” enrostrada a los políticos, éstos, al frente de sus partidos, suelen observar pacientemente los hechos para actuar sólo tras su complejo proceso decisorio, conforme a oportunidades por lo general restringidas, con-

ciliando a veces posturas distintas y hasta antagónicas que llevan inclusive a una renovación de fuerzas y programas.

Los partidos políticos ostentan internamente una mayor o menor unidad de acción, pero puede admitirse que su interjuego posibilita el desarrollo de la opinión pública y la comunicación entre gobernantes y gobernados, de una manera hartamente perfectible, pero difícilmente reemplazable por otros medios de representación. Aun gobiernos usufructuados por otros exponentes de la sociedad distintos a los políticos, como tales no hacen más que crear esbozadamente una nueva forma partidaria.

El politicólogo Maurice Duverger, en una obra ya clásica en el tema, ha extraído un sugestivo balance sobre los partidos, aduciendo que un régimen sin la presencia de éstos constituye “necesariamente un régimen conservador” que impone “al pueblo dirigentes que no emanan de él” y “asegura la eternización de las élites dirigentes, por nacimiento, dinero o función”.¹² Consideraciones que resultan muy parcializadas si no las hacen extensivas a los movimientos nacionales, cuya relevancia política en países subdesarrollados como los de África o América Latina se ha ido incrementando en lo que va del siglo; movimientos surgidos con el

¹² Maurice Duverger, *Los partidos políticos* (México: FCE, 1969), 451-452.

propósito de superar las limitaciones de la partidocracia clásica para luchar contra el estancamiento. Aunque tampoco es ocioso recordar que no todas las propuestas que subrayan las falencias demoliberales para permitir la evolución de las regiones menos favorecidas alcanzan tal objetivo y que algunas hasta parecen entorpecerlo aún más.

Ciencia política y juicio valorativo

Ya se examinaron ciertos planteamientos que niegan a la ciencia política la formulación de enunciados normativos, la posibilidad, como sostiene Jean Meynaud, de comprometerse, de tomar partido por una u otra posición.¹³ Sin embargo, otros enfoques no menos académicos admiten las definiciones personales y hasta preconizan la denuncia: “si el emperador anda desnudo el politicólogo debe decirlo”.¹⁴ Más allá de cualquier purismo intelectual, la índole peculiar de nuestra sociedad tornaría casi imposible limitarse a acotar un cierto estado de cosas, tal como cuando se encara el mundo físico. En el ámbito humano se desea además, como asegura Bertrand de Jouvenel, que el mismo

¹³ Jean Meynaud, *Introducción a la ciencia política* (Madrid: Tecnos, 1971), 307.

¹⁴ Victor H. Wiseman, *Politics: the master science* (Londres: Routledge, 1969), 2, 63ss.

responda, por ejemplo, a nuestra concepción de la justicia.¹⁵

David Easton, refiriéndose a la investigación política imperante en Estados Unidos durante el *neutralismo* positivista, asevera que la misma ha acusado “una fuerte tendencia a apoyar el *statu quo*”, bajo la “quimera” de una ciencia social exenta de todo influjo valorativo y sin reconocer, como hacían los grandes filósofos, que la ciencia política posee una inspiración “claramente ética”. Existiría una suerte de inhibición para poner a prueba las propias valoraciones, juzgándose como axiomáticos los valores aceptados corrientemente. Es una actitud refrendada incluso por “la mayor parte de los estudiosos de la teoría política”, quienes aceptan “sin contradicción las premisas morales de la civilización occidental”, a las que suponen “perennemente correctas”. Pese a sus pretensiones de actualidad, podría reprocharse a dicha posición el no haber operado la perspectiva axiológica del siglo XIX.¹⁶

Resultan, pues, muy estrechas las exigencias de quienes sólo conceden objetividad a la clarificación conceptual, escindiendo los hechos de los

¹⁵ Bertrand de Jouvenel, *The pure theory of politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 33.

¹⁶ David Easton, *Política moderna: un estudio sobre la situación de la ciencia política* (México: Letras, 1968), 269-270, 83, 230-232, 239, 243, 264-65.

valores, sin advertir la conexión que ambos mantienen. La elección y el juicio normativo no dejan de insertarse en una base empírica y caben ser encarados racionalmente. Ello puede ejemplificarse con la creencia de la superioridad de una raza sobre otras: si no existe tal cosa como la pureza racial, cualquier juicio (fáctico o axiológico) acerca de dicha superioridad carece de aplicación. Por otra parte, la descripción y el análisis no constituyen fines en sí mismos: “No se desarmen relojes durante jornadas enteras, sin terminar por preguntarse cuál es la hora exacta. A fuerza de tratar de comprender lo que sucede se llega a soñar con lo que debería suceder”.¹⁷

En suma, una actitud totalmente avalorativa parece sobrepasar la misma constitución humana. La mera observación prescindente se torna mucho más problemática en el campo histórico, donde la intención de cambio o preservación, de legitimación o descrédito, se hallan siempre al menos implícitas. La insistencia en una ciencia social sin ningún compromiso suele estar emparentada con los deseos de mantener el orden establecido.

Admitir la presencia y hasta la necesidad de estimaciones axiológicas, sin aceptar el postulado durkheimiano de que “los hechos sociales deben

¹⁷ Georges Burdeau, *Método de la ciencia política* (Buenos Aires: Depalma, 1964), 48.

ser tratados como cosas” y restringir la posibilidad de una ciencia de la política puramente teórica y neutral, no supone confundir los planos expresivos, la indiscriminación entre juicios de valor u opiniones y enunciados propiamente comprobados, ni dejar sin resolver qué clase de valoraciones pueden formularse más legítimamente que otras. Si resulta ilusorio y hasta contraproducente aspirar a un estudio asépticamente objetivo de lo social, ello no significa renunciar por completo a una aproximación científica del mismo —aproximación cuya finalidad específica tampoco consiste en dictar o proponer normas.

El propio Weber, aunque siguiendo el clima neokantiano de su época, no llegó a ver que los valores también poseen *status* gneoseológico y proclamó un tipo de ciencias exenta de ellos, reconoció empero un transfondo axiológico configurativo, reflejado, por ejemplo, en presupuestos sobre la concepción del mundo que obra en el científico, en la apreciación positiva de la metodología y la lógica empleadas, así como en los resultados a alcanzar, en las prioridades temáticas etcétera.

Aun Mannheim, pese a recalcar la existencia de poderosos determinantes sociales, aceptó cierta posibilidad de abordar la política como ciencia precisamente tras el deslinde de dichos condicionamientos, para reducir las múltiples oposiciones doctrinales. Esta síntesis explicativa integral debe

penetrar en “la realidad histórica del presente”, sin reclusiones especulativas, pues es “en el terreno de la práctica donde se puede lograr [...] un conocimiento esencial y específico”. La política como ciencia, si bien tiene que sortear el tono prescriptivo y teleológico, no debe prescindir de la perspectiva cotidiana. Resulta desacertado atribuirle “al investigador una actitud pasiva y contemplativa, capaz de destruir las verdaderas relaciones que, como tales, interesan al hombre político”. Mannheim se muestra así consciente de la indisolubilidad de lo racional y lo irracional en materia política.¹⁸

CONCLUSIONES GENERALES

1) Inveteradas propuestas buscan invalidar a la política considerándola una manifestación cuyo lenguaje, a usanza de la propaganda comercial, el adoctrinamiento escatológico y ciertas prácticas forenses, está plagado por argumentos vacuos o sofisticos, impotentes para dar cuenta del transcurso de los acontecimientos.

Ya se ha insinuado que ese estilo retórico no puede tomarse como algo simplemente gratuito o arbitrario, como una limitación de fondo, sino que responde a una singularidad contextual. Hasta

¹⁸ Mannheim, *Ideología y utopía...*, 131-168.

ilustres estadistas han tenido que recurrir a una lógica sui géneris, de corte político, en el manejo de la información; lógica al servicio de causas no siempre censurables y que suele emplearse, por ejemplo, en la estrategia bélica o en la estadística, donde se esgrimen cifras sólo cuando éstas respaldan el propio accionar, ocultándose los datos desfavorables al mismo.

Si bien la claridad, la exactitud y la previsión pueden estimarse como valores usualmente positivos, que en el campo científico se erigen en piezas fundamentales, no garantizan en cambio la excelencia de carácter político. Históricamente nos encontramos con planes minuciosamente delineados y emprendidos de segregaciones, proscripciones o exterminios en masa sin que corresponda tildarlos de racionales, pues, aunque se fijan metas y se eligen los medios adecuados para cumplimentarlas, no contribuyen a enaltecer en nada la condición humana.

También resulta inapropiado asimilar, sin mayor recaudo, el comportamiento racional con el de índole predecible, característica esta última más aplicable al funcionamiento de una máquina o a la conducta animal que al hombre mismo, donde lo racional cumple las veces de trascender el orbe natural para instituir un orden equitativo.

Un cúmulo de falencias semánticas advertidas en los filósofos políticos clásicos indujeron asimismo a formular categóricas declaraciones sobre la

irrelevancia y obsolescencia de dichos pensadores, sin tener en cuenta que, más allá de su coherencia formal, ellos han repercutido notoriamente en la concepción y en la marcha del devenir humano. ¿Qué importancia puede insumir el hecho de que diversas ideologías políticas no fuesen planteadas con el debido rigor o fundamento conceptual, si las mismas han contribuido a gestar requeridas y trascendentes modificaciones sociales?

2) Aunque sea de utilidad mantener como recurso gnoseológico la diferencia entre ciencia e ideología, no se trata por ello de pensar a éstas antitéticamente, en los términos llanos de verdad o falsedad, de racionalidad o irracionalidad, de interés o desinterés. La insalvable incidencia ideológica en las ciencias sociales no significa algo pernicioso de suyo. En última instancia, tampoco corresponde rescatar, de modo excluyente e inflexible, al método científico frente al periodismo o al ensayismo, pues muchas cuestiones vitales de la política y la historia suelen y acaso deben formularse asistemáticamente.

El predominio racionalista ha conducido a una subestimación de la praxis, bajo el alegato de que sólo hay que ocuparse de los objetos cognoscibles con indubitable certeza. Pero esto no implica necesariamente eludir la posibilidad de acotar y precisar el terreno político, recurriendo a otras categorizaciones pertinentes distintas a las de las

ciencias deductivas. A tal efecto, podrían explotarse, por ejemplo, planteamientos como el mannheimiano en torno a diferentes tipos de racionalidad y acerca de que no siempre los factores irracionales representan obstáculos para el progreso.

El fenómeno político no puede agotarse en explicaciones meramente intelectualistas —el hombre se guía por cálculos inferenciales entre fines y medios— no instintivistas, donde todo se deriva de impulsos inconscientes o semiconscientes. La diferencia entre la actitud reflexiva y la emocional tampoco constituye un valor absoluto en el camino a lo verdadero, resultando casi inconcebible la actividad de la razón sin una conciencia pasional motivadora.

3) Difícilmente puede examinarse hoy la órbita política en forma pura y aislada ni mantener, por cierto, el paradigma iluminista de un hombre abstracto más allá de regulaciones endógenas o ambientales —con la sociedad, el Estado y las leyes como meros epifenómenos del arbitrio y la razón individual. No obstante, pese a sus numerosas conexiones y ascendientes, lo político posee su propia funcionalidad y un sentido relativamente originario, pasible de un análisis peculiar.

Aunque la suposición idealista ingenua que hace coincidir la libertad con la ley sucumbe fácilmente ante la crítica escéptica, resulta en cambio inadmisibles las consecuencias de que en la sociedad humana no puede existir verdadera justicia o au-

toridad. No son imputables exclusivamente a la política las grandes tensiones, enfrentamientos y atrocidades que surgen de continuo en el mundo con un vigor tal que parecen imposibilitar, o al menos restringir, la vigencia de la racionalidad.

El comportamiento anómico suele patentizarse en épocas de crisis y la política también refleja e incluso promueve tal estado de cosas. Empero, ¿existe otra vía para forjar un mundo más habitable, frente a los designios en contrario, distinta a la que ofrecen la formación y el accionar político encaminados a producir una toma compartida de decisiones?

Una pseudosolución, ligada a veces con caracterizados círculos de poder, consiste en suponer que el elemento irracional va a desaparecer de la política cuando ésta se vea reemplazada por la Administración y los gobernantes sean personas idóneamente capacitadas para el mando, sin que importe en demasía la voluntad de la población.

Tal presunta volatilización de la política se arraiga a la postre, en la vieja creencia de que es posible referirse a la bondad del hombre independientemente de su condición como ciudadano. De que la libertad, por ejemplo, pertenece a un dominio recóndito sustraído a la esfera pública. Interpretación cerradamente espiritualista aceptable en periodos donde la autoconciencia no ha alcanzado a aflorar, pero que resulta muy insuficiente para la concepción actual de los derechos del hombre.

2. LA IDENTIDAD, UN VIEJO PROBLEMA VISTO DESDE EL NUEVO MUNDO*

La creciente preocupación en torno a la identidad —palabra hoy casi trillada y ritualista— obedece a un interés tanto académico como vital. Así, aparece como objeto de análisis fronterizo para las ciencias humanas en su conjunto, desde las disciplinas clásicas de la filosofía, la historia y la literatura, hasta las más recientes expresiones de la psicología, la sociología y la antropología.

Podemos también observar las más variadas inquietudes existentes por dilucidar la misma cuestión. Dos ejemplos disímiles serían, por un lado, el

* Publicado originalmente en *Nueva Sociedad* núm. 99 (1989): 96-103. El texto fue premiado en el IV Certamen Latinoamericano de Ensayo Político organizado por la editorial Nueva Sociedad en 1988.

auge que tienen los rastreos genealógicos en países de inmigración multitudinaria como Estados Unidos, donde la única sección especializada que se halla permanentemente abierta en la monumental Biblioteca del Congreso se dedica, precisamente, a satisfacer las demandas del público al respecto. Por otra parte, en la convocatoria oficial que se ha efectuado a la población argentina para discutir los contenidos del Congreso Pedagógico, figura explícitamente como objetivo último de la enseñanza, junto con la consolidación de la democracia, el fortalecimiento de la “identidad nacional”.

Habitualmente también se recurre a la expresión *crisis de identidad*, a la cual estudiosos como Claude Lévi-Strauss no han vacilado en calificar como el “nuevo mal del siglo”. En cierta medida, se trata de un fenómeno que puede vincularse a los trastornos provocados por la sociedad de masas: explosión demográfica, desequilibrio ecológico, revoluciones y contrarrevoluciones, múltiples formas de violencia con peligro de una aniquilación total, o distintos escapismos como la drogadicción. Factores como éstos y otras manifestaciones análogas inducen o reflejan un desconcierto generalizado, que se expresa en fuertes sentimientos de inseguridad.

Ciertos datos parecen indicar que comenzó a hablarse técnicamente de *crisis de identidad* en una clínica para rehabilitación de veteranos que com-

batieron en la Segunda Guerra Mundial, los cuales experimentaban pérdida del yo y de continuidad histórica, viviendo el tiempo con suma provisoriedad y con eterna repetición, sin futuro alguno. Por lo demás, en los campos de concentración nazis, muchos detenidos llegaron a creerse verdaderamente culpables para afrontar las torturas y ejecuciones con mayor resignación.

En otra experiencia bélica, la de las Malvinas, entre la Argentina y el Reino Unido, protagonizada por adolescentes, al menos del lado argentino, se comprobó la enorme confusión y la angustia culposa que éstos padecieron ante la eliminación de sus compañeros. Pero mucho antes de que se acuñara la frase *crisis de identidad* tuvieron lugar diferentes alteraciones en la arraigada creencia del hombre y el mundo como creaciones divinas, donde todo se planteaba en términos de “Dios mediante” y “a Dios gracias”. El mundo pasó cada vez más a visualizarse como una prolongación del hombre, y éste a ser entendido como resultado de transformaciones biológicas, históricas o personales.

De un modo u otro, en la actualidad irrumpe una doble estimativa no exenta de conflictos. Primeramente, tenemos el acento puesto en la *diversidad* —de culturas, religiones, pueblos, etnias, naciones, edades, sexos e individualidades. Junto a ello gravita la idea de *unidad*, el imperativo de universalizar a lo humano, de reconocer al hombre

como tal, más allá de toda diferencia. Pese a irse extendiendo aquello de que nada de lo humano puede resultarnos extraño, no deja de cuestionarse el grado de humanidad existente en las acciones sociales e internacionales, sin que inveterados problemas como la pobreza o la desigualdad parezcan ya algo natural en sí mismos.

Erik Erikson acierta al afirmar que el hombre se ha perpetuado dividiéndose en pseudoespecies (tribus, clases, asociaciones religiosas, naciones), convirtiendo a éstas en la especie humana misma y descalificando a todas las agrupaciones restantes. Sin embargo, también deben sopesarse la convicción y el empeño que cunden por superar el racismo, los destinos manifiestos, las hegemonías mesiánicas; en suma, por humanizar genuinamente nuestras relaciones terrenas.

IDENTIDAD Y AUTOAFIRMACIÓN

En definitiva, la identidad tiende a ser considerada como un término omnicomprendivo —al estilo de lo que antes pretendió hacerse con las ideas de progreso, clima, raza, héroe o genio— y se procura asociarla, por aproximación, a la conciencia colectiva, pero sin ese sentido mítico y transhistórico que poseían el “espíritu del pueblo” en el romanticismo alemán o el “carácter nacional” para el

Positivismo francés. Si pensamos en la *identidad cultural* propiamente dicha, ésta se opone a difundidas versiones antropológicas sobre la aculturación, la cual todavía era enunciada por Bronislaw Malinowski, hacia 1945, como el impacto de una cultura “superior” sobre otra cultura más simple y pasiva —la de los pueblos coloniales, llamados a veces primitivos o menores.

En cambio, el nuevo concepto de *identidad cultural* empieza a verificarse sintomáticamente con el proceso de descolonización de Asia y África, aplicándose luego a la circunstancia latinoamericana. En su gestación se ha interpretado que convergen varios elementos: el cuestionamiento del eurocentrismo por parte de diversos científicos e intelectuales, los pueblos desprovistos de voz y que al emanciparse bucean en sus quebrantadas raíces originarias, la defensa frente a los medios de comunicación masivos manipulados para homogeneizarlo todo dentro de un modelo dominante, ajeno a lo vernáculo.

Accedemos así al rotundo campo de las definiciones y las síntesis. Cabe resumir a la identidad como un proceso de autoafirmación, comunitaria e individual, que se insinúa a partir de las experiencias cognoscitivas del niño. Dicho proceso implica no sólo sentir la pertenencia a una colectividad, sino experimentar también la propia personalidad como única y singular. Por extensión, se habla de *identidad*

nacional cuando un núcleo humano se ve a sí mismo como formando parte de la comunidad mundial y, a la vez, como reuniendo caracteres específicos.

La identidad cultural supone una conciencia de la alteridad, compartida por los integrantes de una sociedad, en cuanto a poseer rasgos afines —valores, necesidades, modos de vida— que los distinguen de otras sociedades. Ello debe pensarse dialécticamente, con intervención de la autoimagen y de la imagen proveniente de los otros grupos culturales. Más que pura contemplación, denota un resorte para la acción; más que en unidad consigo mismo, emerge en relación con aquello que se difiere. Por cierto, la cultura no aparece aquí como algo exuberante sino, fundamentalmente, como todo lo que importe acrecentamiento del patrimonio popular.

Como corolario, frente a una actitud donde se discierne auténticamente la realidad para modificarla, existen diferentes tipos problemáticos de identidad: uno negativo, que opta por paradigmas extraños o antagónicos; otro difuso, con la búsqueda interminable de variantes; y, el tercero o escéptico, en el cual se diluyen todos los caminos posibles.

EL MARCO LATINOAMERICANO

Si nos limitamos ahora al terreno hemisférico, observaremos que el asunto posee una antigua, aunque

conflictiva, data. Muy sumariamente, más allá de los remotos antecedentes representados por la violenta transculturación que implicó la conquista española, la preocupación por establecer la *mismidad* americana comienza a perfilarse con cierta nitidez a partir de las revoluciones de la Independencia y los movimientos insurreccionales que las precedieron.

En alguna medida, las ideas de la Ilustración apuntaron a interrogarse por los rasgos propios y originales concernientes a las poblaciones de nuestros territorios. Con la llamada Generación de 1837 en Argentina, y pese a todas sus contradicciones teórico-prácticas, los ingredientes románticos e historicistas que operaron en ella reforzarían el mentado americanismo, tras la búsqueda explícita de una emancipación mental y cultural. La vertiente positivista ha aportado lo suyo cuando pretendió determinar las bases del carácter o el alma nacional.

Sin embargo, el saldo general que arroja una evaluación del prolongado tránsito de la Colonia al siglo XX, desde la Escolástica al Positivismo, nos permite más bien descubrir paradigmas o discursos deformantes de lo americano, sean ellos expuestos en nombre de la evangelización, o sean enunciados en aras del progreso.

Hasta la fecha han preponderado toda clase de tensiones antagónicas que inciden en la auténtica

configuración de nuestra identidad y en muy distintos órdenes de cosas, con la supremacía de una polaridad sobre la otra: el cosmopolitismo y el europeísmo frente al criollismo o al nativismo, los puertos y las ciudades frente al interior y al campo, las élites y el individuo frente al pueblo y la sociedad, la importación y el libre cambio frente al autoabastecimiento y la protección estatal.

Y decenas de oposiciones más que, obviamente, no revisten un valor episódico, sino que responden a trastornos de fondo que impiden la evolución de América Latina y que ésta pueda integrarse como una gran nación, cumplimentando su condición de ser uno de los primeros pueblos-continente de la humanidad, según expresara el aprista peruano Atenor Orrego.

Dichas dificultades obedecen, por cierto, al subdesarrollo y a la dependencia, con sus responsables vernáculos y externos, quienes han ido neutralizando el establecimiento de una verdadera democracia.

Por consiguiente, al dirimir la cuestión sobre la identidad cultural en América Latina deben tenerse en cuenta varios aspectos que trascienden las clásicas interpretaciones metafísicas o biopsíquicas. Por un lado, estamos aludiendo con ello a las peculiaridades y diferencias con otros pueblos, así como a nuestra común experiencia histórica ante similares desafíos internos y exógenos. Experien-

cia que sobrepasa las barreras étnicas o geográficas para acceder a un ideario de unidad en medio de la diversidad.

También corresponde hablar de identidad *nacional*, en cuanto a cada país latinoamericano en particular; *regional*, según las grandes áreas constitutivas; *social*, por sectores ocupacionales, u otras identidades más restringidas (provincial o localmente). Pero de lo que no podrá prescindirse ya, en el análisis de nuestra fisonomía, es del componente político y económico. De la correlación entre cultura y poder. Entre los primeros nucleamientos intelectuales, escuetamente estudiados, que pensaron el problema en términos análogos, se halla la Unión Latino Americana, impulsada hace más de medio siglo atrás por figuras como José Ingenieros, José Vasconcelos, Manuel Ugarte, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre, Miguel Ángel Asturias y tantos otros exponentes de la Patria Grande. En la proclama de esa incipiente y fallida organización, si bien no se hacía mucho hincapié en el papel retardatario de las oligarquías, no faltaban en cambio la denuncia contra la intervención foránea y la enunciación de los modos de evitarla. Entre otras cosas, se enfatizaban allí los siguientes puntos:

Desenvolver en los pueblos latinoamericanos una nueva conciencia de los intereses nacionales y continentales, auspiciando toda renovación ideológica

que conduzca al ejercicio efectivo de la soberanía popular y combatiendo toda dictadura que obste a las reformas inspiradas por anhelos de justicia social; orientar las naciones de la América Latina hacia una Confederación que garantice su independencia y libertad contra el imperialismo de los Estados capitalistas extranjeros, uniformando los principios fundamentales del Derecho, público y privado, y promoviendo la creación sucesiva de entidades jurídicas, económicas e intelectuales de carácter continental.¹

¡Cuánta considerable actualidad existía en esas propuestas tendientes a romper con el neocolonialismo cultural y con la aculturación interna, que han llevado al hombre latinoamericano a sentirse sumido en el desarraigo y la frustración, con una conciencia aletargada y sin poder realizar su destino histórico ni incorporarse al estilo planetario en gestación!

HACIA LA IDENTIDAD ARGENTINA

¡A lo largo de cuántas generaciones sucesivas venimos disgustándonos por el desconocimiento, la deformación o el simplismo con que se nos juzga

¹ José Ingenieros, *Por la Unión Latino Americana* (1922), cito por Sergio Bagú, *Vida ejemplar de José Ingenieros: juventud y plenitud* (Buenos Aires: Claridad, 1936), 232.

desde el exterior! Por ejemplo, en una obra, que dice recoger la imagen de agresores que los demás países latinoamericanos poseen de nosotros, aparece la siguiente definición: “Yanquis del Sur: los argentinos”.²

Ahora bien, ¿lo que se ha pensado aquí, puertas adentro, con respecto a nosotros mismos, ofrece mayores matices y consistencia que el estereotipo más o menos distante?

Relevantes intérpretes como José Luis Romero sugieren que los gérmenes de nuestra conciencia nacional habrían surgido en relación con determinados episodios bastante anteriores a las campañas libertadoras, esto es, durante las últimas décadas del siglo XVIII, cuando se crea el Virreinato del Río de la Plata y se produce la apertura del puerto en Buenos Aires. Tales acontecimientos políticos y económicos habrían contribuido significativamente para que nuestro pueblo empezara a sentirse distinto del resto del mundo.

Más allá de las dificultades comprensivas suscitadas en torno a los primeros orígenes —siempre harto controvertibles—, cabe preguntarse entonces por los atributos con que fue calificándose entre nosotros a esa supuesta o real singularidad.

² Abraham Aaron Roback, ed., *Dictionary of International Slurs*, con un ensayo complementario sobre aspectos del prejuicio étnico (Cambridge, MA: Sci-Art Publishers, 1944), en <<https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp82025>>.

Las respuestas que se han dado a dicha cuestión no pueden ser más disímiles, aunque no nos detendremos ahora en quienes estiman que el ser nacional o sus equivalentes conceptuales representan poco menos que un pseudoproblema, ni tampoco le prestaremos atención a las variadas y encontradas connotaciones anímicas con que se ha procurado caracterizar al hombre y a la mujer de nuestra tierra.

Al pretender delimitar nuestros rasgos más específicos, se han esgrimido toda clase de modelos y contramodelos de identificaciones y rechazos.

Muy esquemáticamente, en el siglo pasado ha predominado en nuestra intelectualidad una fuerte hispanofobia, que postuló incluso la plasmación de un idioma propiamente argentino. Más tarde, por lo contrario, se llegará a reducir nuestra auténtica cultura al ascendiente español, adjudicándosele a la raigambre anglofrancesa, otrora estimada como paradigmática, la mismísima descomposición de la nacionalidad.

Con el componente aborígen también ha ocurrido algo similar. Si muchos pretendieron hasta invocar argumentaciones científicas para descalificar por entero al indígena, considerándolo como un ejemplar subhumano e inadaptable, no faltaron los intentos que buscaron en él las verdaderas raíces y valores de nuestra fisonomía social. Por otro lado, mientras algunos autores creían encontrar en

el interior del país o en el gaucho el prototipo de la argentinidad, otros exaltarían en cambio al elemento urbano-porteño como genuinamente representativo de la misma esencia vernácula.

Las tintas negras o los panegíricos no dejaron de aplicarse en forma paralela a distintos sectores cultos, u ocupaciones a los cuales ora se les atribuía la suma del virtuosismo ora se les imputaban todos los males internos, y a veces las mismas calamidades mundiales, siendo vistos alternativamente como los adelantados por excelencia de la patria o como sus acérrimos enemigos.

Conforme a la óptica e intereses en juego, subieron o bajaron de los altares patrios católicos o masones, nativos o inmigrantes, militares u obreros, liberales, nacionalistas o socialistas. A nivel individual, figuras dispares como Bernardino Rivadavia, Juan Manuel de Rosas, Domingo F. Sarmiento, Hipólito Yrigoyen y Juan Domingo Perón fueron acumulando los mayores denuestos o se los erigía en númenes de la nacionalidad.

Frente a tantas parcializaciones y exclusiones, la salida más ecuánime pareciera consistir en inclinarse por la vía integrativa y hacer lo que han ensayado ciertos expositores: aceptar todas las tradiciones y reconocerlas como verdaderos legados. Algo así como declarar la amnistía absoluta y el punto final para nuestra desgarradora historia patria.

Sin embargo, las múltiples perspectivas sintetizadas no resultan fácilmente asimilables en un mismo plano de igualdad, abriéndose en consecuencia otros interrogantes decisivos.

¿Cómo justificaremos, *v. gr.*, todo lo que se ha hecho por desintegrar nuestra personalidad colectiva desde los tiempos de la conquista hasta la dictadura más reciente? ¿Cómo absolver al espíritu de Cruzada que ha adoptado tantas formas diversas para sofocar las demandas de la población? ¿Cómo pueden incorporarse a la nacionalidad y conservárselos aun en una heterogénea y dinámica unidad —según plantea generosamente la nueva noción de *identidad* a todos aquellos que dentro o fuera del país se han permitido atentar contra sus potencialidades humanas y naturales?

DOS CULTURAS

Las clásicas aproximaciones sobre el carácter nacional han sido renovadas por estudios psicológicos, antropológicos y sociológicos en torno a la cultura y la personalidad de las comunidades más heterogéneas. Sin embargo, continúa en pie el problema sobre la legitimidad de adjudicarle a los sujetos colectivos —culturas nacionales e incluso subtipos regionales— atributos distintivos y sustanciales.

Tales pretensiones se revisten a veces de un propósito ontológico o, en otros casos, no parecen exceder el terreno literario. Así y todo, aun aceptada la realidad de una configuración nacional básica, ello no autorizaría para restringirla quietistamente a un estadio primigenio ni a inferir férreas perspectivas para cada sociedad en cuestión. Por otra parte, tampoco puede soslayarse la utilización política o ideológica que se ha efectuado de las apelaciones a la idiosincrasia nacional.

En el ámbito latinoamericano, más allá de la multiplicidad de identidades que en él se insinúa, pueden diferenciarse sintéticamente dos grandes bloques o direcciones valorativas. La primera de ellas, históricamente hegemónica, responde a intereses factoriles, que se traducen a través de una cultura elitista, en la cual se diluye tanto la universalidad como la mismidad de la humanidad americana.

Distintas dicotomías y reduccionismos se han impuesto entre nosotros como exponentes relacionados a una cultura de dominación: en el periodo hispánico, con la oposición entre cristianos e infieles; durante el liberalismo conservador, mediante la antítesis entre civilizados y bárbaros o entre razas superiores y razas subalternas; por último las gestiones autocráticas y conforme a la doctrina de la seguridad nacional, cuando la población es considerada como inepta y potencialmente subversiva.

Las ideas de vacío, de tierra para expropiar y de hombres a someter, se reiteran ya en los planteamientos iluministas donde lo autóctono no cuenta demasiado, ya en el tradicionalismo, reacio a la inmigración y la movilidad social. La concepción anti-americanista y antidemocrática hunde sus raíces en diversas manifestaciones teóricas, como la antropología dieciochesca y en cosmovisiones como la de Hegel, quien veía en América a una instancia esencialmente primitiva e inmadura. Ortega y Gasset retornaría a esos planteamientos al hablar de una sociedad improvisada e inauténtica, una pura promesa, en la cual los aborígenes resultan tan inferiores a los colonizadores que son como inexistentes.

El conde Hermann von Keyserling también agregaría lo suyo, al juzgar a Sudamérica como carente de espiritualidad y racionalidad, atribuyéndole una vida puramente emocional y pasiva. Expositores de diversas épocas, procedencias y orientaciones, han insistido sobre la falta de orden y sobre el caos que predomina entre nosotros, debido a nuestra supuesta índole impulsiva e infantil —en contraposición a la prudencia y al equilibrio de los cuales hace gala el europeo.

Nos hallamos, pues, ante semblanzas sobre el hombre y la mujer de nuestras tierras que se refieren a éstos en términos de netas separaciones, hasta llegar a sustanciárselos del mismo modo

como procura hacérselo con la cultura y la nacionalidad, con lo europeo y lo americano etc. Dichas caracterizaciones, que apuntan a negarle historicidad, moralidad y capacidad a nuestro pueblo, han contribuido, de una u otra manera, a combatir los gobiernos mayoritarios y a justificar el neocolonialismo, la independencia y los golpes de Estado.

Frente a esa visión alienante se perfila una heterogénea gama de posiciones tendientes a identificar la cultura americana con las realizaciones sociales y nacionales. Se cuestiona aquí la pedagogía de los grupos privilegiados y de las superpotencias que, en forma sucesiva, han ido desconociendo las diferencias. Más allá de ciertos folklorismos y xenofobias, pasan a cobrar voz los sectores marginados. Se trata de una contracultura que, si bien fue mejor visualizada en los últimos tiempos, posee variados y lejanos precedentes que se remontan más atrás de las emancipaciones iberoamericanas hasta llegar al surgimiento de las modalidades socialistas y de algunas vertientes populistas.

En tal matizada reformulación axiológica, la cultura supera su dimensión meramente erudita para convertirse en una encrucijada interpretativa y en un mandato ético. Su eje lo constituyen las luchas multiseculares de liberación que han tenido lugar en nuestro suelo.

Esas luchas, así como los impulsos y las ideas concomitantes, representan un motivo vertebral

para incorporar a la conciencia histórica de nuestra nacionalidad americana. Ciertamente, la cultura popular sólo advendrá en plenitud cuando las expectativas colectivas alcancen una conducción protagónica en la marcha de nuestras comunidades. Según ya advertía José Martí, en un plano más circunscrito: “No hay letras, que son expresión, hasta que no haya esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica”.

3. IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN*

CUESTIONES NOMINALES

Para que cada uno pueda ser identificado en relación con los demás se ha recurrido a los nombres propios y a las variadas opciones que trae aparejada su misma implementación. Entre tales tradiciones y cargas terminológicas se hallan cuatro filiaciones principales que, durante muchos siglos y en diversos idiomas, han apuntado explícitamente hacia el nombre agregado o apellido: la carta geográfica, el locus originario (Tales de Mileto, Alejandro de Macedonia, Escipión el Africano, Jesús de Nazareth, Francisco de Asís, Antonio de Padua, Leonardo da Vinci, Ruy Díaz de Vivar, Arcipreste

* Publicado originalmente en Antonio Sidekum, ed., *Corredor de idéias: integração e globalização* (São Leopoldo: Unisinos, 2000), 161-179.

de Hita, Lazarillo de Tormes, Isabel de Castilla, Pedro de Mendoza, Cyrano de Bergerac, Erasmo de Rotterdam, Jaime de Mora y Aragón), el enrolamiento familiar (los sufijos *ez*, *son*, *sen*, *ian*, *ich* u *ova*, así como el prefijo *ben* equivalentes a hijo/hija de —Álvarez, Johnson, Andersen, Kalpakian, Blascovich, Pablova, Ben Gurión). Vocablos como *junior* o *ibn* se usan para indicar descendencia. La actividad laboral también se señala (Marcos Sastre, Fabián Herrero, Kuno Fischer, Marc-Antoine Charpentier), los rasgos morfológicos o temperamentales (Ricardo Corazón de León, Enrique el Navegante, Federico Barbarroja, Iván el Terrible, Juana la Loca, Felipe el Hermoso, el Manco de Lepanto, Catalina la Grande, Guillermo el Taciturno, el Tigre de los Llanos).

En cuanto al primer nombre —el de pila, bíblico o “cristiano” — emergen acepciones vinculadas a motivos religiosos o políticos, *v. gr.* la tendencia verificable en países como Uruguay, de fuerte tradición laicista y masónica que, para diferenciarse de las orientaciones ultracatólicas, han evitado el santoral recurriendo a vocablos indígenas o sajones (Yamandú, Tabaré, Walter, Washington, Nelson en lugar de nombres como Salvador, Cruz, Pedro, Nazareno, María, Magdalena, Ángeles, Trinidad y tantos otros por el estilo). *Contrario sensu*, se han adoptado apelativos insospechablemente canónicos para eludir las cazas de brujas desatadas por

la Inquisición o el nazismo (San o Santa...). Entre los núcleos de izquierda y especialmente en el campo anarquista ha sido muy frecuente el empleo de nombres emblemáticos como Giordano Bruno, Sol Libertario, Luz, Lumen, Idea, o quien ha puesto a sus ocho hijos las mismas iniciales, por ejemplo R.D. para alentar la causa de una Revolución Democrática (Ricardo Darío, Rosa Delia...).

En situaciones de conquista o evangelización, se han aplicado nombres que reflejan imágenes serviles, tal cual sucede con el apelativo Viernes, usado en la obra de Daniel Defoe para designar a ese personaje autóctono encontrado por Robinson Crusoe durante dicho día de la semana, o anteriormente al Calibán sometido por Próspero en *La Tempesta* de William Shakespeare. Aún en la década de 1920, ciertos misioneros llamaban a los aborígenes chaqueños —en definitiva a los percibidos como “naturales”— con referentes cosificadores tomados del medio circundante: Margarito, Azucena, Rosita, Selva (Itatí). También se ha recurrido a los próceres para rebautizar a esclavos manumitidos (Simón Bolívar, José de San Martín), mientras que en Roma se agregaba la expresión *puer* al nombre del amo para trasuntar el grado de sumisión (Lucipuer, siervo de Lucio). En otros encuadres se ha acudido a los elementos de la naturaleza, con una carga menos vasallática,

para indicar correlato espacial o anhelos de belleza, tal como sucede por antonomasia en japonés: Sasajima (isla de bambú), Yamamoto (montaña), Kikuyo (jazmín, hermosa como esa flor).

El nombre y el apellido por separado o una combinación de ambos sirven a veces para reflejar modas, estado civil, condición social, ídolos públicos, situaciones límite o ritos de iniciación. Así en Costa Rica puede observarse, junto con apellidos bien castizos, nombres de pila como Grace o Jacqueline (por G. Kelly y J. Kennedy). En Argentina, los nombres Eva y Juan Domingo, por los dos adalides del peronismo; Malvina, Soledad o Victoria, por las islas que desencadenaron la guerra con los ingleses; Diego Armando, por Maradona, o Ernesto, al igual que en muchos otros países, por el Che Guevara. Así como en el mundo hispanohablante se ha empleado el nombre “Expósito” para designar a los niños huérfanos abandonados en un lugar público, en Estados Unidos se ha utilizado el “John Doe” y en Francia se ha recurrido al nombre de la ciudad o poblado con idéntico propósito. En sectores humildes se han adoptado nombres exóticos provenientes de los culebrones televisivos para aplicarlos a su prole (Emmanuel, Alex, Jonathan, Abigail). Al cruzar la línea ecuatorial, se acostumbra a rebautizar a los marinos con nombres como Delfín, Orca, Mojarrita y otros símbolos acuáticos semejan-

tes. Por último, así como se apela a los números ordinales para establecer sucesiones dinásticas —Humberto Primo—, también se los aplica a otros casos más corrientes: Sixto Palavecino, Segundo Sombra.

Por diversas razones, el recurso a los nombres propios, si bien no ha perdido su importancia, se ha ido vaciando en buena medida del sentido primigenio que exhibían cuando primaba la pertenencia a un grupo, lugar o profesión, por encima de lo estrictamente personal, sin dejar de pagar por ello un alto costo identitario.

LA CRISIS CONTEMPORÁNEA

En nuestros días, con tantas inclinaciones individualistas, se evidencia una doble preocupación que posee distintos márgenes de legitimidad. Por un lado, el afán de autoconocimiento, de responder al quiénes somos, para lo cual se acude a las variantes más heterogéneas: desde el psicoanálisis y los tests hasta el examen de las cartas astrales, los naipes, el sueño, la letra, las manos, la borra y otros sucedáneos. Por otra parte, existe el impulso a realizarse, a encontrarse a uno mismo, a lograr una satisfactoria estimación tanto corpórea como mental, sin que en este terreno tampoco se repare demasiado en la disparidad de los procedimientos

en juego: físico-culturismo, dietología, adipometría y lipoescultura, aerobics, gemoterapia, juegos de azar, orientación vocacional, técnicas orientales, drogas alucinógenas, amuletos, meditación trascendental, autoayuda, sectas mesiánicas, iglesias electrónicas y carismáticas, comunidades naturistas, clubes sociales o hinchadas deportivas (en Argentina existe el Sindicato Único de Terapeutas Alternativos, que cuenta con miles de miembros). Entre los cambios más obvios y rotundos experimentados por los modelos de realización personal o grupal se halla el papel que ha asumido la mujer media frente a sus clásicas funciones maternas y domésticas, junto al esfuerzo de readecuación que ello demanda de los varones.

A veces tales comportamientos, con su mayor o menor grado de estereotipia y presión social, caben ser interpretados como frívolas expresiones del narcisismo y del hedonismo contemporáneos, de la falta de objetivos e ideales; en otras circunstancias se insinúan como dispositivos o estrategias posmodernas de filiación en un tiempo donde, si bien cuesta adquirir sólidas identidades, se observan en cambio una miscelánea de medios plurales de personalización que antes cumplían la política o los sistemas holísticos de creencias para el grueso de la población mundial. Según lo puso de manifiesto Gilles Lipovetsky en *La era del vacío*, “la gente

quiere vivir enseguida, aquí y ahora, conservarse joven y ya no forjar el hombre nuevo”.¹

¿Se trata efectivamente del pasaje de una sociedad disciplinaria y homogeneizadora a otra posmodernista donde mueren las ideologías, se acicatea lo heterogéneo y las búsquedas reales de autoconciencia o más bien nos hallamos frente a nuevos condicionamientos para fragmentar o desintegrar las identidades existentes? ¿Asistimos al nacimiento del hombre *light*, que sustituye a los antiguos dioses por el mercado, el celular, el auto importado y la educación privada? ¿Ese personaje que no tiene conocimiento para cambiar o rectificar rumbos y que sólo actúa bulímicamente bajo el efecto del síndrome de la cebolla, por el cual termina identificándose con la vestimenta, los tatuajes o la coloración estridente del cabello? ¿Representan meramente casos aislados las declaraciones de una política argentina, madre de un desaparecido, cuando, al preguntársele por qué no se operaba las profundas ojeras de su rostro para mejorar su imagen ante los medios, contestó que no pensaba hacerlo porque dichas huellas correspondían a sus muchos desvelos en el enfrentamiento contra la violación de los derechos humanos? ¿Habrá cesado la alienación desmenuzada por Herbert Marcuse

¹ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 2006), 9.

cuando atribuía la misma al exceso de consumo y a las falsas necesidades que llevan a organizar nuestra existencia en función de los anuncios, a amar y odiar lo que otros aman y odian?

A la inveterada crisis de la adolescencia y la senectud, se añade la de la mediana edad, con muchos sujetos disconformes por no haber seguido una vocación o porque, pese a cumplimentarse las inclinaciones básicas, su efecto no fue tan valadero como se aguardaba. A tanto conflicto identitario se añade el que adviene ya desde la niñez, no sólo ante fenómenos tan extremos como la prostitución infantil sino frente a realidades más cotidianas en las cuales se aceleran los procesos evolutivos de maduración cuando los chicos entre ocho o diez años empiezan a actuar como adultos, vistiéndose de grandes y concurriendo a los mismos salones de entretenimiento que sus mayores.

No en vano se ha considerado la crisis de identidad como uno de los indicadores más representativos de este siglo, con su tendencia a la deshumanización, con el predominio del utilitarismo sobre la solidaridad. Si el desempleo, según lo han planteado autores como Viviane Forrester, viene a cancelar hasta el mismo horizonte de posibilidades característico de la juventud, el exilio y los movimientos migratorios no sólo han alterado el sentimiento de pertenencia, sino que han producido un fuerte desarraigo. Para otras apreciaciones, si bien

el lavado de cerebros ya no es imputable exclusivamente a los regímenes represivos, cabe imaginar una nueva distopía en la cual no se puede apartar la mirada del escenario simbiótico de la televisión ni librarse del bombardeo informático que nos lleva a suponer que navegamos por todos lados mientras apenas rozamos las cosas. Hasta los enfoques morigerados no dejan de adherir al balance pesimista que nos muestra a la gente atrincherada en su propio búnker, saturada por la cultura de los *deliveries*, donde se recibe desde la comida y los elementos recreativos hasta la misma educación formal en todos sus niveles:

La afirmación más fuerte de la modernidad era que somos lo que hacemos; nuestra vivencia más intensa es que ya no es así, sino que somos cada vez más ajenos a las conductas que nos hacen representar los aparatos económicos, políticos o culturales que organizan nuestra experiencia [...] Vivimos en una mezcla de sumisión a la cultura de masas y repliegue sobre nuestra vida privada.²

Conceptuaciones menos refractarias hacia el proceso de globalización se perfilan en los trabajos de Fernando Aínsa, quien, sin admitir el pernicioso saldo económico de ese proceso y sin renegar del

² Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?* (México: FCE, 1997), 27.

valor operativo de la utopía, recupera en cambio diferentes aspectos implícitos en nuestra actualidad, como el hecho de que el mundo contemporáneo agudice la multiculturalidad y la propensión errante del ser humano, la apertura y atracción hacia el “otro”, o favorezca el bilingüismo que se ha configurado en numerosas comunidades, a consecuencia de los exilios, migraciones y otros fenómenos similares. En definitiva, para pensadores como Aínsa, dicha globalización —al albergar grandes caudales identitarios, con nacionalidades compartidas y otros factores similares— puede llegar a constituir un verdadero desafío más que un obstáculo insalvable. Si por un lado existen fuertes tendencias a establecer personalidades inducidas, mediáticamente o por otras vías diversas, no debe desestimarse la alternativa de que se forjen nuevas identidades desde la sociedad civil y los propios individuos.

En síntesis metafórica, a la luz de la globalización no sólo cabe replantear la subsistencia de otro síndrome conocido: el del estornudo, según el cual, ni bien el Norte comienza a manifestar signos de resfrío, el Sur debe someterse a terapia intensiva. Además puede constatarse que, cuando el primero goza de buena salud, el otro frecuentemente mantiene o incluso refuerza sus padecimientos. Sin embargo, no deja de resultar un ingrediente novedoso la existencia de crecientes malestares propios

de la periferia dentro del seno mismo de las metrópolis más avanzadas.

CARACTERIZACIÓN

Para comprender la identidad cultural en toda su amplitud deben manejarse dos criterios fundamentales. Un parámetro clave atiende las diferencias entre generaciones y los derechos o peculiaridades que van del reino inorgánico al mundo animado, de la niñez a la ancianidad, de los sanos a los minusválidos, de la hetero a la homosexualidad. Se intenta aproximarse aquí a todo aquello que ha sido expresado en distintas ocasiones con afirmaciones como las siguientes: “Per tanto variare Natura è bella” (Renacimiento), “Hasta el pelo más delgado hace su sombra en el suelo” (refranero gauchesco), “Small is beautiful” (*hippies*), “Estamos aquí porque ustedes estuvieron antes allá, ocupando nuestras tierras” (dichos actuales de los africanos al procurar instalarse en suelo europeo). Cabe evocar entonces los enfoques que explican el devenir de la misma identidad cultural como producto del choque con un mundo colonial en el cual grupos muy disímiles se amalgaman para reivindicar una nacionalidad en común.

La otra variable resalta el polo de la unidad y la permanencia, el complemento ineludible de per-

cibir y salvaguardar todo lo humano más allá de las particularidades, sin que a ningún país o grupo social le corresponda abrogarse la facultad de encarnar a la civilización o la cultura subestimando al resto de la población mundial. Ni siquiera el propio pueblo —tantas veces concebido como una muchedumbre desdeñable y amorfa— puede exigir las máximas reparaciones y erigirse en motor privilegiado de la historia, ante las reservas con que hoy deben juzgarse las categorías sustancialistas. Aquí se está recuperando en definitiva la impronta que testimonian ciertas proclamas anti-racistas (“Somos todos judíos o... mestizos”) y de reivindicación ocupacional (“Somos todos inmigrantes o... docentes”).

Aunando esa doble vertiente, podrá entonces postularse la identidad como una noción que, soslayando el fundamentalismo, implique la idea de unidad en medio de la diversidad, un sostenido impulso humanizador y democrático que, promoviendo condiciones más equitativas de vida, incluye la afirmación individual y comunitaria. Se trata de una tónica que cabría ser ilustrada, por ejemplo, con algunas declaraciones recogidas en el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo celebrado en Chiapas hacia 1996. En ese evento no sólo se denunciaron, como mitos neoconservadores, el “compite y triunfarás” o el “consumir es existir”; también se ar-

ticuló allí una plataforma principista a favor de la intersubjetividad y renuente a los axiomas sobre la toma compulsiva del poder:

El precio de nuestra vida no es una alcaldía, una gobernatura, la presidencia de México o la presidencia de la ONU o cualquier equivalente [sino] un mundo donde puedan caber todos los mundos [...] Detrás de nosotros estamos ustedes. Somos los mismos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana.³

Semejante visión de la identidad, como presupuesto regulador y como una complejísima construcción histórica, tiende tanto a fomentar la pertenencia a una comunidad como a defender la singularidad de la persona; apunta hacia una relación menos conflictiva del individuo en su medio social y hacia

³ EZLN, *Crónicas intergalácticas* (Buenos Aires: La Rosa Blanca, 1997).

una capacidad de definición que sobrepase el rubro cuasi mayoritario del “no sabe o no responde” de las encuestas al uso. Sin descartar la relevancia que ha cobrado el mundo interior tras las oleadas colectivistas, subsiste la necesidad de desempeñar otros papeles fuera del ámbito íntimo o familiar si nos proponemos alcanzar un desarrollo menos pasivo de nuestra identidad.

TIPOLOGÍA

Fuera de los encuadres maniqueos, si se asume el carácter metodológico, directriz y virtual que contiene la cuestión identitaria, puede refrendarse la distinción entre una faceta encubridora y un perfil más legítimo de la misma.

En el primer caso, corresponde establecer a su vez otra divisoria conceptual. Así se han planteado identidades negativas, al incorporar parámetros enajenantes como los que se han dado en nuestro continente desde la Escolástica hasta el determinismo geográfico y racial, desde las prerrogativas oficiales para el cristiano viejo —sin mácula de moro o judío— hasta la condena positivista del arte y la religión, desde la reacción contra la ciencia y la racionalidad hasta el entronizamiento económico de los Chicago Boys. Ya sea en nombre del Evangelio, ya en aras del Progreso se ha ido propagando una

concepción distorsionante de lo americano, reforzada tanto por dicotomías que celebran la inteligencia y rectitud de las élites ante la instintividad y la amoralidad de las masas como por postulaciones que invalidan nuestras aptitudes civiles para justificar así la dominación transnacional y el hegemonismo de intramuros. Resulta casi un lugar común referirse a que no sólo en los textos de historia y geografía, sino que en la misma filosofía occidental —considerada como el saber crítico por excelencia— se ha intentado demostrar a pie juntillas la superioridad de los países de clima frío y nevado —asociados con el ejercicio de la libertad— frente a las regiones próximas a los trópicos, donde impera la anarquía, la sensualidad y la indolencia.

De similar retahíla argumentativa se han mudo diversos intelectuales latinoamericanos que fueron impugnados por sufrir de parasitismo y daltonismo europeos. Así, a comienzos de siglo, un influyente ensayista, Agustín Álvarez, en su *Manual de patología política*, mientras pone por las nubes a los anglosajones como enérgicos y honestos, tilda a los sudamericanos de farsantes y embusteros natos que escudan su inconducta en manifiestos o protestas: “El bien por el bien [...] no ha tenido cultores ni admiradores en estos pueblos”.⁴ Según

⁴ Agustín Álvarez, *Manual de patología política* (Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1916), 205.

lo trajo a colación Cecilia Sánchez, durante épocas más cercanas, en el Chile aislacionista de Pinochet, un profesor de ese país —Joaquín Barceló— rechazó la existencia misma de una filosofía y hasta una visión de la realidad propiamente latinoamericanas, haciéndose eco de los planteamientos trasnochados sostenidos por Ernesto Grassi sobre el carácter ahistórico, primitivo y demoníaco de Nuestra América —sinónimo de materia y naturaleza— frente a una Europa en tanto epítome de la cultura y la civilización. Recientemente, siguiendo el triunfalismo de Occidente, han surgido diversas voces que vuelven a erigir a este último en el único agente inspirador de valores para la humanidad, mientras se asegura que se ha reiniciado la era del avance indefinido.

Al mismo tiempo, se suele aludir a otra variante identitaria análoga, de carácter difuso, que consiste no tanto en adoptar paradigmas antagónicos —al estilo del malinchismo cultural—, sino en debatirse en una búsqueda interminable de alternativas, mutando permanentemente los modelos identificatorios en juego, tal como ha ocurrido con la historia de Bolivia, cuando la gente se acostaba allí con un gobierno y se levantaba con otro.

Finalmente, otra modalidad problemática, volcada hacia el escepticismo, viene a poner en tela de juicio el mismo concepto de *identidad*, invalidando los paradigmas generales y la psicología colectiva.

Durante los años sesenta pueden señalarse algunas embestidas frontales contra la caracterización global de los pueblos que, para estudiosos como José Antonio Maravall —en polémica con Salvador de Madariaga—, no contenía sino proposiciones irreales, una empresa quimérica fuera del orden literario y de la contienda política, especialmente cuando se reduce en un solo haz de cualidades a naciones tan complejas como las actuales. Poco después, en un simposio sobre Sociología de los Intelectuales organizado por el Instituto Di Tella en Buenos Aires, César Graña consideró las tesis identitarias como ilusorias y engañosas, pues, para él, quienes aluden a la americanidad y a la mexicanidad sólo emiten un gesto retórico y caen en una falacia antropológica por enfocar a las culturas con cristal organicista. Según Graña, desde Francisco Bilbao, José Martí, Rubén Darío y Carlos García Prada hasta Ricardo Rojas, José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre, Eduardo Mallea u Octavio Paz, todos han trasuntado una excesiva pasión ontologicista hacia lo arquetípico y hacia los pronunciamientos, sin poder captar las transformaciones desencadenadas por la modernización:

Abocados a “esenciales” problemas del intelecto y de la sensibilidad que, a causa de su misma “profundidad”, pueden ser considerados, en cierto sen-

tido, insolubles. Desde esta ventajosa posición, el “problema de la identidad” se transforma en un instrumento natural de “legitimación” para aquellas formas de imaginación intelectual que se autodesignan guardianas y propietarias de los aspectos más inaccesibles de la experiencia humana.⁵

Ocasionalmente, no se ha cuestionado tanto la posible existencia de una idiosincrasia nacional como su reiterada aplicación con fines autoritarios y demagógicos, admitiéndose entonces la alternativa de que una nación se halle en condiciones para elegir su propia vía de desarrollo. Así se objetan las formulaciones ideológicas sin desestimar las concepciones basadas en la producción cultural y la defensa de patrones espirituales que, junto con sus portadores, se encuentran en peligro de extinguirse ante los mecanismos desequilibrados de modernización. Ello da pie para introducirse en una imagen más genuina sobre la identidad.

Al examinar las diversas connotaciones que puede revestir una identidad auténtica o ideal, deben retomarse ciertos rasgos afines que fueron propuestos inicialmente, como el proceso activo de humanización y democratización, junto con una

⁵ César Graña, “La identidad cultural como invento intelectual”, en *El intelectual latinoamericano: un simposio sobre sociología de los intelectuales*, ed. por Juan F. Marsal (Buenos Aires: Editorial del Instituto, 1970), 69.

doble estimativa: de diferenciación y continuidad, de unidad en la diversidad, más allá de barreras étnicas, geográficas o sociales.

Asimismo, la temática identitaria no puede desligarse de los problemas políticos o económicos, de la tenencia del poder y la distribución de la riqueza, pues se halla íntimamente ligada a la toma de conciencia nacional y a las realizaciones sociales. Primordialmente, la identidad, en su faceta más positiva, implica un aprehender la realidad, con su cúmulo de contradicciones, para mejorar sensiblemente las condiciones y la calidad de vida, para readecuar estrategias como las que esbozara Gandhi —“la India tiene que vivir en un clima, dentro de un marco y según una literatura que sean propias, suyas; aun cuando no valieran tanto como el clima, el paisaje y la literatura de Inglaterra”—⁶ sin suponer por ello el imperativo de cerrarse a todo lo exógeno. Bajo tal acepción, el proceso identitario se asemeja a la utopía, en tanto ambos representan intentos o aspiraciones para modificar el orden existente.

La génesis de esas formas identitarias en Nuestra América ha contado con diversas expresiones: desde los movimientos insurreccionales previos a las guerras emancipadoras y campañas como las de

⁶ Mahatma Gandhi, *Todos los hombres son hermanos* (Madrid: Sociedad Educación Atenas, 1973).

Simón Bolívar para que constituyamos un pequeño género humano, hasta los empeños finiseculares para diferenciarnos de los poderes opresivos, empeños retomados por las vanguardias artísticas y por el prodigioso ideario de la Reforma Universitaria y, ulteriormente, por algunas corrientes tercermundistas.

Tales demandas son replanteadas hoy por los sectores populares en relación con los nuevos proyectos de integración regional o a partir de las demandas sustentadas por los movimientos cívicos emergentes. Entre esas agrupaciones autogestionarias se alternan aquéllas más tradicionales como el sindicalismo independiente, las entidades cooperativas y las organizaciones estudiantiles, junto con los nucleamientos feministas o de género, indígenas, ecológicos, pacifistas, de derechos humanos, las ONGs, las PyMEs y tantos otros agentes sociales que han convertido los reclamos identitarios en un asunto plenamente vital que trasciende con holgura los estrechos planteamientos discursivos de la *intelligentsia* en quienes parecía centrarse toda la cuestión.

De ese vasto arsenal protagónico, extraemos un hito del campesinado en Costa Rica: una movilización que en la década de 1980 llevan a cabo los productores de alimentos básicos (arroz, frijol, maíz) para preservar su trabajo y su participación en los programas tecnológicos ante el ajuste estructural impuesto por las privatizaciones y las importaciones. En dicha circunstancia pudieron

observarse, en una de las mantas que se llevaron a la marcha rural, ciertas proposiciones que compendian lo que se ha pretendido sugerir sobre una concepción afirmativa de identidad: “No somos aves para vivir del aire. No somos peces para vivir del mar. Somos hombres para vivir de la tierra. El multipoderío de la globalización”.⁷

Al estilo de lo que ha sucedido con la palabra *identidad*, el término *globalización* ha venido a ocupar un papel preponderante tanto en el ámbito académico como en la existencia cotidiana. Así no sólo se habla de teorías o ideologías de la globalización sino también de tiempos y de una conciencia de globalización. Paralelamente, se recurre a un sinnúmero de expresiones como globalismo, globalidad y régimen globalitario; civilización, mundo, sociedad, Estado, gobierno, aldea, tribu, empresa y hasta casino globales; nuevo orden capitalista global; globalización regional o global, globocolonización etcétera.

Asociada habitualmente con el neoliberalismo, con el único discurso estructurado disponible en medio de la crisis de las concepciones omnicomprendivas, diversos enfoques le han atribuido a la globalización una amplia gama de propiedades y consecuencias: sustitución de la política por la eco-

⁷ El autor de la frase es Bernardino Ochoa, campesino nicaragüense y dirigente sindical.

nomía, implantación ecuménica del mercado, libre-cambismo, privatizaciones y transnacionalización del capital: recolonización del planeta vía empréstitos internacionales y manipulación de la opinión pública; extinción de los Estados soberanos, de los espacios aislados y las identidades regionales; xenofobia, fundamentalismo, estallidos separatistas y segmentación; eclipse de los derechos y conquistas sociales, aumento de la explotación y el desempleo; división de la humanidad en solventes e insolventes, en inforricos e infopobres dentro de la órbita comunicacional; predominio de la razón tecnocrática, competitiva y utilitaria, incremento de prácticas esotéricas, domesticación de universitarios e intelectuales; neoccidentalismo y neoeurocentrismo, aplastamiento de las culturas locales, macdonalización del mundo, unificación de los modos de vida.

Más allá de la validez integral de tales apreciaciones, parece revertirse la tendencia originaria a equiparar la globalización con una panacea universal y recrudecen los planteos críticos en torno suyo. Mientras se le adjudica al neoliberalismo la pretensión de erigirse en un “pensamiento único”, se concibe al capitalismo tardío globalizado como una variante totalitaria y productora de enormes desigualdades. Se estaría en definitiva asistiendo a la gestación del llamado sistema PPII, con sus cuatro caracteres —planetario, permanente, inmediato e inmaterial— que pueden evocar atributos primor-

diales de una divinidad modernosa guiada por valores monetarios, multimediáticos y ciberculturales.

En asuntos puntuales, se han expedido categóricamente autores de distintas orientaciones. Dentro del amplio espectro liberal, mientras Guy Sorman reconoce que “hay actualmente una concentración del poder de decisión económico y financiero de una manera totalmente monopólica” y que “nuestras economías son dirigidas por la Bolsa de Nueva York”, Mario Bunge no ahorra sus ataques a la globalización:

La libertad de comercio favorece principalmente a los exportadores más poderosos [...] casi todas las barreras internacionales para el tránsito de personas siguen en pie. Más aún, muchos Estados las están reforzando [...] La basura cultural que exportan los Estados Unidos está desplazando a la buena producción nacional [...] la globalización de que tanto se habla es parcial y unilateral. Habría que hablar más bien de inundación de las naciones periféricas por las centrales [...].⁸

En resumen, lo único que atraviesan libremente las fronteras son el capital financiero, las malas costumbres y los gérmenes patógenos.

⁸ Olga Viglieca y Fabián Bosoer, “El futuro del liberalismo”, entrevista a Guy Sorman y Torcuato Di Tella, *Clarín* (2 de agosto de 1998).

Mario Bunge, “Globalización: ¿realidad o ficción?”, en *La Prensa* (1° de septiembre de 1996).

Desde perspectivas más radicalizadas, se han ido reforzando las condenas. Ernesto Cardenal nos advertía en un poema: “Igual si se dice rosa o se dice Rusia / eso lo influencia la oficina 5600”,⁹ aludiendo con ello a la oficina en el rascacielos del Rockefeller Center donde se planifican los principales negocios y conspiraciones del planeta. Más recientemente, Noam Chomsky, denunciando la excluyente política neoliberal, ha señalado que el gobierno mundial se halla en manos de los organismos crediticios y las grandes corporaciones, las cuales violan la misma disciplina del mercado y son entidades autoritarias, con su mando centralizado, que manejan la propaganda y el control de la mente, que se valen de los Estados para extraer altísimos beneficios y sojuzgar a la gente, que internacionalizan la producción para obtener mano de obra cuasi impaga y que sus inversiones están volcadas básicamente hacia la especulación.

Otros analistas, como Slavoj Žižek, terminan aseverando que la dinámica extra e intraterritorial de las empresas globales ha eliminado la oposición entre metrópolis y países dependientes, que sólo hay colonias y que todos viviremos en repúblicas bananeras. Si bien Žižek se sorprende de que los socialdemócratas sugieran al sector capitalista que

⁹ Ernesto Cardenal, “Oficina 5600”, en *id.*, *Cántico cósmico* (Madrid: Trotta, 1992), 188.

respetarán el modelo y que harán la misma gestión que los conservadores pero sin tanto sufrimiento para la población, no deja de sostener que, en medio de la globalización actual, resulta de hecho imposible cuestionar la lógica del capital, ni siquiera con un modesto intento para redistribuir la riqueza; en un mundo donde la quinta parte más acaudalada de la población cuenta con 80% de los recursos y la quinta parte más indigente con apenas un medio por ciento de ellos, donde quinientos millones de pudientes se enfrentan a cinco mil millones de carenciados prácticamente exentos de los beneficios de la producción y el consumo, donde los ingresos diarios oscilan de 2.5 dólares en el área asiática del Pacífico a unos doscientos dólares en naciones como Alemania.

¿UNA POTENCIA ARROLLADORA?

En líneas generales, estamos ante una óptica férrea que, de modos disímiles, concluye presentándonos un cuadro de parálisis terminal. No se trata mayormente de una incorrección en los diagnósticos sino de una sobrecarga determinista que tiende a clausurar las salidas y opciones alternativas. En tal sentido, diferentes interpretaciones sobre el peso hegemónico de la globalización y el neoliberalismo transmiten, por ejemplo, un concepto de

América Latina similar al de muchos encuadres elitistas que, visualizándola como masa caótica y vacío espiritual, le negaban carnadura ontológica y favorecían su sometimiento.

Sin embargo, no deben descartarse los tenaces esfuerzos de humanización y democratización que, como he puntualizado antes, emanan de nuestras prolongadas tradiciones renovadoras o de distintos sectores y movimientos reivindicativos contemporáneos, incluso de organismos como la Unesco con su impugnada prédica contra la discriminación. En consecuencia, puede apostarse por la capacidad de un pensamiento utópico enraizado, más allá de los purismos culturales que pretenden sustraernos a toda forma de globalización y modernización bajo la supuesta fuerza omnímoda del giro conservador, la concentración financiera y la mentalidad hedonista.

Diversos indicadores permiten mantener una postura menos fatalista. Entre ellos, la preocupación que insinúan los directivos del Banco Mundial y el Fondo Monetario para fortalecer el Estado y amortiguar las grandes disparidades sociales, la crisis educativa, la drogadicción, la violencia y la criminalidad; el estado de alarma que afrontan las propias empresas por no asumir el desafío de la pauperización y el desempleo ni las agudas tensiones entre poseedores y poseídos; la percepción de que el libre mercado no asegura en sí mismo el crecimiento ni la

estabilidad; el temor exhibido por magnates como David Rockefeller de que los gobiernos recuperen el papel proteccionista ante una sociedad civil ajena a la maximización de las ganancias, o la advertencia de uno de los principales responsables de la derrota comunista, Lech Walesa, sobre que las injusticias del capitalismo amenazan con provocar nuevas revoluciones, pues “el dinero es la autoridad suprema, las máquinas echan a la gente a la calle, los empresarios llevan una vida muy cómoda mientras sus obreros pasan hambre”.¹⁰ En suma, crecen las dudas en torno a la ortodoxia monetarista y se infiere que la misma, lejos de implicar un mayor adelanto, condena a la gente a la desnutrición y a peores condiciones de vida, estimándose *v. gr.*: que con la aplicación de esas políticas de ajuste los adolescentes mexicanos han perdido casi dos centímetros de estatura durante los últimos quince años.

Por otro lado, cabe redimensionar la importancia que han adquirido en estos tiempos globalizados las movilizaciones y la sempiterna lucha por los derechos humanos que se viene librando desde distintos frentes y escenarios, con proyectos como la creación en la ONU de una Convención contra las Desapariciones en tanto crímenes imprescriptibles contra la humanidad, con el arresto o enjuici-

¹⁰ “Ahora, el dinero lo es todo”, *Clarín digital* (9 de agosto de 1998), en <https://www.clarin.com/ediciones-anteriores/ahora-dinero_0_rJuW2FlJ83l.html>.

ciamiento en distintos países de genocidas como Klaus Barbie, Jorge Rafael Videla y Augusto Pinochet o con la difusión de las brutales prácticas racistas llevadas a cabo en Sudáfrica durante el dilatado régimen del *apartheid*. Asimismo, mientras se denuncia la creciente existencia del trabajo infantil, de los niños de la calle y de trescientos mil chicos reclutados para matar y morir en el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, que representa a cinco millones de campesinos, unos setenta mil estudiantes aprenden nociones de reforma agraria y conflictividad social en el millar de escuelas que posee dicho movimiento dentro de sus regiones ocupadas. Existen por consiguiente varias caras de la globalización: mientras que India produce la mayor cantidad de largometrajes en el mundo entero y en cambio 85% de las imágenes cinematográficas que se proyectan son de origen estadounidense, las Madres de la Plaza de Mayo se han hecho ver y escuchar en casi todos los rincones del planeta. Aún más, mientras los grandes consorcios multinacionales parecen adueñarse del globo en forma unilateral, las entidades cooperativas construyen una relevante alianza por la batalla de los mercados sin renegar de la eficiencia y el capital, pero proveyendo sus servicios a zonas de baja rentabilidad.

Corresponde hablar entonces de distintas modalidades que adopta la resistencia civil acorde con las circunstancias. Por una parte, ha contri-

buido al derrocamiento de variadas dictaduras y, con el auxilio de otra base política y económica, podría neutralizar o impedir un mundo de pesadillas, con todas las reservas y esperanzas que han puesto de manifiesto veteranos militantes como Michael Randle:

Nunca existe una garantía de que la resistencia civil vaya a tener éxito en cualquier caso dado, incluso bajo las circunstancias más favorables [...] La justicia de la causa, el equilibrio de fuerzas existente entre los contendientes, la perspicacia política de los resistentes —ésos y los demás factores existentes desempeñan su papel. Pero las comunicaciones modernas han facilitado la organización de las redes de ciudadanos para ejercer la resistencia civil, y la prensa y los medios de masas, especialmente donde se puede contar democráticamente con ellos, pueden suscitarle un gran costo político a cualquier gobierno que recurra a una represión extrema para aplastarla. Tal estado de cosas nos explica, por lo menos en bastante medida, la extraordinaria proliferación de la resistencia civil durante más o menos la última década, y su decisiva contribución a la creación de una nueva fase de las relaciones internacionales tras la Segunda Guerra Mundial.¹¹

¹¹ Michael Randle, *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos* (Barcelona: Paidós, 1998).

CONCLUSIONES

En nuestro exhausto siglo XX, pese a las innúmeras experiencias igualitaristas que se dieron en él, no parece haberse cumplido el viejo sueño de una humanidad verdaderamente fusionada. Fuera de los planteamientos catastróficos, la mentada globalización se alterna con los más diversos separatismos, con trastornos ecológicos abismales, con la recolonización del planeta mediante empréstitos internacionales, con el retroceso de costosísimas conquistas sociales, con un Estado ultramínimo o macrobiótico que reduce impuestos a los adinerados y ajusta a los carenciados, con el hombre como *lobby* del hombre, con conatos restauradores para privar de legitimidad a las expresiones culturales del Tercer Mundo mediante un travestismo mental donde lo exógeno siempre resulta profundamente superior a lo autóctono. Vuelve a imponerse entonces el dogma del modelo eterno y excluyente del capitalismo, fundado ahora mucho más en la prosaica sacralización del mercado autorregulable que en el ritmo fascinante de la evolución cósmica y la mano invisible.

¿Qué hacer frente a ese Estado de Malestar y al gobierno de Hood Robin, frente a los nuevos cantos de sirena que sostienen, por ejemplo, que la multiplicación de vendedores ambulantes en América Latina evidencia una innata cultura empresarial?

¿Cómo lograr esa reconstrucción del tejido social sino es mediante una utopía democrática y la reorganización popular? Además de las alianzas políticas de los sectores progresistas junto con las PyMEs, aludo a la alternativa autogestionaria de los movimientos civiles: desde las reivindicaciones que sustentan habitualmente el estudiantado y el sindicalismo independiente hasta las más novedosas demandas de quienes luchan por el reconocimiento del género, la protección de los derechos humanos y de la misma naturaleza.

Según concluyo en un capítulo de mi libro *Fines de siglo, fin de milenio* (1996), la verdadera novedad histórica que debe aguardarse consiste en no seguir prendado a ningún sistema en particular, por perfecto que parezca, para que pueda emerger una atmósfera donde se atienda más cabalmente la libertad, la justicia social y las diversidades culturales.

Si no terminan por convencer demasiado las simples expresiones de deseo, apelemos al mismo peso de la historia, en la cual ha sido una actitud permanente por parte de los grupos dominantes la negación de las obvias fluctuaciones que se producen en el campo económico, creyendo en vano que siempre podrán mantener su situación de usufructuarios del poder, así como del goce y la acumulación continua.

4. EL PENSAMIENTO ALTERNATIVO COMO ESPERANZA*

El estudio de las alternativas planteadas por una problemática ecuménica desde un *locus* determinado en la plasmación de dos compactos volúmenes —*El pensamiento alternativo en la Argentina*— nos abrió un mundo de posibilidades temáticas que en verdad no esperábamos. Por lo demás, es importante tener en cuenta, en primer lugar, que las alternativas como tales no se presentan aisladas y, asimismo, que no están ausentes de hecho de ninguna propuesta o proyecto dentro de una cultura, sea filosófico, ideológico, político, literario, así

* El texto fue escrito en colaboración con Arturo A. Roig y constituye la introducción a una obra colectiva. Publicado originalmente en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, dirs., *Diccionario del pensamiento alternativo* (Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008).

como respecto de las políticas del deporte, su ordenamiento y su planificación o la de los medios. El hecho de que las alternativas no se den nunca en una sola dirección y que muchas de ellas sean contradictorias es normal y responde a la natural conflictividad de las relaciones humanas y la diversidad de sectores sociales que intervienen en la construcción de discursos epocales.

¿Qué relación tienen las alternativas con la utopía? La pregunta se plantea necesariamente en cuanto más de una alternativa cumple una función utópica. La categoría que hace de eje en esos libros, la de alternativa, resulta más amplia que la de utopía. Las utopías, cualquiera sea su grado de profundidad, son todas alternativas. Tal vez en ello ha consistido uno de los aspectos realmente aportativos de ese primer esfuerzo que se efectúa en nuestro país y lógicamente en sus medios intelectuales: el propósito de diseñar lo que podríamos llamar nuestro régimen alternativo-utópico o simplemente alternativo.

¿Y por qué no hay alternativas únicas en relación con los diversos procesos de creación filosófica, artística, económica, social, política o, en fin, por no mencionar la diversidad de campos en los que pueden ser rastreadas alternativas? No las hay porque las alternativas expresan el universo de los valores y sabemos que este campo, el axiológico, es dual: siempre hay un valor y frente a él, un anti-

valor. Así pues las alternativas, en su formulación, dependen del ejercicio mismo de la subjetividad así como del modo de afirmación de subjetividades. Para unos hay alternativas repudiables en la medida en que afectan sus intereses sectoriales, de clase, de grupo, de profesión etc. Y frente a ellas está la alternativa o alternativas que resultan compatibles con su posición en la sociedad. Alternativa que puede ser simplemente la de la negación de toda alternatividad.

Ahora bien, la “posición en la sociedad” se vive desde dos planos inevitables: el del “ser social” y el “deber ser social”. Y estos dos aspectos siempre presentes son justamente expresados en el complejo juego de alternativas. Hay “alternativas” que no son tales, en la medida en que se las construye teóricamente a partir de lo dado, de lo vigente, de lo establecido. Son “alternativas” a las que podríamos llamar conservadoras del *statu quo* y en tal sentido resulta que no son propiamente alternativas, no miran a lo *alter*, vale decir a lo distinto, lo diferente, lo contrario o lo opuesto, lo segundo frente a lo establecido o directamente a su negación. En lugar de mirar a lo propiamente *alter* nos quedamos con lo mismo, lo *ipse*, y así en lugar de un alternativismo estamos en un ipseísmo. Lógicamente éstos son los casos llevados a un extremo ya que, por lo general, cuando se plantean alternatividades se lo hace desde el presupuesto, generalmente compar-

tido, de que es necesario el cambio, y ese presupuesto se ejerce en los casos extremos desde un radicalismo alternativo o en otros casos desde lo que tal vez podríamos categorizar como una cierta prudencia condicionada por el régimen de fuerzas propias y ajenas. La confrontación de tales posiciones es válida siempre que ambas se den en un cierto nivel de racionalidad. En caso contrario, las alternativas abiertas al cambio pueden resolverse en proyecciones meramente utópicas, mientras que las alternativas “prudentes”, cuando se dan aferradas al *statu quo*, pueden quedarse, o simplemente se quedan, en un conservadurismo que puede revestir carácter dogmático o fundamentalista.

En fin, la naturaleza del problema de lo alternativo es compleja. Frente a él siempre se toman posiciones porque lo ideológico no es ajeno a ninguna de las dos posiciones. Con una diferencia, sin embargo, que resulta esencial: que lo alternativo que supone cambio tenga como mira fundamental la dignidad humana, si bien no es ajeno a posiciones ideológicas, su contenido en ese sentido es fácilmente justificable por vía de una razón que no ignore los valores inalienables de lo humano. Siempre una opción es valiosa para quien la adopta, propone y defiende. Pero hay opciones o alternativas que aun cuando subjetiva e ideológicamente sean valiosas, no lo son. Así, respecto de las políticas laborales, para el neocapitalismo que

todavía padecemos y contra el cual hemos de luchar, la desocupación que favorece una disminución de salarios constituye una alternativa valiosa. Su valor, sin embargo, es simplemente rentístico y congruente con la aberración de que los seres humanos, como mano de obra o fuerza de trabajo, son mercancías.

No obstante, si partimos del terminante y definitivo enunciado de que la dignidad de todo ser humano, sin excepción, representa lo que no se vende, aquella alternativa es viciosa y perversa, pues los seres humanos no se reducen a fuerza de trabajo, antes que eso son seres humanos; el valor que expresa este hecho fundamental y centro de todo complejo axiológico, ya lo hemos mencionado. Así pues, colocados en aquel nivel es indudable que la “alternativa” de una conveniente desocupación laboral es radicalmente viciosa a más de perversa. No expresa una posición de valor sino justamente de antivalor. De ahí que cuando intentamos caracterizar lo alternativo hayamos dicho que nuestra obra está hecha y empujada desde la esperanza, ¿la esperanza de qué? Pues de un mundo propiamente humano en el que todos, desde nuestra diferencia, sostengamos una palabra vigorosa y, si viene al caso, audaz y hasta utópica en su sentido fuerte, enfrentada al discurso vigente de los poderes opresivos y abierta a la voz del otro y sus necesidades, en procura de una solución a la

problemática social. En fin, una palabra de combate, difícil pero siempre posible.

* * *

La categoría acuñada con las palabras *pensamiento alternativo* expresa tanto una exigencia como una esperanza, aun cuando en sí misma no manifieste algo nuevo, porque ¿acaso la filosofía no se ha desarrollado en su historia ofreciendo alternativas? ¿A qué se debe pues esta necesidad de señalar un “filosofar alternativo” casi como un quehacer que habría dejado de cumplirse? Para nuestros días inmediatos la cuestión ha tenido su origen en el campo económico. Todo partió de la declaración que la primera ministra británica Margaret Thatcher dio cuando, como consecuencia de la violencia con la que impuso las leyes desreguladoras del neoliberalismo en su país, se levantaron voces de protesta. Ante ellas, su respuesta fue: “No hay alternativa”. Con esta expresión quiso afirmar que no había nada más que un camino, un único y absoluto camino, una única filosofía. Todas las demás, en lo que contradecían a ésta, se hallaban muertas, como estaba muerta la historia, muerto el sujeto de la historia y tantas otras cosas. Esa filosofía única y sin alternativas era ya vieja y conocida, por lo menos desde fines del siglo XVIII, cuya sabiduría consiste en un acto de mirada respetuosa, contem-

plativa y a la vez de renuncia, ante la marcha inteligente de un sujeto cuya “mano oculta” mueve la vida del mercado, hogar privilegiado en el que se desenvuelve la humanidad, aunque en verdad no se tratase más que de la voluntad y el deseo de los dueños del capital.

¿Cómo es posible que a esta altura de la cultura humana aún haya quienes creen que la “filosofía única” es un descubrimiento, una novedad, algo hasta radicalmente nuevo? Digamos sin más y para sacar la máscara de un tirón, que la “filosofía única” es la filosofía de los tiranos en política, de los mercaderes insaciables en economía, de los dogmáticos en universidades e iglesias. Frente a todas esas versiones de la filosofía única, las filosofías alternativas siguen vivas. Y no sólo gozan de salud, como lo muestra este diccionario y la serie anterior que hemos inaugurado en los tomos citados, sino que poseen un registro de posibilidades inagotables, aun dentro de distintas escuelas y tendencias. No hay ninguna de las grandes corrientes del pensamiento filosófico humano, por firme o tal vez definitiva que se haya sentido en algún momento, que no haya generado, como expresión misma de su riqueza, formas alternativas de pensar.

Las alternativas que para los tiranos y los dogmáticos son heterodoxas o heréticas constituyen para nosotros expresión de las inagotables exigencias de la vida humana en su cambiante y a veces

imprevisto devenir; y todavía algo más, que hace directamente a la situación histórica que viven los pueblos: el pensar alternativo es un derecho. Tenemos en consecuencia el derecho a la alternativa, así como tenemos el derecho a la utopía de un mundo mejor. Ejercemos pues un pensar alternativo, con la mayor seguridad posible, con el máximo rigor de que seamos capaces, sin olvidar las raíces desde las cuales nos ponemos a alternativizar según nos lo imponen las condiciones históricas que vivimos, y sin que este espíritu que aquí hemos tratado de dibujar someramente represente un motivo para quebrar el diálogo con los maestros de quienes aprendimos ni con los discípulos de quienes hemos de hallarnos asimismo dispuestos a aprender.

En cualquier mundo que nos toque vivir, desde el universo de la filosofía y de la ciencia hasta el vivir de todos los días, el ser se da para nosotros como siendo y no siendo, es cambio. Y la historia, conocimiento por definición del movimiento de la vida de los seres humanos, representa la expresión, desde otro nivel, de esa inestabilidad esencial de lo que miramos, sentimos y hasta deseamos continuo, perdurable, permanente. Y con la producción, con el producto del trabajo y de las relaciones que ese trabajo implica, ¿existe acaso aquella estabilidad como la que pretendía la típica burguesía industrial del siglo XIX, así como lo ambicionan los actuales sectores de poder mundial que establecen leyes,

principalmente normas económicas, a las que se considera sin alternativa en cuanto expresión dogmática, porque así se las desea? Las luchas obreras y campesinas son la respuesta ante ese engaño de los que detentan el poder. Para ellos también el río pasa cambiando de curso y de aguas, y pasaremos nosotros.

Esperanzas y alternativas son cuestiones relativas. Las primeras lo son siempre en relación con algo que suponemos y sentimos para bien; las segundas lo son en relación con posibles formas de cambio. La esperanza es una cierta manera de aprehender el mundo y se encuentra acompañada, por eso mismo, de una conciencia del mundo. Aprehenderlo, a pesar de sus imperfecciones y carencias provocadas por la maldad de los seres humanos, como *mundus*, palabra que para los latinos no sólo significó limpio y ordenado sino también bien provisto y lleno. Mas para eso ha de reinar la “limpieza” del mundo y que lo es, básicamente, de las relaciones humanas. ¿Pero qué orden? Pues el justo y, sobre todo, el más justo, el de la justicia distributiva, pero no aquélla por la cual se le otorga a cada uno lo que se le debe de acuerdo con sus méritos y “dignidades” sociales, sino aquella otra por la cual se asigna lo que se le debe, conforme a su condición humana. No olvidemos que la justicia distributiva puede ser invocada como “virtud” en el seno de la sociedad neocapitalista, así como lo

fue en la sociedad esclavista, en la cual no se entiende el derecho como condición para la vida de todo ser humano en cuanto tal.

Con ello nos topamos con que en el egoísta enriquecido hay esperanza, así como la hay en los sectores de poder hermanados con aquél. La hay también como esperanza desesperanzada para quienes las carencias han puesto en los límites de la vida y de la muerte, a ellos y a sus hijos. Esos mismos en los que la capacidad de emergencia ha sido ahogada o resulta controlada mediante políticas no ajenas a la violencia y aun a la corrupción. La contraposición entre aquella esperanza y esta desesperanza nos pone ante el grado de intimidad de la primera y nos muestra otra fase de la alienación, la peor de todas. ¿Cómo emerger dentro de una sociedad en la cual prima el derecho injusto? Ya lo dijimos antes, mediante un regreso al respeto de la condición humana, expresión en la que el término *condición* no implica lo fortuito, lo accidental o lo ocasional: se trata de atender la humanidad de todo ser humano. Lógicamente que los sectores que padecen hambre, enfermedades y muerte dentro de sociedades en que históricamente la dependencia no es ajena a formas de corrupción acumuladas, a través de su “esperanza desesperanzada”, ansían otro mundo. Por entre las fisuras de sus formas propias de alienación surge la exigencia de una forma de mundanidad distinta de la que

se halla vigente. Y allí es donde la desesperanza se trueca en esperanza fuerte y los márgenes de utopía amenazan convertirse en aristas de realidad. Y de este modo va surgiendo una racionalidad distinta, precisamente la que construyen quienes “no tienen razón”, conforme al discurso único del poder neoliberal. Y ello es así porque no hay una racionalidad del mundo como algo dado con prescindencia de los seres humanos. La racionalidad también exige una construcción y en relación con esto se afirman o desvanecen las esperanzas.

Debemos propiciar un discurso que no puede ser ni resignado ni débil sino lleno de palabras fuertes. Todo este universo imprescindible para que podamos vivir una razón “racional”, ¿no es la razón de pocos contra la razón de todos?; no impide el conocimiento, lo ordena; no descalabra la praxis, aun cuando sea quebradero de cabeza para algunos. Se trata de un discurso que nos habla y nos propone un mundo en el cual entren todos los mundos o, si se quiere decir de otra manera, un mundo en el que quepan todos sin perder humanidad. Tenemos en mente un pensar y un actuar alternativos como búsqueda y aproximación a una alteridad efectiva, lo que supone ineludiblemente, si no queremos vivir en la mentira y el engaño, formas alternativas reales y, por ello, profundas, creativas, ajenas a “lo mismo”. En fin, ponerse a pensar fecundamente, fértilmente —mediante un pensar

hermanado con una praxis del mismo signo —, formas de convivencia humana que sean, más allá de toda paradoja, humanas.

La esperanza se da hermanada con la emergencia social cuando tiene un oriente y la tarea de los intelectuales honestos consiste en alcanzar las mejores y más factibles propuestas, aun cuando no veamos su factibilidad como inmediata, partiendo de algo que resulta fundamental: juntar su honestidad con el valor moral y la valentía ciudadana. Varones y mujeres de esa envergadura puede haberlos hoy y los ha habido siempre. A ese oriente lo hemos caracterizado como alternativo, una alternatividad verdaderamente otra y no sólo repetición con otro nombre. Alternatividad real y no nominal.

Ahora bien, ¿es ello tarea de intelectuales? Hemos de decir que sí, que es tarea suya, pero no exclusiva. Nada puede hacer el intelectual si no resulta capaz de salirse del mundo que se ha construido. Y, a su vez, nada hay más dudoso que el papel que puede prestar cuando se vuelve hacia lo que podría llamarse su “acción teórica”. Los doctrinarios del nazismo fueron intelectuales; los del stalinismo, otro tanto, y así hasta llegar en nuestros días a los que prestan servicios al neocapitalismo y al imperialismo. Y si vamos al pasado no veremos cosas diferentes. Aristóteles cuando justificó filosóficamente la esclavitud, así como la incapacidad

de la mujer colocada en una secuencia ontológica que iba desde el varón hasta el buey, funcionaba como intelectual, con lo cual debemos preguntarnos de qué intelectual estamos hablando cuando hablamos de intelectual a propósito del discurso alternativo. Todos actuaron, según la terminología de Antonio Gramsci, como “intelectuales orgánicos”, vale decir, incorporados a una estructura social de la que fueron exponentes y promotores desde su praxis teórica. La cuestión apunta a establecer si hay intelectuales que desempeñen un papel alternativo y sean “orgánicos” en relación con sectores sociales emergentes o potencialmente emergentes. Y lógicamente que los hay. No es lo mismo el papel que todavía desempeña la figura de Friedrich Hayek, autor de una especie de biblia vulgar del neocapitalismo, que el que lleva adelante Noam Chomsky en su lucha teórico-práctica contra todas las formas políticas y económicas negadoras de la vida y la auténtica libertad humana.

* * *

Según ya lo hemos puesto de relieve, el pensamiento alternativo se halla, por una parte, íntimamente vinculado a la existencia humana, pues tiene que ver con asuntos de tanta envergadura como el derecho a la utopía y a la esperanza en un mundo mejor. Por otra, aparece en las grandes cosmovisiones

y construcciones filosóficas que plantean cuestionamientos y cambios, o nacen como alternativas y generan alternativas a su vez.

Como respuesta al proceso y a la ideología de la globalización, el llamado pensamiento alternativo ha crecido aceleradamente bajo el impulso de distintas organizaciones y como objeto particular de estudio. Para su discernimiento puede figurarse un glosario tentativo donde tal pensamiento aparece asimilado a una compleja gama de acepciones calificadoras y a un cúmulo paralelo de expresiones contrapuestas en una ejercitación dialéctica de variado espectro ideológico o anímico: pensamiento progresista *versus* reaccionario, emergente *versus* hegemónico, abierto *versus* autoritario, libertario *versus* dominante, concientizador *versus* doctrinario, utópico *versus* distópico, inclusivo *versus* excluyente, igualitario *versus* discriminatorio, crítico *versus* dogmático, humanizador *versus* enajenante, autónomo *versus* oficial, intercultural *versus* monocultural, pluriétnico *versus* etnocéntrico, ecuménico *versus* chovinista, popular *versus* elitista, nacional *versus* colonial, formativo *versus* acumulativo, solidario *versus* narcisista, comprometido *versus* indiferente, reformista *versus* conservador, revolucionario *versus* tradicionalista, ensamblador *versus* reduccionista, contestatario *versus* políticamente correcto, disidente *versus* totalitario, principista *versus* fragmentario, autogestionario *versus*

verticalista, ensayista *versus* tratadista, resistente *versus* intransigente, universal *versus* insular, identitario *versus* homogéneo, de género *versus* sexista, pacifista *versus* gladiatorio, plebiscitario *versus* tecnocrático.

La aproximativa tipología bosquejada puede encuadrarse dentro de las exigencias multisectoriales y el perentorio desafío de reescribir nuestra memoria colectiva junto con la necesidad de reactualizar los grandes proyectos humanistas que apostaban a la transmutación de la realidad, hoy abandonados por muchas posturas supuestamente avanzadas y por el hegemonismo neoliberal que no ha trepidado en restaurar los más caducos planteamientos y *modus operandi*. Ello supone en consecuencia el reconocimiento de la riqueza teórico-práctica que subyace en el pensamiento alternativo, con su impulso hacia otras formas de mundialización, frente al primado del pensamiento único o pensamiento cero, como denomina José Saramago a esa mentalidad estrechamente vinculada con el tener en lugar del ser.

Pueden trazarse sutiles divisiones entre el pensamiento utópico y el pensamiento alternativo. Un enfoque tiende a definir lo alternativo como correspondiente a posiciones que procuran diferenciarse de las propuestas alienantes sin plantear en rigor una salida o construcción propositiva —como suele ocurrir con las variantes utópicas (cerradas o

abiertas); sería así condición necesaria pero no suficiente para estas últimas. En otro registro, a las modalidades alternativas se les otorga un alcance más abarcador u omnicompreensivo, en un sentido tridimensional básico, por designar tanto las actitudes contestatarias —disidentes de denuncia o simple protesta— como las postulaciones reformistas —de cambios evolutivos— y los encuadramientos rupturistas de transformación de estructuras, al estilo de quienes plantean la idea de un nuevo mundo, hombre o sociedad. En el caso concreto de la propiedad privada, se pueden adoptar esquemáticamente diversas variantes: *a)* una opción problematizadora, con respecto a su validez universal y como derecho imprescriptible tendiente a objetar la acumulación ilimitada en tanto fuente de irritantes privilegios; *b)* una postura limitativa de convalidarla mientras se restrinja la acumulación de riquezas y se introduzca una firme legislación laboral o gravámenes a las altas fortunas; y *c)* una perspectiva francamente condenatoria, por considerarla una manifestación del despojo comunitario que requiere un orden social distinto e igualitario.

Un denominador común distinguiría aquellas líneas intelectuales que, apuntalando la capacidad para la acción comunitaria, cuestionan el *statu quo*, aspiran a modificar profundamente la realidad y a guiar la conducta hacia un orden más equitativo, soslayando ex profeso los abordajes coercitivos,

elitistas, tecnocráticos, racistas, neocoloniales, patrioteros y egocéntricos junto al reto de las adjetivaciones que hemos enfrentado en el cuadro descrito. Las raíces nutrientes del pensamiento alternativo pueden ser acotadas con mayor nitidez en distintos momentos de flujo popular durante el siglo XX. Una de esas etapas iniciales fue gráficamente sintetizada por Manuel Ugarte:

Alrededor de 1900 el mundo parecía una andamiada anunciadora de construcciones o demoliciones [...] Los intelectuales de Europa tendían la mano a los obreros: traducían sus inquietudes, apoyaban sus reivindicaciones [...] Voces categóricas proclamaban que estábamos a punto de alcanzar en el orden interior la absoluta igualdad social y en el orden exterior la reconciliación definitiva de los pueblos.¹

Acontecimientos puntuales habrían de reforzar tales presupuestos: las revoluciones mexicana y soviética, con el marcado intervencionismo del proletariado rural y urbano; el movimiento reformista, con el papel protagónico inédito de los sectores estudiantiles; la lucha creciente por el reconocimiento de los derechos de la mujer, o el

¹ Manuel Ugarte, "El destino de una generación", en *id.*, *Escritores iberoamericanos de 1900* (Santiago de Chile: Orbe, 1943), 261.

ascenso político de las clases medias. Más tarde, advendrá una época esplendorosa, de fuerte retroceso conservador y ebullición utópica; ese periodo encarnado en la cultura liberacionista y el espíritu autogestionario de los años sesenta y el Mayo francés, cuya importancia, según Jürgen Habermas, sólo había sido superada por la destrucción del nazismo en 1945.

Sin embargo, la génesis involuntaria de la expresión *pensamiento alternativo* puede ser atribuida, como adelantamos, indirectamente a una persona singular: Margaret Thatcher, cuando —frente a demandas sindicales contrarias a las privatizaciones, a los ajustes salariales y al Estado ultramínimo— pronunció esa frase lapidaria sobre la falta de alternativas fuera de una única vía para el desarrollo que sacraliza el valor de un mercado irrestricto. Así y todo, más allá del colapso provocado por la experiencia autonomista del neozapatismo en Nuestra América, el quiebre relevante y la carta de ciudadanía del pensamiento alternativo en sí mismo vienen montados a caballo de la altermundialización o mundialización contrahegemónica, a partir de los sucesos que tuvieron lugar en Seattle en diciembre de 1999, cuando comienzan a pronunciarse allí los movimientos multisectoriales (ONG, trabajadores, grupos ecologistas, feministas, estudiantiles) y las concentraciones masivas *versus* colosos planetarios y líderes occidentales

(G8, Organización Mundial de Comercio, Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial), en repudio a un régimen capitalista que, lejos de eliminar el Tercer Mundo como se había anunciado desde la plataforma conservadora, engendra en cambio un Cuarto Mundo: el de las naciones pobres brutalmente endeudadas. Además de las acciones concretas demandadas por esas expresiones pluralistas —cerrar los paraísos fiscales, cancelar la deuda de los países menos desarrollados, recuperar las conquistas laborales, en suma, globalizar la justicia, los ingresos, la ciudadanía—, termina precisamente por ponerse en tela de juicio la misma posibilidad de asociar la democracia —con su ética de la equidad y la solidaridad— a una ideología *lobbista* del provecho y el interés como la del neoliberalismo, hasta llegar a generarse la palmaria certidumbre sobre la incompatibilidad constitutiva entre ambas manifestaciones.

Tanto el movimiento estudiantil como el sindicalismo y el cooperativismo conllevan en sus expresiones originales una fuerte dosis de pensamiento alternativo, el cual cabe también verificar en propuestas multipolares como la venezolana de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba) frente a la política unilateral de Estados Unidos y su proyecto de integración como el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), tendiente a legitimar la desigualdad

y borrar las instituciones hemisféricas. Paralelamente a los fuertes reclamos comunitarios contra las grandes corporaciones económicas y los países centrales —responsables de la deuda externa, el deterioro ecológico y la carrera belicista—, esgrimen hoy en día el emblema del pensamiento alternativo un sinnúmero de agrupaciones civiles, junto con movimientos sociales como el de los ambientalistas y de derechos humanos o diversas corrientes políticas radicalizadas. Distintos emprendimientos se montan a su vez expresamente sobre la idea de elaborar o respaldar propuestas diferenciadas de las del paradigma consumista devastador, como la del Premio Nobel Alternativo otorgado a luchadores populares y antiarmamentistas, a defensores de la biodiversidad, a comunidades indígenas y a partidarios de una agricultura orgánica, o como lo ha encarado el Foro Mundial de las Alternativas que propugna, entre otras finalidades, colocar los adelantos científicos, técnicos y económicos al servicio de las grandes mayorías. El principal referente de tales opciones *antiestablishment* está dado por el Foro Social Mundial, uno de los cónclaves más multitudinarios de la historia universal, entre cuyos ejes temáticos se efectúan explícitas referencias a la necesidad de difundir y aplicar el pensamiento alternativo en sus más diferentes perspectivas.

En resumidas cuentas, el pensamiento alternativo se halla vinculado a una cultura de la resis-

tencia donde grandes luchadores sociales, guiados por un pensamiento emancipador, han sostenido una serie de instancias que todavía siguen en pie como desafíos fundamentales para la urdimbre de nuevas utopías y la plasmación de nuestra identidad. En resumidas cuentas, estamos aludiendo al valor de los principios y a la rectitud de procedimientos, a la importancia de la equidad ante modelos posesivos y depredadores, a la búsqueda de una efectiva organización democrática y a la urgencia por avanzar hacia legítimos procesos de integración regional. Sin recaer en antiguas ingenuidades, puede llegar a aducirse, como verificable conjetura, que el pensamiento alternativo se está reinstalando para permanecer largamente entre nosotros.

* * *

La presente edición del *Diccionario del pensamiento alternativo* cuenta con la colaboración de unos doscientos académicos, sobre todo de la Argentina y de Nuestra América, encargados de deslindar la diversidad temática y disciplinaria que posee este pensamiento, con sus variedades tecnológicas, terapéuticas, religiosas, científico-humanísticas y sociales etc. Frente a la modernización excluyente del neoconservadurismo, se destacan en el libro los rearmes categoriales y las resignificaciones que ayu-

dan a medirse con el adoctrinamiento capitalista y lo políticamente correcto para un ahondamiento efectivo de la democracia. Tal multiplicidad se ha desplegado a través de numerosas entradas conceptuales. Nos hemos propuesto así suplir la falta de un panorama sistemático que examine las representaciones y las sensibilidades progresistas contemporáneas, ante la compartida urgencia por valernos de nuestras tradiciones populares para enfrentarnos con un orden mundial como el presente, en el cual, a diferencia de otros momentos de mayor protagonismo social, se sostiene la imposibilidad de modificar sensiblemente la naturaleza de las cosas. Con ello, se pretende recuperar críticamente las grandes causas o metas que han permitido concebir un ordenamiento menos arbitrario a partir de un sinnúmero de expresiones: desde el currículo universitario a una variedad de entidades civiles, sociales y políticas, junto a la cantidad de proyectos, sujetos y espacios alternativos, cuya dilucidación aspira a satisfacer la indagatoria emprendida.

Además de la eventual perspectiva universalista de cada asunto, el enfoque apunta a centrarse en el legado del siglo anterior, con particular hincapié en las últimas décadas de esa centuria y en los inicios del nuevo milenio, con alusiones expresas al *locus* regional y al contexto iberoamericano y argentino. Tales recortes temporales no impiden in-

corporar otras nociones de épocas más lejanas que posibilitan significativas relecturas *ad hoc*. Se trata de afrontar el dilema que representa describir una problemática ecuménica desde la perspectiva situacional. Cabe aguardar entonces la proyección de esta obra de referencia —con sus contenidos y valores que cuestionan las agudas distorsiones producidas por la mundialización financiera y la macdonalización de la cultura— sobre el sistema educativo general y sobre la actualización curricular en distintas áreas del conocimiento académico. Asimismo, tal vez pueda contribuir a la difusión de claves interpretativas para comprender a los sectores populares o a los diversos emprendimientos que sustentan otras reivindicaciones: ONG, movimientos alterglobalizadores y aquellos países que buscan un perfil propio en medio de la transnacionalización. Pese a la frecuentísima invocación formulada en los más variados contextos a la necesidad de apelar a un modelo alternativo al del neoliberalismo, no existen mayores precedentes en el encuadre analítico de una cuestión imperativa como ésa. Ante tales carencias y a través del presente repertorio nos hemos empeñado en desarmar la trama discursiva ligada con el pensamiento alternativo.

En el abordaje de cada uno de los conceptos tratados se ha procurado mantener una estructura básica compuesta de los siguientes pasos (variables

de acuerdo con los casos analizados): 1) definición o caracterización; 2) origen(es); 3) alternativa (de oposición —frente a qué—) y/o innovación (si genera a su vez nuevas variantes); 4) modalidad; 5) reflexiones, conclusiones y/o perspectivas; y 6) bibliografía. En cuanto a los términos a incorporar se ha optado por incluir únicamente aquellas voces que poseen en buena medida una carga humanista afirmativa y vinculada en lo posible a nuestras vertientes regionales. Así se han dejado de lado varias líneas exploratorias fundamentales: a) los disvalores conceptuales y las expresiones que hemos contrapuesto al pensamiento alternativo como tal —pese a las lecturas problematizadoras que puedan efectuarse de ellos; b) las categorías hermenéuticas que intentan desnudar los regímenes opresivos en sí mismos; y c) frases contestatarias universales como “matar al mensajero”, “todos somos judíos, inmigrantes...”, “orgullo gay”, “la mujer es el negro del mundo”, “prohibido prohibir”, “coloso con pies de barro” etc. En consecuencia, de acuerdo con las dos primeras exclusiones, no van a seleccionarse, entre tantos otros ejemplos, nociones como *guerra*, *eurocentrismo*, *biopolítica*, *Estado de excepción*, *reproductivismo*. Con todo, se ha optado por incluir algunas entradas, como la de *modernidad*, que pueden resultar controvertibles desde un punto de vista alternativo, y otras que parecen desfasadas en el tiempo pero

que, sin embargo, mantienen aún su vigencia para contrarrestar el derrocamiento de gobiernos populares legítimamente constituidos, como ha sido el caso de las brigadas internacionales. En función del pluralismo intelectual, tampoco se han descartado ciertos enfoques que no siempre coinciden con los lineamientos centrales sobre la amplitud del pensamiento alternativo en sí mismo. El material aquí reunido sólo constituye una primera aproximación o muestreo del lenguaje adjudicable a aquello que nos hemos detenido en puntualizar como pensamiento alternativo en toda su fecunda complejidad. Estamos pues ante una versión piloto en forma de breviario que resultará objeto de ulteriores ampliaciones.

Entre quienes nos han acompañado en este emprendimiento se encuentran colaboradores de distintos países, tendencias y especialidades: intelectuales consagrados, reconocidos académicos y jóvenes investigadores, todo lo cual le ha impreso a la obra una tónica que oscila entre la minuciosa erudición y el ensayismo vivaz. La multiplicidad de aspectos abordados y sus matices controversiales ha hecho que los autores se vieran enfrentados por momentos a sus propias convicciones para dar cuenta de los tópicos alusivos. Un agradecimiento especial para aquellos que han contribuido a materializar este repertorio, sean instituciones nacionales —como la Universidad Nacional de Lanús

o la Secretaría General de Ciencia y Tecnología (SEGCyT)—, sean sus principales consejeros internacionales —Horacio Cerutti Guldberg, Álvaro Márquez, Ricardo Melgar Bao—, sean sus coordinadores locales —Dante Ramaglia, Elena Zubietta, Adrián Celentano—, sean quienes han ayudado a traducir las entradas del portugués al español —Jorge Dobal y Márcia Killmann— mediante el auspicio del Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (Cecies).

5. LA FILOSOFÍA EN SITUACIÓN*

ANOTACIONES

Desde que el argentino Juan Bautista Alberdi empezó a referirse esperanzadamente al filosofar americano, unos ciento setenta años atrás, dicha expresión ha acumulado una densa carga ideatoria y ocupacional. Así como resulta casi absurdo obtener una comprensión íntima de la filosofía a través de meras fórmulas, la invocación “filosofía latinoamericana” encierra un dilema que elude las

* El texto fue originalmente una reelaboración de una conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, el 29 de junio del 2005, y en disertaciones anteriores efectuadas en Estados Unidos y Dinamarca. Posteriormente fue publicado como parte del libro *Identidad argentina y compromiso latinoamericano* (Buenos Aires: UNLa, 2009), 115-150. La obra completa obtuvo el Primer Premio Especial Eduardo Mallea (bienio 2005-2006) en la categoría Ensayo.

divisorias tajantes, al estilo de la naturaleza que avanza y se entremezcla más allá de las demarcaciones cartográficas. No obstante, para fines didácticos puede adoptarse la siguiente esquematización:

- 1) Un sentido *temático* apunta a desentrañar nuestras realidades configurativas, tanto en el dominio de los procesos históricos —movimientos independentistas, revoluciones contemporáneas etc.— cuanto en su compleja dimensión antropológica (*El sentimiento de lo humano en América*, de Félix Schwartzmann; *El problema de América*, de Ernesto Mayz Vallenilla). Filosofía *sobre* lo latinoamericano. Sector regionalista, “impositivo” o “afirmativo”, con mucho arraigo en México y centrado en discutir el ser y el devenir de nuestro subcontinente.
- 2) Otro significado atiende a las *características* e inquietudes fundamentales que distinguen nuestra reflexión de otras expresiones nacionales, ya sea como una cosmovisión informal ya sea bajo un encuadre de mayor metodicidad. Sentido *conceptual*: filosofía *de* América Latina (desde quince atributos esenciales —Augusto Salazar Bondy— hasta un único rasgo definitorio, William Crawford o Harold E. Davis).

- 3) Se alude también al decurso, periodización y proyecciones de las *corrientes* que han arraigado en nuestro suelo —desde el escolasticismo hasta el posmodernismo—, junto con la marcha y posibilidades de la enseñanza filosófica dentro de las instituciones o círculos pertinentes. Sentido *doctrinario*: filosofía en América Latina (Pablo Guadarrama, José Echeverría).
- 4) Paralelamente, hay quienes la conciben como el módulo mediante el cual es asumido y apropiado el pensamiento universal, la tradición occidental o las culturas originarias en particular. Sentido *situacional*: *dónde* se filosofa (Dina Picotti, *Pensar desde América*).
- 5) A partir de una perspectiva *teleológica*, se levanta como un *programa de acción* ante circunstancias consideradas deficitarias. Orientación tradicionalista (Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*: fundar monasterios para salvar “la Religión verdadera y la cultura absoluta”) o progresiva (Juan Bautista Alberdi/Alejandro Korn: carácter oriundo y aplicado de nuestra reflexión). Filosofía *para* América Latina.
- 6) Una última acepción se remite al *sujeto* latinoamericano que encarna la cuestión (filósofos, grandes maestros, ensayistas, pensadores, el

- pueblo en su conjunto u otros agentes personales y sectoriales). Filosofía *por* latinoamericanos. Cuatro variantes: *a) sistemática* o de los filósofos propiamente dichos partiendo de los “fundadores” o “patriarcas” (Enrique José Varona, José Ingenieros, Alejandro Deústua, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina Garmendia); *b) pedagógica* o de los profesores de filosofía (predicamento académico sin producción intelectual); *c) ensayística* o de los literatos, políticos, religiosos y pensadores (siglo XIX, Andrés Bello, Esteban Echeverría, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, Eugenio María de Hostos, José Martí, y siglo XX, José Enrique Rodó, Víctor Raúl Haya de la Torre, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Leonardo Boff, Ernesto Cardenal); *d) vital* o del pueblo en su conjunto (sabiduría popular).
- 7) Por añadidura, se discute la *legitimidad* de la problemática misma y el arsenal metodológico en juego. Sentido metateórico. Filosofía *de la filosofía latinoamericana*: *a)* universalidad del conocimiento —junto con la diferenciación entre filosofía, ideología y *Weltanschauung*; *b)* emancipación técnica de la filosofía ante otras áreas del saber y la praxis (Risieri Frondizi) o repa-

ro a las actitudes academicistas (Arturo A. Roig); *c*) mentada unidad de América Latina y sus lazos ideales con el resto del orbe (Tercer Mundo, Europa, Estados Unidos, España, Portugal, indianidad etc.), *ut infra*.

Un campo tan intrincado — con autores, obras y cuestiones que comparten a su vez diversos tipos y subgéneros analíticos — puede haber puesto en duda la validez epistémica del filosofar latinoamericano. Pese a la ostensible carta de ciudadanía que esa *forma mentis* ha ido adquiriendo en las últimas décadas, mediante su presencia en los foros mundiales y pese a la alta competencia que por su parte ha evidenciado nuestra comunidad filosófica en las vertientes más variadas, subsiste la desconfianza hacia las filosofías nacionales y hacia el pensamiento regionalista, por estimarse que tales expresiones son ajenas o se hallan reñidas con los clásicos postulados de la universalidad y la objetividad. Por lo común, constituirían adelantos que no parecen haber franqueado notoriamente el estado de cosas descrito por el mismo Juan Bautista Alberdi cuando les imputaba a los americanos una actitud pasiva y subalterna ante la tradición intelectual europea. Además, el triunfalismo neoliberal y la crisis de las utopías han venido a reforzar las tesis sobre la inexistencia de un pensamiento filosófico singular de América Latina, de una con-

ceptuación específica del ser, el mundo o la vida, revigorizándose la óptica decimonónica sobre la irrelevancia de las exteriorizaciones culturales que no provengan del hemisferio norte. Todo esto ha dado pie para que se haya planteado la declinación y hasta el fracaso de la filosofía latinoamericana, por hallarse presa de una obsesión injustificada, de un sentimiento y de una visión nostálgicas hacia algo que nunca pudo ni podrá materializarse.

Sin embargo, no cabe desconocer el espacio académico que se ha ganado el pensar latinoamericano ni sus frecuentes aportaciones a la cultura filosófica universal. Junto con las importantes contribuciones efectuadas a los distintos ismos y ramas de la filosofía sin más —tanto especulativa como práctica—, desde nuestro continente se puede urdir una alternancia constructiva frente a los signos de agotamiento o debilidad emanados de tantas manifestaciones negativistas del pensamiento posmodernizante y afines, tal como se insinuó en otros momentos de nuestra historia, *v. gr.*, cuando Europa se encontraba subsumida por las monarquías absolutas, el belicismo, el totalitarismo o las doctrinas irracionales y, más recientemente, por el hedonismo y el consumismo.

Corresponde reasumir nuestros mejores legados culturales y su fecunda raigambre parafilosófica, con la estética modernista fraguada por José Martí y Rubén Darío, con las premonitorias

formulaciones sobre una integración continental atenta a los requerimientos comunitarios, con el ensayismo que ha hurgado críticamente en la realidad sin recurrir a estrechos espíritus de sistema, con un pensamiento indigenista que ha podido desembarazarse de sus lastres etnocéntricos para plantarse en la reivindicación social del aborigen, con un movimiento reformista que ha escrito miles de páginas desde un amplísimo espectro ideológico, adelantándose a la plasmación de una cultura juvenil y de un modelo universitario que ha sido sostenido por connotados exponentes filosóficos (Alejandro Korn, José Ingenieros, José Vasconcelos, Saúl Taborda, Carlos Cossio, José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, Risieri Frondizi, Arturo A. Roig, Ricaurte Soler) junto con representantes intelectuales y estadistas (Alfredo Palacios, Hipólito Yrigoyen, Julio Antonio Mella, Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Antenor Orrego, Manuel Ugarte, Germán Arciniegas, Miguel Ángel Asturias, Pedro Henríquez Ureña, Rómulo Betancourt, Raúl Alfonsín). A todo ese caudal creador se le añaden, entre otras irradiaciones más actuales, una matriz provista de un fuerte bagaje conceptual —teoría de la dependencia, pedagogía del oprimido, filosofía y teología de la liberación— cuyo contenido ha sido objeto de dilatadas polémicas e interpretaciones.

Debe puntualizarse la asunción y problematización que ha llegado a ejercer la filosofía latinoamericana de su propio contexto, como no siempre pudo hacerlo la filosofía europea que, violentando su misma índole noética, ha pontificado desde una presunta *subespecies aeternitatis* y ha solido adoptar actitudes ingenuas o ideológicamente interesadas. Frente a quienes como Manfredo Kempff Mercado —en su *Historia de la filosofía en Latinoamérica*— reclaman “olvidarnos de nuestra situación de americanos” y de “nacionales” para acceder a una filosofía perenne, un viejo estudioso del pensamiento iberoamericano, Alain Guy, ha exaltado nuestra producción filosófica ante el desdén que mantuvo Europa hacia ella, destacando la capacidad de esa producción para transmitir un sentido original de la existencia mediante tres rasgos capitales:

el gusto por la vida y lo concreto integral, lejos de las logomaquias y los abusos de la abstracción; un amor apasionado por la libertad, que proyecta alcanzar la emancipación económica y social tras haber logrado la independencia política; una inclinación estética fundamental y, a menudo, un don de expresión estilística de primera calidad sin que nunca la forma disfrace u obnuble el fondo.¹

¹ Alain Guy, *La filosofía en América Latina* (Madrid: Acento, 1998), 91.

La filosofía de América Latina, en su sentido conceptual, no sólo se halla entrañablemente ligada a la cuestión social, sino que esta misma, tomada en su amplia extensión —desde la ética y el derecho hasta la educación y la economía—, ha sido percibida como su clave reflexiva y su atributo esencial. Así se ha ido apartando deliberadamente de supuestos ascetismos gnoseológicos y axiológicos, de prescindentes mecánicas notariales, frente a la conflictividad humana o a perdurables estructuras de dominación y nuevas formas de explotación. Se trata de un *modus cognoscendi* que Carlos Ossandón llevó a sus máximas consecuencias:

Tiene su nutrición (lugar de su hermenéutica) no en las facultades ni en sus currícula, sino —para escándalo de los filósofos académicos— en la calle, en las poblaciones obreras, en el sindicato, en los pliegos de peticiones, en la proclama, en el partido, en las callampas, en la oficina, en las festividades religiosas campesinas, en las reducciones indígenas, etc. Es pues, la cultura popular, y no cualquier otra motivación intrafilosófica o quien sabe cuál malabarismo psicológico, la “exterioridad” que, a nuestro juicio, debe constituir, prefigurar y determinar la sabiduría filosófica de estas tierras americanas.²

² Carlos Ossandón, *Hacia una filosofía latinoamericana* (Santiago de Chile: Nuestra América, 1984), 32.

Se procura sortear aquí la inveterada escisión entre conocer y obrar, entre lo universal y lo particular, entre razón y sensibilidad, entre saber erudito y vulgar que se halla presente en perspectivas y orientaciones muy disímiles. Está lejos entonces de preconizarse, como en las versiones cerradamente espiritualistas, que el más auténtico filosofar consiste en replegarse dentro de sí mismo y que la libertad pertenece siempre a un dominio recóndito sustraído a la esfera pública. Por ende, no deja de tenerse en cuenta la necesidad de instituir un orden equitativo, con lo cual se rescata la variable política sin contraponerla ineluctablemente a la figura del pensador, el moralista o el científico como si dicha inquietud existencial constituyera una faena en sí misma deleznable y perturbadora.

Otro aspecto liminar, el de los vínculos de nuestro pensamiento filosófico con las modalidades reflexivas del planeta, puede enunciarse desde diversas tendencias y matices. Algunas posiciones se han prolongado en el tiempo, logrando una mayor o menor relevancia acorde con las eventuales coyunturas históricas. Una de ellas, propulsada por figuras como José Victorino Lastarria o Domingo F. Sarmiento y alentada por numerosos filósofos contemporáneos (Emilio Oribe, Risieri Frondizi, Ángel Cappelletti, Alberto Rosales *et alii*), ha enfatizado los entronques indisolubles con el Occidente europeo y/o Estados Unidos. El acercamiento

hacia lo hispánico se observa no sólo en el ortodoxo enaltecimiento de la Cristiandad (Alberto Wagner de Reyna, Agustín Basave, Alberto Caturilli) sino en posturas menos convergentes como las que han propiciado José Gaos o Julián Marías y Jorge Gracia en la actualidad. Otros intérpretes, por distintos caminos, han reconocido o acentuado el ascendiente precolombino, desde Ricardo Rojas y José Carlos Mariátegui hasta Miguel León-Portilla o Rodolfo Kusch. Los liberacionistas como Enrique Dussel resaltan el parentesco visceral que mantendríamos con los países periféricos por sufrir análogos padecimientos nacionales y sociales, con todos aquellos que tienen “un pasado común de lucha contra el mismo enemigo” —según planteara Ernesto Guevara en su gravitante discurso de Argel. No han faltado quienes, sin dejar de sostener nuestra propia especificidad filosófica, han adherido a una constitución pluralista de la cultura y el pensamiento latinoamericanos, en los cuales se amalgaman, avasallantes o enaltecidos, el componente aborígen junto con las filiaciones afroasiáticas y euronorteamericanas. A fines de los ochenta despunta una ambiciosa filosofía intercultural en Alemania, retomada para Nuestra América por Raúl Fornet-Betancourt y otros, que procura superar cualquier teorización previa monopolizada por una única tradición cultural —la autóctona inclusive— para abrirse dialógicamente

a las diversidades ecuménicas y mundanas. Uno de los últimos estallidos intelectuales, asimilando la transnacionalización capitalista y los procesos migratorios, cuestiona los encuadres sobre la diferencia entitativa de las culturas a través de este latinoamericanismo, que debe replantearse desde una óptica “poscolonial” o, más recientemente, mediante un “giro decolonial”.

En cuanto al corpus historiográfico más ostensible, el mismo se remonta por lo menos al siglo XIX en países donde existió tempranamente la preocupación por rendir cuenta de su propio devenir filosófico, como Cuba, México y Brasil. No obstante, la producción principal en torno a la filosofía latinoamericana como tal es bastante más cercana. Si bien ella se insinúa a principios de nuestra centuria con algunos trabajos panorámicos del peruano Francisco García Calderón, será en la década de 1940 cuando, por motivaciones extra e intrateóricas, empieza a revertirse decididamente la propensión a mostrarse más al tanto de lo que acontece con el pensamiento europeo —antiguo o moderno—, con los intereses especulativos prevalecientes en el mundo noratlántico, que con nuestra misma evolución filosófica. Se suceden entonces las publicaciones —libros, artículos, ponencias, colecciones— dedicadas a los estudios filosóficos en América Latina mientras se inauguran facultades y asociaciones para profesio-

nalizar la disciplina. Emergen entonces grandes impulsores en la materia de un extremo a otro del continente —José Gaos, Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Cintio Vitier, João Cruz Costa, Luis Washington Vita, João Camilo de Oliveira Torres, Alberto Wagner de Reyna, Guillermo Francovich, Francisco y José Luis Romero, Arturo Ardao, Aníbal Sánchez Reulet, Enrique Molina Garmendia—, inclusive con presencia estadounidense (William Crawford, Harold E. Davis, John O. Whitaker, Thomas H. Kunz). Paulatinamente, los pensadores latinoamericanos se incorporan a las enciclopedias e historias de la filosofía o se los verá actuando en encumbrados congresos y universidades extranjeras.

Hacia 1951, en un encuentro celebrado en Lima, comienza a centrarse ávidamente el debate en torno a la filosofía latinoamericana y su convalidación. Simultáneamente, irá creciendo el atractivo hacia la historia de nuestras ideas, en la línea propiciada inicialmente por José Ingenieros, renovada por Augusto Salazar Bondy, Ricaurte Soler, Arturo A. Roig, Juan Carlos Torchia Estrada, Francisco Miró Quesada, Gregorio Weinberg y por autores posteriores con diversa importancia protagónica. Una línea heterogénea que, a diferencia del enfoque filosofista, cuida la aproximación interdisciplinaria y los antagonismos epocales hasta concebir a veces esa labor no sólo en su me-

nester técnico-académico sino también como encaminada a incentivar los grados participativos de conciencia nacional y realizaciones sociales.

Al inquirir por los emprendimientos adecuables en el horizonte reflexivo de América Latina, nos salen al cruce algunas cuestiones trascendentales que aportan no sólo a una justiciera reelaboración del pasado sino a nuestra misma condición existencial. Por un lado, la adopción de diferentes estrategias propedéuticas: abandonar la historia necrófila —de personajes, sucesos y entelequias— para asumir un miraje crítico y normativo; entender que las expresiones y piezas intelectuales no son entes cerrados en sí mismos sino objetivaciones que van resignificándose conforme a los tiempos; apartarse de las posturas estáticas y contemplativas procurando eludir las derivaciones relativistas; acceder a la historia sociocultural para captar los elementos impersonales usualmente excluidos y los reduccionismos que se han empleado con propósitos manipuladores. Entre los principales objetivos para encarar sobresalen las investigaciones comparadas de expresiones como *mexicanidad*, *peruanidad*, *argentinidad*, *cubanidad* —con su función prospectiva o inmovilizadora— y de los diversos desenvolvimientos filosóficos nacionales junto con las tendencias doctrinarias particulares. Se contará así con las aptitudes suficientes para emprender una historia profunda de la filosofía latinoameri-

cana y caribeña —como la proyectada ensambladamente por Horacio Cerutti Guldberg— donde se pongan a prueba, *v. gr.*, los criterios de periodización, la inflamada partición generacional, las llamadas influencias externas y las cuantiosas innovaciones de nuestra marcha reflexiva, asuntos trillados como el de los fundadores de nuestro filosofar ante otros orígenes hipotéticos, o tópicos cruciales como el papel que tiene el exilio político-intelectual —así como se estudió este mismo fenómeno a lo largo de la filosofía europea. Abordar, en suma, la gama de dificultades metodológicas suscitadas por nuestra historiografía filosófica e intelectual.

Cabe propiciar un tipo de pensamiento que contribuya al abordaje de ciertas empresas primordiales: dirimir y desmitificar las aseveraciones sobre el carácter axiomático del capitalismo o de cualquier otro sistema socioeconómico opresivo, cuestionar antinomias como la de la racionalidad noratlántica *versus* la emotividad sudamericana y otras variantes análogas de la sumisión. Más allá de que tales demandas teóricas reclaman modificaciones estructurales básicas, subsiste el siguiente mandato especulativo: perfilar una América Latina sin tantas discordancias y padecimientos. Se trata de alcanzar una meditación encarnada que, además de moverse al compás de un panorama filosófico mundial poco edificante, forje ca-

tegorías que den cabida a los anhelos populares, a las cosmovisiones afroaborígenes, a las propuestas de los movimientos civiles, a las utopías americanas, en el ya estipulado sendero innovador abierto por el Modernismo, la Reforma Universitaria y los precursores de nuestro filosofar que lograron avanzar pese a carecer de los múltiples medios institucionales y comunicativos surgidos durante las últimas décadas. Eduardo Devés, propulsor de nuestra fusión académica y cultural —como José Luis Romero, Leopoldo Zea y Horacio Cerutti Guldberg— ha trazado una crítica metodológica, un encuadre dialéctico y una ampliación cognoscitiva dentro del pensamiento latinoamericano, al cual incorpora cuestiones poco canónicas: el factor identitario económico, el género, la teosofía, las universidades obreras o el multiculturalismo y la mestizofilia. Por nuestra parte, hemos venido enfatizando las aproximaciones del filosofar latinoamericano al pensamiento alternativo, dada la riqueza teórico-práctica con que cuenta este último para designar tanto las actitudes contestatarias como las demandas evolutivas y los encuadramientos que postulan el cambio de estructuras; lo cual ha desembocado en varias obras colectivas, con la colaboración de numerosos investigadores, bajo la generosa dirección conjunta de don Arturo A. Roig y la implementación de un portal electrónico *ad hoc*: <www.cecies.org>.

En definitiva, se está planteando una reflexión verdaderamente integral que recupere las distintas acepciones implícitas por esa peculiar variante reflexiva denominada filosofía latinoamericana y caribeña con sus aludidas acepciones; un pensamiento que, de Juan Bautista Alberdi en adelante, no denota una pura contemplación sino un *modus cognoscendi* para decidir y actuar; un programa enraizado sociohistóricamente tendiente a afirmar un *nosotros* frente al *statu quo* y que ponga en juego la capacidad comunitaria para subvertir un estado anómalo de cosas, donde, según ha sostenido Erich Fromm, el hombre pueda ser mucho aunque tenga poco; con intelectuales que, como se preconiza en el Corredor de las Ideas, denuncien la marginación y se enlisten en las empresas populares, aunando ciencia y conciencia, análisis y pronunciamiento.

HISTORIOGRAFÍA REGIONAL Y DESAFÍOS METODOLÓGICOS

Dentro del cúmulo de trabajos dedicados a escudriñar el devenir de la filosofía en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, pueden efectuarse dos grandes selecciones temáticas.³ Por

³ El presente apartado, corregido y aumentado, fue presentado como ponencia en la Universidad de Salamanca, durante el

una parte, los estudios más abarcativos y, por otra, aquellos tratamientos circunscritos a una época, orientación, problema, disciplina o figura determinada. En esta sección se acotan únicamente las fuentes de mayor aliento sobre el particular. No obstante, en ambas dimensiones, la de larga y la de menor duración, deben evocarse, como valioso antecedente para el examen sobre la reflexión continental, muchos nombres propios correspondientes a la primera mitad del siglo: desde las aproximaciones pioneras de Francisco García Calderón, Alberto Zérega Fombona, Coriolano Alberini o Aníbal Sánchez Reulet hasta los enfoques de Francisco Romero, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Luis Recaséns Siches y Monalisa Pérez Marchand durante el *boom* experimentado en la década de 1940 con la irrupción de significativas entidades, encuentros y publicaciones filosóficas.⁴

Entre los textos que ofrecen una perspectiva dilatada se hallan, en orden cronológico, las obras de Manfredo Kempff Mercado, Alfredo Carrillo Narváez, Harold E. Davis, Francisco Larroyo y

XIII Seminario de Filosofía Española e Iberoamericana, en septiembre de 2002.

⁴ Una aproximación a la multiplicidad de referencias durante ese periodo puede verse en Hugo E. Biagini, "La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción", en *id.*, *Historia ideológica y poder social*, t. II (Buenos Aires: CEAL, 1992), 137-179; y también de Hugo Biagini, "La filosofía latinoamericana a partir de su historia", *Anuario de Estudios Americanos* 49, núm. 1 (1992): 35-45.

Alain Guy,⁵ quienes, salvo ocasionalmente, tienden a abordar las ideas de cuño europeo en nuestras tierras. En el caso de Kempff Mercado se llega a desestimar expresamente hasta el deseo de originalidad y el propio filosofar americano, porque no estaríamos en condiciones de representar más que una rama —olvidable y secundaria— del árbol cultural de Occidente. En términos generales, los autores mencionados prescinden de las cosmovisiones aborígenes, siendo sus núcleos esenciales la Escolástica colonial, el Positivismo y las direcciones filosóficas contemporáneas junto con sus distintos expositores individuales. El enfoque preponderante posee un carácter informativo y divulgatorio, a veces como producto de cursos *ad hoc*. Francisco Larroyo y Alain Guy aportan un mayor caudal heurístico e interpretativo, el primero con mayor sentido americanista del que había insinuado anteriormente y efectuando diversas referencias a otros historiadores de las ideas.

Desde un miraje menos ortodoxo, Harold E. Davis se adentra en otras zonas fronterizas del

⁵ Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958); Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (Quito: Casa de la Cultura, 1959); Harold E. Davis, *Latin American thought: a historical introduction* (Nueva York: Macmillan, 1972); Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana* (México: Porrúa, 1978); Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine: du XVI^e siècle à nos jours* (Ginebra: Patiño, 1989).

conocimiento: el pensamiento sociopolítico. Además de aludir a ese terreno inusual dentro de la exégesis tradicional, Davis —discípulo de Vasconcelos y continuador de otros latinoamericanistas estadounidenses como William Crawford— es el único de los cinco expositores escogidos que rompe con el tabú de no incursionar en las concepciones aborígenes previas al descubrimiento y aunque omite varios exponentes clave del siglo XX —*v. gr.*: Carlos Vaz Ferreira, Alfonso Reyes o Ezequiel Martínez Estrada— tampoco vaciló en ocuparse frontalmente de un personaje proscrito pero de tanto predicamento como Ernesto Guevara, lo cual compensaría su dudosa caracterización de Dilthey y Ortega y Gasset como existencialistas o cuando le atribuye al aprismo un “evidente” contenido revolucionario. Diferenciándose de los planteamientos que subrayan nuestra dependencia cultural, Davis señala la tónica rupturista del ideario latinoamericano.

Por su parte, Alain Guy se empeñó en darle un lugar en el mundo europeo a las filosofías ibérica y latinoamericana desde su mismo centro especializado en Toulouse, donde se auspiciaron una variedad de conferencias y publicaciones. Su macizo *Panorama de la filosofía iberoamericana* está dedicado íntegramente a otro artífice y bregador del pensamiento en lengua española y portuguesa: Antonio Heredia Soriano. Don Alain Guy empieza reconociendo en dicha obra el acercamiento precur-

sor que han tenido otros colegas suyos fuera de América Latina hacia la filosofía de ese continente, mientras brinda un vivo testimonio sobre sus primeras inclinaciones en la materia. También se pronuncia por una tercera vía entre la óptica eurocéntrica y la americanista, por un camino que permita preservar la propia fisonomía sin perder contacto con el quehacer filosófico general. Si bien Guy no escatima las entradas sobre el pensamiento anterior al siglo XX, su atención se focaliza en ese ínterin para ocuparse del kantismo, el bergsonismo, el racionalismo, el historicismo, el orteguismo, la fenomenología, el existencialismo, el marxismo y el empirismo lógico hasta culminar con la teología y la filosofía de la liberación, a las cuales el mismo Guy, un cristiano comprometido, se sintió bastante próximo.

El segundo gran grupo de indagaciones, centrado en la última centuria, reúne la labor de distintos especialistas como Abelardo Villegas, Martin S. Stabb, José Luis Abellán, Francisco Miró Quesada, Sergio Sarti y otros, hasta acceder a nuestros días.⁶ Tras haber abordado previamente la mexicanidad, Villegas, en una especie de breviarío *ad*

⁶ Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (Buenos Aires: Eudeba, 1963); Martin S. Stabb, *América Latina en busca de una identidad: modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1890-1960* (Caracas: Monte Ávila, 1969); José Luis Abellán, *La idea de América* (Madrid: Istmo, 1972); Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: FCE, 1974); Sergio Sarti, *Pano-*

hoc, si bien no desconoce la importancia de marchar en forma paralela a la filosofía occidental y a sus pretensiones “universalistas”, toma partido por la variante regionalista de nuestro filosofar y pasa revista a los principales exponentes que han reflexionado en América Latina, desde el Positivismo en adelante. El libro de Stabb rastrea un elemento constitutivo del pensamiento latinoamericano, la cuestión identitaria, desde una óptica ensayística que resulta a su vez no menos determinante de nuestras modalidades culturales. Y lo hace en medio de una atmósfera ideológica cargada de tintes revolucionarios como la de los años sesenta, que refuerza el énfasis singular otorgado por el autor a distintos momentos donde se acentúa el papel protagónico de los intelectuales, los sectores populares y el movimiento estudiantil: desde el Modernismo y la reacción anticientificista contra el credo burgués del progreso, las inflexiones indianas y la mística telúrica, la incidencia personal de un Waldo Frank hasta el nuevo humanismo de izquierda.

Otro avance en la materia, realizado también fuera del área en cuestión, lo produjo José Luis Abellán cuando dio a luz su volumen *Idea de América*, el cual, junto a su obra sobre el exilio filosófico español en el Nuevo Mundo —corajudamente pu-

rama della filosofia ispanoamericana contemporanea (Milán: Cisalpino-Goliardica, 1976).

blicada bajo el franquismo — pasó a ubicarlo como el principal experto en pensamiento latinoamericano dentro del ámbito peninsular. Tras delimitar el nivel epistemológico pertinente —historia de las ideas— junto con la génesis semántica del otro término fundante —América—, Abellán se detiene en el movimiento idealista encabezado por Rodó y proseguido en México por miembros del Ateneo de la Juventud como Pedro Henríquez Ureña, uno de sus autores predilectos. Resultan de especial interés las páginas dedicadas al engarce del perspectivismo orteguiano con la tradición vernácula hispanoamericana y a la recuperación de nuestro trasfondo reflexivo emprendido por José Gaos, en cuyo seminario ultramarino se formó una pléyade volcada a desentrañar similares coordenadas intelectuales: aquellas que trascienden el dominio erudito para encarnarse en una praxis común emancipadora. En un plano extrateórico concomitante, Abellán se entronca con la mejor línea noventiochentista que bregaba por la integración democrática de España con Sudamérica sin dejar de promover la mancomunidad europea.

Francisco Miró Quesada, con abordaje académico, intenta valerse de un problemático aparato generacional para aplicarlo a las manifestaciones disciplinarias que comienzan a emerger hacia fines del XIX. Para ello descarta sin más la relevancia filosófica del Positivismo, a diferencia de lo que

hacen connotados analistas como Francisco Romero, cuya periodización conceptual aquél no deja por otro lado de apropiarse: patriarcas, normalizadores etc. Pese a todo el arsenal casuístico que despliega, Miró Quesada no cree en la existencia de una genuina filosofía latinoamericana, aunque alienta simultáneamente su advenimiento. La edición dista de ser esmerada por la cantidad de erratas y anacronismos que contiene.

Más allá de que dichos trabajos constituyen obras referenciales permanentes y más allá de sus deméritos o de sus aspectos rescatables, pueden efectuarse algunos señalamientos y propuestas puntuales en tres órdenes complementarios de cosas. Entre los vicios de procedimiento, deben sobrepasarse las restricciones de nuestra historiografía tradicional —ajena a los encuadres teóricos, éticos e interdisciplinarios y sumergida en el *racconto* documental— que termina por perder de vista la materia básica de su empresa: el ser humano y sus antagonismos. Habrá que esforzarse por asociar el recaudo erudito y estilístico con la perspectiva crítica y valorativa, estableciendo la conjunción imprescindible de episodios, procesos, testimonios, sensibilidades, intereses y construcciones intelectuales en juego. No cabe encarar a las distintas corrientes, doctrinas, cosmovisiones y elaboraciones conceptuales meramente como concepciones puras sino en tanto integran un discurso

que encierra algunos principios clave, *v. gr.*, el de la sustentación del poder, o sea, asumiendo sus correlaciones con la dinámica política y económica de la cual emanan en definitiva, reoperando también sobre la misma. La historia del pensamiento se presenta no sólo como disciplina que engloba críticamente a los diferentes campos del saber sino también como una manera de verificar la forma en que se ha asimilado o desafiado el bagaje de ultramar, para legitimar el *statu quo* o para promover cambios fundamentales. Primordialmente, se trata de examinar las relaciones de subordinación que a menudo subyacen tras el aparato enunciativo. En suma, se trata de un tipo sui géneris y decisivo de enfoque hermenéutico, según el cual la búsqueda de lo objetivo coincide con el develamiento y la realización de la dignidad humana, con nuestra necesidad de afirmarnos, por lo cual habrá que superar la dimensión estrictamente profesionalista de una historia de las ideas que no se halle encaminada a incrementar los grados de conciencia y participación social.

Admitiendo como hipótesis que ya se ha alcanzado la deseable etapa normalizadora en relación con la cultura occidental así como la suficiente capacidad de filosofar por nuestros propios medios, la meta investigativa más preciada consiste en trascender las etapas meramente técnicas y problematizadoras para forjar los rudimentos de una

filosofía que dé cuenta auténticamente de nuestra realidad latinoamericana, mediante un pensamiento abierto que respete la alteridad, contribuya a desmitificar estructuras anacrónicas y permita avizorar situaciones de menor explotación humana. A semejanza de otros dominios epistémicos, para una construcción cabal de la historia de la filosofía latinoamericana y caribeña sigue en pie la necesidad de poner a prueba muchas de las cuestiones esbozadas por Horacio Cerutti Guldberg: superestructura cultural y modos de producción, función sociopolítica del conocimiento y profesionalización del saber, condicionamientos inconscientes, elaboración y operatividad del discurso, método generacional y periodizaciones, descripción o explicación de los materiales, lecturas idealistas y materialistas del marco doctrinario, enfoques mecanicistas y reduccionistas, modalidades universales y regionales, fuentes primarias y secundarias, vínculos interculturales, nexos con lo empírico y con la acción, especificidad y unidad del pensamiento latinoamericano, el problema de las influencias *et al.*⁷ Tales asuntos, algunos de suma complejidad y otros de menor envergadura, nos salen al cruce si deseamos emprender análisis más maduros. El propio Cerutti Guldberg ha auspiciado y dirigido significativos emprendimientos en materia de filo-

⁷ Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (México: Porrúa/UNAM/Universidad de Guadalajara, 1997).

sofía latinoamericana —o nuestroamericana según lo ha venido replanteando con bastante éxito: emprendimientos tales como congresos internacionales, colecciones de libros, publicaciones periódicas y un diccionario *ad hoc*.

En cuanto a los contenidos en particular, si bien abundan hoy los trabajos de diferente espectro sobre nuestro devenir intelectual y filosófico, se adolece en cambio de un panorama sistemático que examine las principales ideas o corrientes progresistas y, más en particular, diversas nociones clave para medirse con un orden globalizado como el presente y menos aún para poder enfrentar el porvenir con un buen bagaje teórico. Entre esas nociones fundamentales se encuentran las concernientes a las identidades culturales, utopías sociales, integración continental o regional. Con todo, en dicho análisis hay a su vez que tener en cuenta la crisis de las visiones compactas de la historia y de los modelos cerrados, pero asumir al mismo tiempo la exigencia multisectorial y el perentorio desafío de mejorar el mundo, frente al hegemonismo neoliberal que ha restaurado los más caducos planteamientos y *modus vivendi*, entre ellos, el de la exclusividad cultural y civilizatoria de Occidente junto con el dogma sobre la perpetuación del capitalismo.

Asumiendo el alto grado de conflictividad histórica —sin descartar los matices que impiden caer en falsas opciones y excluyentes posturas antinómi-

cas —, dentro de esos lineamientos operativos debe prestarse especial atención a las variantes que han puesto de relieve la creencia en una sociedad distinta, en un *nuevo tipo humano*, circunstancialmente caracterizado en figuras tales como las del operario, el poeta, el campesino, el estudiante, el mestizo, al igual que en las mediaciones entre el *homo faber* y el *homo ludens*. Ya en los umbrales del siglo XX se vislumbró una polifonía doctrinaria y un sinnúmero de *confrontaciones* que se irán reformulando con el tiempo: materialismo-espiritualismo, cosmopolitismo-criollismo, escepticismo-esoterismo, científicismo-esteticismo, hedonismo-agonismo, racionalidad nordatlántica-emotividad meridional, europeísmo-americanismo, hispanismo-afrancesamiento, anglofilia-yancofobia, sionismo-antisemitismo, individualismo-solidarismo, patriarcalismo-feminismo, cultura-contracultura. Por un lado, las inflexiones etnocéntricas, tecnocráticas, tradicionalistas, deterministas, neocoloniales, elitistas, conservadoras u oligárquicas junto con el realismo o caciquismo políticos. Por otro, el énfasis preferencial en la serie analítica compuesta por el voluntarismo, el eticismo, el juvenilismo, el antiimperialismo, el nacionalismo, el populismo, el igualitarismo, la democracia, el indigenismo.

Además del análisis autoral, cabe abordar un género intelectual y académico bastante fecundo: el de los *congresos* y las *polémicas*, donde se han expuesto o debatido intensamente desde la cuestión

social hasta las orientaciones más diversas: positivismo, catolicismo, existencialismo, marxismo, filosofía de la liberación, pensamiento argentino etc. Además de las manifestaciones rupturistas propias de la educación formal, corresponde indagar en la producción y en las actividades de otros sectores radicalizados que se han hecho cargo de una realidad social que hunde sus raíces en la emergencia del proletariado con sus principales modalidades ideológicas y partidarias, como fueron las *universidades populares* de inspiración socialista o la *pedagogía libertaria* con sus escuelas, ateneos, bibliotecas, teatros y cancioneros. Una de las expresiones ideales a procesar radica en el concepto *territorio libre de América*, ligado por ejemplo a nuestro arte y a nuestra literatura pero también a diversos escenarios emblemáticos de una sostenida resistencia civil: desde las escuelas anarquistas, las universidades públicas, los cuartos y comedores estudiantiles, los periódicos contestatarios, los cafetines literarios, las fábricas tomadas y las viviendas ocupadas, los asentamientos rurales, los barrios y comunas autogestionarias, las poblaciones alfabetizadas, las plazas abarrotadas y los caminos bloqueados hasta la remota procedencia del quilombo o el palenque donde los esclavos se sienten en sede propia tras la ruptura de sus cadenas.

Se trata entonces de apuntar por el lado de aquello que puede denominarse genéricamente como pensamiento alternativo, entendiendo por tal las líneas intelectuales que, apuntalando la capacidad para la acción comunitaria, cuestionan el *statu quo*, aspiran a modificar profundamente la realidad y a guiar la conducta hacia un orden distinto: menos arbitrario o más equitativo. Dicho *modus cognoscendi* supone una selección temático-autoral que soslaya el abordaje de planteamientos autoritarios, neocoloniales, chovinistas y narcisistas. De todas maneras, la indagación no puede efectuarse sino de un modo crítico y procurando destacar en definitiva aquellos aspectos que permitan integrar un balance general y contribuyan a elaborar un proyecto republicano humanista.⁸ Entre los temas más relevantes para encarar se encuentran abigarrados los siguientes asuntos: de la nación a la patria grande, la problemática del género y la mujer, ciudadanía y democracia, ideales y eticidad,

⁸ Se ha venido trabajando con dicha temática, en distintos encuentros y publicaciones desde comienzos del siglo XXI; la misma ha cristalizado en algunos libros dirigidos conjuntamente por mí y por Arturo A. Roig: *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, tomo I. *Identidad, utopía e integración (1900-1950)* (Buenos Aires: Biblos, 2004); y tomo II. *Obrerismo, vanguardia, justicia social (1950-1960)* (Buenos Aires: Biblos, 2006); *Diccionario del pensamiento alternativo* (Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008). Sobre el particular véase, *inter alia*, Marcelo Velarde Cañazares, "Dimensiones del pensamiento alternativo en Hugo Biagini: teoría, historia y proyección latinoamericana", *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía* núm. 6 (2008): 9-21.

cultura e identidad, autonomía y libertad, la teoría política, justicia e igualdad, violencia y pacifismo, educación popular, Universidad y sociedad, estudiantes y juventud, reivindicaciones indigenistas, capital y trabajo, evolución y revolución, bohemia y nueva sensibilidad, vanguardias estéticas, el intelectual y sus funciones, variantes socialistas, la perspectiva ácrata, el liberalismo de avanzada, el arco populista, presencia africana, disidencias historiográficas, editorialismo programático, espacio público y otros. A la luz de las ideas seleccionadas y puestas al día, cabe establecer un diagnóstico de la situación presente y trazar una prognosis, adelantándonos a reflexionar en torno al *bicentenario* de nuestra independencia política y sus derivaciones, con todos los riesgos que ello pueda implicar. Descartando que se trata de predecir por revelación, quedan dos sentidos primordiales: guiarse por conjeturas y sospechas o a través de hipótesis fundadas en el estudio de las tendencias emergentes y de las salidas alternativas, sin descartar una eventual comparación entre tres hitos clave — 1810, 1910, 2010 — junto a un largo etcétera. Desde esas mismas ideas actualizadas podrá diseñarse un paradigma democrático e igualitario.

Dicha variante indagatoria no niega la típica faena académica consistente en transmitir y potenciar el conocimiento sino que le otorga a su vez a los intelectuales un papel opcional extensivo —la

impugnación del orden estatuido y el enrolamiento con las causas populares; papel que ha vuelto a crecer últimamente con las múltiples demandas ante un sistema excluyente y mediante la recreación de nuevos sujetos, utopías y variantes identitarias, de un modo semejante al que vivió América Latina con sus ciclos envolventes de rebeldía y solidaridad. En tal sentido ha pretendido encaminarse, por ejemplo, el Corredor de las Ideas del Cono Sur, el cual, según apreciaciones externas —como la de la revista venezolana *Utopía y Praxis Latinoamericana*— “está llamado a consolidarse como uno de los principales escenarios del pensamiento latinoamericano de vanguardia”.⁹ Entre los propósitos

⁹ Sobre el mencionado espacio intelectual, véase la entrevista realizada por Rosario Bléfari, “Hugo Biagini: el Corredor de las Ideas del Cono Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* núm. 15 (2001): 108-112; Carlos Pérez Zavala *et al.*, “El Corredor de las Ideas del Cono Sur”, *dossier* al II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, julio de 2007, en <http://www.corredordelasideas.org/docs/sintesis_corredor.pdf>, dado a conocer en la propia página de ese espacio, en <<http://www.corredordelasideas.org/html/elcorredor.html>>. Entre las publicaciones del Corredor se encuentran: Antonio Sidekum, org., *Integração e globalização* (San Leopoldo: Unisinos, 2000); Edgar Montiel y Beatriz González de Bosio, eds., *Pensar la mundialización desde el Sur*, 2 vols. (Asunción: Unesco, 2002); *Cultura política y democracia en América Latina: humanismos, perspectivas y praxis alternativas en la encrucijada*, V Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur (Río Cuarto: UNRC, 2002); José de la Fuente y Yamandú Acosta, coords., *Sociedad civil, democracia e integración: miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (Santiago de Chile: UCSH, 2005); Beatriz González de Bosio, Eduardo Devés Valdés, Justo Pastor Benítez, *Pensamiento paraguayo del siglo XX* (Asunción: Intercontinental,

principales del Corredor se encuentra el fomento a los estudios sobre pensamiento y cultura latinoamericanos desde tres principios inexcusables: democracia, identidad y derechos humanos. Se ha tomado allí la historia de las ideas en su dimensión ortodoxa pero también como herramienta para incentivar las realizaciones colectivas, alejándose de una pretendida neutralidad objetivista y reconociendo como grandes maestros a los dos Arturos —Ardao y Roig—, por su abordaje de nuestras mejores tradiciones reflexivas con metodología innovadora y civismo ejemplar. De allí que en el encuentro del Corredor, efectuado en Asunción del Paraguay hacia julio de 2001, a los diez años de la creación del Mercosur en esa misma ciudad, se haya lanzado, frente al pensamiento único del neoconservadurismo, la Declaración por una globalización humanista donde se concluye que otro mundo es posible en este mundo, un mundo para todo el mundo.

2006); Luis E. Bonesso de Araujo y Humberto Podetti, coords. *Integración y derecho: reflexiones en el marco del VII encuentro* (Buenos Aires: Ediar, 2007); Hugo E. Biagini, comp., *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig: filósofos de la autenticidad*, ed. digital por José Luis Gómez-Martínez para el proyecto Ensayo Hispánico (2001), en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/homenaje>>; una versión abreviada en papel y con el mismo título fue editada en Alemania por Hugo E. Biagini y Raúl Fornet-Betancourt (Aachen: Mainz, 2001).

6. MARCUSE Y LA GENERACIÓN DE LA PROTESTA*

Si los ingenios balísticos, las bombas nucleares, la carrera hacia la Luna y la carrera de armamentos simbolizan la fase actual de la historia, ¿cómo sorprenderse de que parte de la juventud estudiantil dude entre la solución negativa de los hippies, la violencia revolucionaria y la huida hacia una nueva utopía?

RAYMOND ARON

EL FILÓSOFO DE LA REBELDÍA JUVENIL

Jürgen Habermas, en vísperas del septuagésimo cumpleaños de Herbert Marcuse, calificó a su colega como “maestro celebrado de la Nueva Iz-

* Publicado originalmente en Hugo E. Biagini, *La contracultura juvenil: de la emancipación a los indignados* (Buenos Aires: Capital intelectual, 2012), 265-290.

quiera” y como “el filósofo de la rebelión juvenil”.¹ Refrendando ambas filiaciones nos detendremos a analizar la segunda caracterización. Previamente se bosquejará el encuadre marcusiano dentro del cual se inserta nuestra temática específica.

Marcuse se rehúsa a ver a la filosofía como un ejercicio intelectual o justificativo ideológico que permite jugar con los dados cargados. Tampoco admite la sadomasoquista tradición occidental donde ese saber tiende a hundirse en la desdicha. Ya desde sus primeros escritos sostiene que la filosofía posee la misión concreta de defender la existencia amenazada por un capitalismo alienante y deshumanizador cuya superación exige la transformación social. La filosofía, como pensamiento crítico, debe abocarse a rescatar la sensibilidad y a desmitificar el discurso ilusorio sobre la soberanía popular. Frente a la cultura del poder, donde las necesidades colectivas están dislocadas por los grupos dominantes, se trata de acceder realmente a otro escalón civilizatorio en el que no abunde la agresividad, la explotación y las privaciones mundanas. Se cuestiona el credo moderno del progreso como conquista de la naturaleza, como postergación de satisfacciones y como un crecimiento material desprovisto de moralidad. El ideario liberal

¹ Jürgen Habermas *et al.*, *Respuestas a Marcuse (1968)* (Barcelona: Anagrama, 1969), 11, 15.

—de la libertad, la igualdad y la justicia ecuménicas— resulta impracticable tanto dentro del capitalismo, con una clase dueña de la producción, como en un régimen que condena una teoría comprobada científicamente si parece nociva a la ética comunista, sustitutiva así de la religión. Sólo resta transitar entonces el arduo sendero de la sublevación, una vía plagada de grandes adversarios al servicio del *statu quo*: desde las corporaciones monopolísticas y los partidos políticos unificados hasta la burocracia sindical y las propias masas sojuzgadas. Para Marcuse, el escollo por antonomasia en el proceso de liberación no reside tanto en la potencia del imperialismo para establecer gobiernos dictatoriales en el exterior y para tratar a sus minorías internas como ciudadanos de tercera, sino en la fuerza engañosa de la sociedad industrial que idolatra el éxito y la eficacia, convierte todo en mercancía y hace imprescindible lo superfluo: en pocas palabras, que la gente encuentre “su alma en su automóvil”.²

Marcuse fue mitigando las dificultades que creyó hallar para revertir el conformismo o el disciplinamiento y redobló en cambio su apuesta por la insurgencia tras el estimulante signo histórico de pueblos empobrecidos, como el vietnamita, midién-

² Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (1964) (Barcelona: Planeta-Agostini, 1985), 39.

dose con una terrible máquina de aniquilamiento, sin descartar tampoco la emergente resistencia obrera en varios países europeos. La transformación radical del capitalismo y el quiebre de la voluntad colonialista en las metrópolis puede llevarse a cabo solamente bajo una confluencia multisectorial que permita convertir la esperanza en realidad. En *El fin de la utopía* (1968), donde Marcuse enuncia la posibilidad objetiva de eliminar el estado de enajenación, se hace hincapié en los nuevos sujetos sociales opuestos al establishment que son capaces de provocar el Gran Rechazo y configurar un síndrome virtualmente revolucionario: por una parte, los más expoliados, compuestos por guetos y minorías étnicas en países como Estados Unidos, junto con los movimientos independentistas del Tercer Mundo —un proletariado distinto y seriamente amenazante, donde la revolución social coincide con la liberación nacional. Por otro lado, un polo opuesto privilegiado que se erige en la conciencia más avanzada dentro del sistema capitalista tardío: la élite intelectual de los técnicos y científicos sumados a la juventud estudiantil. Una conjunción de fuerzas aptas para precipitar la crisis del capitalismo, a la cual puede añadirse —como sugiere Marcuse en su nota sobre “La obsolescencia del marxismo”— un movimiento obrero diferente con estrategia combativa y las sociedades comunistas que entren en colisión con dicho sistema.

Uno de los primeros e inadvertidos pasajes de la obra marcusiana donde se menciona la cuestión que nos preocupa se encuentra en su artículo de 1959 sobre la ideología glorificadora de la muerte como un inveterado *leitmotiv* filosófico que conlleva la aceptación del orden político y una imagen de la felicidad concebida en términos de autonegación. Dicha exaltación de la muerte como vida verdadera supone una traición a los *sueños juveniles*, que representan a la otra mitad decisiva de la historia asumida por quienes ejercen la protesta ante la carencia de poder. Cinco años más tarde hallamos sendos pasajes incidentales sobre el mismo particular.

Uno de ellos, en el prólogo a *Cultura y sociedad*, donde se recogen antiguos escritos marcusianos, su autor, al referirse al agotamiento de las fuerzas europeas que pudieran vencer la inhumanidad, sostiene que las canciones de la Guerra Civil Española constituían para la juventud de entonces “los únicos destellos que han quedado de una revolución posible”.³

En la otra cita, formulada durante la exposición sobre el socialismo en el mundo desarrollado —durante un seminario yugoslavo de estudios marxistas—, se recupera el papel revolucionario

³ Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad* (1965) (Buenos Aires: Sur, 1970), 10.

que desempeñaban los estudiantes en países como Vietnam y Corea del Sur. Finalmente, en el llamado prefacio político a la nueva edición de *Eros y civilización* (1966), Marcuse remarca la función opositora de los jóvenes, como naturalmente inclinados a ocupar “la primera fila de los que luchan y mueren por Eros contra la muerte”.⁴

Julio de 1967 representa un punto crucial en los planteamientos alusivos de Marcuse, quien para esa época participa de dos reuniones clave: el Congreso Internacional sobre Dialéctica de la Liberación —celebrado en Londres con intervención de diversos sectores contraculturales y activistas de la Nueva Izquierda— junto con la serie de charlas mantenidas con los alumnos de la Universidad Libre de Berlín que dieron lugar a la publicación de un libro *ad hoc*, *El fin de la utopía*, donde aquellos debates quedaron registrados. En la primera ocasión alude específicamente al *hippismo* como un movimiento no conformista de izquierda que ha producido una auténtica transvaloración en el plano sexual, ético y político; mientras que la obra nombrada introduce con mayor énfasis el movimiento estudiantil norteamericano y deplora sus escasas relaciones internacionales. A partir de la Guerra de Vietnam, dicho movimiento capta en

⁴ Cito por Herbert Marcuse, *Psicoanálisis y política* (1969) (Barcelona: Península, 1970), 147.

profundidad los designios imperialistas y, en medio de fuertes enfrentamientos policiales, se lanza a la titánica tarea de concientizar políticamente a la población más pobre, a trabajar en una teoría crítica de la mutación social, a reformar doctrinaria y curricularmente la Universidad para alejarla de su misión reproductora al servicio del mercado.

A la luz de la creciente rebelión juvenil de los sesenta, aumentan las consideraciones en torno a ese fenómeno por parte de Marcuse, que pasa a erigirse en un referente insoslayable para los medios de comunicación y para el estudiantado en sí mismo. Sin embargo, antes del Mayo francés la apuesta marcusiana por el poder estudiantil no resulta de tanto voltaje como después de concluido ese magno evento. Durante su alocución para la Unesco en el sesquicentenario de Marx (11 de mayo de 1968), si bien el estudiantado, junto con los marginales y los negros, cuenta con una aptitud especial para romper con el capitalismo en el Primer Mundo, su acción resulta sumamente limitada porque el proletariado se ha ido integrando al sistema hasta perder su capacidad revolucionaria. Por otra parte, los estudiantes, según aparecen en el ensayo sobre la agresión en la sociedad opulenta, pese a su prédica pacifista resultan descalificados por la opinión pública como pendencieros y vagabundos.

Mayo del 68 y sus secuelas representan un parteaguas en las apreciaciones marcusianas, tan li-

gadas a la dinámica histórica. El entusiasmo de Marcuse por las convulsiones parisinas se tradujo en un extenso coloquio que mantuvo con su alumnado californiano de cara al acontecer en cuestión, interpretado como una campaña para trastocar estructuras académicas obsoletas que terminó por convertirse en un espontáneo movimiento de masas contra todo el *establishment* sociocultural y bajo la ostensible conducción estudiantil. En su reexamen al concepto de *revolución*, Marcuse evocaría la importancia de tales episodios porque debilitaron al sindicalismo conciliador y permitieron forjar una nueva alianza con la clase obrera. Posteriormente confesaría que el Mayo francés vino a acreditar una hipótesis suya acerca de que el movimiento estudiantil no reflejaba un mero conflicto generacional sino que poseía ingredientes políticos más fuertes que los de cualquier otro sector social, al punto de inducir a la huelga a diez millones de trabajadores. En suma, que las jornadas del 68 simbolizaron una fecunda expresión en la disputa con el capitalismo, donde se conjugó a Karl Marx y a André Breton, dándosele cabida a la razón estética y al socialismo como un *modus vivendi* cualitativamente diferenciado.

Sucesivas declaraciones periodísticas exaltarán la figura del joven rebelde como un nuevo tipo adánico dispuesto a sacrificar visceralmente muchos intereses materiales en defensa de los pueblos

avasallados. Además de responder a la violencia institucionalizada, a la explotación, a la competencia brutal y a una moral hipócrita, las vanguardias estudiantiles tienden a establecer una propedéutica hacia el socialismo sin métodos stalinianos y a tomar en serio el principio democrático de la autodeterminación.

En los países dependientes se apunta a derrocar gobiernos corruptos mantenidos por las metrópolis. En definitiva, los estudiantes en su accionar no hacen más que aplicar lo que les enseñaron en abstracto y como algo intrínseco a los valores occidentales, *v. gr.*, la supremacía del derecho inalienable de la resistencia contra la tiranía y las autoridades ilegítimas. Es una praxis que se realiza fuera de las falsas organizaciones partidarias tradicionales y en ciertos casos desempeñando una función anticipatoria semejante a la que cumplieron los intelectuales del Siglo de las Luces en vísperas de la Revolución Francesa. En una época que contiene signos revolucionarios, aflora un sentido distinto, no tecnocrático, de la educación: como cambio radical que trasciende el ámbito escolar o los muros universitarios para expandirse por la comunidad y arrancarle sus máscaras. En esa labor dilucidadora los jóvenes estudiantes tienen una amplia ventaja, siendo prácticamente para Marcuse los únicos exponentes que conservan un rostro humano y a los cuales les tributa el mayor reconocimiento:

no sólo dedicándoles sus libros (*An essay on liberation* en 1969 o previamente la edición francesa de *Eros y civilización*) sino defendiéndolos hasta de los ataques del campo progresista que repudiaba sus actividades turbulentas. En su última correspondencia con Theodor Adorno, Marcuse le plantea que la teoría crítica que compartieron requería una definición política, que la ocupación de salas o edificios resultan acciones lícitas, que no protestar ante los atropellos justifica o disculpa al transgresor, que la lucha extraparlamentaria se identifica con la contestación y la desobediencia civil, que los estudiantes conocen bien sus límites objetivos y que la única ayuda que podía brindárseles era precisamente para vencer esos obstáculos, que si la violencia resulta algo monstruoso debe distinguirse entre un campesino vietnamita fusilando al hacendado que siempre lo expolió y el terrateniente haciendo otro tanto con su esclavo insumiso.

En rigor, el propio Marcuse admite que las demandas juveniles han terminado por superarlo, al sobrepasar sus mismas hipótesis y añadirle una dimensión fáctica ausente en su restrictiva faena intelectual. Se trata de una militancia que, frente a la pseudodemocracia empresarial y al Mundo Libre orwelliano, ha sacudido el espectro de una revolución que subordina la producción y los estándares de vida más elevados a la paz y la solidaridad, a la abolición de la pobreza y las fronteras.

Con todo, el movimiento estudiantil, más allá de sus eventuales desviaciones y de su reapropiación comercial por el mercado, no se reduce a sí mismo, pues diferentes segmentos de la población también han llegado a comulgar con su activismo político, sus aspiraciones libertarias y su fermento utópico. Si bien los estudiantes encabezaban a la sazón la lucha emancipadora en el hemisferio norte y en América Latina, lo han hecho junto con los jóvenes trabajadores, a quienes procuran secundar en las mismas plantas fabriles. Así Marcuse va acuñando la idea de un frente único de izquierda compuesto principalmente por una amplia franja juvenil en la cual se integran diversos movimientos de base antisistémicos: estudiantiles, obreros, feministas. Tampoco se excluye a las agrupaciones ecologistas en cuanto confrontan los grandes intereses del capital pero con la siguiente reserva conceptual: “no se trata de herosear la abominación, de esconder la miseria, de desodorizar la fetidez, de cubrir de flores las prisiones, los bancos, las fábricas: no se trata de purificar la sociedad existente sino de reemplazarla”.⁵

Con el declive transitorio de la insurgencia estudiantil, Marcuse, procurando siempre localizar nuevos focos de resistencia y siguiendo en parte

⁵ Herbert Marcuse *et al.*, *Ecología y revolución* (1972) (Buenos Aires: Nueva Visión, 1975), 84.

las estimaciones de su brillante discípula Angela Davis, llegará a adjudicarle al movimiento de liberación de la mujer las mayores potencialidades en la construcción de un orden igualitario, que reporte algo más que una simple negación de la sojuzgante y destructiva moral burguesa. No obstante, en una de sus últimas entrevistas, el filósofo frankfurtiano, reconociendo la gran enseñanza que le transmitieron los estudiantes, seguirá insistiendo en que el primer paso frontal en aquella dirección reparadora lo produjo el estallido universitario del sesentismo francés y sus empeños por acceder a una nueva estructuración social.⁶

DE BERKELEY A PARÍS

Mas allá de los presuntos ascendientes ideológicos o de las influencias y potenciaciones mutuas entre los distintos actores en juego —sociales e intelectuales—, diversas tesis marcusianas —permeables a los posicionamientos adoptados por el movimiento universitario— concuerdan en mayor o menor grado con el discurso estudiantil de los

⁶ Se ha efectuado un rastreo cuasi exhaustivo de las fuentes marcusianas globales y sobre todo de aquéllas ligadas a la problemática central. Entre los títulos más recientes, se han consultado dos compilaciones de trabajos, Herbert Marcuse, *Tecnología, guerra e fascismo* (São Paulo: Unesp, 1998), e Isabel Maria Loureira, ed., *A grande recusa hoje* (Petrópolis: Vozes, 1999).

años sesenta. Con todos sus matices y diferencias regionales, sobresale en muchas empresas y testimonios de ese entonces un cierto denominador básico común: la condena a las modalidades represivas junto al imperativo de la resistencia cívica y de una contestación juvenil que permitan engendrar el anhelado tipo humano, el hombre libre ideal y las relaciones societales genuinas. De tal manera, se efectuará un rastreo de los heterogéneos testimonios estudiantiles entroncados con la obra y la trayectoria biográfica de Marcuse.

En Estados Unidos, la organización Estudiantes para una Sociedad Democrática (ESD) constituyó la más importante entidad en su género y la principal integrante del movimiento de la Nueva Izquierda. Dicha organización empezó propugnando distintas reformas académicas hasta confluir en el Poder Estudiantil que se alió con los trabajadores y los hombres de color en sus demandas sociopolíticas, desconfiando a su vez de las personas mayores de treinta años. La ESD encabezó las demostraciones antibélicas, en grandes movilizaciones hacia Washington como la de 1965 o la de 1969, denominadas la Marcha contra la Muerte. El fuerte impacto inicial de la ESD estuvo dado por la revuelta en Berkeley durante las postrimerías de 1964 en defensa de la libertad de expresión y por mayores facilidades para la acción política universitaria; una revuelta sostenida (con Joan Baez

cantando *Venceremos*) cuya efectividad aportó una alta carga simbólica para el movimiento estudiantil mundial. Y así fueron sucediéndose un sinnúmero de disturbios semejantes en medio de fuertes represiones que harían acuñar esloganes como éstos: “Atención: su policía local se halla armada y resulta peligrosa”, “Soy un ser humano, no doblar, agujerear ni mutilar”. En abril de 1968 tuvo lugar la ocupación por el alumnado de la Universidad de Columbia para denunciar sus prácticas racistas e instalar allí comunas revolucionarias. Dos años más tarde se produce una masacre de estudiantes contestatarios por parte del ejército en la Universidad de Kent, Ohio, donde sectores sindicales también apalearon alumnos porque éstos se oponían a la Guerra de Vietnam.

Se trata de un ciclo que posee varias puntas, *v. gr.*, el cuestionamiento de la Universidad norteamericana, según se observa por ejemplo en una novela popularizada por el cine como *El graduado*, donde su protagonista, el joven Benjamin Braddock, pese a haber recibido varias distinciones durante su paso por la enseñanza superior, confiesa que sus años de estudio no le depararon más que una enorme disociación. Por otra parte, se encuentra la creación de un Partido Internacional de la Juventud (YIP, por sus siglas en inglés) que pretendió abocarse a una tarea soslayada por los *hippies*: politizar el movimiento contestatario,

bajo el supuesto de que la protesta contra el modelo yanqui había erigido a los jóvenes en una auténtica clase social en condiciones de hacer la revolución. Según lo ha revelado uno de los inspiradores del YIP, Abbie Hoffman, en aquella época para los norteamericanos el enemigo interno eran los jóvenes en sí mismos. Recitales multitudinarios como el de Woodstock fueron uno de los logros de esa contracultura juvenil. Asimismo el Festival de la Vida, auspiciado por los *hippies* hacia agosto de 1968 en repudio a la convención del Partido Demócrata que respaldaba la Guerra de Vietnam, desembocó en duros enfrentamientos que fueron calificados como la Batalla de Chicago, donde tuvieron lugar sendos encuentros paralelos.

De allí que en un país sin oposición obrera ni partidos radicalizados cobraría pleno sentido la descripción efectuada por un vocero de la Nueva Izquierda acerca de que si Estados Unidos estaba decidido a ser policía del mundo tenía que empezar por meter en la cárcel a su propia juventud. Yendo más allá de trascender las reivindicaciones en torno a los derechos civiles y contra el conformismo existencial, lo más innovador de la Nueva Izquierda consiste precisamente en su impugnación al sistema capitalista como un bloque. De allí también la aparente paradoja de su convergencia con los postulados de un anciano filósofo, Herbert Marcuse, que alimentó tales planteamientos y, a

diferencia del cuerpo docente en general, respaldó en buena medida los avatares juveniles no sólo declarativamente sino a veces con su misma presencia física en los conflictos institucionales aludidos o en otros escenarios similares.

Uno de esos comprometidos rasgos personales lo va a poner Marcuse de relieve cuando entra en contacto con los estudiantes progresistas alemanes que, expulsados de una socialdemocracia derechizada, se orientan hacia nuevos rumbos ideológicos como los que ofrecía el examen marcusiano de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y de la sociedad opulenta. Un líder de ese nucleamiento juvenil y ulterior protagonista del Mayo francés fue Rudi Dutschke, un alumno de sociología que había proclamado que los marxistas revolucionarios rechazaban un mundo que hablaba de paz mientras hacía la guerra. Dutschke consideraba a Marcuse como el único teórico político de valía en los años sesenta y estuvo entre quienes lo invitaron a hablar en Berlín sobre las contradicciones en los países capitalistas altamente desarrollados. Así aquel viejecillo fue recibido y finalmente ovacionado por tres mil estudiantes en el Aula Magna de la Universidad berlinesa con veinticinco espléndidos claveles rojos, o sea, en la misma institución académica cuyos alumnos habían encarado varios actos de repudio a jerarcas extranjeros y en la cual se adoptó un sistema análogo al que impusieron

los estudiantes norteamericanos —el de la Universidad libre— para canalizar la protesta social. Además de la reforma curricular, dicha Universidad crítica apuntaba a la autoconciencia política, a independizarse de los aparatos fosilizados de los partidos, al abatimiento del poder oligárquico y a la realización de una libertad democrática para toda la comunidad. En la programación de los grupos de trabajo patrocinados por el estudiantado berlinés en su contrauniversidad para el semestre 1967-1968 se proponen dos seminarios temáticos: uno sobre Marcuse como notable impulsor de una teología (*sic*) que, siguiendo a *El hombre unidimensional*, priorice los problemas de hermenéutica y ética social; el otro curso, en torno a la educación sexual, se basaba igualmente en textos marcusiianos, especialmente *Eros y civilización*.

Las juventudes estudiantiles de Inglaterra y Canadá también se sintieron impresionadas por la calidad expositiva de Marcuse y por su sincera renovación del marxismo. En Italia se anteponían sus citas a las publicaciones sobre movidas universitarias, mientras se voceaban consignas callejeras que consagraban las tres M: “Marx es Dios, Marcuse su profeta y Mao su espada”. Los españoles democráticos creyeron a su vez que les había tocado la hora de que junto con el advenimiento universal del nuevo hombre surgiría por fin la nueva España. En Europa del Este también se asistió a

diversos estallidos juveniles como el que estuvo a cargo de los alumnos de la Universidad de Varsovia en marzo de 1968 —contra la prohibición de una pieza teatral que evocaba la lucha de los jóvenes polacos con el régimen zarista; un episodio cuya extendida secuela anticipa los levantamientos obreros posteriores. La misma Primavera de Praga tuvo como disparador las demostraciones estudiantiles hacia fines del año 1967 —con su exigencia de mayor claridad humanista— que concitaron el apoyo de los jóvenes trabajadores e intelectuales en pos del tronchado camino checo al socialismo. Resulta significativo del sentir epocal un pasaje de “La cabeza contra la pared”, dedicado por Ivan Sviták al alumnado de la Universidad Carolina de Praga:

Creed en el pensamiento, en la razón, en el hombre concreto, en el amor, en la democracia socialista, en la inteligencia, en las paradojas, en el azar, en la libertad, en vosotros mismos. No creáis en la ideología, en la ilusión, en la masa anónima, en la dictadura totalitaria, en la certeza, en los proyectos, en la necesidad, en la autoridad. Jóvenes, creed en vosotros mismos.⁷

⁷ Ivan Sviták, “La cabeza contra la pared”, en 1968, *Mágnam en el mundo*, textos de Eric Hobsbawm y Marc Weitzman (Barcelona: Lunewerg, 1998), s.p.

La idea del socialismo como un estilo placentero de vida sustancialmente distinto se halla presente en la epopeya del Mayo francés, donde también se verifica la presencia decisiva del estudiantado, convertido aquí en un movimiento de masas y re-nuente a formarse en una Universidad que lo preparaba para explotar a los trabajadores, con los cuales termina aliándose en pos de múltiples exigencias durante esas memorables jornadas civiles. La idiosincrasia de dicha ocasión puede ser caracterizada a través de tantos *graffiti* que, *mutatis mutandis*, guardan una estrecha correspondencia con buena parte de la sintetizada impronta marcusiana.⁸

⁸ Entre los *graffiti* más difundidos pueden citarse: “La emancipación del hombre será total o no será”, “Nuestra esperanza sólo puede venir de los sin esperanza”, “El derecho de vivir no se mendiga, se toma”, “Decreto el estado de felicidad permanente”, “Contempla tu trabajo: la nada y la tortura forman parte de él”, “¡Viva la comunicación, abajo la telecomunicación!”, “No me liberen; yo me encargo de eso”, “Si piensan por los otros, los otros pensarán por ustedes”, “La imaginación toma el poder”, “Vivir contra sobrevivir”, “Olvídense de todo lo que han aprendido, comiencen a soñar”, “Lo sagrado: ahí está el enemigo”, “Abajo el realismo socialista, viva el surrealismo”, “Viole su *alma mater*”, “La cultura es la inversión de la vida”, “No se encarnicen tanto con los edificios, nuestro objetivo son las instituciones”, “Si lo que ven no es extraño, la visión es falsa”, “La sociedad es una flor carnívora”, “Viva la democracia directa”, “Abramos las puertas de los manicomios, de las prisiones y otras Facultades”, “La Revolución debe hacerse en los hombres antes de realizarse en las cosas”, “La alienación termina donde comienza la de ustedes”, “Van a terminar todos reventando de confort”, “Corre camarada, lo viejo está detrás tuyo”, “El discurso es contrarrevolucionario”, “Las armas de la crítica pasan por la crítica de las armas”, “Civismo rima con fascismo”, “La muerte es necesariamente una contrarrevolución”,

DE TLATELOLCO
A LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE SINALOA

En Nuestra América Latina, la década de 1960 representó un verdadero polvorín a ambos márgenes del espectro político. Por una parte, asistimos a reiterados cuartelazos, democracias condicionadas o corruptas, golpes de Estado, dictaduras militares, penetración e invasiones norteamericanas, en suma, a cruentos embates contra el campo popular. Como contrapartida, tuvimos las luchas guerrilleras en la ciudad y el campo, los movimientos antiimperialistas y de liberación social, los amotinamientos y conatos revolucionarios, las huelgas y ocupaciones edilicias. Dentro de ese panorama, el movimiento estudiantil, afectado encima por la intervención y clausura de universidades, hizo gala de un notable activismo en los crecientes propósitos de transformar estructuralmente el mundo y la sociedad. Por más que las motivaciones iniciales respondiesen a demandas educativas, las banderas

“La voluntad general contra la voluntad del general”, “No la sacudan, nuestra izquierda es prehistórica”, “La barricada cierra la calle pero abre el camino”, “Vuelve Heráclito. Abajo Parménides. Socialismo y libertad”, citados en Daniel Cohn-Bendit, Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse, *La imaginación al poder* (1968) (Barcelona: Argonauta, 1982), 77-91; y en Cristina Piña, comp., *Los grafiti del '68: diario mural del Mayo francés* (Buenos Aires: Perfil, 1997).

del maoísmo, el guevarismo y el marcusianismo pudieron desplegarse a los cuatro vientos.

Uno de los picos más altos de efervescencia estudiantil se produjo durante 1968 en uno de los pocos países latinoamericanos que se ha preciado de mantener en plenitud las garantías constitucionales y el Estado de Derecho, México. A principios de ese año, el Federal Bureau of Investigation (FBI) se permitió anunciar el peligro de una conjura comunista en México, cuando en esa nación reinaba una quietud especial sólo interrumpida por los preparativos para organizar los Juegos Olímpicos, cuya sede se les había ganado a los propios estadounidenses. Siguiendo la tesis del plan subversivo, las autoridades mexicanas adoptaron una durísima actitud contra el sector que podría estar más implicado en alterar el orden imperante: el alumnado mexicano de enseñanza media y superior, el cual reaccionaba ante la persecución oficial armando diversas manifestaciones multitudinarias que derivarían en prisiones, torturas y una brutal matanza llevada a cabo en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco durante la noche del 2 de octubre. Muchos sugestivos documentos, expresiones y leyendas recogidas durante esos días traducen el malestar y los ideales en cuestión:

Libros sí, bayonetas no [...] En los únicos momentos que me llevo bien con mis papás es cuan-

do vamos al cine porque entonces nadie habla [...] Nosotros no somos nada puritanos, nada mochos —nada de beatos de izquierda. Somos gentes a quienes les encanta gozar de la vida. Lo que pasa es que arrastramos famitas de momias anteriores; momias del PC que nacieron envueltas en vendas, tutancamones solemnes [...] Si el Movimiento Estudiantil logró desnudar a la Revolución, demostrar que era una vieja prostituta inmunda y corrupta, ya con eso se justifica [...] Un régimen que se ensaña contra sus jóvenes, los mata, los encierra, les quita horas, días, años de su vida absolutamente irrecuperables, es un régimen débil y cobarde, que no puede subsistir.⁹

¡A formar el Partido de la Juventud! [...] Nuestro movimiento no es una algarada estudiantil [...] Nuestra causa es conocimiento militante, crítico, que impugna, refuta, transforma y revoluciona la realidad [...] Desvanecer ilusiones sobre el carácter progresista de la burguesía [...] Los estudiantes mexicanos han roto con 30 años de demagogia, servilismo y mentiras oficiales [...] El movimiento no es resultado de la represión, sino del descontento por años de opresión política, inicua explotación, imposibilidad para el despliegue de las inquietudes juveniles, venalidad, oportunismo y corrupción po-

⁹ Citado por Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco* (1971) (México: Era, 1996), 25, 33, 38, 51, 142, 153.

líticas y sociales [...] Nadie ha reconocido que el movimiento estudiantil —con todos sus errores— ha supuesto nuestra única posibilidad de verdadera renovación en 40 años, la única fuerza capaz de modificar la arterioesclerosis del PRI, de los líderes corruptos, la injusticia del reparto de la riqueza mexicana, la situación trágica de los campesinos [...] Hasta ahora, en México la Universidad ha sido una institución académica de clase. Por ello, el movimiento mexicano pretende, aun dentro de los límites legales del sistema, hacer que la Universidad sea una entidad crítica que pueda cuestionar los defectos del gobierno y los supuestos teórico-filosóficos en que se sustenta el Estado.¹⁰

Existe toda una saga literaria en torno a ese año atroz, que incluye fragmentos poéticos del siguiente tenor:

El mundo es sólo suyo.
El que ellos reconquistan.
Aquel que no supimos nosotros que era nuestro
y trocamos por éste que ellos ahora derrumban.
Un mundo sin fronteras, ni razas, ni ciudades:
sin banderas, ni templos, ni palacios, ni estatuas.
Un mundo sin prisiones ni cadenas.

¹⁰ Citado por Daniel Cazés, *Crónica 1968* (México: Plaza y Valdes, 1993), 70, 144, 173, 210, 231-232, 256, 276, 294.

Un mundo sin pasado ni futuro.

El mundo no previsto
por los hombres cautivos en las criptas del nuestro:
Soñado acaso, presentido apenas
por el desnudo Adán del Paraíso.¹¹

De cada frente estudiantil que sangre
irrumperá el fulgor de los que nada tienen.¹²

Uno de los contados funcionarios mexicanos que fuera o dentro del país osó presentar su renuncia al cargo fue el poeta Octavio Paz, quien declinó su puesto como embajador de México ante India. Entre las coplas folklóricas de la época se halla “México 68”, que se entonaba en la afamada peña de los Parra en Chile y cuyos versos decían:

Los estudiantes caminan
con la verdad en la mirada,
nada podrá detenerlos,
ni las flores ni las balas.
Para sus muertos le llevan
acciones, no más palabras.
A pesar de estar tan lejos
se escuchó aquí la descarga
de esos valientes soldados

¹¹ Salvador Novo, “Adán desnudo”, en *Poemas y narraciones sobre el movimiento estudiantil de 1968*, comp. por Marco Antonio Campos y Alejandro Toledo (México: UNAM, 1998), 37-39, 38-39.

¹² Juan Bañuelos, “No consta en actas”, en *ibid.*, 62-75, 63.

que mataban por la espalda.
Para que nunca se olviden
de esa tierra mexicana
mandó matar el gobierno
cuatrocientos camaradas.¹⁵

Los acontecimientos protagonizados por los estudiantes de enseñanza media y superior aquella noche del 2 de octubre de 1968 en la Plaza de las Tres Culturas del barrio de Tlalnelolco, confirmaron la ruta ya emprendida en otros puntos del país. Aún conmocionada la capital, el interior respondía con voces igualmente agitadas por el cuestionamiento a las autoridades universitarias y la forma antidemocrática en la que resultaban elegidas. La Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS) fue por entonces escenario de constantes reclamos.

Una profunda reflexión sobre las funciones básicas de la Universidad y su relación con las causas populares se había iniciado dos años antes cuando, entre los planteamientos de la Federación de Estudiantes Universitarios de Sinaloa (FEUS), se destacaba el Proyecto para una Ley Orgánica de la UAS, que proponía un consejo universitario integrado por representantes de estudiantes, profesores, directores de las distintas facultades y escuelas, los trabajadores y empleados de la Uni-

¹⁵ Citado por Jesús Silva Herzog, *Una historia de la Universidad de México y sus problemas* (México: Siglo XXI, 1986), 176.

versidad para nombrar al rector, suprimiendo la Junta de Gobierno, uno de los principales objetivos del movimiento estudiantil. Ese mismo año de 1966 se realizó la primera huelga estudiantil universitaria.

El espíritu general era de corte inconformista y antiautoritario. En Culiacán se vivió un pos 68 que fue de alguna manera generado por la lucha a favor de la libertad por los presos políticos. Algunos amigos y conocidos habían sido dirigentes de los movimientos estudiantiles del 68 en la Ciudad de México y se trataba de dar una respuesta política ante tales acontecimientos. Por otra parte, la Revolución Cubana, los planteamientos más avanzados de la Revolución Mexicana, el reciente Mayo francés, resultaban algunos de los fermentos que llegaban a Sinaloa para auscultar la tendencia de las posturas más avanzadas: “Las inquietudes que surgían de profesores y de estudiantes, formaban parte de la gran marea política de esos tiempos, éramos parte del movimiento estudiantil que se dio en México, en Estados Unidos, en Francia y Alemania, con motivaciones muy diversas, y causas muy distintas”.¹⁴

Los reclamos democráticos de los estudiantes se postergarían hasta 1970 cuando la Junta de Go-

¹⁴ De una entrevista realizada a José Santos Martínez, miembro de la FEUS durante 1972, en *Contrastes y evidencias de una historia*, comp. por Guillermo López Alanís (Culiacán: Creativos, 2002).

bierno aprobó la Ley Orgánica para la UAS pero sin que sus preceptos fuesen tomados en cuenta. Para ese entonces se hacía imprescindible un Consejo Universitario de estructura paritaria. Ello generó la exacerbación de los ánimos y el crecimiento del activismo político. Ese mismo año se realiza un Tercer Congreso adonde se menciona, como antecedente y referente vitalísimo, “la Reforma argentina de 1918 encabezada en tanto derecho universal a la participación directa del alumnado en la conducción de la Universidad”.¹⁵

En marzo de 1971 se produce otra huelga en la Escuela de Economía pidiendo las elecciones libres y empieza un periodo de avances y retrocesos signados por hechos de alto voltaje. El 7 de abril de 1972 se produce una fuerte represión y mueren dos estudiantes. Renuncia el rector y tres días después se aprueba la Ley Orgánica de la UAS, que adopta los reclamos del movimiento estudiantil.

Dentro de un contexto de conflictos rurales, violencia del narcotráfico y criminalidad del Estado, aparece una agrupación estudiantil auto-denominada Los Enfermos, por creerse “portadores del virus revolucionario” que aniquilaría a la sociedad burguesa pero que comienza a ver enemigos en todas partes, acusando a Salvador Allende y a

¹⁵ *Ibid.*, 78; y Jesús Michel Jacobo, *Las venas abiertas de la Universidad* (Culiacán: UAS, 1993), 13.

Fidel Castro de reformistas y traidores. El núcleo cruento de Los Enfermos representó un efímero sectarismo extraño a una casa de estudios como la sinaloense que, bajo la inspiración del general Lázaro Cárdenas, entre 1937 y 1941 llegó a ser rebautizada como Universidad Socialista del Noroeste, con el objeto de colaborar en las mejores causas populares.

DEL CORDOBAZO A LA NOCHE DE LOS LÁPICES

Otro caso paradigmático, con un cuadro disímil, se presentó en Argentina durante el gobierno de Juan Carlos Onganía que proscribió las actividades políticas y gremiales vulnerando también la misma autonomía universitaria. Se trata de un ciclo de enfrentamientos entre fuerzas de seguridad y estudiantes —iniciado en la provincia de Corrientes por diferencias internas con la dirigencia universitaria de facto— que se reiterarían en distintos puntos del país hasta adquirir perfiles políticos y culminar en refriegas de grandes proporciones, con una importante participación proletaria y popular. Dicha insurrección, acaecida primordialmente en mayo de 1969, no sólo origina los primeros secuestros y desaparición de estudiantes —en la ciudad de Rosario— sino que, como en el

Cordobazo o luego en el Tucumanazo, incide en la caída de figuras presidenciales y provinciales. Las consignas, estribillos y declaraciones lanzadas durante esos episodios insurrectos también nos dan la tónica de una mentalidad afín a la que hemos puesto de manifiesto:

“Acción, acción para la liberación”, “¡Estudiantes! ¡Conduzcamos la unidad obrero-estudiantil!”, “Estamos en la lucha nacional, junto al pueblo y su clase obrera”.¹⁶

“Hoy los cristianos tenemos que dar testimonio de las enseñanzas de Cristo, para que el combate que libran los estudiantes no sea en vano, pues si queremos hacer una revolución tenemos que avanzar hasta el final”. “La Universidad Nacional de Tucumán era una Universidad típica de la oligarquía tradicional [...] con un grado elevado de autoritarismo y de disciplina militar [...] En ese mismo lugar, en el viejo comedor [...] donde se dedicaban a desviar la atención de la situación existente, allí mismo, va naciendo la conciencia crítica: ¿Por qué un comedor para pocos?”, “Tucumán está por parir. ¿Qué cosa?, algo mejor que esto, seguro que sí. El proceso internacional y nacional parece que va al socialismo”, “Es en mayo del 69 y

¹⁶ Citados por Beba Balvé y Beatriz Balvé, *El '69: huelga política de masas* (Buenos Aires: Contrapunto, 1989), 60 y 62.

en sus movilizaciones donde se empieza a registrar el pasaje de la hegemonía político-ideológica del nacional-populismo, hacia posiciones más definidamente socialistas, de lo que se denominaba ‘nueva izquierda’”.¹⁷

Entre los tantos incidentes desatados durante la pueblada de Córdoba, donde se habían tejido sólidas alianzas intersectoriales, se prende fuego a los locales de Xerox y del Instituto de Cultura Argentino-Norteamericano (Icana). En el barrio Clínicas se atrincheran los estudiantes y pintan sus paredes con inscripciones tales como “territorio libre de América”, “soldado no tires contra tus hermanos”, “por una Argentina sin tiranos”.¹⁸ La crónica periodística refleja crudamente el clímax situacional: “Barricadas de coches volcados, árboles y postes de luces de tránsito arrancados y objetos diversos protegían a nutridos grupos de estudiantes de universidades y liceos que bombardeaban a la policía con adoquines, palos y montones de basura”.¹⁹ El Tucumanazo, con su epicentro temporal en el mes de noviembre de 1970, fue un acontecimiento menos divulgado pero provisto de

¹⁷ Citados por Emilio Crenzel, *El Tucumanazo* (Tucumán: Universidad Nacional, 1997), 65, 66, 75, 76, 79.

¹⁸ Citado por Daniel Villar, *El Cordobazo* (Buenos Aires: CEDAL, 1971), 85.

¹⁹ Citado por Carlos Monestés, *El Cordobazo, 1969-1999* (s.p. de impr.), 17.

una rica cantera episódica y conceptual²⁰ que se resume a continuación —no sin antes aclarar que la Universidad tucumana ha sido estimada como la que más bajas proporcionales de estudiantes iba a sufrir *a posteriori* durante la última dictadura militar (1976-1983).

Ese ciclo de rebeliones en Argentina fue reflejado a su vez en el terreno literario y de manera muy

²⁰ “En asamblea, mil estudiantes deciden almorzar en la calle [...] se lee en un cartel: ‘Cuadra tomada contra la explotación y el hambre del pueblo’ [...] Apedrean durante dos horas la Casa de Gobierno [...] Los vecinos colaboran con botellas de nafta, cubiertas de automóviles y otros materiales para las barricadas [...] apoyan a los estudiantes desde las azoteas [...] consignas: ‘Abajo la oligarquía’ y ‘Muera el capitalismo’ [...] Teatrillo armado por los estudiantes [...] ‘Para hacer actuar a los títeres del gobierno’ [...] En una pared se lee: ‘Abajo la ley universitaria’. ‘Queremos presupuesto’, ‘Contra las privatizaciones, basta de aumentos’, ‘Contra el imperialismo’ [...] ‘La lucha no ha concluido, porque nuestra lucha es política y sólo concluirá cuando el pueblo esté en el poder’. Tuvieron que poner un rector que discutía con la comunidad universitaria. Logramos que el comedor tuviera plazas suficientes [...] Allí también hicimos conciencia social [...] Todas las huelgas de los trabajadores de ingenios fueron apoyadas [...] En ese momento el campo popular no tenía fricciones, ni límites entre la lucha armada y la lucha de masas, la lucha religiosa o de otro tipo, todo era parte de una sola lucha, movida por un solo eje, una sola consigna antidictatorial y todo era reconocido como tal. Se constituye un comedor infantil para lustrabotas y canillitas a los cuales también se les brinda escolaridad. En los días previos al Tucumanazo, se debatía en las Facultades, había polémica acerca de la situación local, nacional e internacional, sobre las experiencias y vías insurreccionales, la práctica de Mao, la Revolución Cubana, la lucha de Vietnam. Se cuestionaban los modelos de vida tradicionales, el compromiso y la militancia se iban constituyendo en parte sustancial de nuestras vidas”, citado por Crenzel, *El Tucumanazo*, 85-92, 101-102, 164, 143.

desigual. En la narrativa de Juan José Manauta,²¹ servirá como telón de fondo para que los protagonistas hagan alarde de juvenilismo y se explayen sobre la belleza de la Revolución o las limitaciones de la acción directa. Otro escritor, Adolfo Bioy Casares, publica su novela *Diario de la guerra del cerdo* (1969), donde trivializa la atmósfera epocal y el antagonismo urbano: para evitar que se consuma una dictadura senil, muchachones irreflexivos —orientados por psicólogos, sociólogos y eclesiásticos— practican como deporte la cacería de adultos y viejos, exponentes de la insidia, la ridiculez y la bestialidad. La imagen que trasmite Bioy Casares en dicha obra, donde la única virtud de los jóvenes consiste en que les ha faltado tiempo para gustar del dinero, coincide con su actitud conservadora de ver en la revolución un fenómeno puramente comercial.²² *Contrario sensu*, una buena parte de las aproximaciones ficcionales se muestran favorables a la intervención juvenil y en rasgos similares a los que trazó el poeta uruguayo Mario Benedetti en su composición “Cielito de los muchachos”:

Cielito, cielo que sí
con muchachos dondequiera,

²¹ Juan José Manauta, *Mayo del '69*, obra finalizada hacia 1971, sería reescrita y editada en Buenos Aires por Corregidor en 1994.

²² Cfr. Adolfo Bioy Casares, *Descanso de caminantes* (Buenos Aires: Sudamericana, 2001), 39.

mientras no haya libertad
se aplaza la primavera.

[Se posterga para cuando
lleguen los años frutales
y del podrido poder
se bajen los carcamanes]

Se pone joven el tiempo
y acepta del tiempo el reto,
qué suerte que el tiempo joven
le falte al tiempo el respeto.²³

Poco después, en marzo de 1976, cambian drásticamente esos vientos innovadores por lo que se ha denominado la mayor tragedia argentina del siglo XX, bajo el terrorismo de Estado, mundialmente conocido bajo la figura de la desaparición sistemática de personas. Entre los sectores más afectados por ese fenómeno siniestro se encontraron los jóvenes obreros y estudiantes —tanto secundarios como terciarios, alcanzando a más de 20% las bajas entre el alumnado. Un *locus* arquetípico: la ciudad bonaerense de La Plata, esa cuadrícula universitaria que llegó a convertirse en un polígono de la muerte, primero con las bandas de la Triple A —inspirada por el teniente general Juan Domingo Perón— y luego con las operaciones represivas de

²³ Poema de Mario Benedetti, “Cielito de los muchachos”, musicalizado por Daniel Viglietti, *Canciones chuecas* (Montevideo: Orfeo, 1971), 7, 1:46.

otro general (Camps) bajo la bendición de un obispo tristemente célebre (Monseñor Plaza).

Víctimas propiciatorias del exterminio fueron allí chicos de trece años, considerados como peligrosísimos voceros del extremismo y la subversión apátrida, por aunar la pasión política con el coraje juvenil y sin someterse a la clásica imagen del alumno como un puro oído y del adolescente como un salvaje que debe ser disciplinado severamente. Los presuntos delitos cometidos por esos muchachitos: trabajar en las villas miseria y en los barrios populares, andar desaliñados, tocar la guitarra y pintar las paredes, promover el boleto escolar y admirar al Che Guevara o a Elvis Presley. Por semejantes afrentas, algunos escolares aparecieron primero ahorcados con alambres o acribillados a balazos. En otra etapa, fueron arrancados de sus hogares, despojados de sus bienes y secuestrados por encapuchados para encerrarlos en campos clandestinos de concentración, donde sufrieron violaciones y tormentos con esa gran “invención” argentina, la picana eléctrica, cínicamente calificada como la máquina de la verdad. Resultante: miles de cuerpos desfigurados y apilados, a los cuales no les bastó el consuelo que les pretendía ofrecer un capellán del ejército cuando los instaba a confesarlo todo para ir más puros al cielo. Cuán vano intento el pretender borrar los lápices escolares en medio de la noche, pues los mismos, que eran al fin

de colores, siguen escribiendo con una letra que no sólo clama al cielo sino también a lo mejor de la globalización alternativa: el castigo internacional a los genocidas.

RESONANCIAS

En cuanto a las proyecciones singulares de la obra de Marcuse en Hispanoamérica, puede apreciarse que a fines de 1960 sus textos fueron traducidos y editados —especialmente en México, Argentina y Venezuela— con una profusión semejante a la que se verificó en Estados Unidos, Alemania, Francia y España. La exégesis latinoamericana, aunque en menor magnitud que en el hemisferio norte, también aportó entonces lo suyo en forma disidente. Junto con el aluvión de trabajos y material gráfico sobre el descontento de la juventud y las movidas estudiantiles, aparecen en nuestro continente las glosas y volúmenes divulgadores en torno a Herbert Marcuse.²⁴ Los ensayos que cuestionan sus planteamientos esenciales, desde variadas posturas y no siempre con el mismo rigor, apuntan a señalar diversos reparos: su negativismo y su pesimismo, sus apelaciones biolo-

²⁴ Francisco A. Doria, *Marcuse: vida e obra* (Río de Janeiro: José Álvaro, 1969); Antonio Oriol Anguera, *Para entender a Marcuse* (México: Trillas, 1970).

gicistas, su visión utópica, su prescindencia de las mediaciones dialécticas, su falta de respuesta a los problemas contemporáneos y a la lógica de la dominación, su parentesco con el pensamiento derechista, la subestimación del poder negro y de los movimientos nacionales de liberación, la sobrevaloración de los países desarrollados o hasta su presuntivo fomento del odio, del poliformismo sexual y de la drogadicción.²⁵ Una visión más positiva fue enunciada por Gregorio Kaminsky en su tesis sobre Marcuse, defendida en 1975 y publicada bajo el título de *Subjetividades*, donde aquél concluye que “Herbert Marcuse, ese anciano judío alemán tiene la autoridad que le otorga su obra, para dar su palabra tratando de reinstalar al ‘sujeto’ como núcleo histórico en la discusión de los problemas contemporáneos”.²⁶ Algunas modalidades liberales y la ortodoxia marxista del Partido Comunista (PC) han objetado el neomesianismo que supone

²⁵ Eliseo Verón, “Ideología de Marcuse”, *Los Libros* núm. 3 (1969): 10-12, 11; Fernando Álvarez, “Marcuse y la crítica al Estado capitalista”, en Carlos P. Mastrorilli *et al.*, *Marcuse, Sartre, Nizan, Gorz y el Tercer Mundo* (Buenos Aires: Carlos Pérez, 1969), 56-85; Guillermina Garmendia, “Marcuse”, en *id.*, *Los hombres de la historia* (Buenos Aires: CEAL, 1971), 195; Carlos Astrada, “Hegel y un arreglo de cuentas con Marcuse, Althusser y compañía”, *Confirmado* 6, núm. 272 (1970): 58-60; Alberto Caturelli y Enrique Díaz Araujo, *Freire y Marcuse: los teóricos de la subversión* (Paraná: Mikael, 1977), 70.

²⁶ Gregorio G. Kaminsky, *Subjetividades. Herbert Marcuse: una teoría crítica de la subjetividad social* (Montevideo: Nordan-Comunidad, 1989), 81.

otorgarles una excesiva relevancia histórica a fluctuantes minorías estudiantiles, lo cual, para la segunda vertiente denota una concepción pequeño burguesa inconsistente de la lucha intergeneracional que elude el vanguardismo proletario.²⁷

Mas allá de la validez de tales enjuiciamientos a las ideas marcusianas, no puede ignorarse su gravitación ni su correspondencia con la tabla de valores del momento. Puede llegar a hablarse incluso de una industria Marcuse que durante todo un lustro hizo que su producción alcanzara una demanda como ningún otro pensador pudo obtener en tan corto tiempo, hasta lograr alturas insospechadas en la dilatada y hegemónica cultura juvenil del momento. Un filósofo ecuatoriano, Hernán Malo González, en un artículo sobre Marcuse publicado en mayo del año 1969 se refirió a la ilusión con que los jóvenes revolucionarios de Quito aguardaban la llegada del MAESTRO (*sic*).²⁸ Quienes han investigado la importancia de Marcuse han asegurado que por más que en todas partes no haya existido una influencia suya igualmente directa, las expectativas juveniles resuenan en los planteamientos críticos marcusianos que “inquietan a burgueses y

²⁷ Norberto Rodríguez Bustamante, “Marcuse y la nueva izquierda”, *Sur* núm. 313 (1968); Miguel Lombardi, *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total* (Buenos Aires: Sílabo, 1970), 111ss.

²⁸ Hernán Malo González, *Pensamiento filosófico* (Cuenca: PUCE, 1989).

marxistas” a la par.²⁹ Un conocedor de la cultura sesentista aludió al mensaje en cuestión y a sus receptores:

Marcuse habla a los jóvenes intelectuales. Les pide que abandonen su complejo de inferioridad. Les confirma que su rol es limitado pero que igualmente deben actuar. No es posible esperar que otros hagan. Hay que proponer una alternativa. Y si no la tienen, crearla [...] Resistir la mutilación de la entidad humana por parte del Sistema. Debe tomarse la vida como un fin en sí mismo. Estimular el cambio cualitativo, alentar el crecimiento de un nuevo tipo de hombre —que ya late en nosotros.³⁰

Difícilmente puede calificarse a Marcuse, según se ha pretendido, como apóstol de los marginales, puesto que no fue adoptado por los sectores excluidos, pese a que éstos cumplían para él un papel relevante que sobrepasaba las reivindicaciones inmediatas y los integraba en una perspectiva revolucionaria. Su mensaje llegó en cambio a articularse con la vanguardia de la generación más autosuficiente de la historia y que no cons-

²⁹ Ezequiel Ander-Egg, *Rebelión estudiantil y revolución* (Córdoba: CEP, 1970), 36.

³⁰ Miguel Grinberg, “La nueva izquierda”, prólogo al librito de Herbert Marcuse, *Sociedad carnívora* (1947-1968) (Buenos Aires: Eco contemporáneo, 1975), 11.

tituye de por sí una capa marginal: el estudiantado —su principal escucha y consejero; un estrato que reveló la mayor voluntad transformadora de la época, que en el norte combatía la ostentación, el consumismo o un doblegante pan rojo, y en el sur pugnaba contra las botas y la exclusión social. En ambos casos, los estudiantes impulsaron la resistencia a ser absorbidos por los engranajes, a no reemplazar una servidumbre por otra. Así se esmeraron en demoler ese aparato cosificador que llega a condicionar artificialmente hasta nuestras necesidades primarias para sustituirlo por una sociedad que deje rienda suelta a la creatividad.

Por encima de que hayan preponderado ideas como las de Marcuse, la propia dinámica de los agentes sociales o el interjuego mutuo, todo ello viene a representar hoy un compartido legado libertario en la actual coyuntura del neoconservadurismo y de la globalización financiera, ¿no están surgiendo voces y orientaciones semejantes a las que preconizó la Nueva Izquierda en los sesenta, con su renuencia a la política tradicional —de los partidos, comités y grupos de presión? Entonces como ahora, no se verificó una contundente revuelta de la clase media y los campesinos, cuando pusieron en duda los mentados beneficios del mercado y de la tecnocracia fetichista, percibiendo un mundo alternativo y confiando, como Marcuse, en que la fuerza moral puede sobrepasar las su-

perestructuras ideológicas y los condicionantes a ultranza. Más allá de las distancias y salvaguardas estilísticas, en esa impugnación antisistema, la juventud y los estudiantes, con renovados emblemas, vuelven a ocupar un espacio equivalente dentro de las contiendas sociales y de la guerra virtualmente declarada por Estados Unidos y sus aliados contra casi todo el planeta.

7. EL PENSAMIENTO ALTERNATIVO Y SU GÉNESIS*

I. FILIACIONES Y DEVENIR

Si deseamos acercarnos al objeto o a la motivación que contiene aquello que cabe entender como pensamiento *alternativo*, resulta en principio una empresa bastante problemática definir o caracterizar su alcance conceptual. Entre esas dificultades se encuentra el intento de circunscribir la misma significación del vocablo *alternativo* a sus numerosísimas expresiones.¹ Pese a tal amplitud y

* Publicado originalmente en *Cuadernos Americanos* núm. 146 (México, UNAM, octubre-noviembre de 2013), 49-66.

¹ Según se ha pormenorizado en obras como el *Urban Dictionary*, lo alternativo cuenta, como en el caso del idioma inglés, con un campo irrestricto de aplicación, desde cuestiones muy relevantes o sofisticadas hasta asuntos rayanos en la frivolidad: energía, medicina, prensa,

equivocidad, no vamos a vincular el pensamiento alternativo, como suele hacerse, con técnicas de ejercitación para estimular la creación y la agilidad reflexiva o como un medio para capacitarse en el trabajo o para perfeccionarse en el dominio moral. Tampoco se presentará aquí dicha *forma mentis* como un constructo embrionario sino como una realidad viviente.

Podemos aproximarnos al pensamiento alternativo —con su vasto espectro ideológico y anímico orientado por una cultura de la resistencia y por principios emancipadores— a través de un glosario con acepciones tanto equivalentes como antagónicas:

<i>Pensamiento</i>	<i>Pensamiento</i>
progresista	reaccionario
emergente	hegemónico
abierto	autoritario
libertario	dominante
cientificador	doctrinario
utópico	distópico
inclusivo	excluyente
igualitario	discriminatorio
crítico	dogmático
humanizador	enajenante
autónomo	oficial

estilos de vida, rock, revolución, ropa o cortes de pelo, todo ello y muchas instancias más con el aditamento de alternativo/a, en <<http://www.urban-dictionary.com>>.

intercultural	monocultural
pluriétnico	etnocéntrico
ecuménico	chovinista
popular	elitista
nacional	colonial
formativo	acumulativo
solidario	narcisista
comprometido	indiferente
reformista	conservador
revolucionario	tradicionalista
ensamblador	reduccionista
contestatario	políticamente correcto
disidente	totalitario
principista	fragmentario
autogestionario	verticalista
ensayista	tratadista
resistente	intransigente
universal	insular
identitario	homogéneo
del género	sexista
pacifista	gladiatorio
plebiscitario	tecnocrático ²

Así como hablamos aquí de un sustrato último como el del pensamiento alternativo, éste también ha venido haciéndose extensivo, como veremos más ade-

² A lo alternativo no puede desligársele de un sentido contrastante, de modo similar a lo que ocurre con la herejía, que supone un dogma previo del cual apartarse, el enfrentamiento con una autoridad sancionadora, en suma, el pensar por cuenta propia o el mismo pensamiento como tal, es decir, la capacidad de ponderar, distinguir, diferenciarse.

lante, a significados concomitantes que aluden a repertorios, emprendimientos, centros de estudio, partidos, formas de desarrollo etcétera.³

Como lo ha puesto de relieve el maestro Arturo Andrés Roig con sus fecundas aportaciones, el pensamiento alternativo —además de un avance frente a concepciones blindadas sobre la realidad— se halla, por una parte, íntimamente vinculado a la existencia humana, pues tiene que ver con asuntos de tanta envergadura como el derecho a la utopía y a la esperanza de un mundo mejor.⁴ Por otro lado,

³ Esa categorización también se ha hecho extensiva a gobiernos o países enteros, *v. gr.*, la Bolivia actual, como “una experiencia de izquierda alternativa”, por producirse allí un salto cualitativo con respecto al predominio de la cosmología occidental y al retomarse el paradigma prehispánico del equilibrio con la naturaleza. Se trata de un comunitarismo democrático e igualitario que ha optado por “un camino *civilizatorio* alternativo”, Helio Gallardo, “Bolivia: una experiencia de izquierda alternativa”, 25 de febrero de 2011, Proyecto Asociación “Grupo Pensamiento Crítico”, en <www.pensamientocritico.info/especiales/bolivia/255-bolivia-una-experiencia-de-izquierda-alternativa.html>.

⁴ Véase el estudio introductorio de Arturo A. Roig, “A manera de prólogo. Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza”, en *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t. II. *Obrerismo, vanguardia, justicia social (1950-1960)*, dir. por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Buenos Aires: Biblos, 2006), 11-18. Para otras consideraciones sobre el pensamiento alternativo véanse Hugo E. Biagini, “Introducción general”, en *ibid.*, t. I. *Identidad, utopía, integración (1900-1950)* (Buenos Aires: Biblos, 2004); y, del mismo autor, “Pensamiento alternativo y alterglobalización”, en *Pensamiento crítico latinoamericano*, vol. 3, coord. por Ricardo Salas Astrain (Santiago de Chile: UCSH, 2005), 767-776. Este último trabajo fue reproducido en Edgar Montiel, Juan Blanco y Amílcar Dávila, coords.,

se halla presente en las grandes cosmovisiones y construcciones filosóficas que plantean cuestionamientos y cambios, o que nacen como alternativas y generan alternativas a su vez. Ello puede ejemplificarse, entre otras posiciones, a través de figuras consulares como las de Sócrates o Hegel en lo que poseen de rechazo a un determinado orden de creencias y a las vertientes reaccionarias o avanzadas, de derecha o izquierda, a las cuales dieron lugar sus respectivos planteamientos.

En un sentido menos panorámico, el pensamiento alternativo puede ser tomado como una rica variante del saber crítico y liberador, tanto teórico como operativo. Si bien sus ascendientes se remontan a diversas etapas preformativas —ca. 1900-1930, 1950-1980—, el mismo emerge en oposición a la ideología neoliberal, al modelo de la globalización y a la modernización excluyente. Sus pivotes categoriales se orientan hacia las identidades positivas, las utopías sociales, la integración regional y la justicia distributiva, mientras que sus estadios o dimensiones pragmáticas oscilan entre los márgenes de la protesta, el reformismo o el cambio estructural. Las raíces nutrientes del pensamiento alternativo pueden ser acotadas con mayor nitidez en distintos momentos de flujo popular durante el

Repensarnos: Guatemala 2012, capital mundial de la filosofía (Guatemala: Unesco/URL, 2011), 123-134.

siglo XX. Una de esas etapas iniciales resultó gráficamente sintetizada por Manuel Ugarte:

Alrededor de 1900 el mundo parecía una andamiada anunciadora de construcciones o demoliciones [...] Los intelectuales de Europa tendían la mano a los obreros, traducían sus inquietudes, apoyaban sus reivindicaciones [...] Voces categóricas proclamaban que estábamos a punto de alcanzar en el orden interior la absoluta igualdad social y en el orden exterior la reconciliación definitiva de los pueblos.⁵

Facticidades puntuales habrían de reforzar tales presupuestos: las revoluciones mexicana y soviética, con el marcado intervencionismo del proletariado rural y urbano; el movimiento reformista, con el papel protagónico inédito de los sectores estudiantiles; la lucha creciente por el reconocimiento de los derechos de la mujer o el ascenso político de las clases medias. Con el correr del tiempo, advendrá una época esplendorosa, de fuerte retroceso conservador y ebullición utópica; ese periodo fue encarnado en la cultura liberacionista y el espíritu autogestionario de los años sesenta y el Mayo francés, cuya importancia, según Haber-

⁵ Manuel Ugarte, "El destino de una generación", en *id.*, *Escritores iberoamericanos de 1900* (Santiago de Chile: Orbe, 1943), 243-271, 261.

mas, sólo había sido superada por la destrucción del nazismo en 1945.⁶

Sin embargo, la verdadera partida natal del pensamiento en cuestión puede ser atribuida a la acción dinamizadora de una persona singular: Margaret Thatcher, quien, reflejando la tónica de un nuevo modelo hegemónico, pronunció — como evoca Arturo A. Roig — una frase lapidaria frente a demandas sindicales contrarias a las privatizaciones, a los ajustes salariales y a la desregulación estatal: “No hay alternativa”, con lo cual se proclamaba la existencia de una única vía para el desarrollo, la del neoliberalismo que sacraliza el valor de un mercado irrestricto.

Así y todo, más allá del colapso provocado por la experiencia autonomista del neozapatismo en Nuestra América, el quiebre relevante y la carta de ciudadanía del pensamiento alternativo en sí mismo vienen montados en el caballo de la alterglobalización o mundialización contrahegemónica, a partir de los sucesos que tuvieron lugar en Seattle en diciembre de 1999, cuando comienzan en esa ciudad los movimientos multisectoriales (ONG, trabajadores, grupos ecologistas, feministas y estudiantiles) y las concentraciones masivas *versus* colosos planetarios (líderes occidentales del

⁶ Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda* (Madrid: Tecnos, 1996), 44.

G8, Organización Mundial de Comercio, Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial), en repudio a un sistema capitalista depredador y excluyente que, lejos de eliminar el Tercer Mundo como se había anunciado desde la plataforma neoconservadora, genera en cambio un Cuarto Mundo: el de las naciones pobres brutalmente endeudadas.

Si las motivaciones concretas que dieron lugar al surgimiento del pensamiento alternativo se encuentran en las descarnadas aseveraciones thatcherianas de que no existían mayores variaciones frente al Estado ultramínimo, lo que se dio en llamar *pensamiento único* fue originariamente conceptualizado por su acuñador, Ignacio Ramonet, en términos de un nuevo evangelio o moderno dogmatismo según el cual el estado natural de la sociedad deja de vincularse con la democracia para identificarse con el capitalismo y el mercado,⁷ interpretando con ello la huella de quienes, como Francis Fukuyama, habían anunciado el fin de las ideologías y los grandes proyectos.⁸

⁷ Ignacio Ramonet, "El pensamiento único", en Eduardo Haro Tecglen *et al.*, *Pensamiento crítico vs pensamiento único* (Madrid: Le Monde Diplomatique/Debate, 1998), 15-17.

⁸ Véase H.R. Fischer, A. Retzer y J. Schweizer, comps., *El final de los grandes proyectos* (Barcelona: Gedisa, 1997), obra filosófica que reúne los trabajos presentados en el congreso del mismo nombre que se realizó en Heidelberg en abril de 1991; así también véase Hugo E. Biagini, *Fines de siglo, fin de milenio* (Buenos Aires: Alianza/Unesco, 1996), libro que trata el clima de ideas epocales en cuestión.

Frente a dicha ascesis y adoctrinamiento capitalista, frente al espíritu posesivo, al neoconservadurismo y a lo políticamente correcto, se han contrapuesto rearmes ideatorios y paradigmas propositivos mundializadores, con una gran variedad de planteamientos, experiencias y acontecimientos alternativos. El pluralismo, la otredad y la cultura nuestroamericana fungen como puntos referenciales a partir del siglo XIX con los vislumbres de la historicidad. Diversas ópticas filosóficas y científicas provocan una apertura hacia la alteridad o un reconocimiento de la misma con diferente peso específico, nitidez y legitimidad: desde el romanticismo al existencialismo, desde las teorías liberacionistas a la interculturalidad y los estudios culturales, desde el posmodernismo al giro decolonial, desde la moral emergente y la ética de la convergencia al pensamiento fractal o a las ciencias de la complejidad. Múltiples sectores y sujetos procuran hacer pie en su singularidad a través de distintas tendencias sociopolíticas y expresiones vitales: obrerismo, feminismo, juvenilismo, indianismo, negritud, bohemia, conservacionismo, redes solidarias etcétera.

Fuentes inspiradoras como las que emanan de Simón Bolívar, del joven Juan Bautista Alberdi o de José Martí afirman nuestra propia realidad americana, mientras una sucesión de manifestaciones desmentirán la imagen de rezago periférico

con la cual se nos ha embretado, para destacar en cambio la originalidad y creatividad en juego, tal como aparecen en literatura con el Modernismo y el realismo mágico; en educación, con la Reforma Universitaria y la pedagogía de la liberación; en filosofía y religión, con la filosofía y la teología de la liberación; o en política, con las actuales variantes populistas y neoizquierdistas —canalizadas mediante acciones gubernativas y movimientos civiles.

Esa última inflexión viene a trastocar los tradicionales factores de poder, centrados en el protagonismo de las élites, los notables y los empleadores, para exaltar primeramente a los agentes sociales como portaestandartes del cambio, hasta incidir en el nuevo enrolamiento que reflejan las figuras presidenciales: trabajadores (*Lula da Silva*), mujeres de la resistencia contra la dictadura (*Cristina Fernández de Kirchner* y *Dilma Rousseff*), sacerdotes tercermundistas (*Fernando Lugo*), guerrilleros (*Fidel Castro* y *Daniel Ortega*), militares de inclinación socialista (*Hugo Chávez*) y líderes indígenas (*Evo Morales*).

En consecuencia, podría inferirse que América Latina, además de constituir una fuente de sueños, utopías, ideales y propuestas alternativas, ha pasado también a encarnar un continente de realizaciones sociales y nacionales.

II. SOPORTES MATERIALES E INSTITUCIONALES

Corpus alusivo

El diccionario del pensamiento alternativo que dirijimos aspira a convertirse en un repertorio con un amplio alcance programático y en el cual lo alternativo —según plantea el maestro Arturo A. Roig— cumple una función dignificadora capital por su respaldo a los derechos humanos y a la democracia, en defensa de valores inalienables.⁹

⁹ Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, dirs., *Diccionario del pensamiento alternativo* (Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008). Esta obra ha sido comentada, entre otros, por: Marcelo Massarino en la Red Voltaire (1° de octubre de 2005), en <<http://www.voltairenet.org/article157974.html>>; Héctor Pavón, *Ñ. Revista de Cultura* núm. 266 (2010): 16; “Ya tenemos diccionario”, *Miradas al Sur* (4 de enero de 2009); Javier Lorca, “Escrito y leído”, *Página 12* (26 de enero de 2009), en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-118918-2009-01-26.html>>; Germán Ferrari, “Palabras encontradas”, *Nómada* (febrero de 2009); Ivana Costa, “Las nuevas palabras que definen una época”, *Ñ. Revista de Cultura* (21 de marzo de 2009); Félix J.A. López, “Un diccionario para construir alternativas”, *Casa de las Américas* núm. 254 (marzo de 2009); Silvana Vignale, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 25-26 (2008-2009): 313-317; Norma Isabel Sánchez, *Revista de Historia de la Medicina y Epistemología Médica* 1, núm. 1 (primer semestre de 2009); Alejandro Huerta Zamacona, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía* núm. 9 (marzo de 2010): 271-272. Además de Roig, los pensadores más tratados en dicha obra son: Theodor Adorno, Louis Althusser, Karl-Otto Apel, Simón Bolívar, Jorge Luis Borges, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, Michel Foucault, Paulo Freire, Sigmund Freud, Néstor García Canclini, Antonio Gramsci, Jürgen Habermas, Mar-

Si bien se mantiene una actitud de apertura hacia quienes resultan desoídos o invisibilizados y hacia su incorporación a la memoria colectiva, los poderes opresores son en cambio combatidos mediante palabras vigorosas. La economía recobra su sentido original y es concebida al servicio de las necesidades, sin instrumentársela en función de satisfacciones menores.

El pensamiento alternativo se opone a la mercadofilia y a la reoccidentalización del mundo, mientras la globalización, por más peso que haya logrado tener, no pierde su carácter de proyecto entre otros proyectos posibles. La alteridad no se toma en cuenta desde el miraje europeísta sino desde valores culturales propios y resignificados. Las comunidades autóctonas trasuntan la desigualdad y el Otro radical. Frente a una civilización explotadora que pasa por ser la civilización a secas, se legitima la identidad rebelde del Tercer Mundo y de América Latina.

Se alienta una vasta ampliación del conocimiento, definido más por su validez que por su verdad, en beneficio del tipo de consistencia trasuntada por las

tin Heidegger, Franz Hinkelammert, Claude Lévi-Strauss, Herbert Marcuse, José Carlos Mariátegui, José Martí, Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre. Entre los colaboradores del diccionario se encuentran: Yamandú Acosta, Fernando Aínsa, Dora Barrancos, Horacio Cerutti Guldberg, Manuel Cruz, Eduardo Devés, Roberto Fernández Retamar, José Luis Gómez-Martínez, Álvaro Márquez Fernández, Jorge Majfud, Edgar Montiel, Carlos Rojas, Miguel Rojas Mix, Ricardo Salas Astrain, Alejandro Serrano Caldera y Fernando Tola.

ciencias humanas, el arte y la religión. Se desestima la división del saber en disciplinas compartimentadas, se revaloriza el papel del mito y lo imaginario como dotados de una lógica que permite explicar el comportamiento de los pueblos en variados órdenes de cosas. Por una parte, el multiculturalismo ha sido relevante en el reconocimiento de la diferencia y la diversidad; por otra, la llamada posciencia ha aparecido como una epistemología ensanchada que nos advierte sobre la importancia de la indeterminación, derrumba rígidas categorías cognoscitivas e impugna la separación entre ciencia y ética.

Las apelaciones a la sensibilidad, a la sociocrítica, a la geoepistemología, al pensamiento heterológico y antihegemónico nos acercan a otra racionalidad: la de los productos no letrados y los espacios periféricos, en suma a verdaderas microrrevoluciones. A esas innovaciones hermenéuticas cabe añadir la profunda sustitución del poder vertical por el contrapoder y una educación humanizadora que nos enseña la moralidad de la protesta, que el consumismo nos consume o que en el ensayo puede regir el contexto interdisciplinario e intergenérico en el cual llega a primar el lector sobre el autor.

Mientras que la tradición filosófica occidental y la metafísica especulativa se hallan puestas a prueba por postular a Europa como el destino de la humanidad o por su desarraigo social y su falta de compromiso efectivo con los sectores mar-

ginados, en América Latina la filosofía se planta desafiadamente como un saber matinal y decodificador del discurso sojuzgante. También descuella el humanismo americano, el cual, a diferencia del clásico, de corte erudito e históricamente impotente para impedir atrocidades, posee una tónica vitalista e implica un modo de sentir el mundo que establece como centro de gravedad al hombre en tanto ser valioso en sí mismo.

Se trata, en suma, de un proyecto que interpe-la a un modelo excluyente todavía en auge, pese a las expresiones sociopolíticas contrahegemónicas que se le oponen y que cuenta con obras de referencia análogas en las cuales también se intenta sistematizar un universo categorial más humanitario.¹⁰ Sobre el pensamiento alternativo y nuestra

¹⁰ Entre esos repertorios de mayor o menor afinidad pueden citarse: Cristovam Buarque, *Admirável mundo atual: dicionário pessoal dos horrores e esperanças do mundo globalizado* (Lisboa: Geração, 2001), traducido al castellano como *Un nuevo mundo feliz: diccionario personal de los horrores y las esperanzas del mundo globalizado* (Madrid: Taurus, 2010); François de Bernard, coord., *Dictionnaire critique de la mondialisation* (París: Le Pré aux Clercs, 2002), con una edición electrónica actualizada en varios idiomas, en <http://www.mondialisations.org/php/public/liste_dic.php>; Teixeira Coelho, *Dicionário crítico de política cultural* (São Paulo: Iluminuras, 2004); Jean-Marie Harribey, dir., *Le petit alter: dictionnaire altermondialiste* (París: Mille et une nuits, 2006), traducido al castellano como *Primer Diccionario Altermundista* (Buenos Aires: Capital intelectual, 2008); Ricardo Salas Astrain, coord., *Pensamiento crítico latinoamericano* (Santiago de Chile: UCSH, 2005); Martin Parker, Valérie Fournier y Patrick Reedy, *The dictionary of alternatives: utopianism and organization* (Londres: Zed, 2007); Antonio David Cattani, José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville, orgs.,

particular forma de encararlo, diremos que todo comenzó con varios volúmenes dedicados a un estudio de caso: la Argentina contemporánea.¹¹ En lo concerniente a la presencia de este pensamiento en congresos internacionales, regionales o nacionales, cabe mencionar, como un dato altamente significativo, que ésta ha ido creciendo y se han realizado diversos simposios *ad hoc*.¹² También se

Diccionario de la otra economía (Buenos Aires: UNGS/Altamira/Clacso, 2009); Antonio Sidekum, Antonio Carlos Wolkmer y Samuel Mánica Radaelli, orgs., *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos* (Blumenau/Nueva Petrópolis: Edifurb/Nova Harmonia, 2016).

¹¹ Véanse Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, dirs., *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t. I. *Identidad, utopía, integración (1900-1950)* (Buenos Aires: Biblos, 2004); y de la misma obra los ts. II. *Obrerismo, vanguardia, justicia social (1950-1960)* (2008) y III. *Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)* (2016). Entre los comentarios recibidos a los dos primeros tomos se encuentran los de: Elena Zubietta Casullo, *Los Andes* (4 de julio de 2004); *El Día* (29 de agosto de 2004); Mario Glück, *La Capital* (7 de noviembre de 2004); *Hoy* (9 de enero de 2005); Rogelio Paredes, *La Nación*, Cultura (13 de febrero de 2005); M. Luna, *La Tecl@ Eñe* (16 de marzo de 2005); María Victoria Carsen, *Temas de Historia Argentina y Americana* núm. 5 (julio-diciembre de 2004); Carla Battezzati Crocco, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 16, núm. 1 (enero-junio de 2005); P.I. Sofía, *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* núm. 11 (2005); Andrés Kozel, *Cuadernos Americanos* núm. 121 (julio-septiembre de 2007): 216-218; Silvana Vignale, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 25-26 (2008-2009): 313-317. También aparecieron apreciaciones en medios como *Ciencias Sociales. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales* núm. 60 (2005) y otras publicaciones especializadas. Entre estos comentarios Andrés Kozel resalta el hecho de que nuestra obra desmitifica “viejos y pertinaces prejuicios”.

¹² Desde que el pensamiento alternativo tuvo su primer lanzamiento personal en reuniones científicas ha ido ganando un espacio propio bajo la forma de mesas y simposios: por ejemplo, durante los

ha incrementado su inclusión en blogs, en revistas como *CEPA* y en publicaciones periódicas del Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (Cecies), al igual que en una infinidad de referencias en la red.

Emprendimientos

Es de notar que un sinnúmero de expresiones hacen alusión o invocan directamente una cultura alternativa: desde el currículum universitario y académico hasta una variedad de entidades civiles, sociales y políticas, sin olvidar gran cantidad de proyectos, sujetos y espacios alternativos.

Tanto el movimiento estudiantil como el sindicalismo y el cooperativismo conllevan en sus expresiones originales una fuerte dosis de pensamiento alternativo, el cual cabe también verificar en distintas propuestas multipolares frente a los

encuentros IX, X y XII del Corredor de las Ideas del Cono Sur (celebrados en Asunción, Paraguay, en 2008; en Maldonado, Uruguay, en 2009; y en San Leopoldo, Brasil, en 2011); en el XI Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe celebrado en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina, en 2008; en el XV Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, en Valencia, España, en 2011; y en el Congreso Nacional y Surandino de Filosofía, celebrado en Jujuy, Argentina, en 2009. En todos estos foros el pensamiento alternativo fungió como simposio autónomo y pasó a ocupar, como en el último caso, un papel protagónico al sumarse, en tanto único caso diferenciado, a las disciplinas filosóficas tradicionales.

frustrados designios norteamericanos de crear una alianza continental de libre comercio —que remeda la libertad del zorro en el gallinero—, por lo cual se han plasmado diferentes bloques regionales autónomos como la Alternativa Bolivariana para la Integración de Nuestros Pueblos (Alba), la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC). Paralelamente a los fuertes reclamos comunitarios contra las grandes corporaciones económicas y los países centrales —responsables de la deuda externa, el deterioro ecológico y la carrera armamentista—, hoy en día un sinnúmero de agrupaciones esgrimen el emblema del pensamiento alternativo —junto a movimientos como el de los ambientalistas y el de derechos humanos o diversas corrientes políticas radicalizadas.

Distintos emprendimientos se montan a su vez expresamente sobre la idea de elaborar o respaldar propuestas diferenciadas de las del paradigma consumista devastador, como la del Premio Nobel Alternativo otorgado a luchadores populares —como el paraguayo Martín Almada— y anti-armamentistas, a defensores de la biodiversidad, a comunidades indígenas y a partidarios de una agricultura orgánica, como lo ha encarado el Foro Mundial de las Alternativas que propugna, entre otras finalidades, colocar los adelantos científicos, técnicos y económicos al servicio de las grandes

mayorías. Uno de los principales referentes de tales opciones *antiestablishment* está dado por el Foro Social Mundial, uno de los cónclaves más multitudinario de la historia universal, entre cuyos ejes temáticos se efectúan explícitas referencias a la necesidad de difundir y aplicar el pensamiento alternativo en sus más diferentes perspectivas.

A título ilustrativo y sin abrir juicio valorativo, cabe citar la existencia de una nueva central sindical mundial, la Confederación Interamericana de Organizaciones Gremiales, que plantea la construcción de un pensamiento alternativo frente al pensamiento neoliberal globalizador a partir de experiencias y aspiraciones de los trabajadores y las mayorías sociales excluidas para formar sujetos activos capaces de integrar una nueva sociedad. También se encuentra en Colombia la Escuela Nacional de Pensamiento Alternativo que ofrece diplomados orientados a generar y consolidar un poder ciudadano para controlar y dirigir un Estado social y democrático con redes de interacción que permitan implementar políticas públicas. Entre las redes de orientación marxista se encuentra Transform: Red Europea para el Pensamiento Alternativo y el Diálogo Político.

Para disputarle el terreno al predominio conservador en Nuestra América han llegado a implementarse verdaderas estructuras políticas, como es el caso del Partido Nueva Alternativa (PNA) en

República Dominicana, y del Polo Democrático Alternativo (PDA) en Colombia. El primero, creado a fines de 1998, se presenta como una organización “revolucionaria y ecológica” que promueve la igualdad social, de género y de raza; se manifiesta contrario a la discriminación por motivos filosóficos o religiosos, y tiende a impulsar la unidad del movimiento progresista dominicano para lo cual ha adoptado el lema: “Abrir caminos, sembrar esperanzas”. Por su parte el PDA, convertido en la primera fuerza opositora tras muchos años de bipartidismo, sostiene entre sus principios y fines: la libertad, la igualdad real, la solidaridad, la justicia social, los derechos humanos y el multiculturalismo, y enfatiza la importancia protagónica de la sociedad civil y de las redes sociales como generadoras de cambio. En ambas entidades se destaca la apuesta por la democracia participativa, el pluralismo y la cultura de la paz.

Dentro del ámbito académico, junto a preclaras anticipaciones como el Foro Alternativo lanzado por la Universidad Andina Simón Bolívar en el 2001, cabe mencionar al Centro Estratégico de Pensamiento Alternativo que fundara en Bogotá el sociólogo Orlando Fals Borda y al Centro de Pensamiento Alternativo de la Universidad Central del Ecuador. Otra entidad, el Grupo de Estudio e Investigación sobre las Mundializaciones (GERM, por sus siglas en francés), ha colaborado en la no-

ble y extendida causa de enfrentar las políticas e intereses que recubren la ideología deshumanizadora de la globalización financiera: el neoliberalismo, o sea el discurso más férreamente estructurado y consolidado en medio de la crisis de las concepciones totalizadoras. Es de destacar el esfuerzo hermenéutico realizado por el GERM sobre cuestiones como la diversidad cultural y la democracia para ofrecer un mayor basamento a documentos lanzados por organismos representativos como la Unesco. El GERM se afana por apartarse de los discursos cerradamente occidentalistas que constituyen la cuña cultural del triunfalismo económico neoconservador para ajustar a los más débiles; discursos que proponen una versión simplificadora de las culturas periféricas en tanto mero reflejo noratlántico que erige a las potencias septentrionales en vanguardia civilizatoria — como había ocurrido durante el expansionismo decimonónico.

III. INVOCADORES Y EXPONENTES

Así como suele mencionarse a pensadores críticos o revolucionarios, últimamente se ha comenzado a ligar expresamente una serie de nombres o autores con el pensamiento alternativo.¹³

¹³ Cfr. la nómina de autores y principales colaboradores con que ha contado el *Diccionario del pensamiento alternativo*. Entre los econo-

Un trabajo pionero en la materia fue dado a conocer por Pablo González Casanova durante el año 2002.¹⁴ En él el autor procura tomar distancia frente a férreas variantes políticas clásicas y revisa la vigencia operativa de conceptos y categorías concomitantes en su posibilidad de medirse con el efecto provocado por la implantación del neoliberalismo, y sus catastróficas repercusiones sociales y ambientales, al servicio de las élites y las clases altas. Así, se resalta el desuso y la inadecuación epocal reflejada por ciertos términos canónicos del repertorio reformista o revolucionario, y se da cuenta a su vez de las restricciones que guarda cada uno de ellos: *modos de producción, orden mundial capitalista, lucha de clases, explotación, imperialismo, desarrollo desigual y centro y periferia*. Por otra parte, y sin dejar de mencionarse la defeción de las izquierdas, se rescatan otras nociones heterodoxas provenientes del discurso y la organización de los nuevos movimientos comunitarios, como *sociedad civil, moral, género, nosotros...*

Sin embargo, aún en ese incierto momento para las causas populares y con el imperativo de tener por delante un arduo rearme categorial, la

mistas véase Julián Sabogal Tamayo, *Desarrollo humano multidimensional* (Pasto: Universidad de Nariño, 2009).

¹⁴ Pablo González Casanova, "La dialéctica de las alternativas", *Espiral* núm. 24 (2002): 11-35; publicado también en *Casa de las Américas* núm. 62 (2002): 3-13.

postura de González Casanova distaba de ser escéptica. Por el contrario, ante el tratamiento de la globalización financiera como un inapelable fenómeno cósmico, el autor señalaba la existencia de muchas alternativas valederas frente a la mercadofilia. Para él las luchas sociales y las organizaciones pertinentes se hallaban en condiciones de modificar su impronta coyuntural en una proyección universalista, al adoptar un grado de radicalización que las convertía en antisistémicas de suyo (mientras se plantea la integración de las nuevas ciencias, las humanidades y las tecnociencias al pensamiento crítico y alternativo). Prospectivamente se postula —como requisito *sine qua non* para remediar la extendida situación de miseria y barbarie— el esquema de una democracia con socialismo que ya había sido propuesto por el autor como salida para la altermundialización, aunque con las siguientes reservas:

[la] lucha por el socialismo, la liberación y la democracia tiene que estudiarse más allá del eurocentrismo clásico o del aldeanismo tercermundista, como proyecto realmente mundial, lo que exige el esfuerzo de entenderlo desde el Sur y de rechazar cualquier idea implícita de una democracia colonial o de un socialismo con colonias, es decir de rechazar el tipo de ideas que muchas veces no ex-

plicitó el pensamiento socialdemócrata, socialista y comunista.¹⁵

Más adelante, en 2008, el propio González Casanova volverá a ocuparse de analizar cómo se plasma “un régimen, una sociedad, una cultura o una política alternativa”¹⁶ y, a la luz de los nuevos procesos sociopolíticos acaecidos en América Latina, se permite reflexionar sobre los avances y los obstáculos que abundan en las relaciones entre “sistema dominante” y “sistema alternativo”, así como al interior de este último. Si bien en su pugna con un neoconservadurismo feroz el sistema alternativo debe sortear las “propuestas maniqueas” —para facilitar acuerdos—, nunca tendrá que negociar “los principios”, para no poner en peligro el sentido humanista y justiciero de la causa en cuestión.

Una de las mayores contribuciones efectuadas al incipiente marco teórico del pensamiento alternativo como tal ha estado a cargo del sociólogo

¹⁵ Pablo González Casanova, “El socialismo como alternativa global: una perspectiva del Sur”, *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura* núm. 150 (agosto de 2001): 16-20; el artículo forma parte de la antología *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, comp. por Marcos Roitman Rosenmann (Bogotá: Siglo del Hombre/Clacso, 2009), 227-238, en <www.panuelosenrebeldia.com.ar/content/view/231/67>. Una primera versión apareció en *América Libre* núm. 1 (1992): 32-37.

¹⁶ Pablo González Casanova, “La construcción de alternativas”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* núm. 6 (marzo de 2008).

portugués Boaventura de Sousa Santos. Habida cuenta de que lo alternativo supone una instancia con la cual viene a diferenciarse, corresponde señalar, *prima facie*, las características del modelo dominante en cuestión, según los lineamientos trazados por el mismo autor en relación con el pensamiento occidental y la cultura eurocéntrica, objetados por su tónica excluyente, negadora de la diversidad, y por otras limitaciones:

- epistemología que escinde y separa (cultural-naturaleza, civilización-barbarie, conocimiento-ignorancia);
- razón perezosa que reduce la realidad a lo existente;
- ciencia competitiva con trasfondo darwiniano;
- *ego cogito* igual a *ego conquiro* (invasor que cosifica al otro);
- desarrollo capitalista y globalización neoliberal (despolitizadores);
- derechos humanos problemáticamente universalizables;
- partidos políticos como únicas variantes institucionales legítimas;
- sociedades políticamente democráticas y socialmente fascistas (antimarginales);
- racismo, sexismo, consumismo...

No sólo se impugna al pensamiento único en sus numerosos caballitos de batalla, también se ponen en tela de juicio diferentes expresiones clásicas, asociadas a veces con un pensamiento crítico como el de las izquierdas y el marxismo —que sólo le adjudican al proletariado la vanguardia transformadora— o como el de la filosofía latinoamericana, la cual, en su desenvolvimiento, ha sobrevalorado la raigambre noratlántica y ha desperdiciado la riqueza subyacente en el pensamiento popular. Cabe destacar por último la sumatoria de componentes que De Sousa Santos le imputa al pensamiento dominante bajo el nombre de *monoculturas*, entendiendo por ellas una serie de manifestaciones, *v. gr.*:

- que sólo admiten el supuesto de un único saber y rigor científico, rechazando cualquier otro *modus cognoscendi*;
- que manejan un tiempo histórico lineal como el de la creencia en el progreso;
- que dicotomizan las diferencias hombre-mujer, blanco-negro-indígena, rural-urbano, izquierda-derecha;
- que enfatizan criterios productivos como la superexplotación de la tierra pero le desconocen al campesinado su acceso a ella;
- las universidades mercantilizadas convertidas en resabios monoculturales del siglo XIX.

En cuanto al lável ámbito del pensamiento alternativo, estamos en condiciones de teorizar en cambio sobre la posibilidad de la utopía y de que otro mundo resulta factible. De Sousa Santos recalca la necesidad de construir un nuevo conocimiento emancipador, con capacidad de abordar alternativas transformadoras.¹⁷ Como objetivo a largo plazo tenemos que generar un pensamiento alternativo de alternativas que posibilite el surgimiento de una nueva ética, una nueva estética, una nueva sensibilidad, una nueva política y formas alternativas de información para combatir el monopolio de la palabra. La teoría crítica de este autor tiende a definir el margen de variación que ofrece lo dado empíricamente, las alternativas capaces de superar lo repudiable existente para prefigurar una cartografía de las resistencias, un caleidoscopio con prácticas sociales distintas al orden vigente y afines a la “globalización contrahegemónica”. Se plantea una suerte de segunda ruptura epistemológica que supere en una nueva síntesis a la primera ruptura, la de la ciencia con el sentido común, basada en una filosofía de la escisión entre el discurso racional científico y los discursos restantes.

¹⁷ Sobre este particular, véase el trabajo de José Guadalupe Gandarilla Salgado, “Para un conocimiento alternativo de las alternativas”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* núm. 83 (2008): 165-190, esp. 181-182.

No se vacila en proponer con todas las letras una epistemología del Sur, que consiste no sólo en reconocer la existencia del Sur sino en aprender del propio Sur, dirigirse *hacia él*, *partir de él mismo* y *estar con él*; obviamente, un Sur no imperial sino una auténtica metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto, causado por el capitalismo global y el neocolonialismo (más en particular, deben asimilarse las enseñanzas que brindan los pueblos meridionales con sus nuevas prácticas y actores, como ha sido el caso de los bloqueos en Oaxaca, El Alto boliviano y los piqueteros en Buenos Aires).

Se subraya especialmente la importancia de distintas enunciaciones: la admisión, junto con los derechos individuales, de aquellos derechos de índole comunitaria y colectiva; de la concepción contrahegemónica de la democracia y los derechos humanos más allá del molde liberal; la llamada discriminación positiva o acción afirmativa en defensa de las poblaciones oprimidas; el hecho de pasar teórica y políticamente de la resistencia, como en el caso del antiALCA, a la propuesta para arribar a nuevos manifiestos como el de Marx y Engels; la reinstauración del pensamiento crítico de un modo intercultural y que incluye la praxis socio-histórico-política; en suma, asumir un largo y heterogéneo etcétera como el de los movimientos sociales anti-sistémicos, la acción participativa, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la expe-

riencia cubana o la descolonización del saber y el poder.

A la postre, se apunta a encarar un cúmulo de desafíos tales como: *a)* reinventar la emancipación social y crear subjetividades reales; *b)* avanzar sobre las prácticas progresistas de los últimos veinticinco años; *c)* respetar por principio las luchas identitarias; *d)* aquilatar los aportes indígenas a la biodiversidad y la biotecnología; *e)* revalorar la epistemología feminista para el ideario de la cooperación; *f)* encarar el interconocimiento como una nueva posibilidad; y *g)* refundar otro Estado (plurinacional) y una utopía viable como la de la “democracia (socialista) sin fin”.

Como conclusión, frente al aludido baluarte hegemónico de las monoculturas, De Sousa Santos contrapone la legitimidad de las *ecologías*, con su apuesta por la multiplicidad de los saberes y el conocimiento, con su incorporación del tiempo circular, con su reconocimiento de las diferencias horizontales y con su adhesión a una economía solidaria, como la que pusieron en marcha los recolectores de papel en Bogotá —gente sin techo organizada para sobrevivir en un medio salvaje y desprotegido.¹⁸

¹⁸ La selección de los textos de De Sousa Santos aquí efectuada corresponde, en algunos casos, a exposiciones realizadas en diferentes países y con un fuerte debate público con organizaciones comunitarias, gobiernos populares o entes académicos: “De la crítica del pensamiento crítico al pensamiento alternativo”, *América Latina en*

En definitiva, el pensamiento alternativo, con todas sus facetas y derivaciones, ha podido erigirse en una pieza clave en el durísimo enfrentamiento con el llamado pensamiento único, entendiendo por éste no sólo una mentalidad ortodoxa en el terreno económico y a la indiferencia hacia las consecuencias humanas que esa actitud puede traer aparejada, sino también una especie de conformismo moral e intelectual.¹⁹ En un ensayo documentado y concluyente sobre las alternativas emancipado-

Movimiento núm. 382 (23 de marzo de 2004), en <<http://alainet.org/active/6258&lang=es>>; “La reinención del Estado y el Estado plurinacional: pensamiento alternativo y transformaciones novedosas” parte I. Conferencia dictada el 3 de abril de 2007, en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, y reproducida en *Petropress. Revista de Análisis e Información sobre Políticas Públicas en Recursos Naturales, Industrias Extractivas y Medio Ambiente* núm. 7 (22 de enero de 2011), en <<http://petropress.wordpress.com/2011/01/22/la-reinencion-del-estado-y-el-estado-plurinacional-pensamiento-alternativo-y-transformaciones-novedosas-parte-i-por-boaventura-de-sousa-santos/>>; respuesta de Boaventura de Sousa Santos a la “Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina”, efectuada por Emir Sader, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* núm. 2 (2009): 16-19; “Boaventura de Sousa Santos: la utopía de una democracia sin fin”, entrevista, Frente Amplio. Agrupaciones 13 de diciembre (27 de agosto de 2011), en <http://agrupaciones13dediciembre.org/index.php?option=com_content&view=article&id=83:boaventura-de-sousa-santos-la-utopia-de-una-democracia-sin-fin&catid=47:pensando-a-la-izquierda&Itemid=82> (web desaparecida). Véase también Fernando Arellano Ortiz, “Boaventura de Sousa y la epistemología del Sur como alternativa de emancipación social”, en <<https://americalatinaunida.wordpress.com/tag/boaventura-de-sousa-y-la-epistemologia-del-sur-como-alternativa-de-emancipacion-social/>>.

¹⁹ *Cfr.* la entrada “Pensée unique”, en Jean-Marie Denquin, *Vocabulaire politique* (París: PUF, 1997), 104.

ras ante el arrasamiento neoliberal, Pablo Guadarrama no dejó de alertar oportunamente contra los prejuicios sectarios que intentan doblegar la realidad a las propias concepciones interpretativas, a la necesidad de adoptar un enfoque pluriperspectivista en la instrumentación del pensamiento alternativo y en función del mismo contexto situacional, cuyo saldo, a comienzos del siglo XX, se mostraba hartamente dificultoso: “La construcción de un pensamiento único ha sido una labor paciente y bien estructurada que ha ido permeando incluso a sectores de la izquierda. Desde flamantes ejecutivos y empresarios hasta marxistas vergonzantes comulgan en el credo común ante la nueva deidad omnipotente del mercado”.²⁰

²⁰ Pablo Guadarrama González, “Fuentes y perspectivas del neoliberalismo: pensamiento alternativo vs pensamiento único”, *Paso a Paso* núm. 2 (2001): 209-222, referencia tomada de la Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos, en <<http://biblioteca.filosofia.cu/>> (web desaparecida).

8. ENCANTOS Y DESENCANTOS DEL FILOSOFAR*

Los asiáticos, como los africanos y los latinoamericanos, quieren saber cuál es su puesto en esa humanidad planetaria que la expansión occidental, a pesar suyo, ha originado. De aquí las preguntas por una filosofía latinoamericana, asiática y africana, cada quien por su lado, en principio sin conocimiento de una tan semejante preocupación. Y de aquí, también, una vez más, la pregunta por el ser de los hombres que forman estos pueblos, por su lugar en el cosmos creado por la filosofía occidental.

LEOPOLDO ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969)

Acudo gratamente a esta convocatoria propiciada por un organismo como la Unesco, que tanto ha

* Publicado originalmente en *Pensar un mundo durable para todos. Aportes al Día Mundial de la Filosofía*, ed. por Edgar Montiel (Lima: Unesco/UMSM, 2014), 51-57. El autor agradece a Diego Fernández Peychaux por su contribución a este trabajo.

bregado para exaltar la intercomunicación y refutar pretendidas supremacías culturales, en medio de fuertes intereses adversos.

En función de las opciones celebratorias planteadas por dicha organización, al oficializar el Día Mundial o Internacional de la Filosofía me inclino por la primera expresión —día mundial—, aunque la iniciativa haya provenido de una entidad surgida para mediar entre países formalmente reconocidos. Esta propuesta, aparentemente trivial, se basa en la creencia de que si bien los dioses no precisan filosofar como nosotros los mortales, no podemos descartar, al menos como algo lógicamente posible, la existencia de otros seres racionales extraterrenos, cuyo carácter finito los lleva también a problematizarse como los humanos sobre la vida, el destino y otras situaciones límite, propias del ejercicio filosófico. Con ello estaríamos llevando hasta sus últimas consecuencias la prédica multiculturalista al abrir la puerta a un sentido más inclusivo del Día de la Filosofía, no en términos de internaciones sino con calificativos mundiales o cósmicos, relativizando —si se quiere— el monto de antropocentrismo en juego.

En la presente ocasión me propongo retomar una de las acepciones con la que ha sido establecida la conmemoración del Día de la Filosofía por parte de la Unesco, al asignarle a esa rama del saber la aptitud para contribuir al declive de los

enfrentamientos por los que atraviesa una humanidad fracturada, ya que entre los objetivos expresos formulados por la misma Unesco —para esta filosófica jornada plurinacional— figura el de “animar a los pueblos del mundo a compartir su herencia y abrir su mente a nuevas ideas”.¹

Para poner a prueba tales aseveraciones efectuaré algunas observaciones sobre el modo en que la filosofía ha sido juzgada desde una óptica informal y con intenciones de mayor rigor enunciativo. Ambas orientaciones, bastante usuales, no dejan de trasuntar, a su manera, una opinión bastante generalizada y pueden producir un estado de alerta a tener en cuenta, mientras que una tercera variante pareciera moverse dentro de las finalidades dialógicas impulsadas por el citado organismo.

Prima facie, una imagen descalificadora de la filosofía, considera que ésta se encuentra viciada por la hipocresía y la doble moral, con ocultos desig-nios de dominación, pues sus motivaciones se hallan al servicio de un sistema que hace decir a los ricos cosas como: “ser pobre no constituye desgracia alguna”.² Otra interpretación paralela acentúa la propia irrelevancia del menester filosófico: cuan-

¹ “Día Mundial de la Filosofía”, en <<http://www.un.org/es/events/philosophyday/>>.

² Otfried Höffe, ed., *Diccionario de Ética* (Barcelona: Crítica, 1994), 146; Noel Clarasó, *Diccionario humorístico* (Barcelona: Síntesis, 1966), 123.

do mucho, le otorga a éste el valor de una poesía sofisticada pero en el fondo aduce que la filosofía resulta un “recorrido de muchas bifurcaciones que llevan de ninguna parte a la nada”.³ Con tinte caricaturesco, se trata de un cuadro en el cual el filósofo aparece como si fuera un ciego desvivido por buscar, en un cuarto oscuro, a un gato negro que no está allí.⁴

En esa posición, la irrelevancia de la filosofía cabe ser equiparada con el búho de la fábula al cual un saltamontes le pregunta cómo podía combatir el duro frío invernal: “Muy fácilmente, replica el viejo búho, conviértete en grillo y entra en estado de hibernación”. El saltamontes procura que se le indiquen los pasos adecuados a seguir para lograr semejante transformación y el ave enfurecida termina por expulsar a su angustiado interlocutor, mientras le advierte: “Yo te proporcioné el principio, es asunto tuyo trabajar para conseguir los detalles”.⁵

Dentro de un enfoque pesimista análogo, la filosofía puede también ilustrarse con esa sátira de época helenística donde la multitud y disparidad

³ Ambrose Bierce, *Diccionario del diablo* (Buenos Aires: Libertador, 2004), 61; Bergen Evans, *Dictionary of Quotations* (Nueva York: Avenel, 1978), 523.

⁴ Me he valido de ese símil en “Crisis y futuro del filosofar”, *Hitos* núm. 9 (1981): 95-102, incluido en Hugo E. Biagini, *Historia ideológica y poder social*, t. II (Buenos Aires: CEAL, 1992), 241.

⁵ *Ibid.*, 244.

de cosmovisiones disponibles derivó en una subasta tal de filósofos que éstos pasaron de ser cuasi reyes a esclavos o siervos vendidos al mejor postor.⁶

Una línea preponderante restringe, con mayor o menor énfasis, los márgenes de la filosofía a su raigambre helénica, en una suerte de correspondencia biunívoca. Se le desconoce a la filosofía ningún otro origen que no contenga la impronta griega, la cual no se reduce entonces al hecho de haber sido su acuñadora terminológica sino que llega, incluso, a erigirse en “una condición permanente de la cultura occidental”.⁷ Fernando Savater, propugnador de la vida como una carrera hípica e inspirador de un fallido partido liberal español, se ha ocupado de reafirmar muy tajantemente ese *parti pris* intelectual: “sólo por un abuso lingüístico puede hablarse de una filosofía india o china”.⁸

En una dirección paralela, a la (verdadera) filosofía se la intenta restringir sólo al saber institucional, puramente académico. Hasta la misma profesionalidad filosófica ha sido identificada con el viejo modelo griego, de corte sistemático, en un

⁶ Luciano, “Subastas de vida”, en *id.*, *Obras*, t. II (Madrid: Gredos, 1988), 30-53.

⁷ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* (México: FCE, 1995), 540. Una serie innumerable de manuales e historias de la filosofía parten directamente de la filosofía griega.

⁸ Fernando Savater, *Diccionario filosófico* (Madrid: Planeta, 1995), 33.

pronunciado enfrentamiento con lo precientífico y las “santerías”.⁹

Contrario sensu, desde distintas áreas y tendencias contemporáneas se ha ido revalorizando, por un lado, el estatuto filosófico del pensamiento no occidental y, de otro lado, la creciente búsqueda de la otredad junto al reconocimiento de la diversidad. En un estudio de largo aliento, dos distinguidos investigadores, Fernando Tola y Carmen Dragonetti, han puesto seriamente en duda el hábito de negar en forma sectaria e indocumentada la existencia de una auténtica filosofía en la antigua India para reducirla a la categoría de pensamiento y entronizar en su defecto la filosofía occidental en sí misma como única universalmente válida. Ese cuestionamiento al unicato filosófico de Occidente se basa en la comprobación experimentada, por parte de Tola y Dragonetti, de que en una y otra variante del saber se han dado los mismos problemas con una similar manera de enfrentarlos y un mismo camino para resolverlos, al menos hasta el advenimiento de la ciencia europea, hacia el siglo XVIII, sin dejar de insinuarse en ambos casos

⁹ Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico* (Oviedo: Fundación Gustavo Bueno/Pentalfa, 2000), en <www.filosofia.org/filomat/df018.htm>; Isidoro Reguera, “Filosofía”, en *Diccionario crítico de ciencias sociales*, dir. por Román Reyes (Madrid: Plaza y Valdés, 1999), en <www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/F/filosofia.htm>; Walter Brueggemann, *Diccionario de Filosofía* (Barcelona: Herder, 1988), 250.

—el oriental y el occidental— idénticos montos de autoritarismo e irracionalidad.¹⁰

Por lo demás, más allá de la toma de distancia que se ha venido produciendo constantemente en distintos terrenos frente al monopólico legado europeo, ya desde hace mucho tiempo no han faltado quienes, sin escamotear ese patrimonio filosófico, no se han cerrado a verlo como el precedente cultural. Hasta un partidario de la modernidad occidental como Voltaire, hacia 1765, refiriéndose a Confucio se preguntaba: “¿Por qué fatalidad, tal vez vergonzosa para los pueblos occidentales, hay que ir a Extremo Oriente para encontrar un simple sabio, sin fasto, sin impostura, que enseñaba a los hombres a vivir felices, seiscientos años antes de nuestra era, en un tiempo en el que todo el septentrión ignoraba el uso de las letras, y en el que los griegos empezaban a distinguirse por la sabiduría?”.¹¹

Si se efectúa un largo salto histórico, Raúl Fornet-Betancourt, desde el encuadramiento de la interculturalidad, le ha salido al cruce al occidentalismo filosófico a ultranza, para dar cabida, inclusive a modalidades cognoscitivas cotidianas:

¹⁰ Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Filosofía de la India: el mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental* (Barcelona: Kairós, 2008).

¹¹ Voltaire, *Diccionario filosófico* (1764) (Madrid: Akal, 2007), 262.

Hay [...] filosofía no porque haya un modelo paradigmático que se expande y globaliza (me refiero al mito de Grecia como único lugar de nacimiento de la filosofía) [...] Significa un poner a Occidente en su lugar, es decir, verlo como un lugar de tradiciones complejas que, desde siempre, ha estado en relación con otros mundos y que, en cuanto tal, no es el lugar de toda la filosofía posible [...] abrir el horizonte del quehacer filosófico a otras formas de ejercicio y de reconocimiento, como podrían ser, por ejemplo el discurso oral [...] la filosofía intercultural no sospecha de la razón filosófica usual [...] sino por la monoculturalidad occidental (“occidental” se refiere aquí a la tradición cultural dominante que se impone en los procesos de institucionalización y que resulta opresora incluso para otras tradiciones también occidentales).¹²

Entre esas tradiciones bastardeadas y tenidas como dudosamente filosóficas por el tronco occidental, podemos evocar, por antonomasia, a la escuela cínica, que un pensador de la enjundia de Arturo Andrés Roig no ha trepidado en incluir, junto a sofistas y a epicúreos, entre los voceros iniciales de una filosofía para la liberación, por su toma de partido hacia la población marginada y por abrir las

¹² Raúl Fornet-Betancourt, “Filosofía intercultural”, en *Pensamiento crítico latinoamericano*, vol. II, coord. por Ricardo Salas Astrain (Santiago de Chile: UCSH, 2005), 401-403.

primeras puertas en la historia a la mujer “como sujeto de pensar y actuar filosóficos”.¹³

Estamos refiriéndonos también a una filosofía canónicamente sospechada — como la de la liberación —, caracterizada por uno sus principales expositores, Enrique Dussel, como un movimiento filosófico provisto de un “contradiscurso moderno” que brota “desde la periferia mundial”.¹⁴

Otra filosofía, la latinoamericana, ha sido subestimada desde la negación misma de la propia realidad del Nuevo Mundo y sus habitantes por parte de los filósofos europeos —de Bacon a Hume y de Kant a Hegel—, según lo han examinado minuciosamente Antonello Gerbi o Tzvetan Todorov, quienes han hecho hincapié en el flagrante encubrimiento de la alteridad acaecido durante la conquista de América.¹⁵ Una filosofía como la occidental, tenida como el saber crítico de suyo, se ha embarcado en proyectos coloniales y cruzadas civilizatorias contra la barbarie, dando crédito a disparates mayúsculos como el de la superioridad de los países de clima frío —asociados con el ejercicio

¹³ Arturo A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta* (Mendoza: Ediunc, 2002), 55-76; versión digital del libro en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica2.htm>>.

¹⁴ Enrique Dussel, “Filosofía de la liberación”, en *Pensamiento crítico latinoamericano*, vol. II, coord. por Salas Astrain, 373.

¹⁵ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900* (México: FCE, 1982), 7-101; Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).

de la libertad — frente a las regiones tropicales, imperio de la anarquía, la sensualidad y la indolencia.

Nuestro propio filosofar debe ser circunscrito por la asunción que el mismo ha llegado a ejercer de su propio contexto, lo cual no siempre pudo hacer la filosofía occidental que, violentando su índole noética, ha pontificado desde una presuntiva *subespecies aeternitatis*, más allá de que existan voces entre nosotros que reclamen “olvidarnos de nuestra situación de americanos” y de “nacionales” para acceder a una filosofía perenne,¹⁶ ni que diversos europeos hayan reivindicado nuestra producción filosófica ante el desdén que se ha tenido hacia ella, al destacar, por ejemplo, la capacidad de esa producción para transmitir un sentido original de la existencia centrado en tres rasgos capitales:

el gusto por la vida y lo concreto integral, lejos de las logomaquias y los abusos de la abstracción; un amor apasionado por la libertad, que proyecta alcanzar la emancipación económica y social tras haber logrado la independencia política; una inclinación estética fundamental y, a menudo, un don de expresión estilística de primera calidad sin que nunca la forma disfrace u obnubile el fondo.¹⁷

¹⁶ Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958).

¹⁷ Alain Guy, *La filosofía en América Latina* (Madrid: Acento, 1998).

Por último, en otro plano analítico, diferentes conceptos, prácticamente ignorados, fueron vertidos hace más de doscientos años sobre el heterodoxo papel del filósofo por parte de un ideólogo argentino de las revoluciones patrias, Mariano Moreno, concebido como el Robespierre de América del Sur. Tales conceptos se aproximan al perfil que brinda el actual pensamiento crítico y alternativo en su apertura hacia los grandes ninguneados de la historia. Para Moreno, filósofo es aquel que exhibe las siguientes actitudes:

- reconoce la excelsa importancia del sufragio popular;
- denuncia las enormes fortunas retenidas en pocas manos como una ruina para la sociedad;
- condena el sojuzgamiento efectuado por las potencias metropolitanas del resto del mundo;
- contempla como “desolante” la forma en que se arrebató a miles de indios de sus hogares para trabajar en las minas y perecer en ellas o subsistir con su salud seriamente quebrantada.¹⁸

¹⁸ En Ricardo Romero, comp., *Mariano Moreno* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2008), 192, 176; fragmento transcrito por Norberto Galasso, *Mariano Moreno, “el sabiecito del sur”* (Buenos Aires: Coli-

Así tenemos que, ya desde los albores de la Independencia, aún bajo los resabios del colonialismo español, podemos divisar nítidamente las huellas de aquello que Horacio Cerutti Guldberg supo denominar como el poder constituyente y contribuyente de la filosofía nuestroamericanista en tanto pensamiento emancipador.

hue, 1994), 62; Manuel Moreno, *Memorias de Mariano Moreno* (Buenos Aires: Carlos Pérez, 1968), 50.

9. LIBERALISMO ELITISTA Y REPUBLICANISMO RADICAL*

En este capítulo se examina la tradición liberal en su matriz antiigualitarista. Nos centramos como hito inicial en el *Diccionario filosófico* de Voltaire para después llegar hasta el neoliberalismo, apartado en el que se enfatiza la ascesis lucrativa e individualista junto al menosprecio hacia una sustancial transformación prospectiva. Por otro lado, se intenta caracterizar una tónica republicana que pone de relieve como valores fundamentales la voluntad general, la soberanía popular y la ética de la solidaridad, para cuya ilustración se recurre a la raigambre jacobina, al pensamiento de Maria-

* El texto fue escrito en colaboración con Diego Fernández Psychaux y publicado originalmente en Hugo E. Biagini y Diego Fernández Psychaux, *El neoliberalismo y la ética del más fuerte* (Buenos Aires: Octubre, 2014), 115-135. Una edición posterior apareció en Costa Rica y en Brasil fue traducido al portugués, con un apéndice.

no Moreno y al *Diccionario para el Pueblo* de Juan Espinosa, un uruguayo de nacimiento que peleó en los ejércitos libertadores junto al general José de San Martín y pasó sus últimos años en el Perú. Se trata de un repertorio alternativo que posee un trascendente significado doctrinario y puede estimarse como un ariete frente al liberalismo conservador (no sólo de cuño decimonónico sino también extensible a los presentes tiempos globalizadores y a uno de sus principales desafíos teórico-prácticos: la impronta populista).

LA IDEOLOGÍA LIBERAL

En el citado diccionario, Voltaire —mientras trasluce un pesimismo antropológico e intelectual— no deja de refrendar una primigenia mentalidad liberal: el desdén por el igualitarismo. En tal sentido, seleccionamos de esa obra dos entradas ilustrativas. En una de ellas, la concerniente a la noción de *patria*: mientras se desestima allí la capacidad del pueblo para el autogobierno se considera que un buen patriota debe desear que su país sea poderoso en armamentos y deba querer “el mal a sus vecinos” (*sic*) como un sentimiento propio de la condición humana.¹ No menos alusivas resultan

¹ Voltaire, *Diccionario filosófico* (Madrid: Akal, 2007), 428.

las apreciaciones vertidas por Voltaire en su artículo sobre *igualdad*, donde se remarca la imposibilidad de que los hombres vivan en sociedad sin estar divididos en dos clases: la de los ricos, que mandan, y la de los pobres, que obedecen. Por añadidura, en correspondencia con una ética gladiatoria y cortesana, se aduce lo siguiente:

Todos los oprimidos no son forzosamente desgraciados. La mayor parte han nacido en ese estado y el trabajo continuo les impide darse cuenta de su situación [...] La nación que se sirve mejor de la espada subyugará siempre a la que tenga más oro y menos valor.

Todo hombre nace con una inclinación muy violenta hacia la dominación, la riqueza y los placeres, y con gusto hacia la pereza; en consecuencia, todo hombre quisiera tener el dinero, las mujeres y las hijas de los demás [...]

El género humano [...] no puede subsistir, a menos que exista una infinidad de hombres útiles que no posean nada de nada [...] La igualdad es [...] quimérica.²

Dicha tónica aristocratizante se corresponde con la tradición liberal y con uno de sus rasgos ideológicos primordiales: el embate contra el principio

² Voltaire, "Igualdad", en *ibid.*, 321.

de igualdad, según lo puntualizara una centuria después uno de los máximos dirigentes del partido liberal británico, William Gladstone: “el amor a la desigualdad es un poder activo y vivificante que constituye un elemento esencial, inseparable de nuestros hábitos mentales”.³ Gladstone hacía extensiva dicha actitud al entero sistema político inglés, dentro del cual hasta un John Stuart Mill, pese a mantener una postura distante con ese mismo sistema, no titubeaba en aseverar, por ejemplo: “un empleador es por lo común más inteligente que un trabajador”.⁴

Nos hallamos ante una postura discriminatoria, reformulada más tarde por dos voceros doctrinales como José Ortega y Gasset y Benedetto Croce, quienes exaltan el individualismo, denigran la soberanía popular y alegan que el auténtico liberal debe impugnar sus propios fervores democráticos y ser implacable con el vulgo; un vulgo al cual, ya desde la óptica fundante lockeana, se le atribuye el dejarse arrastrar diabólicamente por la más baja y paralizadora instintividad.⁵

³ Matthew Arnold, *Selected essays* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 174.

⁴ John Stuart Mill, *Representative government* (Londres: Dent, 1936), 285.

⁵ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 4 (Madrid: Revista de Occidente, 1957), 122ss; y del mismo, *Obras completas*, t. 2 (Madrid: Revista de Occidente, 1951), 425; Benedetto Croce, *Ética e política* (Bari: Laterza, 1973), 171; y también de Benedetto Croce, *La storia*

Del panorama histórico liberal y de su núcleo doctrinario clásico puede inferirse la inclinación hacia varios factores determinantes, a saber: el espíritu acumulativo, los sectores propietarios como elementos constituyentes de la sociedad civil, la identificación del ejercicio de la ciudadanía con el patrimonio. Así tenemos, también dentro de la misma tradición política, las interminables temporadas de quienes, al igual que las mujeres, se han visto privados del sufragio universal por no haber contado más que con su trabajo para vivir o, por otra parte, la palmaria y no menos prolongada abdicación política que implica la usanza de transferirle al representante sectorial un fuerte peso decisorio, encubierto bajo la invocación a virtuosistas pretensiones de equilibrio e imparcialidad.

La causa liberal se ha alejado sideralmente de la democracia cuando a indicadores de tanta magnitud como la naturalización de las clases sociales y de la impiadosa maquinaria del mercado se les suma la concentración del poder y de los medios masivos de difusión en manos plutocráticas. Habida cuenta de que estamos concibiendo a la democracia de un modo bastante canónico, como un fenómeno orientado a la articulación de tres

come pensiero e come azione (Bari: Laterza, 1973), 289; Hugo E. Biagini, "El liberalismo lockeano", *Revista de Estudios Políticos* núm. 194 (1974): 223-231; y también de Hugo E. Biagini, *Historia ideológica y poder social*, t. 1 (Buenos Aires: CEAL, 1992), 85-94.

contenidos fundamentales: voluntad general, mayoría gobernante y ética de la solidaridad.

En consonancia con esos lineamientos vertebradores, el llamado neoliberalismo, o sea el liberalismo realmente existente, ha reaparecido, con su fuerza magnética, como una ideología *lobbista* del provecho e interés propio, que sacraliza el sistema y el ordenamiento capitalista mediante distintos expedientes *ad hoc*:

- mercado autorregulable y libre empresa;
- recortes sociales, salariales y del gasto público;
- privatizaciones a ultranza y acumulación unilateral de bienes;
- devastación poblacional y del medio ambiente;
- eurocentrismo y nordomanía.

Contrario sensu, la plataforma neoconservadora repudia:

- la economía planificada y el Estado regulador o providente;
- las democracias plebiscitarias, el auge de los movimientos civiles y de gobiernos populares legitimados en la urna;
- la legislación laboral y la redistribución del ingreso;

- el respeto a la naturaleza y a sus recursos;
- América Latina como cultura propia y fuente de utopías.⁶

En Nuestramérica puede asociarse la ideología liberal a autores decimonónicos rioplatenses como Domingo F. Sarmiento y Mariano Moreno o a expositores más recientes de otras latitudes —Octavio Paz, Carlos Rangel— junto a obras no menos actuales como *Del buen salvaje al buen revolucionario* o *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*.⁷

Un caso persistente en esa dirección es el de Mario Vargas Llosa, quien, recubierto por su aureola ficcional pero obviando su propio fracaso como político, ha impartido cátedra de ideólogo y, como tal, ha propalado gruesas distorsiones conceptuales al pontificar que “el liberalismo no tiene nada que ver con las dictaduras”, sus antagonistas declaradas.⁸ Sin embargo, un somero repaso histórico al liberalismo nos muestra cómo éste se ha ligado íntimamente con proyectos de expansión colonial y con la instauración de correlativos gobiernos

⁶ Hugo E. Biagini, “Retos continentales a la globalización neoliberal”, *Ciudadanos* núm. 5 (2002): 83-96.

⁷ Cfr. los capítulos 4 y 5 en Hugo E. Biagini, *Fines de siglo, fin de milenio* (Buenos Aires: Unesco/Alianza, 1996).

⁸ Mario Vargas Llosa, “Asociar una dictadura con liberalismo es una obscenidad”, en <<http://elcomercio.pe/espectaculos/746341/noticia-vargas-llosa-asociar-dictadura-liberalismo-obscenidad>>.

tutelares, con una impronta devastadora que ha sido retomada por el neoliberalismo, al cual hemos reapodado como “neoliberalismo” por su enfermiza pretensión de que el egoísmo privado conduce al mejor estilo de vida comunitaria. Contrariamente, esa plataforma conservadora tuvo su auge en el Cono Sur con gestiones genocidas como las que se implantaron bajo el terrorismo de Estado y con aquéllas afines a la de los Chicago Boys, cuya erradicación insume denodados esfuerzos por parte de gobiernos que tanta ofuscación suscitan en Vargas Llosa. A su vez, ha bendecido al capitalismo salvaje coaligándose con uno de sus principales exponentes: la Sociedad Mont Pelerin. Este nucleamiento ha contado entre sus adherentes a economistas liberales enrolados con autocracias militares y entre sus principales inspiradores a otro lamentable Premio Nobel, Friedrich von Hayek, para el cual, si los pueblos del Tercer Mundo mueren de inanición los habitantes del Primero no están moralmente obligados a ayudarlos. El autor austríaco eleva este argumento a contrapelo de posiciones respaldadas por la misma Unesco para implementar una ética universalmente válida frente al proceso excluyente de la globalización liberal.

Con dicha actitud, en vez de reforzar la conciencia crítica mundial —que cada vez más advierte la incompatibilidad entre liberalismo mercadofílico y democracia participativa, entre provecho propio

y ética de la solidaridad —, Vargas Llosa pretende pervertir el espíritu emancipador, erigiéndose en un intelectual cortesano en detrimento del conjunto social y las grandes mayorías. Cuán lejos ha quedado aquel Vargas Llosa de la mejor corriente republicana y de pensadores que no pueden tildarse de antiliberales como Mario Bunge, quien, en difundidas declaraciones, propuso términos esclarecedores frente a la señalada exaltación:

El liberalismo [...] se aferra a una teoría económica que no tiene que ver con la realidad [...] Hablan de libre mercado y nunca lo ha habido. Siempre fueron monopolios u oligopolios. Además, una cosa es la libertad del empresario y otra la del trabajador [...] Las empresas no quieren gente sindicalizada. Quieren personas serviles, no quieren trabajadores con ideas propias, quieren máquinas.⁹

Semejante “neo” liberalismo no tiene tanto de nuevo, pues se encuentra preanunciado a mediados del siglo XIX en los preceptos de la escuela manchesteriana, según los cuales la mera división del trabajo y la libertad de comercio — principio eterno y uni-

⁹ Ernesto Carlín, “El liberalismo le ha permitido a las empresas hacer lo que quieran, incluso suicidarse”, entrevista a Mario Bunge, *Andina. Agencia Peruana de Noticias* (Editora Perú), en <<https://andina.pe/agencia/noticia-bunge-liberalismo-le-ha-permitido-a-las-empresas-hacer-que-quieran-incluso-suicidarse-entrevista-225531.aspx>>.

versal que sobrepasa el dominio pecuniario — conducen a la paz y a la solidaridad internacionales. Tras la Segunda Guerra Mundial, en oposición al planeamiento instaurado por el Welfare State y el capitalismo “humanizado”, recrudece esa postura con la Sociedad Mont Pelerin y su defensa a ultranza de la acumulación privada junto al mecanismo de precios en un mercado sin trabas, saneamiento monetario y libre competencia. No obstante, durante los años sesenta tendieron a borrarse todos los matices del conglomerado ideológico en cuestión y se proclamó su eclipse definitivo (ante el impulso arrollador que cobraba la voluntad colectiva y por el certificado teórico de defunción que se le extendía al liberalismo, asociándosele indisolublemente con un abominado régimen capitalista y con un individualismo feroz). El liberalismo se mostró entonces como falto de vigencia, en tanto manifestación doctrinalmente inconsistente e incapaz de atraer al pueblo. Los frutos parecían ya maduros para desprenderse del pasado, ensayar profundas transformaciones y acabar con el sometimiento y la concentración unilateral de riqueza.

Sin embargo, en la década de 1980, con la debacle del socialismo real y el auge de la denominada revolución conservadora, aquella afeción supuestamente terminal pasó a resignificarse como una crisis de crecimiento que iba a garantizar la victoria indisputable del liberalismo, que

vuelve a ser concebido como un ideario suprahistórico e imperecedero que trasciende cualquier partidismo y sistema socioeconómico para identificarse con la misma civilización y con el porvenir de la libertad. Simultáneamente, se sacraliza la organización capitalista, con un Estado mínimo o ultramínimo y la sensible merma de tributos para los sectores adinerados. Hasta el propio eurocentrismo y la cultura noratlántica retomaron la supremacía absoluta que solían exhibir antaño. El triunfalismo occidental reintrodujo con ropajes innovadores la vieja impronta liberal de ajustar a los carenciados, incrementándose la competencia más dispar, el talante saqueador, la vena adquisitiva y el hedonismo.

Tras la crisis de la deuda, el liberalismo conservador resurge en Latinoamérica enlatado en el Consenso de Washington y sazonado con el elemento compositivo “neo”. La mundialización financiera y el liberalismo mercadofílico han instrumentado proyectos y emprendimientos que arrastran grandes desequilibrios sociales como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés), otros tratados de libre comercio regionales y la Alianza del Pacífico; más allá del categórico rechazo sostenido por los principales países del continente al proyecto estadounidense Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y más allá de las alianzas de autodeterminación re-

gional —Unión de Naciones Suramericanas (Unasur); Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (Celac); Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba). La tónica desintegradora ha recurrido a una serie de expedientes racionalizadores: 1) el realismo político —que acentúa la voluntad de poder y dominación, el autointerés, la ética gladiatoria, la antropología de la rapacidad, el Estado Hood Robin; 2) el realismo periférico —que propugna la necesidad de acoplarse al sistema mundial y mantener relaciones “carnales” con las grandes potencias; 3) la “ideología” de la inmadurez —que sustenta la incapacidad intrínseca de los pueblos subdesarrollados y el insalvable vacío cultural en ellos existente. Toda esa parafernalia enmascaradora ha potenciado el relato antiintegrador que apela a pseudofundamentos teológicos o científicos, desempolvando para referirse a Nuestramérica un rótulo lapidario: el continente enfermo...

En síntesis, con el neoliberalismo se instala la moral de los gladiadores y el Evangelio de la fortuna, con una expoliación del trabajo humano y del medio ambiente que nos retrotrae a los peores momentos del imperialismo y el capitalismo rentista, cuando se proclamaba la superioridad racial o el destino manifiesto europeo y se sacralizaba la figura del multimillonario o el banquero como benefactores de la humanidad que debían ser am-

parados a toda costa. A pesar de las numerosas experiencias igualitaristas que se dieron en el siglo XX, al concluir éste, la mentada globalización ha sido asociada a las balcanizaciones, a los trastornos ecológicos abismales, a la recolonización del planeta mediante empréstitos internacionales, al retroceso de costosísimas conquistas sociales y a la reimposición del monopolio cultural y civilizatorio de Occidente junto al dogma sobre la perennidad del capitalismo y del liberalismo.

IMPRONTA REPUBLICANA

En su ya delimitada acepción, el republicanismo se nos presenta como una corriente orientada a propiciar un gobierno ejercido para satisfacer a la ciudadanía, bajo el apotegma de que el poder reside en la comunidad o en el pueblo, quien puede llegar a delegarlo de forma provisoria en sus representantes. La constitución y las leyes fundamentales también resultan expresión soberana de la voluntad popular. Entre los exponentes afines a esta caracterización se encuentran pensadores como Jean-Jacques Rousseau, pasando por un abanico político que comprende a los jacobinos franceses o a patriotas latinoamericanos como Simón Bolívar, Mariano Moreno, José Gervasio Artigas y Bernardo de Monteagudo.

A diferencia de la ideología liberal, el republicanismo popular se halla más centrado en el ciudadano que en el individuo; más en las grandes mayorías que en las minorías notables; más en los electores que en los consumidores; más en el bien común que en el interés personal (las privatizaciones, el capitalismo salvaje o las fuerzas del mercado). Constituye una apuesta por el optimismo antropológico, la deliberación, la participación igualitaria, el autogobierno, la democracia sustantiva y la ausencia de dominación, en tanto valores globalmente superiores a los de la libertad negativa, entendida como falta de restricciones y de interferencias para desenvolverse.

Por otro lado, no se trata de reivindicar un mero aparato jurídico-formal sino de plantearse una suerte de ideal o principio ético regulador cercano a las utopías. En consecuencia, si bien el republicanismo se muestra partidario de la idea de *nación*, también puede otorgársele un alcance extraterritorial, por su apego a la justicia y a la fraternidad. Para la construcción de una sociedad equitativa cobran importancia factores rituales como el civismo y el trabajo, el poder comunitario, la honestidad, la transparencia y la austeridad, el altruismo y el cooperativismo, el multiculturalismo, la laicidad y la instrucción pública como instrumentos niveladores.

Se ha destacado la incidencia que puede adquirir el ideario republicano para los países latino-

americanos vulnerados por el modelo neoliberal. Con ello se procura abandonar el paradigma de las repúblicas oligárquicas —regidas por élites gobernantes y por una intervención limitada de la ciudadanía— para promover la plena intervención de masas populares tradicionalmente marginadas. Esta vertiente innovadora, cimentada en un republicanismo democrático y radical, se aproxima a una imagen del hombre como ser eminentemente sociable; imagen en la cual se pone en tela de juicio el credo prejuicioso y autoritario sobre la República como el ámbito donde impera de suyo el desorden y la anarquía. Tampoco se rescatan las prédicas republicanas vacuas¹⁰ ni los afanes expuestos por parte de un liberalismo vergonzante que, amparado en esas mismas postulaciones, intenta preservar el sistema capitalista a ultranza.¹¹

¹⁰ En el estilo minimalista de lo que llegó a plantearse como un decálogo de “mandamientos de la ley republicana”, en el cual figuran proposiciones cuasi tautológicas, por ejemplo: 1) amar a la justicia sobre todas las cosas; 2) rendir culto a la dignidad; 3) vivir con honestidad; 4) intervenir rectamente en la vida política; 5) cultivar la inteligencia; 6) propagar la instrucción; 7) trabajar; 8) ahorrar; 9) proteger al débil; y 10) no procurar el beneficio propio a costa del perjuicio ajeno, *cfr.* Daniel Infante, ed., *El Republicano* (Buenos Aires: La Facultad, 1932), 373.

¹¹ Al estilo de lo que ha puesto de manifiesto José Manuel Bermudo, en su ponencia “Republicanism o ‘en busca del arca perdida’”, presentada en el XVI Congreso Interamericano de Filosofía, en la ciudad de Mazatlán, México, en 2010.

En síntesis, desde un punto de vista alternativo, el espíritu republicano supone, entre otras cuestiones —según lo han esbozado documentos regionales fundantes como los de la Asamblea Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1813—, la inclinación hacia un amplio y efectivo patriotismo, hacia la militancia política y los derechos humanos, hacia el interés público sobre el privado, hacia la ciudadanía y la soberanía popular, hacia la libertad y la independencia de las naciones, hacia el amparo de los pueblos sumergidos o hacia la función reparadora del Estado. Todo ello, a la postre, en detrimento de las grandes concentraciones de riqueza y a favor de una justiciera distribución del ingreso. Más allá de las posiciones que existieron dentro de la mencionada asamblea, sus propuestas nucleares hallan una fuente inspiradora local en las ideas y el accionar de Moreno, ese “acérrimo republicano” renuente al culto de la personalidad, inclinado a concebir al pueblo como un “árbitro imparcial” y a la patria americana como una “sagrada causa” a la cual debía dedicarse fervorosamente cada buen ciudadano. Fue partidario del desarrollo endógeno y de fomentar la cultura para viabilizar un continente capacitado e industrial. Con el advenimiento de la Revolución de Mayo, Moreno impulsó en sus escritos y desde la Primera Junta de Gobierno de Buenos Aires la férrea defensa del régimen republicano en

gestación contra sus enemigos externos e internos, junto con la libertad e igualdad de las castas.¹²

Diferentes imágenes acuñadas por Moreno se aproximan al perfil que brinda el actual pensamiento crítico y alternativo sobre el papel del filósofo: quien reconoce la excelsa importancia del sufragio popular, quien denuncia las enormes fortunas retenidas en pocas manos como una ruina para la sociedad, quien condena el sojuzgamiento efectuado por los europeos del resto del mundo; quien contempla como “desolante” la forma en que se arrebató a miles de indios de sus hogares para trabajar en las minas y perecer en ellas o subsistir con la salud seriamente quebrantada.¹³

Seguidor de los “principales maestros de las revoluciones”, Moreno implementó en escuelas e iglesias la lectura del “catecismo de los pueblos libres”: el *Contrato social* de Rousseau, a quien calificó como “un corazón endurecido en la libertad republicana” que se adelantó en aclarar los derechos de los pueblos y las obligaciones adquiridas por “los depositarios del gobierno”.¹⁴ Además de haber sido desplazado del elenco gubernativo, Moreno

¹² Ricardo Romero, comp., *Mariano Moreno: política y gobierno* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2008), 140, 177, 205.

¹³ *Ibid.*, 176, 192; fragmento transcrito por Norberto Galasso, *Mariano Moreno, “el sabiecito del sur”* (Buenos Aires: Colihue, 1994), 62; Manuel Moreno, *Memorias de Mariano Moreno* (Buenos Aires: Carlos Pérez, 1968), 50.

¹⁴ Romero, comp., *Mariano Moreno...*, 156-157.

fue denostado con gruesos epítetos: desde demonio infernal y tribuno de la plebe idiotizado por el republicanismo, hasta jacobino desenfrenado o perverso Robespierre de América y el Río de la Plata.

Fuera de eventuales paralelos o distanciamientos entre Moreno y los morenistas con los jacobinos y Robespierre, estos adalides de la Revolución Francesa, ejecutados sin juicio previo por el Terror Blanco, caen por una conjura de la extrema izquierda y la burguesía liberal que termina por liquidar a la República y a un proyecto igualitarista democrático; proyecto que, acompañado por grandes movilizaciones populares, constituye un precedente directo del socialismo decimonónico y viene a emparentarse con políticas emancipadoras como las propiciadas por la alterglobalización en nuestros días. Una leyenda negra y reaccionaria ha tratado de desdibujar la figura de Robespierre como si fuera un intelectual orgánico que puso en marcha los principios contractualistas y la declaración de derechos, con valores agregados como el cuestionamiento de la acumulación privada irrestricta y del régimen electoral censitario, junto a varias afirmaciones:

- de la soberanía comunitaria;
- del despotismo como una delegación del poder popular;

- del pueblo y la República como asociados a los trabajadores y a los sectores desposeídos.

En tanto avanzada intercultural, puede invocarse la difusión de las leyes de la República en las diversas lenguas vulgares que componían el mosaico francés (según luego lo harían, *mutatis mutandis*, la misma Asamblea del Año XIII y, en 1816, la Declaración de la Independencia de las Provincias Unidas para dar a conocer sus resoluciones en las lenguas aborígenes regionales).¹⁵

¹⁵ Joan Tafalla, “Robespierre: virtud republicana y capacidad política”, *El Viejo Topo* núm. 205-206 (2005): 72-83; Joaquín Miras Albarrán, “La República de la virtud”, en *Republicanism y democracia*, comp. por María Julia Bertomeu, Antoni de Domènech y Andrés Francisco (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 143-186. Esos dos autores replantean positivamente el jacobinismo, como antes lo había intentado David P. Jordan, *Robespierre, el primer revolucionario* (Buenos Aires: Vergara, 1986). Jordan muestra a Robespierre como un tenaz defensor de la Revolución Francesa, percibido por sus congéneres como el ciudadano político ideal y él mismo dotado de una visión del revolucionario como provisto de una superioridad moral sobre sus opositores (quizá análogamente a la expresión que formuló Ernesto Che Guevara del guerrillero en tanto máximo exponente de la evolución humana). *Contrario sensu*, han imperado los enfoques psicologistas sobre el particular, y plagados de animadversión o desvarío, al estilo del clásico encuadre de Hans von Hentig, *Robespierre: estudio psicopatológico del impulso de dominio* (Santiago de Chile: Ercilla, s.f.), en el cual Robespierre constituye un megalómano embustero, compelido por el dogma de la soberanía popular y por un antimilitarismo “eunucoide”.

UN DICCIONARIO PARA EL PUEBLO

En ostensible diferenciación con el contenido de la referida obra de Voltaire, el otro texto arquetípico, el *Diccionario* de Juan Espinosa, fue dado a conocer en Lima hacia 1856, es decir, en una fecha bastante posterior a la de 1848, con la cual se aludió a la declinación del republicanismo en América Latina por parte de estudiosos como Rafael Rojas, quien no tuvo en cuenta el sintomático repertorio en cuestión.¹⁶ Esta última obra, con el título inicial de *Diccionario republicano por un soldado*, fue precisada con la siguiente especificación: *Diccionario para el Pueblo: republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Su autor, el señor Juan Espinosa, se denomina allí a sí mismo como “antiguo soldado del Ejército de los Andes”. La versión aquí manejada corresponde a una reedición efectuada un siglo y medio después, en 2001, por la Pontificia Universidad Católica del Perú y la University of the South-Sewanee (Tennessee).

Tal como se anticipó, el diccionario de Espinosa marca un parteaguas con el comentado repertorio voltaireano. A diferencia del menosprecio del filósofo francés por la plebe o la canalla, el escritor rioplatense exhibe un hondo “amor al pueblo”,

¹⁶ Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire: utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica* (México: Taurus, 2009), 9.

dedicándole su libro a “los derechos sociales del hombre”.¹⁷

En los distintos rubros abarcados en esa enciclopedia sudamericana se trasuntan representaciones equivalentes. Así, no se vacila en describir a la verdadera democracia como un gobierno esencialmente popular, “sin amos ni señores”, en el cual nadie puede ser más que el pueblo y, si bien se reconoce el derecho a la igualdad, se señala en cambio la negación fáctica de ese derecho, habida cuenta de que la desigualdad y el abismo clasista brotan en todas partes, que la justicia es siempre reclamada por los débiles y poco respetada por los fuertes, que las revoluciones transmiten el descontento público, y que ellas tienen por objeto la mejora de la sociedad.¹⁸

En el *Diccionario* se desestima el etnocentrismo y las supremacías raciales, sobre la base de que tanto el conocimiento y la virtud como los actos más horribles no resultan patrimonio exclusivo de ningún sector en particular. En el entramado del texto se vislumbra una cierta contraposición entre dos categorías de personas: la de “los hombres de mundo”, que camuflan su conciencia y viven tranquilos en medio de crímenes, y la de “los hombres de principio”, cuya carencia en los Estados con-

¹⁷ Juan Espinosa, *Diccionario Republicano* (Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero/University of the South-Sewanee, 2001), 117, 119.

¹⁸ *Ibid.*, 307.

tinenciales de la “pobre América” impide que ésta adquiriera un talante racional, al hallarse afectada por gobernantes ufanos en conducirse pragmáticamente y en desechar toda normativa teórica.¹⁹

Espinosa, pese a haber peleado en las guerras de la independencia, a las cuales califica como un “grande y augusto movimiento”, declara que su resultante ha sido la de generar riquezas mal habidas y forjar estúpidas cadenas para el pueblo.²⁰ En contraposición a ese *leitmotiv*, condena como una infamia la cesión de soberanía territorial (aquello que iba a ser planteado e impuesto, unos ciento cincuenta años después, al filo del siglo XXI, como la saludable necesidad de mantener relaciones carnales con los países poderosos y facilitarles el acceso a nuestras riquezas).

Interesa resaltar por último la visión sobre dos agentes colectivos que brinda nuestro autor. Por un lado, la imagen positiva del indio, a quien Voltaire conceptuaba como un ser indolente e imbécil, mofándose del buen salvaje rousseauniano. Se trata de una caracterología descalificatoria que, como mostrara Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo* en relación con la misma naturaleza americana, atraviesa la filosofía europea desde Francis Bacon y David Hume a Immanuel Kant y Georg

¹⁹ *Ibid.*, 226, 353.

²⁰ *Ibid.*, 485.

W.F. Hegel; una filosofía acriticamente embargada en la Cruzada civilizatoria contra la barbarie, lo cual constituye un cliché que, examinado por Leopoldo Zea como un proyecto colonizador, llegaría prácticamente hasta nuestros días.

Nada de ello aparece en los textos del autor del diccionario comentado, Espinosa, quien fuera un joven integrante de las huestes libertadoras, tan nutridas por los hombres de color. En uno de los desarrollos más extensos y fundados de su obra, no sólo el indio conquistado por los españoles resultaba más moral y emprendedor que sus opresores, sino que hasta el propio indígena coetáneo suyo “dejaría pasmado [...] al más encopetado doctor de la Universidad de Oxford y de París”.²¹ Empero, dicho virtuosismo no había logrado traducirse en un condigno reconocimiento, pues

aunque la independencia americana se inició proclamando la restauración del imperio de los Incas, y se gritó hasta la saciedad que defendían sus derechos [...] sin embargo [...] fue una mentira, un fraude vil, para interesar a la raza indígena a que se derramara su sangre por una libertad que no había de alcanzar para sí.²²

²¹ *Ibid.*, 492.

²² *Ibid.*, 49.

Por añadidura, se censura el comercio de carne humana que entonces representaba el secuestro efectuado por los blancos de indiecitos peruanos para ser regalados a los señores del suelo; todo lo cual no sólo volvía a aumentar el caudaloso monto de lágrimas vertido por los aborígenes durante más de tres siglos, sino que tendía a alentar el surgimiento de un dirigente indígena que se alzara contra la opresión ejercida por “hombres barnizados con una civilización postiza”, más atrasados y menos libres en definitiva que los indios gobernados por sus caciques.²³

Una de las peores palmas se la van a llevar los propios liberales, quienes, para obtener el voto de la gente, se deshacían en ideas de libertad e igualdad pero cuando subían al gobierno se olvidaban de sus promesas, hasta llegar a encarnar un despotismo renuente con el derecho ajeno:

Da risa —exclamaba Espinosa— ver a nuestros liberales en teoría molestarse porque un negro, un zambo, un cholo o un indio les quite la vereda en la calle [...] a quien, de pretendientes tomaban del brazo a esos hombres que ahora desprecian no pueden sufrir que anden por el mismo camino. ¡Farsantes!²⁴

²³ *Ibid.*, 187.

²⁴ *Ibid.*, 523.

En suma, para Espinosa, los liberales constituyen una especie reaccionaria, como “cangrejos de la política” que se apoderan del gobierno de los pueblos — empeñados en deshacerse de tamaños ejemplares.²⁵ Entre los principales blancos singulares de Espinosa se halla el autoproclamado como “¡EL PAÍS CLÁSICO DE LA LIBERTAD!” (*sic*), Estados Unidos, dada la cantidad de hombres esclavos del hombre que existían allí: millones de negros desprovistos del derecho de ciudadanía.²⁶

No fueron mejor descritos los propios conservadores, consecuencia de que visualizaban como subversivas y perturbadoras del orden las opiniones orientadas a mejorar el mundo por aquella época. Tampoco se exime del escarnio a la curia romana, esa capital del catolicismo que, según Espinosa, constituía un enorme impedimento para el progreso de los pueblos.

El frondoso estudio preliminar efectuado por Carmen Mc Evoy Carreras a la nueva edición del *Diccionario para el Pueblo* arroja bastante luz sobre este libro. Según la autora, la obra de Espinosa supone un instrumento capital en la reconstrucción del republicanismo a mediados del siglo XIX. Su inconcluso proyecto republicano alternativo implicaba una ruptura de la pseudoantinomía entre

²⁵ *Ibid.*, 608.

²⁶ *Ibid.*, 426.

liberalismo y conservadurismo. Ello resulta fundamental en la medida en que el modelo excluyente al que se enfrenta el autor sigue rigiéndonos, pese a las expresiones sociopolíticas contrahegemónicas que se le oponen y pese a la actual aparición de obras de referencia análogas en las cuales se intenta sistematizar un universo categorial más humanitario.²⁷

De cualquier manera, el propio contexto histórico que acompañó a la obra comentada nos permite entender más cabalmente su génesis e inserción temporal. A tal efecto, resulta bastante ilustrativo el cuadro trazado por Ricardo Melgar Bao cuando hace mención a las tendencias igualitaristas y a las revueltas populares inspiradas por un bolivarismo democrático y un socialismo utópico que, similares al comentado caso de Espinosa, irrumpieron en el continente por ese entonces y que, instrumentados por grandes predicadores como Francisco Bilbao, llegaron a las costas peruanas para reivindicar al artesa-

²⁷ Entre esos repertorios pueden citarse François de Bernard, coord. *Dictionnaire critique de la mondialisation* (París: Le Pré aux Clercs, 2002); Ricardo Salas Astrain, coord., *Pensamiento crítico latinoamericano*, 3 vols. (Santiago de Chile: UCSH, 2005); Jean-Marie Harribey, dir., *Primer Diccionario Altermundista* (Buenos Aires: Capital intelectual, 2008); Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, dirs., *Diccionario del pensamiento alternativo* (Buenos Aires: Biblos/Universidad de Lanús, 2008); Antonio Sidekum, Antonio Carlos Wolkmer, Samuel Mánica Radaelli, orgs. *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos* (Blumenau/Nueva Petrópolis: Edifurb/Nova Harmonia, 2016).

nado, a las masas indígenas y a los negros esclavos.²⁸ Todo ello, en medio de una atmósfera en la cual se resuelve abolir la esclavitud en el Perú, y miles de personas que subsistían en esa condición pasan a integrar el ejército regular para inhibir intentonas golpistas.

DERIVA

Cabe preguntarse si cuando se ataca hoy a las nuevas variantes populistas —como demagógicas y antidemocráticas— no se está también arremetiendo contra el mismo legado republicano tributario del movimiento emancipador cuya raigambre encontramos embrionariamente desplegada en la obra enciclopédica de Espinosa o en las postulaciones de Moreno. Preguntarnos por último si en el propio republicanismo radical no pueden hallarse ciertos gérmenes de ese populismo tan denostado en estos días por los aparatos mediáticos, servidores del *establishment* y traficantes de la información.²⁹ Esa extendida descalificación del

²⁸ Ricardo Melgar Bao, *El movimiento obrero latinoamericano* (Madrid: Alianza, 1988), 37-39, 71ss.

²⁹ En el epílogo a Hugo E. Biagini, *Identidad argentina y compromiso latinoamericano* (Buenos Aires: UNLa, 2009), se procura desmenuzar cómo la prensa conservadora se vale de viejas matrices, como las del continente enfermo, para desestabilizar procesos, agrupaciones y líderes populares que tienden hacia la autodeterminación, la integración, la justicia social, los derechos humanos y la democracia

populismo por los factores de poder tiene su contrapartida en la reivindicación que se ha efectuado de ese fenómeno bajo el nombre de “neopopulismo” o “democracia nacional popular”, asociables a una cultura de la resistencia frente al neoliberalismo y a la globalización financiera, con fuertes liderazgos, reactivación de la política y asunción de la conflictividad social.³⁰

En medio de enormes parapetos —como los que levantaron los realismos político y periférico, junto con la ideología sobre la incapacidad de nuestros pueblos, la entronización del capitalismo y el resurgimiento de un neoccidentalismo culturoso—, afloran hoy en Nuestramérica nuevas formas de vincularse el Estado con la comunidad, mediante democracias más sustantivas y menos nominales, en las cuales se verifica incluso la vigencia de un sujeto tradicionalmente ausente: el Otro total, el indígena, ocupando una decisiva función protagónica.

participativa, por ejemplo, tildando a los últimos de arbitrarios, iracundos e imprevisibles, *ibid.*, 111ss.

³⁰ Ricardo Follari, *La alternativa neopopulista: el reto latinoamericano al republicanismo neoliberal* (Rosario: Homo Sapiens, 2010); Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2005); Horacio Cerutti Guldberg, “Populismo”, en Pablo González Casanova, coord. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* (México: IIS-UNAM, 2009), en <<https://conceptos.sociales.unam.mx>>; Guillermo F.F. Schweinheim, *Reivindicación del populismo, demandas republicanas y construcción institucional del Estado* (Buenos Aires: Cuarto Congreso Argentino de Administración Pública, 2007), en <www.asociacionag.org.ar>.

Ese talante políticamente innovador no deja de responder a un trasfondo republicano. A su vez, refleja transformaciones entitativas que han comenzado a efectivizarse, mediante las políticas implementadas por lo que Emir Sader tilda de bloque progresista.³¹ En países del Cono Sur como el Ecuador, la reestructuración institucional y su proclamada Revolución Ciudadana se insertan en la tradición del republicanismo popular que aquí describimos.³² Ello denota la emergencia de un pensamiento crítico y su apertura hacia los grandes ninguneados de la historia, lo cual presupone, asimismo, toda una formulación de vanguardia; entendiendo por tal la tendencia que busca desplazar lo periférico hacia el centro (factibilizado por el advenimiento de nuevos sujetos históricos y organizaciones civiles antisistémicas que abren una llama de esperanza hacia la posibilidad de edificar una comunidad de personas).

³¹ Emir Sader, "Algunas tesis equivocadas sobre América Latina y el mundo", *La Jornada* (11 de julio de 2010).

³² Rafael Correa, *Ecuador: de Banana Republic a la No República* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010); el artífice de la Revolución Ciudadana se refiere a la transición que va entre los Estados aparentes (modernización sin desarrollo, entrega del país, devastación socioecológica, acotamiento al grupo privilegiado de la población) y los Estados integrales (verdaderamente nacionales y dirigidos por una nueva política económica hacia las grandes mayorías).

10. BIOPOLÍTICA Y NEUROLIBERALISMO: LA CACERÍA ESTUDIANTIL DE AYOTZINAPA*

Los desaparecidos, los cadáveres sin identidad, los secuestrados, los alcanzados por los estragos de la violencia, son entidades elocuentes en sí mismas, al tiempo que ponen de manifiesto la fragilidad del ser humano que habita en sociedad.

Esta situación posee ribetes únicos en ciertos sectores del continente americano.

RODRIGO ALONSO, *Colección
Daros Latinamerica* (2015)

ESCENARIO

Uno de los más horrorosos casos que sigue apelando al cielo para su escarmiento, tuvo lugar en

* Publicado originalmente en *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 18, núm. 1 (junio de 2016), 11-19, en <<https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/206/159>>.

México hacia septiembre de 2014 y sus clamores todavía truenan a diario. En principio, se trató de un nuevo eslabón en la historia del movimiento estudiantil: una de las principales expresiones civiles alternativas, dotada de una impronta histórica de resistencia o transformación y en los últimos tiempos más puntualmente frente al neoliberalismo y a un Estado, como el mexicano, de ese mismo signo ideológico y narcoterrorista a la par.¹

La Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, en el estado de Guerrero, de fuerte componente indígena, constituye uno de los pocos legados subsistentes de la Revolución Mexicana y de su afán por masificar la educación; una revolución que llegó a crear delegaciones estudiantiles en sus embajadas al exterior. En ese tipo de establecimiento se ha mantenido una larga tradición identitaria de lucha social, activismo político y formación de maestros populares, bajo premisas antielitistas como la de “estudiamos para el pueblo”.

En líneas generales, las escuelas normales rurales defienden las demandas de los sectores marginados, mientras chocan con el modelo dominante

¹ Sobre el devenir contemporáneo de los movimientos juveniles y estudiantiles, véase Hugo E. Biagini, *La contracultura juvenil: de la emancipación a los indignados* (Buenos Aires: Capital intelectual, 2012). Se utiliza aquí el neologismo “neoliberalismo” o “neoliberal”, conforme a las propuestas efectuadas en distintos trabajos nuestros y en el libro de Hugo E. Biagini y Diego Fernández Peychaux, *El neoliberalismo y la ética del más fuerte* (Buenos Aires: Octubre, 2014).

de la enseñanza como un lucro mercantil y al servicio de los emprendimientos privados. Conceptuadas por el poder económico, mediático y político como “semilleros de guerrilleros” (PRI), “refugio de vagos” (Televisa) o “guaridas del crimen organizado” (diario *El Universal*), se llegó a exigir su clausura invocando su carácter de centros donde se forman profesores para “el reclutamiento subversivo” (otras estigmatizaciones afines: “nidos comunistas”, “kínderes de bolcheviques” y “escuelas ácratas”). Uno de los sobrevivientes de la represión, Francisco Sánchez Nava, ha testimoniado con nitidez las actividades llevadas a cabo en las propias instalaciones de la Normal de Ayotzinapa y el compromiso militante que conlleva realizarlas, lo cual, retomando una extendida caracterización, la visualiza como cuna de conciencia (social) que se pretende silenciar:

Ayotzinapa es una escuela normal donde estudiamos los hijos de los campesinos. A las siete de la mañana desayunamos, después entramos a clase. A las tres y media terminamos de estudiar y a las cuatro tenemos que trabajar la tierra, sembramos maíz, arroz, frijol, y también alimentamos vacas, cerdos, gallinas, para sostener nuestra economía. El estado [de Guerrero] nos hace llegar 50 pesos al día para las tres comidas, eso no alcanza ni para una comida hoy en México. Terminada la actividad de campo,

regresamos a la [escuela] normal, donde los compañeros de tercero y cuarto nos dan una plática de cómo este sistema nos explota, cómo somos pisoteados por un gobierno corrupto.²

En septiembre de 2014, mientras los normalistas de Ayotzinapa planteaban distintas reivindicaciones, fueron reprimidos brutalmente en la ciudad próxima de Iguala, dejando un saldo emblemático de 43 desaparecidos, con la complicidad de narcotraficantes, fuerzas de seguridad, dirigencias políticas y del mismo Estados Unidos, que —según figuras consulares como Noam Chomsky— negocia con los carteles mexicanos y los proveen de armas aniquiladoras, lo que también han hecho otros países como Alemania y Francia.

Puede esbozarse un cuadro dantesco en el cual, *mutatis mutandis*, los alumnos adolescentes habrían sido trasladados a un basurero para ser triturados e incinerados y sus restos en bolsas arrojados al río. Uno de los estudiantes asesinados, Julio César Mondragón, fue tendido en la vía pública con la piel de la cara arrancada y los ojos desorbitados para insuflar el terror en una población civil cuya

² Citado por Mercedes López San Miguel en el reportaje al estudiante Francisco Sánchez Nava, "Quieren hacer desaparecer la escuela normal de Ayotzinapa", *Página 12* (25 de mayo de 2015), en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-273444-2015-05-25.html>>.

existencia ha transcurrido en medio del crimen organizado, con miles y miles de atroces ejecuciones y desapariciones forzadas. Por otra parte, así como en México se lleva a cabo la “limpieza social” como práctica política, la trata de cuerpos resulta allí un gran negocio, no sólo a través de la prostitución, el trabajo servil y el comercio de órganos sino también con la venta de niños a Estados Unidos y Canadá, habiendo desaparecido más de medio millón de ellos, entre 4 y 12 años, durante los últimos seis años (de los cuales dos terceras partes son de género femenino).

RESISTENCIAS

Los ensañamientos criminales contra el estudiantado —sólo equiparables a los que tuvieron lugar durante las tristemente célebres dictaduras cívico-militares de Sudamérica— desencadenaron una serie de manifestaciones multitudinarias en todo México y, más tarde, en la sociedad mundial, lo que produjo muchísimas demandas estentóreas desde distintos sectores sociales: “¡Vivos los llevaron, vivos los queremos!”, “¡Pasemos de la indignación a la digna acción!”, “Todos somos Ayotzinapa”, “Fue el Estado” (como una organización delictiva de suyo), “Es el gobierno el que ha matado a todos los luchadores sociales”, “Vivimos

en un país donde uno tiene que callarse pero Ayotzinapa no se calla nunca”, “Quisieron enterrarnos pero no sabían que éramos semillas”, “¿Qué cosecha un país cuando siembra cuerpos?”, “Ni la lluvia ni el viento detendrán el movimiento”. Frente a los cordones policiales que impedían la circulación de los normalistas y sus padres, se sostuvo: “Nosotros no traemos nada de armas ni cosas peligrosas, andamos buscando 43 vidas, nada más”; junto a la anterior, la propuesta “Que no se vote en Guerrero hasta que no se encuentre a nuestros hijos” denuncia a un sistema corrupto e incapaz de resolver los grandes conflictos de la región.

Para un grupo de intelectuales y artistas “México se ha convertido en una tumba sin nombre”,³ mientras que la economista Ana Ceceña ha llegado a hablar de una guerra social con la participación activa de los jóvenes —70% de la población—, quienes reclaman en las calles por resultar uno de los sectores más golpeados por el neoliberalismo.⁴ Hasta los estudiantes de las universidades

³ Carta abierta firmada por Elena Poniatowska, Juan Villoro, Daniel Giménez Cacho, Gael García Bernal, Dolores Heredia, Demián Bichir, Bruno Bichir, Alejandro Bichir, Paco Ignacio Taibo II, John Ackerman, Fabrizio Mejía Madrid, Jesusa Rodríguez, Liliana Felipe, Irma Sandoval, Paloma Saiz, Guillermo Briseño, Jesús González Schmal, José Alfonso Suárez del Real, Daniel Gershenson, entre otros intelectuales y artistas. Véase *La Jornada* (22 de octubre de 2014).

⁴ Federico Larsen, “En México hay una guerra derramada hacia toda la sociedad”, entrevista a Ana Ceceña, *Miradas al Sur* núm. 336 (2014): 18-19.

privadas, bastiones de la burguesía, se movilizaron en apoyo a los normalistas ultimados. Hubo plantones de 43 horas en el Palacio de Bellas Artes, mientras una muchedumbre y 43 asociaciones civiles, una por cada estudiante ultimado, desfilaron por la plaza central del Zócalo. Se repitieron consignas como “Pediremos que el gobierno actual renuncie, porque cuando el pobre muere el rico tiene que caer” o “Disculpe las molestias pero nos están matando”; así también un *revival* más cruento de los términos con los cuales enfrentaban a la policía las pancartas de los sesenta: “Soy un ser humano; no doblar, agujerear ni mutilar”.

Además de la movilización de repudio en cientos de ciudades alrededor del mundo, en México se produjo el bloqueo de autopistas, la toma simbólica de aeropuertos, espacios municipales y estaciones de radio para pedir la renuncia del presidente Enrique Peña Nieto, así como otras exteriorizaciones menos pacíficas como el incendio del Palacio de Gobierno en Guerrero y del Palacio Nacional en la Ciudad de México, o levantamientos con piedras, palos y rifles para reclamar la formación de gobiernos paralelos. Han aparecido “Carteles humanos” de jóvenes estudiantes sin ninguna vestimenta que posan en puentes y transportes y cuyos torsos desnudos muestran leyendas alusivas a los normalistas desaparecidos, mientras que el fotógrafo Edgar Olguín, autor del proyecto “Po-

ner el cuerpo: sacar la voz”, declara que “es más alarmante ver un cuerpo desnudo que un cadáver calcinado”.⁵

Del otro lado, se hicieron oídos sordos a esos reclamos: “No vamos a ceder aunque la plaza pública pida sangre y espectáculo”, mientras se utilizaban drones espías para vigilar a universitarios y manifestantes y facilitar su detención, o se amenazaba con abrir fuego contra los padres de los alumnos de Ayotzinapa que osaran acercarse a los cuarteles para buscar a sus hijos en eventuales cárceles clandestinas. Esos mismos padres son acusados de ser vividores que especulan con su dolor y de estar manipulados para que hagan denuncias internacionales que deshonran al país; “la ropa sucia se lava en casa”, dicen los detractores. Asimismo, el odio racista y clasista circula por las redes sociales y en las cuentas de Twitter se ataca a los mismos normalistas desaparecidos, tratándolos de delincuentes que merecían la muerte.

Pero no sólo la “plaza pública” levantó su repudio. Evocamos aquí, entre otros, a la Organización Mundial contra la Tortura, Amnistía Internacional, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas o la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, esta última interesada en impedir que se di-

⁵ Alondra Flores, “Carteles humanos toman espacios públicos y reclaman justicia por los 43 normalistas”, *La Jornada* (30 de enero de 2015).

luya el caso —dividido en muchas causas penales y distintos juzgados— por más que el secretario de la Defensa alardease de que no iba a permitir que se interrogara a “sus” soldados acerca de normalistas que capturan autobuses o camiones con mercancía.

Human Rights Watch, por su parte, exigió en otro registro que se dieran a conocer las 20 000 personas identificadas pero sin paradero y otras 22 000 extraviadas. Muy destacados intelectuales oficiaron como padrinos de egresados en la Normal de Ayotzinapa pertenecientes a la cohorte 2011-2014, “Sangre, resistencia y esperanza”. El mismo Cuauh-témoc Cárdenas, fundador del Partido de la Revolución Democrática (PRD) —partido creado para enfrentar la corrupción del PRI—, abandonó sus filas por el asesinato de los estudiantes de la Escuela Normal de Ayotzinapa, que había sido creada bajo el mandato presidencial de su padre (Lázaro Cárdenas), habida cuenta de la complicidad del alcalde de Iguala, José Luis Abarca, miembro del PRD. Entre las principales agrupaciones orgánicas mexicanas que le han salido al cruce al latrocinio se encuentran la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas, la Asamblea Universitaria Académica, la Asamblea Nacional Popular y la Coordinadora Estatal de los Trabajadores de la Educación.

El vocablo *Ayotzinapa*, que en náhuatl significa “el lugar de las tortugas”, pasó a ser redenomi-

nado como “el lugar de las torturas”; el sitio trae a colación el Plan Cóndor conosureño de los años ochenta. Un film testimonial fue titulado *Ayotzinapa, crónica de un crimen de Estado*. En la Primera Bienal Internacional: Carteles por Ayotzinapa, el afiche ganador representa el mapa de México con un gran esqueleto, en el que el fémur, donde se ubicaría el estado de Guerrero, está fracturado; la imagen radiográfica trasunta la tragedia que vive un país con cientos de fosas clandestinas en su territorio. Esta idea se refuerza con el antimonumento de metal que se levanta en la Avenida Reforma, una de las más transitadas de México. En la misma capital del país se había erigido un memorial para las 8 000 víctimas de la violencia del Estado, en el cual se inscriben los nombres de los 43 normalistas desaparecidos.

Fuera de México, la caravana “43 Sudamérica” recorre el mundo para pedir justicia y para que no se cierre el caso como sucedió con otras matanzas de estudiantes como la de Tlatelolco. La caravana ha recorrido Uruguay, Brasil y Argentina, país este último donde visitó el Museo del Che y acompañó las denuncias contra las desapariciones forzadas. Posteriormente, los normalistas efectuaron giras por Europa y Estados Unidos, donde una pancarta de los padres de los normalistas frente a la Casa Blanca rezaba: “Estados Unidos pone las balas y México los muertos”. El colectivo París-

Ayotzinapa, al grito de “Neoliberalismo”, cuestionó los honores que el presidente de Francia brindó a su par de México.

El Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), creado especialmente para identificar restos de personas sobre cuya identidad hay duda, pese a trabajar muy tenazmente, como lo ha hecho en otras partes del mundo, no ha logrado grandes resultados positivos; no obstante que sus investigaciones han sido reconocidas —por parte de la comunidad afectada— como las más valederas, también se le ha acusado de tener intereses ocultos que lo han llevado a mentir y desestabilizar. Desvalorizaciones como éstas han dado lugar a que se hable de “la doble moral de la prensa burguesa”: “Cuando se trata de reforzar al régimen represivo, la intervención de los extranjeros es un apoyo solidario, cuando en el extranjero se denuncian los abusos y las injusticias cometidas por el Estado mexicano, se trata de injerencia en asuntos de política interior”.⁶

En Austria, el laboratorio de ADN de la Universidad de Innsbruck, descubrió que los restos encontrados en un río pertenecen a uno de los 43 estudiantes del grupo devastado, pero resultan muy bajas las posibilidades de identificar a los de-

⁶ “Ayotzinapa: ¿Quién debe estar avergonzado?”, *Fragua* 2, núm. 6 (2015): 1.

más por las malas condiciones de esos restos humanos. Cuantiosos operativos —que han contado con participación de buzos y espeleólogos— se han llevado a cabo con resultados infructuosos.

Todo ello cabe ser actualizado con referencia a una sucesión de muy diversos acontecimientos y emprendimientos adicionales en torno a la matanza de Iguala. Por una parte, tenemos una avalancha de alegatos librescos sobre Ayotzinapa, tanto en papel como en línea,⁷ así como muestras gráficas, películas, documentales⁸ o, en el rubro de la mú-

⁷ Libros individuales o grupales como *Faltan más. 45 voces por Ayotzinapa* (México: Sociedad de Estudiantes de El Colegio de México, 2015), en <https://web.facebook.com/faltanmas/?_rdr>; Paula Mónaco Felipe, *Ayotzinapa: horas eternas* (México: Ediciones B, 2015); Tryno Maldonado, *Ayotzinapa: el rostro de los desaparecidos* (México: Planeta, 2015); Arturo Miranda Ramírez, *Los 45 normalistas que conmocionaron a México* (México: Servicios Editoriales Especializados/UAG, 2015); Colectivo Marchando con Letras, *Ayotzinapa, la travesía de las tortugas* (México: Proceso, 2015); Sergio Aguayo, *De Tlatelolco a Ayotzinapa: las violencias del Estado* (México: Proceso, 2015); Federico Mastrogiovanni, *Los 45 de Ayotzinapa* (México: Grijalbo/Proceso, 2015); José Manuel Valenzuela, coord., *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (Barcelona/Guadalajara/Tijuana: NED/ITESO/El Colegio de la Frontera Norte, 2015); Jaime Solís Robledo, *Ayotzinapa y yo (Anecdótico)* (México: Los Reyes, 2015). Este último libro, que no pasa de ser un simple folleto de 61 páginas, fue escrito por un ex directivo de la escuela normal en cuestión, que pone en duda el compromiso político y el buen desempeño imperante en esa institución, mientras culpabiliza a un alumnado que ha sido objeto de reiteradas acciones penales y represión policial.

⁸ Con títulos de este tenor: “Ayotzinapa: acción visual”, “Un rugido de silencio” (muestra plástica con 43 carteles *ad hoc*), “Marchas por Ayotzinapa”, “Ayotzinapa: crónica de un crimen de Estado”, “Mirar morir”, “La noche de Iguala” (de tinte oficialista), “Ayotzi-

sica, la participación de Calle 13 en el documental *Ayotzinapa en mí*, el cancionero presentado en Chicago por Raúl Sorantes y Febronio Zatarain (cuyo tema fue el desamor y las desapariciones de Ayotzinapa), y la conmovedora pieza “Explosión” (2015) compuesta por Julieta Venegas en homenaje a los normalistas, centrada en los secuestros forzados, que incluye estrofas como las siguientes:

Fue un José o un Pedro
desapareció ayer
un hombre sin apellido
lo levantaron y fue
otro desaparecido
de calles y escuelas también
van cayendo sin rumbo
el mundo tiembla [...]

Justicia va por las calles
pidiendo entrada en cualquier dirección
nadie la escucha ni mira
no saben bien para que sirvió

napa 26” (reúne 43 cortometrajes alusivos y fue patrocinada por Amnistía Internacional), o “Meister des Todes” (sobre el contrabando de armas alemanas para los narcos y policías mexicanos). A título ilustrativo, se ha esculpido a los 43 normalistas sobre el tronco de un árbol en la Escuela Normal de Ayotzinapa, donde se quiere significar la violación de los derechos humanos en distintas regiones mexicanas. Véase “Artista esculpe a los 43 normalistas en un tronco en Ayotzinapa”, *Sin Embargo* (7 de marzo de 2016).

Es la memoria perdida
¿A quién toca despertar?
Tanto tiempo perdido
Que el mundo tiemble
Que explote todo por aquí
que todo despierte
Dime si vas a permitir
que esto suceda ante ti
Que explote todo por aquí
que todo despierte
¿Quién les va a pedir perdón?
O dar explicación

Por otra parte, aparece la renovada movilización de la sociedad civil frente a una causa judicial que lleva casi cien tomos de expedientado y decenas de miles de fojas tribunalicias. Entre las numerosas acciones de respaldo que han ido gestándose en diferentes niveles se encuentran:

- las encendidas agitaciones y expectativas generadas durante la visita del Papa Francisco a México;
- la imponente misa realizada en el estadio de Morelia con la presencia de miles de sacerdotes y seminaristas;
- la función disparadora o “epidémica” que ha producido Ayotzinapa para dar con otros casos de desapariciones en todo Mé-

xico, al punto de que el mismo Ejecutivo haya tenido que propiciar una legislación que castigue con noventa años de prisión la desaparición de personas y con veinte años más la desintegración de cadáveres;

- la apelación al Parlamento Europeo ante el desconocimiento flagrante de los derechos humanos en México y el pedido de las mujeres ganadoras del Premio Nobel de la Paz para que el Estado mexicano se decida a impartir justicia;
- la recolección de miles y miles de firmas para exigir la verdad y la realización de una Jornada Global por Ayotzinapa con caravanas por todo el territorio mexicano;
- gestos tan puntuales como el de la viuda de Eduardo Galeano dedicando a los estudiantes desaparecidos el *Honoris causa* que la Universidad de Guadalajara le otorgara a su marido;
- el cierre de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa por parte del cuerpo docente y el alumnado como protesta defensiva.

Frente al cuadro reivindicativo anterior no dejan de multiplicarse los embates refractarios: la proclividad del Estado a criminalizar a los estudiantes y vincularlos con el narcotráfico, habida cuenta por lo demás del importante tráfico de heroína que

circula de Iguala hacia Estados Unidos; la arremetida de la derecha contra las abogadas defensoras de los familiares de desaparecidos por considerarlas “amigas de los terroristas” y falsificadoras de pruebas; la obstrucción oficial para que el Papa sea visitado por los familiares de los normalistas; el deslinde de toda responsabilidad por el gobierno federal y la anulación de fotos y videos de la represión en Iguala por parte de los militares.

CONTEXTO HISTÓRICO E IDEOLÓGICO

En cuanto al origen y alcance de los luctuosos episodios, se formularon diversas pero convergentes versiones sobre el trasfondo local en cuestión, como la clara resultante del accionar neoliberal; una apreciación que no resulta nada peregrina en un país que durante más de tres décadas ha estado regido oficial e ininterrumpidamente por el neoliberalismo: con desmantelamiento de las empresas paraestatales y al servicio de las privatizaciones, el capital transnacional, la concentración de riquezas y la exclusión social, con la educación y la salud pública derruidas y el campesinado sin tierra. A esos conocidos indicadores modélicos debe añadirse la existencia de una narcoeconomía que, por ocupar a medio millón de personas, la convierte

en la “empresa” más grande de México, patrocinadora tanto del armado de carreras y campañas políticas como de acallar la protesta popular.

Las apreciaciones anteriores contrastan con un México que fue el primero en firmar Tratados de Libre Comercio con Estados Unidos, pese a los incontables enemigos que el país del Norte ha cosechado —según lo ha remarcado la filósofa norteamericana Martha Nussbaum, haciéndose eco de una dilatada sensibilidad mundial. Mientras tanto, en tierra mexicana recrudece la pobreza y la indigencia, la corrupción, el enriquecimiento ilícito, la impunidad y las violaciones a los derechos humanos hasta erigirse en un paraíso macabro, compuesto por un grupúsculo de multimillonarios y tapizado de cadáveres fantasmagóricos. Los narcotraficantes se han transmutado en grandes terratenientes que destruyen el tejido social y atacan las organizaciones civiles. El panorama se muestra sideralmente alejado de ese maravilloso país prometido que iba a dejar atrás al descalificado populismo antidemocrático precedente y terminó en un feroz capitalismo amiguista o de compadres, inclinado a beneficiar a las empresas más allegadas al poder político y, también, a privatizar y entregar los recursos nacionales y naturales.

Un México que, en medio de la informalidad y el desempleo inducidos por el neoliberalismo, posee uno de los porcentajes más altos de jóvenes

“Nini”, que ni estudian ni trabajan, con una precariedad educativa que los convierte en “Nono” (no pueden, no los aceptan), que son reclutados por grupos delictivos o quedan fuera del sistema universitario, como le ocurrió a 91% de quienes se examinaron para ingresar a la Universidad Nacional Autónoma de México. Los adolescentes y jóvenes del interior son los que menos oportunidades tienen y están presionados para migrar a las grandes ciudades o a Estados Unidos, detrás del evanescente sueño americano. Otra opción son las desfavorecidas escuelas normales rurales, cuya acentuada radicalización ha hecho que se pretenda reducirlas a la formación de “técnicos en turismo”, además de que, para los parámetros modernizadores, la cultura juvenil campesina ya resulta incompatible con la globalización financiera.

Pese a esa atmósfera mercantilista y antisolidaria, se puede hallar a un pueblo en pie de guerra y a una juventud que no ha dejado de impugnar ese estilo individualista de vida, como es el caso del normalista sobreviviente citado al comienzo del texto, quien ha advertido que en México se mata a las personas humildes que levantan la voz y que hay que articular la lucha social para revertir la situación (por más que se criminalice esa resistencia comunitaria y se dictamine impunemente sobre la vida y la muerte de las personas).

¡Qué grado agudo de enfrentamiento y problematicidad se encuentra en esas convicciones del arsenal ultraegocéntrico y anticomunitario que arrastra consigo la plataforma neoliberal!, según se desprende de análisis como los efectuados por Michel Foucault cuando señala que esa plataforma tiene como objetivo por excelencia la instalación de una tecnología de gobierno que condiciona a los gobernados para amoldarse a las pautas fijadas por el mercado; para lograr que cada uno resulte capaz de ser “empresario de sí mismo”.

Con ello se procura implantar una nueva racionalidad y un nuevo sujeto, competitivo y rapaz, mientras, como interpreta el filósofo chileno Marcos García de la Huerta, se “reduce la libertad política a la económica” y se “sustituye al ciudadano por el animal labrador/consumidor”.⁹ El propio Foucault ha tratado las relaciones entre poder, cuerpo y estrategias de disciplinamiento, y cómo el cuerpo ha sido atormentado y desmembrado a lo largo de la historia, al punto de poder aludir a una verdadera “anatomía política”¹⁰ y a la lucha de clases como enfrentamiento corporal, al estilo de una puja gladiatoria en la cual gana, como en el mercado, el

⁹ Marcos García de la Huerta, “Foucault y el neoliberalismo: una cultura crítica”, en *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, ed. por Vanessa Lemm (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010).

¹⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison* (París: Gallimard, 1975).

combatiente de mayor poder —según lo hemos puesto de manifiesto en nuestro libro *El neoliberalismo y la ética del más fuerte* (2014).

Volvemos así a un México que encarna la más cruda expresión del neoliberalismo, esa ideología posesiva y destructora para la cual el cuerpo humano denota una mercancía cosificada y manipulable. Según los lineamientos trazados por la filósofa y ensayista mexicana Sayak Valencia para lo que denomina *capitalismo gore* o *necrocapitalismo*, se bordea una “crueldad ultraespecializada” en la vida cotidiana, con violencia brutal y derramamiento de sangre por el crimen organizado, con su alto monto de “vísceras y desmembramientos”, como una “herramienta de necroempoderamiento”. También se ha hecho referencia a la comercialización política del asesinato, es decir, cuando la destrucción del cuerpo se convierte en una mercancía valorada que produce succulentos réditos económicos; entonces los decapitados, los torturados y los desollados ejemplifican “una mutilación y desacralización del cuerpo humano”.¹¹

Tales corporalidades deformes serían el reflejo más elocuente del modelo neoliberal, entendido como necropolítica, en tanto poder arbitrario de hacer morir y dejar vivir, según sostiene Achille

¹¹ Martha Lamas, “Ayotzinapa y el capitalismo ‘gore’”, *Proceso* (28 de noviembre de 2014), en <<http://www.proceso.com.mx/388574/ayotzinapa-y-el-capitalismo-gore>>.

Mbembe, para quien la biopolítica misma no deja de consistir en el poder capitalista no sólo sobre las ideologías sino sobre los cuerpos también. Mbembe va a percibir en el imaginario de la modernidad el credo en “la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad”.¹² Si bien el politólogo camerunés considera que el Estado nazi facilitó, con su postulado sobre la “solución final”, el acceso al derecho de matar, debe recordarse que ese derecho contaría con fuertes precedentes en las campañas decimonónicas de exterminio que se efectuaron como si fueran una verdadera conquista del desierto y en las cuales hasta se instaló el apotegma *Mors tua, vita mea*.¹³

En un libro coordinado por el profesor argentino Abelardo Barra Ruatta se ha incursionado en las tecnologías capaces de desarticular cuerpos como “auxiliares poderosos del biopoder”, mientras se enfatiza la especial aptitud del cuerpo humano para interactuar, abrirse a la otredad y desanimalizarse. Asimismo, se destaca allí la explotación social de los

¹² Achille Mbembe, *Necropolítica* (Barcelona: Melusina, 2011), 12.

¹³ Hugo E. Biagini, *La generación del Ochenta* (Buenos Aires: Losada, 1995). En nuestros días, a nivel cotidiano y en rechazo a las políticas de inclusión social posneoliberales, suelen proferirse consignas como: “a los negros hay que matarlos a todos”, entendiendo por negros a vastos y diversos sectores étnicos desvalorizados, muchas veces ligados a la inmigración fronteriza.

cuerpos hasta anularlos y convertirlos en vergonzantes desperdicios, junto con el reduccionismo del hombre a la pura animalidad por parte de los totalitarismos cuyo objetivo apunta a “lograr que el enemigo se convierta en un montón de huesos y nervaduras forradas por vestigios de piel. La historia testimonia innumerables conductas sádicas destinadas a quitar la cara o el rostro, al disidente, al otro, al desvalido”.¹⁴

Si la posibilidad de un capitalismo más humanizado resulta en última instancia no demasiado materializable, en México ello parece mucho menos factible, porque allí se marcha muy a contrapelo de la creencia que el Estado moderno surge para garantizar seguridad y respeto al cuerpo de las personas junto con su libre circulación. Allí están para desmentir esa creencia los cuerpos adolescentes masacrados de Ayotzinapa, los cuales no pueden ni siquiera asemejarse a los cadáveres despedazados en guerras atroces y sin cuartel que impiden reconocer el carácter de humanos a esas víctimas de otros humanos. En Ayotzinapa, la desaparición de los cuerpos de los estudiantes los despoja de su previa condición de seres vivos, a

¹⁴ Abelardo Barra Ruatta, “Ética y corporeidad: elementos para una comprensión liberadora de las biotecnologías”, en *Biopolítica, biopoder, biotecnología. La vida más allá del dolor: los goces de sus promesas*, comp. por Abelardo Barra Ruatta (Río Cuarto: UNRC, 2012), 11-13, 30, 23.

diferencia de lo que ocurría en los campos de concentración nazis con la cremación de las personas exterminadas.

John Holloway, quien considera a Ayotzinapa nada menos que como una “expresión concentrada de la cuarta guerra mundial”, se refiere al pensamiento crítico metafóricamente: por una parte, como la tormenta que representa la organización de una sociedad centrada en la lógica de la ganancia junto con un sistema que nos está matando. Por otra, ese pensamiento también supone buscar la esperanza en medio de esa tormenta y crear mejores condiciones de existencia.¹⁵ Dicha manera de concebir el pensamiento crítico también es resaltada por Pablo González Casanova cuando afirma: “[el] orden mundial alternativo puede ser estudiado y construido como un mundo emergente. Su curso no sólo depende de las fuerzas dominantes sino [...] de las fuerzas antisistémicas en gestación”.¹⁶

Por lo demás, desde nuestra aventajada óptica sudamericana podríamos admitir, con algunos autores, que en América Latina se estarían insinuando tales condiciones de cambio frente al neoliberalismo, por tratarse de una significativa

¹⁵ John Holloway, “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, *La Jornada* (15 de mayo de 2015), en <<http://www.jornada.unam.mx/2015/05/15/opinion/018a1pol>>.

¹⁶ Pablo González Casanova, “El neoliberalismo de guerra y los retos del pensamiento crítico”, *América Latina en Movimiento* 26, núm. 351 (8 de abril de 2002): 10-13.

“contraexperiencia política con respecto al orden racional dominante” —el del ismo aquél— y en la cual puede llegar a restringirse “la extensión ilimitada del sujeto neoliberal”.¹⁷

Sin embargo, a la problemática cercanía física de México con Estados Unidos —ampliamente mentada— viene a yuxtaponerse la identificación de sus gobernantes con un modelo de despojo afín al de su colosal vecino norteño. Para colmo de males, tenemos el distanciamiento de México del bloque progresista sudamericano empeñado como está dicho país en impulsar una etapa posneoliberal y hasta alejado del nuevo giro hacia una izquierda alternativa que empieza a emerger en varias naciones europeas. De la unidad organizativa comunitaria y de una fuerte presencia estudiantil, puede vislumbrarse la posibilidad de revertir ese estado anómalo de cosas. Por qué no pensar en la emergencia de reacciones colectivas como las que se han dado en los grandes momentos de flujo popular en Nuestramérica como fueron el Cordobazo y otras puebladas similares. Al fin de cuentas, estamos refiriéndonos a un país que, más allá de los vaivenes ulteriores y de su compleja realidad actual, protagonizó una de las primeras grandes revoluciones sociales de la historia.

¹⁷ Jorge Alemán, “Neoliberalismo y subjetividad”, *Página 12* (14 de marzo de 2013), en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-215793-2013-03-14.html>>.

11. ENTRE LA BOHEMIA NEGRA Y LA DORADA*

Y desde entonces acepté decidido la otra bohemia, la bohemia pobre, altiva y neblinosa.

JUAN PALAZZO, “Bohemia triste”,
en *La casa por dentro* (1921)

Al filo del Novecientos, el Modernismo enaltece la imagen del joven, tesoro divino y humano a la vez, en contraposición a la cultura prosaica del buen burgués. En el resonante arielismo de José Enrique Rodó, la juventud, objeto de auténtica devoción, irrumpe con un poder casi omnímodo: mediador

* Publicado originalmente en Hugo Biagini, *La Reforma Universitaria y Nuestra América: a cien años de la revuelta juvenil que sacudió al continente* (Buenos Aires: Octubre, 2018), 11-28. Existe una edición paralela realizada por la Universidad de San Carlos de Guatemala, con prólogo del rector Murphy Olympo Paiz Recinos. La edición argentina recibió el Tercer Premio Nacional de Ensayo Pedagógico para la Producción Científica, Artística y Literaria correspondiente al periodo 2016-2019.

entre la utopía y lo real, sujeto movilizador por autonomasia de las masas y responsable por el destino de la ciencia, de los mejores gobiernos y hasta de la unión continental; una mística juvenilista que penetra visceralmente en los movimientos estudiantiles de Nuestra América y se extiende sensiblemente en el tiempo hasta llegar al presente.¹

Por esos años, de manera concomitante, estudiantes de la Universidad de San Carlos, de la ciudad de Guatemala, propician una sostenida resistencia a las dictaduras y al imperialismo a través de lo que denominan la Huelga de Dolores —cuya celebración, con variantes, se ha prolongado hasta la actualidad— y de su órgano periodístico *No Nos Tientes*.²

Es esta la etapa en la cual comienzan a organizarse las primeras federaciones regionales y congresos continentales de estudiantes, los cuales, más allá de sus resabios retardatarios, nos legarán un vasto repertorio que esgrime las categorías del sueño y la rebeldía como supremas manifestaciones de la realidad.

¹ Sobre “arielismo” y “juvenilismo”, véanse las entradas respectivas en *Diccionario del pensamiento alternativo*, dir. por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008), 50-52 y 313-316.

² José Barnoya García, *Historia de la Huelga de Dolores* (Guatemala: USAC, 1979).

LOS INGREDIENTES

En el umbral del siglo XX despunta una crisis cultural de modelos junto con la irrupción de corrientes utópicas e idealismos colectivistas o solipsistas. Entre estas modalidades se encuentra el inconformismo de los jóvenes bohemios, quienes hicieron una relevante aportación a la causa del pensamiento alternativo. Una juventud que exigió la libertad en todo y, como se ha detallado, estuvo dispuesta a embestir frontalmente “las mentiras, la inmoralidad, la mala administración de la política, la hipocresía, la pudibundez, el clericalismo, y también a hacerse portavoz de las reclamaciones del obrero”.³

Por ese entonces, el Modernismo enaltece a los jóvenes, mientras condena al burgués, quien, para el primer Leopoldo Lugones, se parecía a un animal en el que la grasa preponderaba sobre los sesos. Con el arielismo se venera a la juventud no sólo como correlato de la vida bohemia y la generosidad sino también como dotada de un liderazgo fundamental. Esta tónica vanguardista habrá de penetrar reiteradamente en nuestros movimientos estudiantiles. Los jóvenes modernistas y utopistas de la Generación del 900 trasuntan la crisis que se

³ Iris Zavala, “Estudio preliminar”, en *Iluminaciones en la sombra*, de Alejandro Sawa (Madrid: Alhambra, 1977), 17.

produce en las filas del ordenamiento burgués y del espíritu positivo, mediante un discurso contestatario que apunta a la renovación de la cultura o al advenimiento de una sociedad plena y transparente, dotada como la americana de valores propios. Soñaban con un hombre y un mundo nuevos, con una nacionalidad ampliada que fuese el testimonio de un estado de conciencia superior al de los instintos territoriales, donde se revalorizara el papel de la belleza y la autodeterminación, de lo único y extraño. De allí que desde distintas filas hayan sido menospreciados por considerárseles apátridas y descastados, neuróticos y bohemios, desaliñados parásitos sociales, pícaros y cínicos, artistas fracasados y decadentes, hampones y simuladores literarios, causantes de una perversa pasión colectiva sostenida por el alcohol, la droga y el amor libre.

La elevación del artista a máximo hacedor de la realidad y dador de su sentido provocó la reacción de autores positivistas como Max Nordau, quien, además de calificar de degeneradas a las costumbres finiseculares, descalificó como rayanas en la locura a casi todas las expresiones literarias, políticas y filosóficas de la época —según testimonia el escritor guatemalteco Enrique Gómez Carrillo en *Almas y cerebros* (1898), donde relata una entrevista con el propio Nordau. Rubén Darío, en sus semblanzas sobre *Los raros* (1896) también se refirió a

Nordau y a su evaluación de las variantes estéticas contemporáneas como formas de descomposición intelectual y degradación espiritual que, por priorizar los resortes emotivos, suponen una conducta atávica y un atentado al mejoramiento científico de la raza. Paralelamente, se encuentran los embates librados a ambos márgenes del Atlántico contra la literatura y el arte en tanto ocupaciones pueriles de perezosos e incapaces, tan condenadas a desaparecer como la versificación y las agitaciones revolucionarias. Por otro lado, Rodó efectuaría una calurosa defensa de los bohemios, un mote que

en labios del burgués espeso y acorazado del fariseísmo equivale a una descalificación [...] sean benevolentes para juzgarlos los rígidos secuaces del acreditado señor Al-pie-de-la-letra. Entiendan y perdonarán. “Bohemio” no es el que tiene la voluntad enervada y la cabeza en desequilibrio. “Bohemio” es el que vive su juventud con un exceso de entusiasmo, que se le desborda del alma, por las cosas bellas y las cosas raras y las acciones generosas, y con mucho de ese embrujamiento interior que, en tiempos de acción y de heroísmo, empujaba a las aventuras y las cruzadas, pero que en tiempos de monótona prosa, sólo tiene salida en los simulacros de la imaginación, en las campañas incruentas del arte, y en esa terrible vocación de las paradojas y las irreverencias, que, aun en los casos en que son

desatinadas e injustas, permanecen siendo simpáticas porque llevan el aroma de la juventud.⁴

MECA FRANCESA Y PANDEMÓNIUM HISPANO

En París, cabeza y corazón de la mundanidad, se congregaron los bohemios de múltiples lenguas y nacionalidades, personajes marginales que invadían el *boulevard* Saint Michel, agitaban el ambiente con sus imprecaciones iconoclastas y contribuyeron a forjar el espíritu del nuevo siglo. Muchos eran artistas veinteañeros que impugnaban como renegados a quienes trepaban hasta las filas de la alta sociedad; otros tantos, intelectuales y políticos que huyendo de distintas persecuciones se trasladaban a la capital francesa para poder expresarse sin mayores tapujos. El grado de privaciones materiales en el cual vivían cabe inferirse de una anécdota relatada por Dan Franck en su libro sobre los bohemios:⁵ hubo un poeta tan carenciado que cuando la Academia francesa le ofreció un sillón, preguntó si podía llevárselo a su casa...

Tales penurias no impidieron que se produjeran diferentes formas de organización vecinal. El

⁴ José Enrique Rodó, "Bohemia" (1908), en *id.*, *El mirador de Próspero*, t. 2 (Madrid: América, 1920), 32-33.

⁵ Dan Franck, *Le temps des bohèmes* (París: Grasset, 2015).

barrio de Montmartre fue declarado comuna libre e independiente de Francia, y se nombró como administrador al dibujante Jules Depaquit, precursor del Dadaísmo. La idea de una zona declarativamente emancipada nos retrotrae a experiencias coloniales al estilo de los quilombos o palenques, esas viviendas inexpugnables en las que se refugiaban los esclavos cuando rompían sus cadenas. Dicha consigna rupturista también se enarbolaría a través de las numerosas ocupaciones y levantamientos efectuados durante el siglo XX por el estudiantado en sus demandas reivindicativas o en expresiones de otros sectores postergados, como aquellos que actualmente proclaman a las pateras —las precarias barcas en las cuales la emigración norteafricana intenta acceder al suelo ibérico— como territorio libre de España.⁶

Entre las obras más sugerentes que transmiten el enfoque latinoamericano sobre la vida bohemia y el clímax parisino a principios del Novecientos se hallan las de quienes tuvieron ocasión de expe-

⁶ Para un mayor desarrollo de la noción de “territorio libre”, *cfr.* entrada en *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Buenos Aires: Biblos, 2015). Véase también la entrada de Alicia Dujovne Ortiz sobre “Bohemia” en *Diccionario del pensamiento alternativo*, dir. por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008), 74-77. Asimismo, el capítulo de Andrea Pascuaré, “Entre la seducción y el extravío: bohemia o prácticas de la vida elegante de los intelectuales puros”, en *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t. 1, dir. por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Buenos Aires: Biblos, 2004), 339-351.

rimentar de cerca dichos fenómenos singulares. Un ejemplo típico lo brinda Gómez Carrillo, quien caracterizó con simpatía al prototipo del bohemio como un joven, a menudo estudiante, que vive desarregladamente, en sórdidas bohardillas y cafetines, con escaso dinero pero con muchas ilusiones, disfrutando de plena libertad y camaradería, constreñido a comer más “raíces griegas o rimas raras o ensueños dorados que gallinas trufadas y jamones en dulce”.⁷ El afán por representar la vida bohemia de los barrios parisinos es, como indica Guillermina Walas, un movimiento internacionalista y local al mismo tiempo, ya que en las diferentes novelas de Gómez Carrillo los nombres de estos lugares de París aparecen hispanizados, lo que da cuenta de un cierto grado de apropiación por parte del escritor guatemalteco, sin que ello implique perder su dimensión cosmopolita.⁸ Asimismo, estas representaciones de lugares y personajes bohemios generaron bastante controversia en los círculos literarios guatemaltecos, tal como indica Edelberto Torres en la biografía del autor. *Del amor, del dolor y del vicio* fue leída en Guatemala en 1898, “provocando acaloradas discusiones en

⁷ Enrique Gómez Carrillo, *Bohemia sentimental* (París: Librería Americana, 1902), viii.

⁸ Guillermina Walas, “De la modernidad bohemia y parisiense: las *novettes* de Enrique Gómez Carrillo”, en *id.*, *Otra vez Gómez Carrillo* (Guatemala: Tipografía Nacional, 2008), 11-39.

los círculos privados de gente de letras”, donde algunas veces, inclusive, “degeneraron en disputas y hasta hubo alguien que quiso razonar con su revólver”.⁹

Además de sus amigos fraternos, en las obras del escritor centroamericano los bohemios aparecen afectivamente unidos con las *grisetas*, esas musas instintivamente literarias en la calle y en el lecho que, en el caso de las *cocottes*, brindan belleza y sensibilidad como los artistas. Tales personajes femeninos han huido de las jaulas paternas en brazos de estudiantes, con quienes comparten el anatema estético contra el filisteísmo y la burguesía, a la cual sólo le envidian su facilidad para alimentarse diariamente. Este tipo de representaciones femeninas en las diversas artes fue un modo de transgredir el orden burgués, ya que retrató a la mujer en su condición de explotada, ya sea obrera o prostituta, pero mostrada como una desheredada de la tierra, de la misma forma en que, en cierta medida, se sentían los bohemios.¹⁰ En su poema

⁹ Edelberto Torres, citado en *ibid.*, 12.

¹⁰ José Esteban, “Introducción a la bohemia”, *Dossiers Feministes* 10 (2007): 13-21. El autor de este artículo, quien se centra principalmente en las representaciones de las mujeres españolas en la mirada bohemia, afirma que “fueron los artistas bohemios los que con mayor intensidad y conciencia ideológica se sirvieron de cosas como la sexualidad para repudiar el orden y la moralidad burguesa. Fueron también ellos los primeros que representaron a la mujer española en su condición de explotada”, *ibid.*, 18.

“Antífona”, el escritor español Manuel Machado dirá:

Igual camino en suerte nos ha cabido,
un ansia igual nos lleva que no se agota,
hasta que se confundan en el olvido,
tu hermosura podrida, mi lira rota.

Crucemos nuestra calle de la Amargura
levantadas las frentes, juntas las manos...
¡Ven tú conmigo, reina de la hermosura!
¡Hetairas y poetas somos hermanos!¹¹

Por todas estas particularidades, los bohemios, que llegan a ser concebidos como una clase en sí misma, se cuentan por legiones entre las huestes famélicas del estudiantado y de quienes escriben o pintan sin poder editar sus obras ni vender sus cuadros.

En tal sentido, puede evocarse un significativo episodio epocal: la “Carta a la juventud”, dirigida a los estudiantes del Barrio Latino, que Émile Zola —ese “Bautista de las grandes redenciones”, según José Santos Chocano—¹² publica a fines de 1897 para repudiar el *affaire* Dreyfus, como poco después lo harían los intelectuales que atacan dicho

¹¹ Manuel Machado, “Antífona”, en *id.*, *Alma/Ars moriendi* (Madrid: Cátedra, 1999).

¹² José Santos Chocano, “Canto a Emilio Zola”, *Revista Moderna. Arte y Ciencia* 9 (1º de diciembre de 1898): 136.

episodio de flagrante persecución racial y firman un manifiesto que será la piedra fundamental de la *intelligentia* combativa. A los jóvenes, Zola les recuerda su clásico amor por la libertad; su sublevación contra la fuerza bruta, los poderosos y la injusticia; su rebeldía a favor de los humildes, los abandonados y los pueblos oprimidos; su indiferencia hacia el acuerdo entre políticos anquilosados y hacia la opinión del periodismo venal. También los exhorta a ser los constructores de la ciudad perfecta, en la cual puedan hacerse reales todas las esperanzas:

¡Oh juventud, juventud! Te suplico, sueña en la gran tarea que te espera. Tú eres el artesano futuro, tú vas a arrojar los cimientos de este siglo próximo, que según nuestra profunda fe, resolverá los problemas de la verdad y la equidad, planteadas por el siglo que termina. Nosotros, los viejos, los mayores, te dejamos el formidable aporte de nuestra investigación, muchas contradicciones y oscuridades quizá, pero con seguridad el esfuerzo más apasionado que jamás siglo alguno haya hecho hacia la luz; los documentos más honestos y los más sólidos, los fundamentos mismos de ese vasto edificio de la ciencia que tú debes continuar.¹⁵

¹⁵ Emilio Zola, *Yo acuso* (Buenos Aires: Leviatán, 1983).

El reconocimiento de la bohemia y de los nuevos valores en juego engendró un profundo desdén de la vanguardia intelectual latinoamericana hacia las rígidas actitudes hispanocéntricas. Gómez Carrillo se mofa de distintos personajes españoles que, reacios a toda innovación y desde un estrecho nacionalismo xenófobo, procuran atribuirle una preponderancia absoluta a su propia cultura, mientras se pavonean de la virilidad ibérica frente al pueblo francés, tan corrompido por la falta de parámetros éticos y religiosos que —según vaticinaban esos personajes— el fin de siglo iba a coincidir apocalípticamente con el ocaso de la misma estirpe gala.

Entre los que ostentan esa postura maniquea puede citarse a Juan Valera, quien, entre 1896 y 1899, aplaude el florecimiento de la raza ibérica y censura a los “refinados hispanoamericanos” cercanos al Modernismo, por distintos motivos: pecar de galomanía; celebrar las extravagancias culturales parisinas; idealizar a poetas como Paul Verlaine u otorgarle un excesivo relieve a autores como Edgar Allan Poe y Henrik Ibsen; adherir a tendencias fatalistas y ateas “doctrinas contradictorias y disparatadas” como las de Ernest Renan, Hippolyte Taine o Friedrich Nietzsche; olvidarse de la casta española y empeñarse en hablar de América Latina en vez de Hispanoamérica; no percibir que en Madrid se daban más espectáculos y fiestas que en cualquier otra capital del mundo ni apreciar

que en las principales ciudades de España existían colegios religiosos donde se educaba a la juventud más lozana. Pese al suceso que tendría el estreno en Madrid de la ópera *La bohème* en la primavera de 1898, Valera pasa por alto ese acontecimiento y llega a objetar la incorporación al castellano de la palabra *bohémio*.¹⁴

No es sino con Rubén Darío con quien Valera hace una excepción. Al concluir la escritura de *Azul...*, el libro modernista por excelencia, el escritor nicaragüense manda un manuscrito a Valera. El crítico español, si bien confiesa que inicialmente no se siente atraído por la lectura del libro debido en gran parte al título de este, finalmente queda atrapado en la lectura de las fascinantes prosas y poesías del centroamericano:

Todo libro que desde América llega a mis manos excita mi interés y despierta mi curiosidad; pero ninguno hasta hoy la ha despertado tan viva como el de usted, no bien comencé a leerlo.

Confieso que al principio, a pesar de la amable dedicatoria con que usted me envía un ejemplar, miré el libro con indiferencia... casi con desvío. El título: *Azul...* tuvo la culpa [...]

No bien le he leído, he formado muy diferente concepto. Usted es usted con gran fondo de origi-

¹⁴ Juan Valera, *Ecós argentinos* (Buenos Aires: Emecé, 1943).

nalidad y de originalidad muy extraña. Si el libro, impreso en Valparaíso este año de 1888, no estuviese en muy buen castellano, lo mismo podría ser de un autor francés, que de un italiano, que de un turco o de un griego. El libro está impregnado de espíritu cosmopolita. Hasta el nombre y apellido del autor, verdaderos o contrahechos y fingidos, hacen que el cosmopolitismo resalte más. Rubén es judaico, y persa es Darío; de suerte que por los nombres no parece sino que usted quiere ser o es de todos los países, castas y tribus.¹⁵

Pese a los grandes laureles que termina arrojando sobre el divino Darío, persiste en Valera un desdén, una sorpresa de que en América pueda producirse una literatura de esta naturaleza, y más aun proviniendo de un modernista.¹⁶ De cualquier manera, como plantea Manuel Azaña, se trataba de una época memorable, de feroz contienda de la gente nueva contra los viejos, de ese fenómeno ineludible en que una generación desaloja sin

¹⁵ Juan Valera, Carta-prólogo a *Azul...*, de Rubén Darío (Guatemala: La Unión, 1890).

¹⁶ Es importante, en ese sentido, mencionar la identificación que se crea entre la bohemia finisecular y el Modernismo literario, surgido en las últimas décadas del siglo XIX. Como afirma Álvarez Sánchez, "podríamos considerar la bohemia como la faceta más llamativa y sugerente del Modernismo". Es en la crítica a los gustos burgueses donde podemos encontrar la mayor convergencia entre Modernismo y bohemia; véase Jaime Álvarez Sánchez, "Bohemia, literatura e historia", *Cuadernos de Historia Contemporánea* núm. 25 (2003): 261.

grandes miramientos a la anterior; cuando “circulaba por Madrid, melenuda, enchisterada, escándalo de burgueses y señoritos, insolente promesa de un mañana fecundo, la magra humanidad de Valle Inclán”,¹⁷ integrando la *troupe* de los bohemios, esas aves nocturnas o príncipes callejeros de andrajos y de rimas que, merodeando la Puerta del Sol, tantas veces morían sin dar con la letra para su canción, sin vivir lo que soñaban pero soñando lo que escribían.

Si para un innovador como Rubén Darío, Francia representó la “Patria universal”, París fue para él, y tantos otros, epicentro del arte y la ensoñación. Gómez Carrillo, en *Bohemia sentimental*, ha interpretado el duro atractivo que dicha ciudad encerraba para un escritor sin recursos:

¿Que la vida del literato joven y pobre era muy triste? Sí; era muy triste, tristísima, desgarradora... ¿Que París, más que una ciudad era una vorágine que devoraba las más fuertes complexiones y que enloquecía los más robustos cerebros? [...] Lo sabía y no lo podía remediar. Exaltado por la corriente vertiginosa de la literatura, vivía sufriendo en su París miserable, pero vivía. Fuera de París, ni siquiera habría vivido; se habría agostado, habría

¹⁷ Manuel Azaña, *¡Todavía el 98!* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), 171, 173.

echado de menos hasta el dolor, hasta el hambre. No habría podido, materialmente no habría podido vivir lejos del boulevard. Estaba loco y París era su manicomio. Después de París, sólo una ciudad parecía habitable: la inmensa, la oscura, la atractiva ciudad del suicidio.¹⁸

LA ATENAS DEL PLATA

Un emplazamiento ideal para ejercer sus ideas lo va descubrir el propio Darío en el llamado París americano, esa ciudad de Buenos Aires que, a fines del siglo XIX, constituía la principal capital del hemisferio sur y la segunda en el orbe latino por su crecimiento económico y su receptividad socio-cultural. Dentro del ámbito porteño, los clubes selectos estaban siendo sustituidos por democráticos cafés, donde en medio de chanzas y fumadas se reaccionaba contra una sociedad veleidosa, con el “secreto imán” de la bohemia —al decir de José Ingenieros— que perseguía, entre otros anhelos, un cambio más justo para el continente americano. En esa fascinante urbe cosmopolita, Darío se incorpora al grupo del Ateneo, donde con el elemento más juvenil, oriundo de distintos países latinoamericanos y europeos, alborota la atmós-

¹⁸ Gómez Carrillo, *Bohemia...*, 12-13.

fera “con proclamaciones de libertad mental” frente “al anquilosamiento académico” y “al dogmatismo hispano”, según lo resume más tarde el mismo Darío: “Y escribimos canciones bellas / de libertad y de lirismo / y nos coronamos de estrellas / y nos salvamos del abismo”.¹⁹ En una cervecería porteña, Auer’s Keller, el poeta nicaragüense, redacta casi todos los pasajes de *Prosas profanas* y su famoso “Responso a Verlaine”, en mesas donde “se mezclaban todas las clases y las razas y bullía una Babel de idiomas entre el ruido de platos y de tazas sobre las oscuras mesas de roble”.²⁰

El espacio de los cafés, junto con las plazas públicas, periódicos, piezas y comedores estudiantiles, fábricas, escuelas libertarias, constituía una genuina Universidad popular: microcosmos, mini-parlamentos —gueto de escritores, casa de quienes no tienen grandes casas— desde los cuales se cuestionaba el orden imperante. Como bien afirma el escritor español Ricardo Baroja:

Los bohemios dormían en casas de huéspedes, comían en restaurantes baratos o en alguna taberna. Su verdadera morada era el café.

El café era el gabinete de trabajo de los escritores, taller de los dibujantes. Desde las dos de la

¹⁹ Rubén Darío, *Autobiografía* (Barcelona: Maucci, 1905), 151.

²⁰ Ernesto Palacio, citado en Lysandro Z.D. Galtier, *Carlos de Soussens y la bohemia porteña* (Buenos Aires: ECA, 1973), 51.

tarde hasta las horas de la madrugada iban de un café a otro. Asomaban de vez en cuando por la redacción de algún periódico para colocar artículos, versos.

Iban a las librerías de lance a liquidar restos de edición, ejemplares de libros regalados, a los que ni siquiera se arrancaba la dedicatoria escrita en la primera hoja. En cuanto reunían unas pesetillas se hundían en el café a charlar, a discutir, sin importarles un pito lo futuro. No había porvenir que se extendiera más allá de una semana.²¹

En el caso de la bohemia porteña, uno de los establecimientos más conocidos fue rebautizado como el Café de Los Inmortales, donde sólo eran verificables las indigestiones literarias y por ello se adoptó dicha denominación, pues sólo bajo un estado transmateral podrían mantenerse vivos sus habitués. Un sitio donde se preconizaba que llegar a los treinta años suponía la claudicación de todo entusiasmo existencial. A la bohemia que allí concurría se le adjudicaba una doble incapacidad: subvenir al diario sustento y prestarse al acomodo, la genuflexión y la obsecuencia. En él cabía escuchar planteamientos como los siguientes: “Debemos ser rebeldes porque componemos la juventud

²¹ Ricardo Baroja, *Gente de la Generación del 98* (Barcelona: Juventud, 1952), 17.

argentina de transición [...] estamos en la tanda en que vamos entreverados los criollos con los gringos [...] Y nuestra juventud ha de ser la que defina la diferencia que hay entre un hijo de papá y un muchacho de trabajo”.²²

Asentado en el Plata, Darío le sale al cruce al antifrancesismo de los puristas españoles como Miguel de Unamuno:

Con París, que tanto preocupa al señor de Unamuno, tenemos las más frecuentes y mejores relaciones. Las últimas obras de Daudet y de Zola han sido publicadas por *La Nación* al mismo tiempo que aparecían en París [...] Como somos fáciles para el viaje y podemos viajar, París recibe nuestras frecuentes visitas y nos quita el dinero encantadoramente. Y así, siendo como somos un pueblo industrial, bien puede haber quien, en ese minúsculo grupo, procure en el centro de tal pueblo adorar la belleza a través de los cristales de su capricho.²³

De parecido tenor resultan las objeciones de Manuel Ugarte a Ramiro de Maeztu, porque éste cargaba a su vez contra los escritores latinoamericanos por supuestos desvíos de la lengua y la nacionalidad españolas. Para Ugarte no había que levantar mu-

²² José A. Saldías, *La inolvidable bohemia porteña* (Buenos Aires: Freeland, 1969), 43.

²³ Darío, *Autobiografía*, 175.

rallas chinas ni sostener “ingenuidades patrióticas” que el nuevo siglo “de fraternidad y luz comienza a relegar a los museos de arqueología”. Si España había ejercido otrora su ascendiente cultural, ahora era ocupado por Francia, sin que pudiera reprochársele a los hispanoamericanos la ineluctable adopción del espíritu de los tiempos.²⁴

La declaración de propósitos que formuló Darío junto con Ricardo Jaimes Freyre, en tanto directores de la *Revista de América* (1894), puede tomarse como una ilustrativa plataforma doctrinaria de los planteles modernistas. Según lo expusieron allí sus propios fundadores en el número inicial, con esa publicación ellos habrían pergeñado

el órgano de la generación nueva que en América profesa el culto del arte puro, y desea y busca la perfección ideal, ser el vínculo que haga una y fuerte la idea americana en la universal comunión artística [...] Levantar oficialmente la bandera de la peregrinación estética que hoy hace con visible esfuerzo la juventud de la América Latina, a los Santos Lugares del Arte, y a los desconocidos orientes del ensueño [...] Luchar porque prevalezca el amor y la divina belleza, tan combatido hoy por invasoras tendencias utilitarias. Servir en el Nuevo Mundo y

²⁴ Manuel Ugarte, “El francesismo de los hispanoamericanos”, *Revista Moderna. Arte y Ciencia* (1º de abril de 1903): 142-143.

en la ciudad más grande y práctica de la América Latina, a la aristocracia intelectual de las repúblicas de lengua española.

Pese a los avances culturales que reportaron tales objetivos, teñidos de esteticismo, a veces se adoptó un cariz elitista que alejaría al intelectual de la gente y la cosa pública, como puede desprenderse, *v. gr.*, de la lectura de obras como *El pensamiento de América* (1898) de Luis Berisso. Si bien este último trabajó mucho para que se relacionara entre sí la joven intelectualidad hispanoamericana y su libro contribuyó a dicha finalidad, en él se trasluce un inveterado menosprecio hacia el hombre común, hacia las plebeyerías republicanas y hacia la política, visualizada como rémora de los pueblos.

¿ARISTOCRATISMO
O REDENTORISMO?

El mentado elitismo de la bohemia puede ser sostenido bajo distintas perspectivas: desde la de quienes objetan el atrincheramiento en la Torre de Marfil o la idealización del poeta como nueva deidad, hasta los que acusan a los bohemios por erigirse en una orden de elegidos, de reyes rotos cuyos harapos filtran densos rayos de soberbia y desprecio a las mediocridades. No obstante, tam-

poco pueden forzarse las interpretaciones y caer en el simplismo de reducir la bohemia a un mero apéndice funcional de la oligarquía, a una excentricidad que se permitió la propia burguesía, nunca puesta verdaderamente a prueba por el ataque de los bohemios, quienes no lograrían sustraerse a su misma extracción social ni superar la antítesis entre rebeldía y aceptación.

Importa pues establecer una serie de distinciones fundamentales. Por un lado, el contexto en el que se mueve la problemática bohemia nos remite al siglo XIX, cuando se consolidan las relaciones capitalistas de producción, en las cuales el escritor debe abandonar los mecenazgos, profesionalizarse y convertirse en un generador de mercancías con valor de cambio o perecer de inanición. De allí deviene un proletariado artístico e intelectual que no siempre alcanza a insertarse en la industria cultural o rehúsa formar parte de un engranaje triturador, denunciando al sistema alienante en cuestión.

Este proceso de profesionalización del escritor en el mundo capitalista y el conflicto que representa para él —en este caso Rubén Darío— se muestra claramente en uno de los cuentos más famosos de *Azul...*, “El rey burgués”. El poeta tiene que elegir entre seguir escribiendo bajo su propia estética y morir de hambre, o bien, adecuarse a lo que el rey burgués le pide que haga: dejar de escribir y girar la manivela de una máquina musical que to-

cará cuando el rey pase a su lado. Es lo único para lo que le puede servir el poeta:

El rey interrumpió: —Ya habéis oído. ¿Qué hacer? Y un filósofo al uso: —Si lo permitís, señor, puede ganarse la comida con una caja de música; podemos colocarle en el jardín, cerca de los cisnes, para cuando os paseéis.

—Sí —dijo el rey, y dirigiéndose al poeta: Daréis vueltas a un manubrio. Cerraréis la boca. Haréis sonar una caja de música que toca valsos, cuadrillas y galopos como no preferáis moriros de hambre. Pieza de música por pedazo de pan. Nada de jerigonzas ni de ideales. Id.²⁵

Finalmente, el poeta muere, en gran parte de tristeza por haber perdido su único interés en la vida: escribir. Este mismo problema será enunciado por Max Estrella, personaje principal de *Luces de Bohemia* (1924), del escritor español Ramón del Valle-Inclán, quien dirá: “Las letras no dan para comer [...] son colorín, pingajo y hambre”.²⁶

Por otro lado, según Manuel Aznar Soler, corresponde diferenciar entre dandismo y auténtica

²⁵ Rubén Darío, *Azul...* (Santiago de Chile: Pequeño Dios, 2013), 21.

²⁶ Ramón del Valle-Inclán, *Luces de Bohemia* (Madrid: Verbum, 2019), 48.

bohemia.²⁷ El primer término hace referencia a la golfemia, a una bohemia galante, festiva o dorada; apunta al intelectual aburguesado que pasa a una clase superior y adopta la frívola existencia de los señoritos. La segunda actitud supone un radicalismo cultural, una utopía de la insurgencia, con sus fraternizaciones tabernarias y su fe titánica en la voluntad. Se trata de la bohemia negra, heroica o santa, del artista proletarizado que los burgueses —el *homo oeconomicus*— intuyen como peligroso y potencialmente revolucionario. Es el escritor politizado, que combate en las barricadas junto con los trabajadores, una tribu literaria proscrita que cuestiona la religión y la propiedad o defiende la emancipación femenina y el amor libre. La misma bandera autonómica del arte por el arte llegaría a representar aquí un grueso proyectil contra la axiología mercantil burguesa. Ya Arnold Hauser, en su clásico estudio sobre la historia social de la literatura, al analizar la bohemia francesa dista de conceptualizarla como una expresión uniforme y definida: mientras que en sus inicios románticos puede ser vinculada con la extravagancia y el espíritu de contradicción, con el naturalismo y el impresionismo surge una bohemia militante que no sólo se

²⁷ Manuel Aznar Soler, "Modernismo y bohemia", en *Bohemia y literatura: de Bécquer al Modernismo*, ed. por Pedro M. Piñero y Rogelio Reyes (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993), 51-88.

opone francamente a la burguesía sino también a la misma civilización europea en su conjunto.

Asimismo, en su artículo sobre la bohemia literaria en España, Jaime Álvarez Sánchez esboza un panorama de la historia de la bohemia y la divide en tres etapas distintas. La primera marca su inicio con la obra de Henri Murger, *Escenas de la vida bohemia* (1851), y nos muestra una bohemia brillante y romántica. La segunda, a la que denomina *bohemia refractaria*, abandona su carácter ingenuo y conformista para plantearse como subversiva con tintes revolucionarios que intentarán dotar de acciones concretas a su discurso. Finalmente se podría hablar de una “bohemia simbolista”, que no presenta ya una activa militancia política pero sí reivindica los valores marginales del artista; en ella encontramos a los denominados *poetas malditos*, como Arthur Rimbaud, Paul Verlaine y Charles Baudelaire. Es esta bohemia finisecular la que conocerán Rubén Darío y Enrique Gómez Carrillo, quienes a su vez conducirán esa tradición a España y América Latina.²⁸ Se produce un curioso entrecruzamiento de siglos con su heterogéneo tropel de ensoñadores, desde los liberales de izquierda, ácratas, socialistas, krausistas y nihilistas, hasta los decadentes y modernistas, no todos tributarios de la bohemia. Así, Amado Nervo, considerándola un microbio

²⁸ Álvarez Sánchez, “Bohemia, literatura...”.

urbano que enferma a la juventud, en 1896 se manifiesta contra ella, y pretende salvaguardar la imagen profesional del creador:

Al abrigo de una habitación decente, aseada, bien oliente, en amena vecindad con sana y nutritiva pítanza, con libros escogidos y con algunos billetes de banco en el cajón del escritorio, se trabaja mejor. De ahí salen las obras de arte [...] Ya que el mundo nos acusa de no ser prácticos, probémosle hasta la evidencia que lo somos: que usamos camisa limpia, que tomamos baños de ducha, que comemos bien y que hemos suprimido, por exótica, la melena.²⁹

El poeta venezolano Andrés Mata, desde la mexicana *Revista Azul*, refleja en cambio una actitud más generalizada cuando alude a los bohemios como los expósitos que albergan otro mundo en el cerebro y que

en la lucha serán de los primeros
que convertidos en tribunos se alcen
a defender la dignidad del pueblo;
que hagan vibrar al golpe de la prensa
el *hosanna* de todos los derechos [...]
que con las armas en balanza acudan

²⁹ Amado Nervo, "La bohemia", en *id.*, *Obras completas*, t. I (México: Aguilar, 1991), 572-573.

a batallar por el nativo suelo;
que desmoronen tronos y Bastillas;
que derrumben cadalsos y conventos;
que en industrias, que en artes y que en ciencias
gocen de la invención el privilegio.³⁰

Alcides Greca, un reformista que estudió en La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires, donde se creó la primera ciudad universitaria moderna de América Latina y abierta al alumnado continental, efectúa uno de los más encendidos ensayos sobre la bohemia.³¹ Para este autor, la auténtica personalidad del bohemio responde a una caracterología permanente, más allá de la fortuna y las contingencias temporales: se nace con el alma bohemia como se nace perro. Estamos ante una tipología cuya dinámica esencial proviene de la pugna entre los idealistas y su medio circundante que se remonta a la misma prehistoria. El bohemio resulta en consecuencia:

- una prolongación del trovero y el estudiante medieval;
- una raza inmortal y gloriosa —la de Rubén Darío, José A. Silva, Manuel Acuña *et al.*—

³⁰ Andrés Mata, "Grito bohemio", *Revista Azul* (29 de marzo de 1896): 342.

³¹ Alcides Greca, *Laureles del pantano* (Buenos Aires: La Baskonia, 1915), 28, 25, 140, 34, 35-36.

que desparramó su ingenio y su locura por la Indoamérica desnuda;

- un lírico como Evaristo Carriego o Diego Fernández Espiro cantando en tabernas y en conventillos para alentar a la plebe;
- el pensador contra aquellos que succionan a los pobres consumidores;
- el único ser masculino capaz de sentirse progenitor de todos los desgraciados y por ello sufrir más que una madre;
- el que luce sus melenas soñadoras y soporta estoicamente las burlas mientras se muere de hambre con la cabeza en alto.

Así, según Greca, bohemios no son ni los poetas de academia ni los literatos de campanuda oratoria, porque, rodeados de sibaritismos circunstanciales, no pertenecen a la familia de los inadaptados ni concurren a los fondines para nutrirse de miseria y mitigar los gemidos agónicos de quienes naufragan en la vida.

¿No parece perfilado aquí un bohemio literario por excelencia, apodado Almafuerte, ese poeta platense de la chusma, con todas sus privaciones y su empeño quijotesco?

En resumidas cuentas, el enfrentamiento del bohemio con el burgués debe sumarse y sopesarse junto con las críticas al capitalismo que, por distintos motivos, venía sustentando tanto la izquierda

como la derecha. Imágenes equivalentes harían asimilar la situación de esos sectores bohemios a los del proletariado, condicionando una nueva ideología, el juvenilismo, según la cual los jóvenes deben hacerse cargo de los conflictos sociales y ejercer un cambio de estructuras que conduzca al establecimiento de relaciones humanitarias, tal como quedó perfilado en la obra de Rodó.

12. JUAN JOSÉ ARÉVALO, UN REFORMISTA INTEGRAL*

*Antes de que llegara Octubre
éramos un río caudaloso
entre rocas de sombra prisionero [...]
Hasta que vino Octubre
a abrir puertos a la aurora [...]
Así supo el obrero
de la ciudad y el campo
que ya no estaba solo;
podía izar una bandera, contemplar un paisaje,
leer libros, tener patria
y mirar frente a frente a otros hombres.*
OTTO-RAÚL GONZÁLEZ, “Ciegas
estrellas”, en *Elegía mayor* (1955)

Más allá de los vaivenes institucionales sufridos por Nuestramérica, podemos encontrar allí a partidarios de la Reforma Universitaria que, pese los obstáculos en juego, han ejercido funciones públi-

* Publicado originalmente en Hugo E. Biagini *et al.*, *Juan José Arévalo, filósofo, educador y estadista* (Guatemala: USAC, 2019), 1-29.

cas directivas, tanto en la esfera académica como en el dominio político: desde rectores a gobernantes ocasionales.

Mucho menos frecuente resulta el caso de figuras como las del ex presidente de Guatemala, Juan José Arévalo, que, hacia octubre de 1944, pilotea una revolución democrática —con alta injerencia estudiantil— como la que está sugerida en el poético epígrafe inicial. Esperamos que logren inferirse aquí, de un modo u otro, las diversas convergencias de Arévalo con el movimiento reformista en particular, a lo largo de su existencia y en sus heterogéneas actividades como académico o como hombre de Estado; ya que en eso consiste en definitiva la cosmovisión reformista: aunar los estudios a la vida civil.

La acción de Arévalo puede ser percibida sincréticamente como la de un dirigente dúctil, carismático e igualitarista a la vez, con un ejercicio legítimo del poder que generó una estela de respaldo masivo debido a las reivindicaciones sociales y culturales producidas por la revolución en su país. Se trata de un legado cuya tónica no ha perdido actualidad, en cuanto permitiría revitalizar a naciones como las nuestras, expuestas a dictámenes alienadores y a intereses concentrados, tanto de intra como de extramuros.

Estamos aludiendo a una proyección sociopolítica tal como la que contienen las premisas fundamentales de la Reforma Universitaria de Córdoba

en su concepción de la enseñanza superior, según lo ha venido reconociendo y predicando la misma Unesco en sus conferencias regionales: en última instancia, la defensa de la Universidad pública frente a la Universidad-empresa y a la mercantilización del saber. Una suerte de imperativo categórico que consiste en proclamar la autonomía institucional junto con la autodeterminación nacional.

En términos arevalistas, se trataría de no volver a ideologías y prácticas decimonónicas caducas sino de recuperar la gran innovación del siglo XX, en resumidas cuentas: ni conservadurismo ni liberalismo sino la apuesta por un socialismo humanista, una de las principales vertientes en las cuales halló su simiente el propio movimiento en cuestión de la Reforma Universitaria.

EL TRASFONDO REFORMISTA

Dos grandes obras de Arévalo nos aproximan al movimiento reformista latinoamericano, centrado en torno a la democratización de la Universidad y la sociedad: *La inquietud normalista* y *La Argentina que yo viví*.¹

¹ Juan José Arévalo, *La inquietud normalista. Estampas de adolescencia y juventud, 1920-1927* (Guatemala: Editorial Académica Centroamericana, 1980); y *La Argentina que yo viví. 1927-1944* (México: B. Costa-Amic, 1975). En torno al periodo formativo de Arévalo y la

La primera de esas obras está encabezada por una cita de Paul Valéry que trasunta uno de los perfiles habituales, de máximo protagonismo, presentes en la galaxia reformista: “Un hombre que jamás ha intentado llegar a ser como los dioses es menos que un hombre”. Allí se detalla el paso de Arévalo, como estudiante y como docente, por la Escuela Normal de Varones, en la cual asume la dirección honoraria de una revista mensual, con sus exhortaciones a la juventud para que no permanezca impassible ante la cuestión social y para que escuche el llamado a un futuro regenerativo, mientras se lanza una suerte de manifiesto, titulado *Patria verdadera*, en el que se le atribuye al normalismo la resolución de los trastornos comunitarios.

Durante esa etapa, además de leer a autores americanistas clave como José Enrique Rodó y José Vasconcelos, Arévalo viaja a París, donde se vincula a un gran escritor reformista, su compatriota Miguel Ángel Asturias, y entra en contacto con la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos y su singular prédica contra la intervención estadounidense en Nicaragua en la cual se destaca la voz del intelectual uruguayo Carlos Quijano, un firme partidario de la Reforma Universitaria.

edición de sus primeros libros pedagógicos en París hacia 1927, véase también sus *Escritos complementarios* (Guatemala: Cenaltex/Ministerio de Educación, 1988), 179-189.

Ya de vuelta a Guatemala, Arévalo participa en la fundación del Ateneo Norma para la defensa, como si se tratara de un sindicato del magisterio, de la inamovilidad del maestro y la jerarquización del profesorado. Obtiene una beca externa del Ministerio de Educación Pública y resuelve embarcarse hacia la República Argentina. Cuando tiene que pasar por la aduana de Buenos Aires no se presenta como un turista común sino que declara ser un estudiante guatemalteco de Pedagogía, por lo que es recibido con un “Bienvenido, ché”. Casi el mismo che con el cual, bastante más tarde, llegaría a ser rebautizado Ernesto Guevara durante su tránsito por Guatemala.

Apenas establecido en la Argentina, Arévalo interviene en sendos encuentros pedagógicos: en enero de 1928 en la Primera Convención Americana de Maestros (primarios, secundarios y universitarios) y, hacia febrero del mismo año, en la Casa del Pueblo, de extracción socialista.

Durante el cónclave docente, actúa como secretario por Guatemala en la mesa directiva elegida por la Convención y en una comisión presidida por quien iba a erigirse en el albacea de la Reforma, Gabriel del Mazo. En esa ocasión los puntos debatidos fueron los siguientes:

- alianza de los trabajadores manuales e intelectuales para los fines de la cultura y la justicia social;

- actitud de los maestros ante el fenómeno del imperialismo y las dictaduras;
- los problemas del analfabetismo y del indígena en América.

Se trató de un encuentro reformista antológico porque en él figuraron diversos exponentes y entidades protagónicas de esa orientación, tales como Emilio Biagosch por la Federación Universitaria de Buenos Aires, Alfredo Palacios y Florentino Sanguinetti por la Unión Latinoamericana, Luis Heysen y Enrique Cornejo Koster por las Universidades Populares González Prada del Perú, Luisa Luisi y Héctor González Areosa por Uruguay, entre tantos otros.²

Por otro lado, en la conferencia impartida en la Casa del Pueblo procuró replicar al diario *La Prensa* que había censurado aquella misma convención por asignarle un problemático tinte revolucionario. En su disertación, Arévalo puso en tela de juicio el cuestionamiento que habían hecho en ese periódico de los contenidos políticos para la enseñanza infantil:

La injusticia social [...] no creen que la puedan entender los niños, a pesar de que entienden muy

² “Primera Convención Americana de Maestros (primarios, secundarios y universitarios”, en *La Reforma Universitaria*, t. II. *Propagación americana (1918-1940)*, comp. por Gabriel del Mazo (La Plata: UNLP, 1941), 228-252, 228^{ss}.

bien lo que es un buen compañero, un maestro imparcial, un amigo justiciero. No quieren, pues, que se hable a los niños de injusticia social, pero nada dicen cuando desde los tres años de edad se habla a esos mismos niños de Dios y de la Inmaculada Concepción de María.³

El autor concluye negando la disyuntiva planteada dentro del interrogante principal, ¿maestros o revolucionarios?: “el maestro revolucionario —no en el sangriento sentido del vocablo, sino en su más noble acepción—, es lo que nosotros entendemos como el maestro de verdad [...] los que no saben lo bello que es sentirse maestro, menos entenderán lo digno, lo noble, lo altísimo de sentirse revolucionario”.⁴ Aquí se halla presente la noción del maestro como obrero del aula y “misionero político” en países mentalmente colonizados.⁵

³ Arévalo, “¿Maestros o revolucionarios?”, publicado originalmente en la *Revista Universitaria* núm. 5 (1928) e incluido en el libro del propio Arévalo, *Escritos pedagógicos y filosóficos* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1945), 67.

⁴ *Ibid.*, 69.

⁵ *Cfr.* Bienvenido Argueta Hernández, “El humanismo espiritual como filosofía de la vida en Juan José Arévalo”, en Lucrecia Méndez de Penedo *et al.*, *Actas del Encuentro “Juan José Arévalo, presencia viva: 1904-2004”* (Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2004), 49-67, 53 y 56.

LA GRAN VÍA PLATENSE

La ciudad de La Plata —expresamente fundada como capital de la provincia de Buenos Aires— y su respectiva Universidad, fueron objeto de un singular reconocimiento por parte de distintos visitantes ocasionales: desde el argentino Domingo F. Sarmiento, los españoles Vicente Blasco Ibáñez y Adolfo Posada, hasta el mismo compatriota de Arévalo, Enrique Gómez Carrillo, quien, al hablar de las calles platenses, sostuvo que todos los muchachos que pasaban por ellas parecían estudiantes, así como los hombres maduros ostentaban aspecto de catedráticos a la moderna. Junto con esa tónica de ciudad universitaria por excelencia, además de ser un baluarte primero positivista y luego de una significativa reacción contra esa gravitante corriente filosófica, La Plata contó con una pléyade académica tanto procedente del interior del país como producto de un conglomerado de alumnos y significantes latinoamericanos.⁶

Uno de los casos más sonados sería precisamente el de nuestro Juan José Arévalo, quien llega a esa “luminosa ciudad” con su “equipo libresco

⁶ Sobre el hábitat urbano y académico platense, consúltese la penetrante investigación de Gustavo Vallejo, *Escenarios de la cultura científica argentina: ciudad y universidad (1882-1955)* (Madrid: CSIC, 2007). A título complementario, Hugo Biagini, “La Universidad de La Plata y sus relaciones con Latinoamérica y España”, *Cuadernos Americanos* núm. 36 (noviembre-diciembre de 1992): 196-206.

y papeloso”, para acceder luego, en sus propias palabras a “la Universidad que yo necesitaba” y a “mi Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación”,⁷ a todo lo cual se sumaría el momento —tan relevante para la causa reformista— en el que accede a esa casa de estudios, en medio de los fastos celebratorios del décimo aniversario del grito de Córdoba; un acontecimiento que iba a dar rienda suelta a la inspiración arevaliana, que la considera “la contribución argentina más gloriosa para la cultura en el mundo”:

Fue la quiebra de un sistema que venía operando desde [...] la Europa medieval. El saber enclausurado, saber de minorías; la ciencia escondida en las gavetas y en los sótanos; los títulos, privilegio de oligarcas; el estudiante un embudo o un papagayo; el profesor un declamador o un farsante; la Universidad un feudo blindado; la cátedra, una dádiva; el libro, texto indescifrable. El mundo necesitaba un estallido hacia la liberación de la cultura, para la instauración del nuevo orden universitario, hasta facilitar la expansión de la ciencia y de sus productos. Los jóvenes argentinos fueron el instrumento elegido por la conciencia humana al realizar la hazaña.

⁷ Arévalo, *La Argentina...*, 111, 118 y 119.

El Grito argentino, por otra parte, fue un grito americano. Jamás la América Latina ha hecho algo grande que no sea con sentido de totalidad.⁸

Arévalo profundiza su enfoque sobre el movimiento en cuestión, como

un ímpetu que tiene mucho de biológico, de psicológico, de ideológico. Es arrebato dionisiaco de una Generación que se sublevó en nombre de la vida contra los castradores de vida. Es, quizá, el más arrollador movimiento vitalista que ha habido en América, comparable solamente a los fuegos libertadores que ardieron en los próceres continentales del 808 al 824.⁹

Pese a que esa caracterización evocativa deja de lado la relevancia que pudo sustentar el fenómeno reformista gestado un año después del cordobés en la misma Universidad platense que le dio albergue, Arévalo alcanzó a tener como compañeros de estudios y en el plantel profesoral a una serie de personajes embarcados en la epopeya reformista: José María Lunazzi, Eugenio Pucciarelli, Luis Aznar, Aníbal Sánchez Reulet, Ernesto Figueroa,

⁸ *Ibid.*, 137. Sobre el reformismo platense véase Hugo E. Biagini, comp., *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil* (La Plata: UNLP, 2001); y Gustavo Vallejo, "La Reforma Universitaria en una ciudad letrada", *Derecho y Ciencias Sociales* núm. 1 (abril de 2009): 54-70.

⁹ Arévalo, *La Argentina...*, 139.

Carlos Sánchez Viamonte, Juan Mantovani, Pascual Guaglianone, Francisco Romero y dos grandes maestros: Pedro Henríquez Ureña y Alejandro Korn, a este último no vacila en calificarlo como “el filósofo de la nación” (argentina); una nación a la cual le adjudica la posesión de una filosofía propia a partir del predicamento alberdiano.

Con ese bagaje a su favor, Arévalo regresa temporalmente a su país y hacia 1931 pronuncia una disertación en el paraninfo de la Universidad Nacional, un 6 de febrero de 1931. Allí abundará en referencias a la Reforma Universitaria como un “fenómeno profundamente universal por su alcance, pero genuinamente americano por su origen”; un fenómeno que supone “perfectamente conocido por los jóvenes guatemaltecos” que, un año antes de su misma conferencia, “declararon ser continuadores del movimiento argentino de 1918”.¹⁰ Además de detenerse en el poder estudiantil y en los diversos periodos por los que ha atravesado la Reforma Universitaria en la Argentina, Arévalo recomienda la creación de aquello que él mismo habría de instrumentar durante la década siguiente: la Facultad de Filosofía y Letras “donde fructifique la actividad intelectual femenina”,¹¹ según pudo constatar durante su estancia en la Facultad

¹⁰ Arévalo, “La nueva Universidad argentina”, en *id.*, *Escritos pedagógicos...*, 77, 75.

¹¹ *Ibid.*, 95.

de Humanidades platense, en la cual estuvo rodeado por una mayoría de perspicaces alumnas.¹² Un mes más tarde, disertará en su Escuela Normal de varones sobre la enseñanza en la Argentina y, en relación con el sistema universitario, afirma que el mismo se hallaba sirviendo de molde a todas las universidades continentales y que en poco tiempo llegaría a ser un “grandioso laboratorio”.¹³

De retorno a la Argentina, en 1934 obtiene el título de doctor en Pedagogía y Filosofía con la tesis “La pedagogía de la personalidad” y es designado para hablar en la colación de grados como representante de todos los egresados de la Universidad platense.¹⁴ No obstante que su discurso fue censurado previamente por el propio decano que lo convocó —para que no aludiese al imperialismo por considerarlo un asunto político ajeno a lo académico—, Arévalo aprovecharía su alocución para sugerir que la Argentina dejara de mirar a Europa y volviese los ojos a nuestra América.¹⁵

¹² Arévalo, *La Argentina...*

¹³ Arévalo, “Algunos aspectos de la escuela argentina”, en *id.*, *Escritos pedagógicos...*, 108.

¹⁴ También habría de graduarse en la misma Universidad, como doctor en Pedagogía y Filosofía, Raúl Osegueda, otro estudiante platense oriundo de Guatemala y quien sería ministro de Educación durante el futuro gobierno de su amigo Arévalo y, posteriormente, ministro de Relaciones Exteriores bajo la efímera presidencia de Jacobo Árbenz.

¹⁵ Arévalo, “Discurso pronunciado el 24 de mayo de 1934”, en *id.*, *Escritos pedagógicos...*, 125-137. En esa misma ocasión, Máximo

Durante un viaje marítimo, de regreso de Europa a Buenos Aires, hacia noviembre de 1936, redactará su ensayo “Las cuatro raíces del servilismo”, que transmitía la situación imperante en su país por ese entonces y por lo cual permaneció inédito hasta 1945. Ese trabajo espontáneo se hallaba dedicado a la juventud guatemalteca “para que tenga clara conciencia de una de las más funestas taras de la sociedad y procure en el futuro preservar nuestra Nación de vergonzosas recaídas”, habida cuenta de la función redentora de la misma juventud que, a diferencia del adulto, “no es nunca servil [y] siempre cree en la absoluta potencia de sus capacidades”.¹⁶

Soto Hall, otro intelectual guatemalteco, exiliado en Argentina, pidió la palabra para predecir que “a este joven compatriota lo veremos ascendiendo hasta su lugar natural: la presidencia de Guatemala”, véase Arévalo, *La Argentina...*, 270; esta suerte de profecía habría sido anunciada por otros personajes, según detallaría el mismo Arévalo en *Escritos complementarios*, 373-375. Más adelante, el propio Arévalo dedicará uno de sus libros a ese gran amigo suyo de extramuros, en cuya casa de Buenos Aires pudo frecuentar a otros exponentes reformistas como el cordobés Arturo Capdevila. Junto al uruguayo Carlos Quijano, Arévalo señaló la incidencia de Soto Hall en la génesis de su conciencia antiimperialista, de acendrada relevancia durante los años veinte, a través de expresiones tales como las del aprismo, el propio movimiento reformista y otras corrientes políticas y culturales.

¹⁶ Citas y referencias de Pedro Álvarez Elizondo, *El presidente Arévalo y el retorno a Bolívar (Un panamericanismo revolucionario)* (México: Rex, 1947), 62-64. La impronta juvenilista de Arévalo puede detectarse en distintos segmentos de su obra, *v. gr.*, en su discurso al recibir el *Honoris causa* transcrito al final de este texto. Sobre el juvenilismo reformista en sí mismo, véase Hugo E. Biagini, *La Reforma*

Pese a su filiación extranjera,¹⁷ Arévalo será nombrado secretario académico de la Facultad de Humanidades platense y durante su gestión hablaría por la radio de la Universidad, una de las primeras emisoras universitarias en Iberoamérica y el mundo que empezó sus transmisiones allá por 1924.¹⁸ La temática formó parte de un homenaje a América Central y su cultura, con incursiones conceptuales sobre esta última, sin ceñirse a casos geniales aislados, para asociarla a la sensibilidad popular y la elevación del nivel colectivo de vida.

En el mismo año en que se efectúa esa transmisión, 1939, José Ortega y Gasset pronuncia en La Plata su difundida conferencia “Meditación del pueblo joven” sobre la psicología colectiva del argentino y aparece un artículo de Arévalo en la revista de educación de Tucumán dirigida por Lorenzo Luzuriaga. En ese trabajo se distancia del academicismo, denuncia las ataduras coloniales y le insufla a la pedagogía la misión de recoger el saber inveterado para aliviar la penuria de las multitudes y diluir el “yo zoológico” en la onda

Universitaria y Nuestra América (Buenos Aires: Octubre, 2018), 291-310, y en la edición paralela de la USAC.

¹⁷ El hecho de no poseer la nacionalidad argentina no era óbice para ocupar cargos de esa naturaleza, como tampoco resultó incompatible que un exiliado peruano aprista, Luis Heysen, fuera elegido presidente de la Federación Universitaria de La Plata.

¹⁸ Sobre esa emisora, véase Sergio Antonucci *et al.*, *Radio Universidad Nacional de La Plata* (La Plata: UNLP, 2009).

espiritual del “nosotros”. Ambas exposiciones¹⁹ fueron reunidas en un volumen presidido por un trabajo trunco de 1935, *Istmanía: tierras del Istmo*, donde Arévalo, siguiendo la tónica juvenilista le adjudicaba a las jóvenes generaciones la posibilidad de articular una nueva estructura sociopolítica en Centroamérica para sacarla del separatismo, la dependencia y el mayor atraso, mientras objetaba el serio déficit universitario de la región, donde “se pretende erigir en cultura la mediocre fabricación de profesionales ansiosos de dinero”.²⁰

Tras su etapa platense²¹ y con breves interregnos en otras universidades (Buenos Aires y Tucumán)

¹⁹ “Cultura y posibilidades de cultura en la América Central” y “Marco social de la educación en Nuestra América”.

²⁰ El volumen citado fue dado a conocer como *Istmanía o la unidad revolucionaria de Centroamérica* (Buenos Aires: Indoamérica, 1954), 38-39, 45-46, 20, 29 y 19. No hemos podido localizar la edición previa del texto: *Istmanía: tierras del Istmo* (Guatemala, 1945). La noción *istmanía*, como el afán por unificar a la pretoriana balcanización de América Central, habría sido acuñada por Arévalo durante su adolescencia normalista. Más precisiones sobre el origen y sentido del concepto *istmanía* —junto a las ideas colindantes de monoestructura y poliestructura— para Arévalo, en su volumen *Equipos sociales y no clases sociales* (Guatemala: Cenaltex/Ministerio de Educación, 1991), 189-203; dicho volumen incluye diversos ensayos propios de corte sociológico, filosófico y literario, entre ellos su trabajo sobre el *Popol Vuh* publicado en una revista de Buenos Aires hacia 1928 y sobre el libro de Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, que había sacado la Facultad de Humanidades platense dos años después.

²¹ Junto a las relaciones mencionadas sobre la pródiga etapa de Arévalo en La Plata pueden hallarse otras coberturas sobre el particular en sus libros *El candidato blanco y el huracán* (Guatemala: Editorial Académica Centroamericana, 1984), 23-25; *Escritos autobio-*

mán) se marcha hacia la región de Cuyo, donde ejerce la cátedra universitaria en Mendoza y pasa a dirigir un flamante Instituto de Pedagogía en San Luis, dentro de una atmósfera política fascistoide que se fue tornando hostil a los partidarios de la Reforma. Durante su discurso en la inauguración de dicho instituto, el 4 de mayo de 1942, efectúa sugestivas reflexiones sobre filosofía y educación, embiste contra las dictaduras y les asegura a los jóvenes ingresantes a la Universidad que poseían “derechos tan naturales como el de los ríos al incorporarse a la mar”.²²

Bajo una atmósfera ideológica poco propicia culmina su vida académica en la República Argentina en la Universidad de Tucumán, invitado a cubrir las cátedras de Pedagogía impartidas por

gráficos, 1944-1945, 196-199, y Equipos sociales y no clases sociales, donde se incluye un impromptu teatral redactado en La Plata y un ensayo sobre su catedrático platense, Arturo Marasso, 127-149, 153-164.

²² Arévalo, “Fundación del Instituto Pedagógico de San Luis”, en *id.*, *Escritos pedagógicos...*, 141-151, 150. Sobre ese instituto y su iniciador, véase Hugo Klappenbach, “Historias locales de la psicología: Plácido Horas y las primeras investigaciones en psicología en San Luis, Argentina”, *Memorandum: Memória e História em Psicologia* núm. 21 (2011): 62-74, en <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6604/4179>>. Del paso de Arévalo por San Luis, además de los datos que aparecen en su texto sobre Argentina, pueden cotejarse otros materiales suyos, como *El candidato...*, 26-28; *Escritos complementarios*, 215-216, 260-269, y muy especialmente la obra *El concepto de amistad* (Guatemala: Cenaltex, 1985), donde se recoge una frondosa encuesta efectuada por el autor a normalistas de aquella ciudad cuyana.

Lorenzo Luzuriaga, el ilustre educador español.²³ Estando en Tucumán, sería llamado por el Frente Popular Libertador para postularse por la primera magistratura de Guatemala, en cuya presidencia iba a tener una gran oportunidad para implementar los principios reformistas y establecer lo que sería la precoz democracia de su país: esos “años de primavera en el país de la eterna tiranía”, según titulaba Luis Cardoza y Aragón el capítulo de un conocido libro suyo sobre Guatemala.²⁴

A todo ello, se cuenta una anécdota alusiva: antes de que Arévalo emprendiera su viaje triunfal, el principal exégeta de la Reforma, Gabriel del Mazo, le hace entrega de un libro sobre Hipólito

²³ Acerca de la atmósfera existente en Tucumán previa al regreso de Arévalo a Guatemala como de la cálida despedida de los estudiantes de la Universidad y las supuestas restricciones legales para presentarse desde allí a la campaña electoral guatemalteca, *cfr.* *El candidato...*, 3^{ra} ed., 14^{va}.

²⁴ Luis Cardoza y Aragón, *La Revolución Guatemalteca* (Montevideo: Pueblos Unidos, 1956), 51. En el mismo texto también se hace alusión a un periodo signado por la idea nueva de felicidad, “tras cuatro siglos de la historia más sombría”. Tales apreciaciones encomiásticas por parte de Cardoza y Aragón sobre la gestión de Arévalo iban más allá de las distintas posiciones ideológicas que cada uno podía adoptar: el primero más cerca del marxismo, a diferencia de Arévalo que no conjugaba ni teórica ni políticamente con los lineamientos marxistas, que para él eran como una suerte de amoralismo materialista. Las diferencias y convergencias entre ambos personajes pueden seguirse en su *Correspondencia del exilio, 1950-1967* (Guatemala: USAC, 2011), para lo cual puede verse a la par la respectiva introducción de los compiladores de ese epistolario: Julio Pinto Soria, Arturo Taracena Arriola y Arely Mendoza.

Yrigoyen, quien fuera el patrocinador oficial del movimiento universitario reformista y, a su vez, el primer presidente democrático argentino, cuya labor como estadista Arévalo se compromete a proseguir. Estamos hablando del mismo Yrigoyen para el cual nuestro autor tendría palabras contundentes, como “el representante del alma popular, el portavoz de la plebe”: de aquellos que “no tienen colegio ni Universidad, los que trabajan de sol a sol, los que siembran sin cosechar, los que transportan sin vender”.²⁵

EL REFORMISMO EN EMPINADA ACCIÓN

Dejamos aquí la adhesión de Arévalo a la plataforma educacional de la Reforma Universitaria —cuya quintaesencia aparece muy bien reflejada en la alocución que aquél pronunciara al obtener

²⁵ Arévalo, *La Argentina...*, 165, 164. La mención a ese libro sobre Yrigoyen —que como el mismo Arévalo posee ascendientes doctrinarios krausistas— la brinda Jorge Mario Rodríguez Martínez, véase “El pasado como presente: el legado de la Reforma de Córdoba en Guatemala”, en *Una hora americana: la Reforma Universitaria desde el pensamiento nacional y latinoamericano*, comp. por Facundo di Vincenzo, Mara Espasande y Carlos Godoy (Buenos Aires: UNLa, 2019), 74-89. Otras alusiones de Arévalo a Yrigoyen en *Escritos complementarios*, 326-328.

el doctorado honorario.²⁶ Si pasamos a ver ahora las demandas externas de la Reforma, o sea, las del terreno político y social, nos hallamos con un amplio ideario que, como el pensamiento alternativo, oscila entre la contestación, el sendero evolutivo o la salida rupturista. Sus planteamientos básicos pueden nuclearse alrededor de los siguientes postulados: integración continental y ciudadanía iberoamericana; comunidad universal y reconocimiento de la alteridad; antiautoritarismo y desmilitarización; nueva cultura y moralidad; vida digna y transparente; nacionalización y redistribución de la riqueza; antiimperialismo y antichovinismo; democracia participativa, derechos humanos y justicia social. Además de la pila de documentos y emprendimientos brindados por la muchachada universitaria en torno a esas cuestiones cruciales, se trata de una cosmovisión que ha sido sustentada por grandes intelectuales, dentro y fuera de Norteamérica, dentro del amplio espectro ideológico que se corresponde con dicha tradición. Entre las tantas figuras involucradas en la amplísima causa reformista tenemos a José Ingenieros, Alejandro

²⁶ Una plataforma que, en el dominio pedagógico, de puertas académicas adentro, puede compendiarse de la siguiente manera: autonomía política, docente y administrativa; cogobierno tripartito; agremiación estudiantil; asistencia libre e ingreso irrestricto; libertad y periodicidad de cátedra; pluralismo doctrinario; centralidad del alumno; enseñanza gratuita, laica y de alta excelencia; elevado presupuesto educativo; humanismo y especialización.

Korn, José Vasconcelos, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Aníbal Ponce, Pedro Henríquez Ureña, Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Miguel Ángel Asturias, Germán Arciniegas, Carlos Quijano, Ricaurte Soler, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors y Waldo Frank.

Entre esos exponentes primordiales puede también ser incluido, con diferentes matices e inflexiones, el propio Juan José Arévalo, desde una infrecuente perspectiva multifacética: tanto a través de su examinada etapa universitaria reformista como en sus textos maduros pospresidenciales, sin descuidar su misma labor gubernativa, más allá de los impedimentos que se le hayan interpuesto a esta última y de las propias limitaciones personales en juego.

El conglomerado crítico-práctico del arevalismo, al igual que el movimiento reformista, se valió, como herramienta combativa, del manifiesto documental, entre ellos el proscrito manifiesto del Frente Unido de Partidos Políticos y Asociaciones Cívicas (15 de octubre de 1944) que, además de inducir a un rotundo paro general, desencadenaría la transición revolucionaria y constituiría una suerte de proclamación para la nueva república guatemalteca en ciernes.²⁷ Otro manifiesto ulterior

²⁷ Cfr. Álvarez Elizondo, *El presidente Arévalo...*, 119-124.

fue lanzado mediante radiodifusión por el propio Arévalo, ya como presidente electo, el 15 de febrero de 1945, en el cual se declaraba el trasfondo eticista que poseería el nuevo gobierno: dispuesto a emprender grandes reformas educativas y sociales, renuente al personalismo y a incorporar al catolicismo en la esfera política, por fuera de la órbita religiosa.²⁸

Antes de revisar las medidas concretas que Arévalo logró impulsar en la plasmación de su programa de gobierno —afín con su mentalidad reformista—, repasemos la profesión de fe que formuló durante el cierre de la campaña electoral el 16 de diciembre de 1944: “El arevalismo es [...] el único conglomerado político que tiene una propia filosofía política [...] que hemos llamado socialismo espiritualista y que significa una verdadera innovación doctrinaria para nuestra América, hasta ahora debatiéndose entre el conservatismo y el liberalismo [...] La columna vertebral de esta doctrina se contiene en el concepto de *liberación*: liberación moral y liberación económica”.²⁹ Con

²⁸ *Ibid.*, 141-152. Sobre el manifiesto como tal y su variante reformista, véase Biagini, *La Reforma Universitaria...*, 311-318, junto a la citada edición de la USAC.

²⁹ Citado por Medardo Mejía en *Juan José Arévalo o el humanismo en la presidencia* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1951), 51. Como parte de la amplitud con la cual entendía Arévalo al socialismo, cabe acudir a un texto donde se refería a una de sus propias transiciones ideológicas: “De liberal guatemalteco pasaba yo [...] a las filas del

respecto al conservadurismo y al liberalismo, Arévalo consideraba que eran ideologías decimonónicas obsoletas, mientras, en una pieza anterior, precisaba el alcance de su postura doctrinaria:

Socializar una república no quiere decir simplemente explotar las industrias en cooperación con los obreros, sino antes que eso: hacer de cada obrero un hombre en la absoluta plenitud de su ser psicológico y moral. Un obrero bien comido y bien vestido no es todo nuestro ideal: también los caballos de los generales han estado bien comidos, bien enjaezados y hasta con baños calientes y medicinas de prevención.³⁰

El socialismo arevalista se distancia en aquella circunstancia de las libertades atomizadas del individualismo liberal para introducir una categoría

socialismo [...] latinoamericano, creado en el Uruguay por Batlle y Ordóñez desde 1904 y apoyado desde México por su gran Revolución [...] el socialismo es una actitud en [la] que el político expresa no solamente ideas sino también cierta sensibilidad social de índole sentimental”, citado por Lucrecia Méndez de Penedo, “Juan José Arévalo, desde y en la memoria”, en *id. et al., Actas del Encuentro...*, 111-134, 129. A ese cuadro posicional pueden añadirse las mencionadas alusiones a Yrigoyen o la afirmación de que se sentía como un discípulo del general Lázaro Cárdenas y lo emprendido por éste en su gobierno, sin descuidar a otras figuras resonantes en su obra: Manuel Ugarte, Víctor Raúl Haya de la Torre, Franklin T. Roosevelt, Salvador Allende y otros políticos o intelectuales de similar calibre.

³⁰ Citado por Mejía, *Juan José Arévalo o el humanismo...*, 49.

prospectiva e innovadora como la de liberación para hacerla extensiva al ámbito grupal y colectivo: “Liberaremos a la niñez, a la adolescencia y a la juventud de todas las trabas que la ignorancia y la maldad de los adultos y los gobernantes les han impuesto siempre. Liberaremos a la mujer de la servidumbre social en que vive [...] a los empleados públicos [...] del servilismo”.³¹

Según Arévalo, el siglo XX ha sido el siglo del socialismo, de una nueva valoración de la historia y del hombre, mientras su doctrina ha confluído en un fenómeno colectivo y autorreferente como el de la Revolución de Octubre donde se conjugaron distintas orientaciones:

el izquierdismo iconoclasta del Frente Popular Libertador, el socialismo democrático de Renovación Nacional, el moralismo político del magisterio, el sindicalismo nacionalista de los trabajadores del ferrocarril y de las bananeras, el reformismo legalista de los estudiantes de la Asociación “El Derecho”, el socialismo académico de algunos catedráticos universitarios, el lirismo de los poetas que denostaban a la dictadura: todo ello, cogido en un puño por el pensador político que era Arévalo, socialista y espiritualista por confesión pública anterior a las elecciones.³²

³¹ *Ibid.*, 51-52.

³² Arévalo, *El candidato...*, 608. Una síntesis sobre la Revolución de Octubre en los *Escritos complementarios*, donde Arévalo la presen-

Se asistió así a la primera generación que se postuló como amiga de los pobres —habida cuenta de que los ricos no precisan protección oficial—, que se propuso modificar las raíces feudales, semifeudales y serviles guatemaltecas apelando a la legalidad, la transparencia administrativa, el policlasismo, la diversidad étnica, la justicia social y el no endeudamiento externo, junto con la reconstrucción de la República Federal de Centroamérica y el paraguas de las Naciones Unidas. Podría hablarse entonces de un “socialismo humanista”, esquematizado por su instrumentador en los siguientes términos conceptuales y cuyo último asidero se encuentra en los “valores espirituales”,

ta como “un novedoso intento de conciliar socialismo y liberalismo”, entendiendo por este último la línea menos próxima a la tradición lockiana que a la oriunda de Rousseau, 153 y 120. Para un cuadro contextualizador sobre la Revolución de Octubre, véase el libro de Mario Roberto Morales, donde se utiliza la noción de modernidad en un sentido inclusivo y se argumenta: “la Modernidad quedó como asignatura pendiente en América Latina, y ésta es la razón que explica el ciclo de revoluciones modernizadoras que ocurrieron en el siglo XX, la primera de las cuales fue la mexicana (1910), a la cual siguieron la guatemalteca (1944), la cubana (1959), la chilena (1970) y la nicaragüense (1979), todas con la misma agenda modernizadora, a saber: dotar a estos países de una amplia base de pequeña propiedad agrícola sobre la cual asentar un Estado liberal y democrático que, velando por la igualdad de oportunidades, la libre competencia y el control de monopolios, permitiera que el producto agrícola fuera industrializado y consumido localmente, creando así un mercado interno autónomo que asegurara la estabilidad económica y política en el largo plazo”, Mario Roberto Morales, *Breve historia intercultural de Guatemala* (Guatemala: Consucultura, 2014), 88-89.

incruentos pero, para Arévalo, más poderosos que la bomba atómica:

Propugnamos por una acción *Revolucionaria* (con base en la ley y en nuevas leyes; sin paredón y sin despojos); *Democrática de Izquierda* (protección de las grandes mayorías desposeídas); *Nacionalista* (defensivo pero fraternal y colaboracionista); *Anti-imperialista* (contra los manotazos de cualquier imperio, americano, europeo o asiático); *Socializante* (adopción de principios socialistas moderados, sin avasallar las personalidades individuales).³³

Además de no cometer los desaciertos en que cayeron los regímenes previos a la Revolución de Octubre, cabe estipular la serie de proyectos que serían implementados durante los seis años de Arévalo al frente del Estado, según puede colegirse, *inter alia*, de los informes presidenciales difundidos entre el 15 de marzo de 1945 y el 15 de marzo de 1951, en medio de permanentes conatos golpistas, de maniobras reaccionarias locales y foráneas que, apelando al cargo falaz de comunismo e inconstitucionalidad, no lograron, sin embargo, restarle consenso al gobierno ni frustrar enteramente los requerimientos mayoritarios. *Contrario*

³³ Arévalo, *Escritos complementarios*, 413, 348, 342, 351, 379, 383, 391, 421, 434.

sensu, se generó un apreciable estado de bienestar, tal como cabe inferir de las numerosas iniciativas que se adoptaron bajo su presidencia.

Entre el aluvión de sus medidas educativas y culturales pueden contarse: la autonomía académica y la implementación de la ciudad universitaria; la fundación de las facultades de Agronomía y de Humanidades —esta última un viejo proyecto arevaliano—, las asociaciones estudiantiles, los consejos de profesores y el escalafón docente; el restablecimiento de la Universidad Popular; la creación de los institutos Indigenista y de Antropología; las Misiones Ambulantes de Cultura Inicial; la apertura de numerosas escuelas públicas y del Instituto Mixto Nocturno; la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios; la construcción de la Biblioteca Nacional; la Editorial del Ministerio de Educación Pública; el Congreso de Maestros Indígenas; las campañas alfabetizadoras, la promoción de la enseñanza rural y de los núcleos escolares campesinos; el Congreso de Universidades Latinoamericanas, la precoz instalación de la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL) y la apertura hacia la *intelligentia* iberoamericana; todo lo cual habría de producir un hecho simbólico para nuestro tema puntual: que Guatemala pudiera llegar a incorporarse —aunque tardíamente— al planisferio de las ciudades refor-

mistas continentales, bosquejado a fines de los años treinta por el pintor chileno Pedro Olmos Muñoz y reproducido por Gabriel del Mazo en su monumental antología sobre la Reforma Universitaria.

Para el área socio-político-jurídica y más allá de la forzada interrupción momentánea de las garantías constitucionales: igualdad de derechos cívicos a la mujer (alfabeta); legislación en favor de los trabajadores, campesinos, enfermos, ancianos; ley de fomento industrial y Centros Industriales Avanzados; comederos y guarderías infantiles; la organización del movimiento cooperativo; mejoramiento del sistema penitenciario; ruptura de relaciones con la dictadura franquista y las autocracias militares latinoamericanas; derecho de asilo a figuras perseguidas como Víctor Raúl Haya de la Torre; defensa de la autodeterminación y la soberanía nacional; ley del petróleo y protección de los recursos naturales; repudio al colonialismo y adopción de una política exterior bolivariana; activo reclamo por la recuperación de Belice; resistencia a las megacorporaciones transnacionales. Muy destacable resulta el disruptivo derecho a réplica que otorgaba la llamada Ley de Emisión del Pensamiento, según la cual se inducía a los diarios y revistas “a que dieran al funcionario o a los particulares atacados el mismo espacio para defenderse y a publicar esta defensa o respuesta [...] paga-

da por el agresor, en el mismo lugar del ataque”.³⁴ Una normativa muy resistida por los medios periodísticos que encubren información y se convierten, mediante falacias, en desestabilizadores de gobiernos legítimamente consensuados y promotores de los intereses populares.

Se trató entonces de una presidencia coherente con lo que el mismo Arévalo había sostenido en su discurso de asunción: que la democracia guatemalteca no debía agotarse en meros actos electorales, pues uno de los pilares más correlativos a su faena gubernamental consistió en la formulación y denodada aplicación del Código de Trabajo —junto a la creación del Instituto Guatemalteco de Seguridad Social—, para evitar que se les impusiera un tratamiento “africano” a los trabajadores, que pasaban así de ser un ente productivo para elevarse al rango de persona jurídica. Con ello se encarnaba la aseveración arevalista de que no había “ningún otro camino para el engrandecimiento de Guatemala que la protección decidida e intransigente hacia nuestros trabajadores de la ciudad y el campo”.³⁵ Apuntarían en esa dirección firmes declaraciones testimoniales como las que lanzó Arévalo el 1º de mayo de 1946, cerrando filas con el proletariado:

³⁴ Juan José Arévalo, *Despacho presidencial. Obra póstuma* (Guatemala: Oscar de León Palacios, 2008), 238.

³⁵ Citado por Álvarez Elizondo, *El presidente Arévalo...*, 225, 176-177.

Ya sabéis que para estos políticos de corte tradicional, es decir, de corte dictatorial, el Presidente de Guatemala es “comunista” porque ama a su pueblo, porque sufre con su pueblo, porque está con los humildes, porque apoya a los trabajadores, porque se niega a tener complicidad con los intereses bastardos de los potentados, porque se niega a pactar con los perpetuos corruptores de la función pública.³⁶

No obstante, distintas interpretaciones sobre la gestión gubernativa de Arévalo sobrepasan el enfoque de cuño eminentemente laboralista y de sustentación sindical para afincarlo en otros segmentos sociales, como el de las clases medias previamente oprimidas,³⁷ o el de otras perspectivas que acentúan la raigambre multisectorial: “procuró introducir a Guatemala en una modernidad entendida no como simple desarrollo tecnológico y económico sino como progreso social y cultural, individual y colectivo”.³⁸

Ciertamente, no se trata de extraviarse y perder de vista el encuadre sistémico general. Por más que convalidemos la misión histórica de la Revolución de Octubre y que la misma no pueda sus-

³⁶ Arévalo, *Despacho presidencial*, 157.

³⁷ Como el de René Poitevin, “Arévalo, un hombre de su tiempo”, en Méndez de Penedo *et al.*, *Actas del Encuentro...*, 15-22, 18.

³⁸ Bernardo Arévalo de León, “Juan José Arévalo Bermejo: proyección y vigencia”, en *ibid.*, 135-144, 135.

traerse de la impronta arevalista, sus apreciables avances democráticos epocales no permiten caer en un exceso de optimismo y llegar a adjudicarle profundos cambios radicales, como sintió la tentación de aducir el propio Arévalo cuando sostuvo que su régimen político tendió a establecer “una nueva estructura de la sociedad y de la economía”.³⁹

UN EXILIADO AL CONTRAATAQUE

El enfrentamiento con los designios expansionistas de Estados Unidos se va a acentuar marcadamente con el movimiento reformista y muy especialmente con uno de los principales objetores de esa política exterior planetaria: Juan José Arévalo, quien, tras las cruentas acciones para derrocar a su sucesor presidencial, Jacobo Árbenz, va a radicalizarse, a emprender muchos desplazamientos personales y a lanzar una sucesión de volúmenes dedicados a examinar y repudiar al Coloso del Norte, aunque prescindiendo de llamarlo expresamente por su nombre propio: *Guatemala, la democracia y el imperio* (1954), *Fábula del tiburón y las sardinas* (1955), *AntiKomunismo en América Latina* (1959).⁴⁰ A ello debe sumarse también la narrativa

³⁹ Arévalo, *Despacho presidencial*, 156.

⁴⁰ A esa saga libresca su mismo autor le ha sumado una cuarta obra, al declarar que tenía escrito un nuevo volumen, *El imperio inter-*

sobre acoso que Arévalo recibió durante sus seis años de gobierno y sobre las muestras de solidaridad continental que recibiría Guatemala ante el flagrante bombardeo estadounidense a sus ciudades.

polar de Occidente, que quizá pueda localizarse entre sus escritos inéditos, véase el reportaje de Fedro Guillén, “Con el Doctor Juan José Arévalo”, *Tareas* núm. 7 (1962): 35-40, 39, en <<http://www.salacela.net/pdf/7/articulo4.pdf>>.

En un estudio ya clásico, Piero Gleijeses prescinde de lo que esos tres libros han incidido en el extendido imaginario reacio al expansionismo yanqui y los descarta como una “torpe denuncia” contra la política estadounidense, véase *La esperanza rota* (Guatemala: USAC, 2005), 537. Desde una óptica eurocéntrica, Gleijeses omite mencionar los penetrantes avances que se han efectuado sobre el populismo y recurre al mote de “líder populista” para referirse a una personalidad compleja como la de Arévalo, a la cual le añade un sinfín de disvalores: retórico, contradictorio, manipulador, burócrata, timorato, incoherente y acomodaticio, *ibid.*, 44-48, 150, 540. Sin cuestionar afirmaciones como la de que Estados Unidos ha sido defensor del mundo libre o que el embajador Patterson fue expulsado justificadamente de Guatemala, Gleijeses le objeta a Arévalo por ignorar los beneficios que había traído aparejados la política norteamericana para Guatemala, por su sobreprotección a los trabajadores de la United Fruit —sin llegar a afectar realmente los privilegios del gigante bananero— y hasta por su incomprensión de la cultura indígena por tratarse de “un ladino de clase media”, *ibid.*, 111, 154-155, 204. Se está criticando con ello a quien, además de haber promovido institucionalmente a los pueblos originarios y a refutar la presunta necesidad de civilizar al indio, exaltó la “finura espiritual de que carece el gánster de raza blanca, ahora dueño del mundo”, Arévalo, *Escritos complementarios*, 415 y 355. El trabajo de Gleijeses, además de pasar por alto el movimiento reformista, adolece por no tener en cuenta la avanzada cultural y educativa del arevalismo, entre ello las más de seis mil escuelas levantadas durante esa etapa, el Premio Internacional de Educación concedido a Arévalo en 1981 por haber efectuado una obra continental en la materia y el otorgamiento del título de “maestro de América”, quizá el máspreciado, que le fue extendido a figuras como José Enrique Rodó o José Ingenieros.

En el primero de esos libros, escrito desde Santiago de Chile y completado en la Argentina, se denuncian las ideas y las fuerzas “neonazis” que, originadas en Washington, “persiguen los más tímidos intentos de servir a las masas, a los humildes, a los explotados”,⁴¹ junto con los mercenarios y los gobiernos *de facto* latinoamericanos que colaboraron en la intervención a Guatemala y que, a diferencia de México y Argentina, habían sellado pactos militares con la superpotencia. Tampoco soslaya Arévalo el singular papel cumplido tanto por las agencias noticiosas servidoras de la “plutocracia yanqui” como por el megamonopolio de la United Fruit, la cual va a ocupar un sitio muy especial dentro de lo que aquél conceptúa como los cuatro jinetes del Caribe: las dictaduras de esa región, el Departamento de Estado norteamericano, la Santa Madre Iglesia y esa misma compañía transnacional que “quita y pone presidentes” (*sic*) a gusto.⁴² El humanitario Código de Trabajo, sancionado por el propio Arévalo y suprimido por el golpe de Estado, representó la piedra del escándalo que llevó a que la United Fruit presionara en contra de esa legislación laboral. También

⁴¹ Juan José Arévalo, *Guatemala, la democracia y el imperio* (Buenos Aires: Palestra, 1964), 10. Con un apéndice que incluye una selección de los escritos y discursos de Arévalo preparados durante su presidencia.

⁴² *Ibid.*, 17, 74, 87-88, 117-119.

menciona en el texto el sojuzgamiento que había engendrado diversos préstamos monetarios así como las reservas formuladas por Arévalo sobre el particular: “En Guatemala no hemos recibido empréstitos, porque sabemos muy bien que cuando se reciben dólares con la mano derecha, con la izquierda se entrega soberanía”.⁴³

El célebre texto alegórico del pseudo acuerdo entre el tiburón y las sardinas, entre los superdentados y los desdentados, resulta parangonable con distintas figuras metafóricas menos elaboradas pero de mayor divulgación, como las del zorro en el gallinero, o la lógica del pez más grande frente a quienes no lo son y otras extrapolaciones del mundo animal de las que se ha servido a mansalva el darwinismo social, es decir, la doctrina sobre la selección natural y el triunfo de los ejemplares más aptos para sobrellevar la lucha por la existencia. En la *Fábula del tiburón y las sardinas*, especialmente dedicada al costarricense Vicente Sáenz, Arévalo recorre las voraces tropelías y exacciones llevadas a cabo por el gobierno norteamericano y sus socios de Wall Street en América Latina e ilustra ese panorama con citas autorales tomadas del mismo Sáenz y otros críticos similares.⁴⁴ La síntesis general de lo expresado gráficamente por Aréva-

⁴³ *Ibid.*, 79.

⁴⁴ Sobre el mismo Sáenz, véase uno de los últimos ensayos en torno suyo: Mario Oliva Medina, “Vicente Sáenz: biografía intelec-

lo en esa fuente ya histórica, sobre las andanzas hemisféricas de Estados Unidos puede reflejarse a través del siguiente enunciado: “Ellos han querido justificar su piratería con un ‘destino manifiesto’: aquél de ‘a golpe dado no hay quite’, del *Homo Prepotens*, con que compaginan su filosofía del dinero: la de Rockefeller, la de Al Capone”.⁴⁵

La visión arevaliana sobre Estados Unidos concuerda plenamente con aquella que forjó la tradición reformista en relación con la política norteamericana y su talante imperialista,⁴⁶ pero será en el último de dichos libros donde Arévalo, al volver a ocuparse de Estados Unidos, encara más a fondo el imperialismo como tal, al cual describe de dos modos: uno de ellos, al que llama imperialismo “sin bandera”, practicado por poderosos comerciantes y banqueros en las grandes ciudades “tan antiguo como el comprar y el vender, y su joroba:

tual y política de un americano desconocido”, *Cuadernos Americanos* núm. 160 (abril-junio de 2017): 63-76.

⁴⁵ Juan José Arévalo, *Fábula del tiburón y las sardinas. América Latina estrangulada* (Buenos Aires: Meridión, 1956), 143. Sobre esta pieza clásica —sucesivamente reeditada y con tiradas de muchos miles de ejemplares en países tan asediados como Cuba—, véase el capítulo de Roberto García Ferreira, “El tiburón y las sardinas: apuntes en torno a la *Fábula* de Juan José Arévalo”, en *El imaginario antiimperialista en América Latina*, coord. por Andrés Kozel, Florencia Grossi y Delfina Moroni (Buenos Aires: CCC/Clacso, 2015), 171-187.

⁴⁶ Sobre la política imperial norteamericana en la óptica reformista, véase Hugo E. Biagini, “Los Estados Unidos del tronco a la picota”, en *id.*, *La Reforma Universitaria...*, 193-212.

el robar”, es caracterizado como un “fenómeno morboso” que implica “una tara de lo económico”, en íntima conexión con la psicología usuraria y con un sórdido capítulo de la patología humana. La preocupación de Arévalo se dirige aquí hacia el imperialismo político, jurídico y militar que, al avasallar las naciones y exigir la entrega del poder, debe ser rechazado por todos los ciudadanos.⁴⁷ Spruille Braden ha sido un personaje de la política imperialista tristemente conocido desde México hasta Argentina, país este último donde financió y condujo una campaña contra “los descamisados argentinos que gritaban su peronismo naciente”;⁴⁸

⁴⁷ Juan José Arévalo, *AntiKomunismo en América Latina (Radio-grafía del proceso hacia una nueva colonización)* (Buenos Aires: Palestra, 1959), 90-91.

⁴⁸ *Ibid.*, 65-67. Arévalo se está refiriendo a la intromisión de Braden en la política latinoamericana, lo cual, en la Argentina, iba a dar lugar a la consigna “Braden o Perón”, durante las elecciones que le dieron el triunfo al peronismo. El mismo Arévalo cita un texto sobre el papel de Braden y la penetración norteamericana titulado “Intervención” y firmado por *Descartes*, pseudónimo de Perón, que fue publicado el 30 de abril de 1952 en el diario *Democracia*; dicho texto puede ser consultado en el folleto digital *Política y estrategia (no ataco, crítico)* (Buenos Aires, 1953) que contiene los artículos firmados por Descartes, en: <<http://www.labaldrich.com.ar/wp-content/uploads/2013/03/Pol%C3%ADtica-y-Estrategia-Descartes-Per%C3%B3n.pdf>>. La actitud de Arévalo hacia el peronismo sufrió un giro apreciable: desde una oposición inicial a sus supuestos derechistas hasta los acercamientos que se mantuvieron por el común rechazo al imperialismo. El gobierno de Arévalo condecora al de Perón con la Gran Orden del Quetzal y el mismo Arévalo atribuye luego el derrocamiento de Perón a una “confabulación de militares y civiles” alentada por Inglaterra y

Braden también participaría activamente en la propagación de los cargos anticomunistas contra Guatemala y el gobierno de Árbenz.

DERIVAS

Al cumplirse el centenario de la Reforma Universitaria y con base en lo que hemos expuesto —sobre las sostenidas aportaciones crítico-prácticas efectuadas por Juan José Arévalo a ese trascendental movimiento estudiantil—, resultaría equitativo propiciar que un gran educador y estadista como él llegue a ocupar un lugar mucho más destacado que el que le ha sido habitualmente reconocido dentro de la historiografía pertinente, si tomáramos a la misma Reforma en toda su dilatada amplitud: tanto en el terreno pedagógico como en sus aristas comunitarias.

Al mismo tiempo, en función de lo que también hemos comentado, podríamos aguardar una mayor relevancia o significación del arevalismo en el estudio sobre el devenir de las ideas y las instituciones políticas, dentro de esa matizada gama de tendencias y fenómenos en las cuales aquél confluye; tendencias y fenómenos tales como el naciona-

Estados Unidos, véase Arévalo, *Despacho presidencial*, 151, 221, 495-496; así como *Escritos complementarios*, 39, 13-14.

lismo, el latinoamericanismo, el republicanismo, el democratismo, el socialismo o el populismo. Entre las rotundas omisiones a la producción política de Arévalo se encuentra la que cometió un chapín sui géneris como Augusto Monterroso, quien con toda su erudición, redujo la lucha principal de los escritores guatemaltecos contra la invasión extranjera a las figuras de Miguel Ángel Asturias y Luis Cardoza y Aragón.⁴⁹

Al menos desde nuestro actual caso personal, podríamos replantear la afirmación que hiciera Julio Cortázar en su correspondencia, de que un episodio como el de la muerte de Eva Perón y la repercusión social que produjo le hizo descreer que los argentinos fueron europeos, de que en realidad no eran hijos de los barcos sino que podrían ser tan latinoamericanos como los propios guatemaltecos. Salvando distancias, ya antes de la muerte de Evita, un guatemalteco apodado en su país como Che Arévalo, había dejado también su prolongada huella personal en ese ímprobo empeño de latinoamericanizar argentinos...

A la distinguida ubicación que Arévalo está en condiciones de alcanzar en el saber pedagógico y político, se suma el liderazgo social que ha ejercido en el pasado con su significativo ascendiente entre

⁴⁹ Augusto Monterroso, *La palabra mágica* (Barcelona: Anagrama, 1996), 80.

la masa laboriosa. Asimismo, no faltan las voces que hoy —desde la misma Guatemala y en diarios como *El Siglo* o *El Periódico*— rehabilitan, junto al legado de la Reforma Universitaria, el pensamiento y el accionar arevalista como uno de los caminos viables para emerger de la parálisis en que nos tiene sumido el sistema mundial dominante desde la implantación de un dogma inhumano como el del neoliberalismo, intrínsecamente reñido con las postulaciones democráticas de avanzada.

13. EL DERECHO A LA CIENCIA Y A LAS HUMANIDADES*

LOS DERECHOS HUMANOS Y SU AMPLIACIÓN

Así como en la modernidad se han proclamado como naturales o innatos el derecho a la vida y el derecho a la libertad, novísimas acepciones específicas se han ido incorporando, bajo diferentes calificaciones conceptuales, como derechos adicionales. Más allá de posicionamientos, modalidades, limitaciones sistémicas e intereses sectoriales, en

* Ponencia presentada en el XV Corredor de las Ideas del Cono Sur/X Coloquio Internacional de Filosofía Política “Nuestra América ante el centenario de la Reforma Universitaria: visiones críticas”, organizado por el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, los días 28, 29 y 30 noviembre de 2018.

esa faena reivindicativa corresponde evocar no sólo a grandes pensadores mundiales sino también a instancias históricas decisivas o condicionantes como los aportes en la materia que trajeron consigo la Revolución Francesa o la Organización de las Naciones Unidas con sus declaraciones y pactos internacionales.

Dentro de la amplia y creciente multiplicidad con que han sido vistos y clasificados los derechos humanos, se encuentran aquéllos

- de primera generación o individuales, equiparados a los derechos civiles y políticos, como el de libertad de expresión y asociación, a la ciudadanía, a un juicio justo y a la militancia partidaria;
- de segunda generación, asociados con los derechos económicos, sociales y culturales, que requieren una acción positiva del Estado para su implementación e incluyen derechos como el de la calidad de vida, al trabajo, a la salud, a la educación, a la vivienda, a la alimentación o a la seguridad social;
- de tercera generación o solidaristas, como el derecho a la paz, al desarrollo sostenible, al medio ambiente sano, al consumo y a la protección de la manipulación genética *inter alia*.

También se ha hecho mención a otras sucesiones innovadoras de derechos como los de cuarta generación, conectados con la globalización y las tecnologías informáticas.

A esas series de derechos generales y particulares puede anexársele una heterogénea gama de nuevos derechos humanos, *v. gr.*: los derechos del niño, la mujer y los animales, al patrimonio histórico, a una muerte digna, al uso de la inteligencia artificial, al despertar de las conciencias, junto con un grado minucioso de puntualización como el derecho a medios de comunicación creíbles, al paisaje, al olvido, a la diversidad, a la música, a la memoria, a sonreír, a la poesía, a Internet, a la indignación, a la fecundación artificial, a la verdad, a la privacidad, a la continuidad psicológica.¹

Todo ello no sólo puede asociarse con la clásica cuestión de la dignidad humana sino también

¹ Martín Eduardo Botero, “Los nuevos derechos humanos que despertarán las conciencias”, *Las 2 Orillas. Todas las historias, todas las miradas, desde todos los rincones* (Bogotá, 9 de febrero de 2019), en <<https://www.las2orillas.co/los-nuevos-derechos-humanos-que-despertaran-las-conciencias/>>; Marcelo Ienca, Roberto Andorno, “Towards new human rights in the age of neuroscience and neurotechnology”, *Life Sciences, Society and Policy* (BioMed Central, 26 de abril de 2017), en <<https://lssjournal.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40504-017-0050-1>>; Nicole Arabeity Irigoyen, “Justicia de Transición en Uruguay: análisis desde la teoría crítica de los derechos humanos” (tesis de maestría, Unila, 2017), en <<https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/4500>>.

con otros planteamientos análogos como los que, frente a la ética del poder, ha desplegado el filósofo Arturo A. Roig en torno al pensar utópico y a una moral de la emergencia. Esta última moral parte precisamente del reconocimiento de la dignidad humana como un bien principista necesario y universal que, *a contrario sensu* del egoísmo racional hayekiano, estima que “la causa de uno es siempre [...] la del otro”.²

Entre tanta variedad identitaria —de auto y hetero afirmación— puede traerse a colación el sabio refrán gauchesco de que “hasta el pelo más delgado hace su sombra en el suelo”. Dicho panorama cuasi atomista de los derechos humanos, como si se tratara de un menester abierto al infinito, ha dado lugar a renovadas generaciones de derechos que, distanciándose del antropocentrismo, no excluyen las referencias al derecho de la

² Arturo A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta* (Mendoza: Ediunc, 2002), 150ss. Sobre esta contribución roigiana, véase Edward Demenchonok, “Moral emergente”, en *Diccionario del pensamiento alternativo*, dir. por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008), 343-346. En ese repertorio también se han abordado junto a los derechos humanos, los culturales, indígenas, laborales, de autor, sexuales y reproductivos. Otras obras de referencia concomitantes han incluido la diversificada temática en cuestión: Hugo E. Biagini y François de Bernard, dirs., *Diccionario crítico de la globalización* (Buenos Aires: GERM/Biblos, 2017), 96-108; Torcuato S. Di Tella *et al.*, *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Buenos Aires: Emecé, 2001), que contiene una entrada alusiva de Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz.

naturaleza o al de seres extraterrestres, hasta llegar a inferirse que lo no humano tampoco puede resultarnos tan extraño.

Por último, junto a derechos bastante inveterados como el de la educación y otros más recientes como el de la Universidad, también se han singularizado los dos derechos que nos ocupan en esta ocasión: el derecho a la ciencia y el derecho a las humanidades. Si admitimos semejantes innovaciones propositivas nos detendremos en la mejor manera en que podríamos entender esas humanidades y esas ciencias desde una óptica progresista como la que ha planteado la Reforma Universitaria con el respaldo ulterior que la propia Unesco le ha brindado a ese movimiento y a su cosmovisión sobre la enseñanza superior.

EL DERECHO A LA CIENCIA

Nos remontaremos a las tesis que sobre el derecho a la ciencia en juego han sido propuestas, defendidas en la actualidad y, de un modo menos nominal pero no menos rotundo, por la tradición reformista nuestroamericana junto a su empeño para democratizar la sociedad y la Universidad, hasta llegar a cotejar esas tesis estudiantiles con el presente científico de la Argentina, donde tuvo sus orígenes orgánicos la Reforma Universitaria como tal.

El derecho a la ciencia fue insinuado por las Naciones Unidas a través de su Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) mediante el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), en vigor desde 1976, como un subapartado relativo a gozar de los beneficios del “progreso científico”.³ Sin embargo la inquietud por definir el alcance de esa demanda peculiar advendría más recientemente con el establecimiento, en 2002, del 10 de noviembre como Día Mundial de la Ciencia (para la Paz y el Desarrollo), auspiciado por la Unesco.⁴ Con todo, sería más bien en la década actual cuando el tema en sí comienza a adquirir un relieve singular, a partir de un informe documental orgánico presentado por el Consejo de Derechos Humanos ante la Asamblea General de la ONU hacia mayo de 2012 y en el cual no sólo se introducía la expresión del derecho a la ciencia sino que se correlacionaba a este último con otros derechos humanos y se efectuaban recomendaciones puntuales sobre los alcances de la investigación y la difusión científicas, las obliga-

³ Véase el artículo 27 en <<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>>, y el artículo 15 en <www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx>.

⁴ Para precisar los altruistas motivos socioeconómicos y pedagógicos que llevaron a la propia Unesco a fijar esa fecha, véase, entre otros, el artículo “La ciencia, un derecho humano” (10 de noviembre de 2018), en <<https://es.unesco.org/commemorations/worldscience-day2018>>.

ciones de los Estados, la transferencia de tecnologías y otras cuestiones por el estilo.⁵

Un año después de esa pieza maestra, la revista *Science* publica un trabajo elaborado por sendas autoridades en la problemática como Audrey Chapman y Jessica Wyndham, bajo el mote “A human right to science”, donde se deplora el descuido en que había caído el tratamiento de ese derecho, bregando a la vez por su consolidación e implementación por parte de los gobiernos.⁶ Al mismo tiempo, el periodismo especializado recoge el guante de las prédicas anteriores y las potencializa para enfatizar algunos asuntos pormenorizados como que la ciencia no sea abordada desde la óptica de los derechos humanos prioritarios o el accionar obstruccionista de las compañías multinacionales al libre avance científico.⁷ Otras publicaciones se ocuparán de resaltar, por su parte, no tanto el más socorrido derecho a las ciencias duras sino el de

⁵ Farida Shaheed, *The right to enjoy the benefits of scientific progress and its applications*, informe del relator especial en derechos culturales (Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 14 de mayo de 2012), en <https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session20/A-HRC-20-26_en.pdf>.

⁶ Audrey Chapman y Jessica Wyndham, “A human right to science”, *Science* 340, núm. 6138 (14 de junio de 2013): 1291, en <<http://science.sciencemag.org/content/340/6138/1291>>.

⁷ Cfr: Javier Salas, “El acceso a la ciencia y sus beneficios, un derecho humano ignorado” (15 de junio de 2013), en <<http://www.femeba.org.ar/documentos/download/1057-el-acceso-a-la-ciencia-y-sus-beneficios-un-derecho-humano-ignorado.pdf>>.

las ciencias humanas y sociales, el papel de la ley y el derecho no sólo como instrumentos de dominación desde un punto de vista interdisciplinario sino recurriendo al auxilio del pensamiento crítico y emancipador.⁸

Ya más próximos a nuestros días, nos detendremos en las proposiciones de un experto en política científica como Mikel Mancisidor, quien, pese a revelar el desconocimiento existente sobre el derecho a la ciencia y su postración frente a los propios derechos culturales a los que aquel derecho pertenece, se rehúsa a referirse al primero como una variante jurídica novedosa, remontándose para ello a otros precedentes históricos.⁹ En una entrevista Mancisidor replantea dicha perspectiva y contribuye con otros elementos de juicio en torno al acceso a la ciencia como un derecho imprescindible para mejorar nuestra condición humana, mientras insiste en la necesidad de trascender la diferenciación entre ciencia básica —como patrimonio de los países ricos— y ciencia aplicada —reservada a las naciones pobres. Sobre la conveniencia de que la ciudadanía se halle al tanto de

⁸ Véase *Tracés. Revue de Sciences Humaines* núm. 27 (2014), número especial *Penser avec le droit*.

⁹ Mikel Mancisidor, “El derecho humano a la ciencia: un viejo derecho con un gran futuro”, *Anuario de Derechos Humanos* núm. 13 (2017): 211-221.

la plataforma científica de cada partido político, el mismo referente aduce:

La política tiene la obligación de que las decisiones que se toman en cualquier ámbito estén sostenidas por el mejor conocimiento científico, desde las cuestiones sanitarias hasta las cuestiones más industriales o medioambientales. Es parte del derecho a la ciencia, de la responsabilidad ciudadana y de la responsabilidad pública.¹⁰

La defensa del derecho a la ciencia no implica omitir las limitaciones y condicionantes a las cuales se halla expuesto el campo operativo de ciencias como las sociales dentro del sistema capitalista.¹¹ Por otro lado, en un libro de Roberto Follari ya se habían objetado y desenmascarado las propias prácticas intrauniversitarias y el retraimiento de los intelectuales hacia visiones alternativas contrahegemónicas, apelándose para ello a una neutrali-

¹⁰ Alejandro Muñoz Fernández, “La ciencia está en el corazón de los derechos humanos desde el principio”, entrevista a Mikel Mancisidor, *El Boletín* (17 de febrero de 2018), en <<https://www.elboletin.com/noticia/159540/contraportada/mikel-mancisidor:-la-ciencia-esta-en-el-corazon-de-los-derechos-humanos-desde-el-principio.html>>.

¹¹ Véase el trabajo de Alberto Quiñónez, “Investigación y derechos humanos en la época de la pragmatización de las ciencias sociales” (*Rebelión.org*, 21 de julio de 2018), en <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=244425>>.

dad pseudocientífica.¹² Finalmente, el derecho a la ciencia también ha sido llevado como tópico central en espacios académicos internacionales, como ha sido el caso Clacso, que lanzó una convocatoria sobre el tema y, sobre todo, la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo (UMET) en noviembre de 2018, donde se reunió el Foro “La ciencia, un derecho humano”.¹³

LA ONDULANTE HERENCIA REFORMISTA

Un aspecto concomitante con el derecho al conocimiento en general se vincula con la idea de civilización, íntimamente ligada a los orígenes mismos del movimiento reformista, pues la cuestión civilizatoria se esgrimió de entrada como un límite infranqueable para ese movimiento.

Estoy aludiendo a la argumentación originaria que empleó Antonio Nores, director del diario clerical *Los Principios* (Córdoba), para invalidar

¹² Roberto Follari, *La selva académica* (Rosario: Homo Sapiens, 2009); y la entrevista que al autor efectuara María Belén Albornoz, “Los intelectuales y el espacio público: diálogo con Roberto Follari”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* núm. 34 (mayo-agosto de 2009): 117-121.

¹³ Foro “La ciencia, un derecho humano”, Clacso, 2018, en <https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/foros_actividades.php?foro=47&idioma=>.

el proceder de los reformistas que reclamaban su renuncia ante el accionar espurio que lo había llevado al cargo de rector de la Universidad cordobesa; una argumentación en la cual Nores termina descalificando la petición de los estudiantes, entre otros motivos analizables, por “la incultura de su conducta” y por poseer “convicciones” que representaban “insultos a la civilización” (Federación Universitaria Argentina, 1941). Más allá de ese significativo hecho puntual detengámonos sólo en lo que los propios reformistas iban más tarde a entender por el término *civilización*, tras ese significativo enfrentamiento.

En tal sentido, la tradición reformista, pese a su apreciable iconoclastia —*v. gr.*: la de “sobran ídolos” — no parece mantener un escepticismo radical frente al concepto de *civilización* sino que opta en definitiva por resignificarlo y retomar las raíces bolivarianas y martianas.¹⁴ Se trata de una suerte de procedimiento ampliatorio que se repetirá, en distinta medida, más pormenorizadamente, con la ciencia y las humanidades.

El reformismo introducirá una operación dialéctica de negar y afirmar. Por un lado, más allá de lo que pudo ocurrir en su praxis puntual, aquel mo-

¹⁴ Sobre esa misma tradición y su entronque con los reformistas, véase nuestra entrada “Horas americanas”, en *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*, dir. por Hugo E. Biagini (Buenos Aires: Biblos, 2015), 117-120.

vimiento se rehusó a identificar indisolublemente la civilización con una serie de expresiones tales como capitalismo, imperialismo, fascismo, oligarquía, latifundio, guerra, explotación social, tecnocracia, persecuciones y la misma legitimidad de la llamada civilización occidental. La tendencia predominante entre las filas reformistas tiende a asociar la causa civilizatoria con un *modus vivendi* desiderativo tal como el que podría llegar a plasmarse cabalmente en nuestra América Latina, con una justicia comunitaria que no reniegue de la matriz indígena.¹⁵

En síntesis una América Latina que los insurrectos cordobeses y sus sucesores continentales llegarían a concebir sin andadores tutelares, conducida por una “nueva generación” y por un Frente de trabajadores manuales e intelectuales que propicien una unión regional en los sentidos más diversos: desde el político, económico y jurídico hasta el moral y espiritual, para hacerse fuerte en la resistencia al expansionismo de Estados Unidos y Europa. Con universidades cuyos egresados se propusieran poner en definitiva “sus conocimientos al servicio del proletariado”; con casas de estudios que en vez de “patentar doctores” se dedicaran a edificar la cultura nacional, ennoblecida por un

¹⁵ Gabriel del Mazo, “La Reforma Universitaria: una conciencia de emancipación en desarrollo” (1938), en *La Reforma Universitaria*, 3 ts., t. III. *Ensayos críticos (1918-1940)*, comp. y notas por Gabriel del Mazo (La Plata: UNLP, 1941), 490-496.

anhelo de mayor justicia para “todos los pueblos y clases oprimidas del mundo”.¹⁶

Junto a su empeño para democratizar la sociedad, el movimiento reformista bregó, desde sus mismos pasos iniciales, por una Universidad que no fuera “oligárquica y aristocrática”,¹⁷ que estuviese más volcada a la ciencia y en la cual se pudiera ir desterrando el dogmatismo y el favoritismo de las academias vitalicias, los círculos claustrales, la mera enseñanza libresca y “los programas inmutables”; en definitiva aquello que, según condensaba el gran pensador peruano José Carlos Mariátegui, eran “puras teorías, puras abstracciones; nada de ciencias de observación y de experimento”.¹⁸

Al mismo tiempo, se produjo un enfrentamiento contra el profesionalismo utilitarista que convertía a la Universidad en un organismo vegetativo expendedor de títulos, sin ninguna otra mira cognoscitiva ulterior. Existe toda una terminología para seguir espigando, con la cual se intentó caracterizar ese extendido estado de cosas

¹⁶ José Carlos Mariátegui, “La Reforma Universitaria” (1928), en *La Reforma...*, t. III, 187-202, 190; “Manifiesto del Centro de Estudiantes de Derecho al inaugurar los cursos de extensión universitaria” (1920), en *La Reforma...*, t. I. *El movimiento argentino (1918-1940)*, 205-207, 205; Víctor Raúl Haya de la Torre, “Plan de la Alianza de Pueblos” (1923), en *La Reforma...*, t. II. *Propagación americana (1918-1940)*, 141-147, 141.

¹⁷ Ángel Guido, “Definición de la Reforma Universitaria” (1932), en *La Reforma...*, t. III, 377-401, 384.

¹⁸ Mariátegui, “La Reforma...”, en *La Reforma...*, t. III, 198.

pedagógicas al que la Reforma le salió al cruce apelando a expresiones burlescas como las de “los textitos-biblia”, “la fichología” o el “clericanallismo”, término este último con el que se ridiculizaba la cosmovisión escolástica dominante en naciones de fuerte injerencia católica en los estudios, como fue el arquetípico caso colombiano.

El adalid del grito de Córdoba, Deodoro Roca, desde los nuevos aires que acompañaban la renovación universitaria en su tierra, saldría a la palestra contra el trasfondo profesionalista:

Mientras subsista la odiosa división de las clases [...] las universidades [...] seguirán siendo lo que son, lo que tantas veces se ha dicho de ellas: “fábrica de títulos”, o vasta cripta, en donde se sepulta a los hombres que no pueden llegar al Hombre. Por un lado, la ciencia hecha, lo de segunda mano, lo rutinario, lo mediocre. Por el otro, la urgencia de macerarse cuanto antes para obtener el anhelado título. Y, como siempre ha acontecido, la inteligencia libre y pura estará ausente; la ciencia que se supera oficiará ante otros altares.¹⁹

De ahí el reclamo de los jóvenes estudiantes reformistas para llegar a cultivar una ciencia pura — con

¹⁹ Deodoro Roca, “Servidumbre de la cultura” (1926), en *La Reforma...*, t. III, 44-47, 46-47.

sus verdades ni esotéricas ni omnicomprendivas sino relativas, graduales y contingentes — que les permitiera a todos acceder a nuevos caminos para penetrar en lo real tal como sería factible a través de la investigación sistemática, al estilo de lo que podría traer aparejada la implementación de una Universidad-laboratorio y la adopción del seminario en lugar de las clases magistrales.

Sin embargo, el requisito de un conocimiento (saber) traslúcido no llegaría a representar, bajo la lente amplificadora de la Reforma Universitaria, un fin último supremo y en sí mismo sino una condición básica elemental pero incompleta, llegando incluso al punto de considerarse como errónea la convicción de que sólo basta con “hacer ciencia” sin más.²⁰ Por añadidura, se cuestiona a “los egoístas de su ciencia y de su especialidad que quisieran plasmar sabios, pero sabios esclavos y sumisos a los despotismos; sabios con las vértebras lo suficientemente elásticas para inclinarse, fácilmente, ante el poder y reclamar su pitanza vergonzante”. De ahí surgiría la siguiente preceptiva: “Hagámonos, primero, países justos, para hacernos, luego, países sabios”.²¹

²⁰ Elio García Ausstt, “La nueva Universidad y la Reforma Universitaria de fondo” (1931), en *La Reforma...*, t. III, 249-258, 256.

²¹ Antenor Orrego, “Cuál es la cultura que creará América” (1928), en *La Reforma...*, t. III, 183-186, 186.

Además del amor y la contracción al trabajo científico, junto con su indispensable metodología, había que amar asimismo las causas justas y plejarse a ellas, configurándose entonces una suerte de identificación entre saber y equidad. Una forma de saber que en resumidas cuentas “no es mera ciencia o técnica sin conducción ética” sino también “conciencia de sí, del ser nacional, del ser americano. Justicia, que es justicia social: liberación del Hombre en el Pueblo”, según adujo el antólogo principal del movimiento reformista, Gabriel del Mazo.²²

Hacia la misma época (1938), ochenta años atrás, mientras se cuestionaba la “estéril tendencia de apartar a los hombres de ciencia del resto de la colectividad”,²³ también se ponía duramente en tela de juicio la figura impoluta del intelectual y de los profesionales, en tanto productos de una enseñanza científicista y deshumanizada asociable con una serie de personajes faunescos: “el abogado trapalón, el médico mercantilizado, el ingeniero de las medidas falsas, el farmacéutico curandero y el filósofo equilibrista que fabrica doctrinas y teorías *ad usum Delphini*”.²⁴

²² Del Mazo, “La Reforma...”, en *La Reforma...*, t. III, 494.

²³ Noel H. Sbarra, “La Reforma Universitaria: evocación y presencia” (1938), en *La Reforma...*, t. III, 457-483, 460.

²⁴ Alcides Greca, “El camino que debe seguir la Reforma” (1938), en *La Reforma...*, t. III, 447-454, 449.

Por otra parte, se cita también a otro personaje que conocemos de cerca, “el estadista que encarcela o destierra a sus adversarios, que negocia la riqueza de su país a costa del hambre de sus conciudadanos, que se echa a la espalda la ley y los escrúpulos” etcétera, etcétera.²⁵

No debemos ir muy atrás para ver a dónde se remontan dichas reivindicaciones en el campo intelectual reformista. El afán anterior por aunar ciencia y conciencia puede localizarse, entre otros referentes, en grandes científicos de extramuros como Albert Einstein, Bertrand Russell o Friedrich Nicolai, quienes fueron vistos por los jóvenes reformistas como hombres sabios que no menospreciaban el factor pasional, a diferencia de muchos colegas suyos que se guarecían en sus gabinetes y eran menospreciados como figuras reaccionarias.²⁶

A todo ello, en el orden interno local aparecían distintos planteamientos análogos: como la exigencia de un Alejandro Korn por integrar la ciencia a los valores axiológicos, la necesidad que establecía su discípulo idealista, Héctor Ripa Alberdi, de

²⁵ *Ibid.* No nos olvidemos que en esa época la Argentina atravesaba por la primera dictadura cívico-militar, la llamada Década Infame, producto de un golpe de Estado, como se decía, con olor a petróleo, con ollas populares, fusilamiento y deportación de anarquistas, con los primeros exilios docentes y otras lindezas similares.

²⁶ Luis Di Filippo, “La agitación universitaria” (1927), en *La Reforma...*, t. I, 244-248, 248.

subordinar la ciencia a principios éticos, o el impulso intensificador que pretendía otorgarle Homero Guglielmini al estudio de las humanidades, con toda la peculiaridad epistemológica que ellas requieren y a las cuales veremos más adelante, en la segunda parte de este trabajo.

Junto con los aspectos teoréticos y especulativos se hallaban las elucubraciones para que la ciencia se adecuara a la cultura y a la moralidad, sin cuya articulación no debía calificarse a nadie como maestro de la juventud.²⁷ Pero lo que más terminaría por rebelar (con b labial) a los reformistas era la problemática comunitaria y el imperativo categórico de dar por tierra con un sistema de privilegios, no mediante una justicia ciega —que escamotea la asimetría entre explotadores y explotados— sino mediante la implementación de la justicia social, la cual podría llegar a representar ese ingrediente que Florentino V. Sanguinetti andaba buscando para enriquecer “el alma del humanismo” junto con la ciencia, la técnica y “la presencia de la multitud”;²⁸ una justicia social que, desde otra óptica aparecía como puesta “al servicio de la cultura”, cuyo “sentido más hondo

²⁷ FULP, “Manifiesto al pueblo” (1919), en *La Reforma...*, t. I, 132-133, 132.

²⁸ Florentino V. Sanguinetti, “Reforma y contra reforma en la Facultad de Derecho de Buenos Aires” (1926), en *La Reforma...*, t. III, 302-315, 314.

y permanente” no podía ser otro, dialécticamente, que la misma justicia social.²⁹

Todas estas disquisiciones nos llevan a revaluar una determinada imagen de la Universidad, según advertía el propio Sanguinetti, como una casa vacía a ocupar con diversas ideas y mandatos, los cuales podríamos circunscribir por nuestra parte, en consonancia con el bagaje reformista. En lo que atañe a la Universidad pública latinoamericana, tales ideas y mandatos constitutivos deberían cumplir con las siguientes exigencias:

- que resulten compatibles con los requerimientos regionales, que se llegue a la ciencia desde la realidad circundante y se defiendan tanto los intereses nacionales como los derechos humanos;
- que la ultraespecialización no vaya en detrimento de la visión panorámica de las cosas ni de una formación integral (“vida total”);
- que no dejen de fomentarse disciplinas tales como la sociología nuestroamericana, según se planteó en el Primer Congreso de Estudiantes Iberoamericanos que tuvo lugar en México hacia 1931;

²⁹ Intervención de Carlos Sánchez Viamonte en “Repertorio de opiniones a través de tres pronunciamientos” (1930), Parte I. “Debate en Córdoba”, en *La Reforma...*, t. III, 501-520, 511.

- que se tienda a crear en los estudiantes la conciencia de las injusticias y la voluntad de eliminarlas;
- que la ciencia y la cultura que se aprenda y se difunda no sea un instrumento opresor más sino sendas opciones apasionantes para restañar y dignificar los malestares mundanos y ambientales.

EL DERECHO A LAS HUMANIDADES

Así como se han retomado las vertientes reformistas para plantear el derecho a la enseñanza superior como un bien público y comunitario que el Estado debe garantizar, así tendrá éste que preservar una suerte de derecho a las humanidades no sólo para que no sean retaceadas de los planes de estudio, como subproductos dispendiosos, obsoletos u ornamentales, sino para incrementar nuestro bagaje crítico, identitario y emancipador; en definitiva, para facilitar la humanización del mundo y la sociedad frente al hegemonismo *neocon*.

Traemos aquí a colación las alusiones más o menos explícitas con las que cabe englobar el derecho a las humanidades entre los derechos culturales como los proclamados por las Naciones Unidas junto con los políticos y sociales, o aludir a las referencias colaterales académicas que he-

mos mencionado sobre una suerte de derecho a las ciencias humanas. Con todo, una de las primeras citaciones nominales al derecho que aquí nos ocupa fue vertida, hace más de veinte años, por Carlos Fuentes cuando —haciendo mención a la Facultad de Derecho de la UNAM donde el escritor mexicano alcanzó a graduarse en Leyes— comentó que la gente de su generación pudo contar con tres grandes maestros que les legaron “un sentido de la justicia de la vida pública, del lenguaje social y de la inseparable pertenencia del *derecho a las humanidades*”.³⁰

Cabe acotar también al programa alternativo sobre enseñanza superior encabezado por Eduardo Rinesi desde la Universidad de General Sarmiento, en Argentina, donde se cuestiona la concepción privatista y mercadofílica de la educación, se promueve la educación en sí misma como un derecho universal y se concuerda con posturas más de avanzada —ínsitas en la tradición reformista y actualmente en la propia Unesco—, que plantean un extendido “derecho de Universidad”. Dentro de ese equipo universitario, Diego Tatián ha hecho su pro-

³⁰ Carlos Fuentes, “Ignacio Chávez: 1897-1997”, *Nexos* núm. 231 (México, 1º de marzo de 1997), en <<https://www.nexos.com.mx/?p=8219>>. Las cursivas son nuestras.

pio aporte personal al traernos a colación un nuevo derecho adicional: el derecho a las humanidades.³¹

Si admitimos semejante innovación propositiva —la del derecho a las humanidades— detengámonos un poco en la manera en que podríamos entender esas humanidades, como valores o disvalores para incorporarlas o no a los planes de estudios oficiales; sin dejar por ello de acompañar algunas propuestas nucleares que apuntan a varias ideas centrales que deberían encarar las universidades estatales en un futuro cercano (en particular sus facultades de humanidades).

No se trata por cierto de mantener vivitas y coleando unas Humanidades con letra capitular, frente a las ciencias sociales escritas si apenas en minúsculas, ni tampoco de preservar los estudios clásicos por sí mismos, según sostenía hasta una figura conservadora como José Ortega y Gasset, en tanto “conocimientos de conocimientos, enseñanzas de enseñanzas, alimento enrarecido y de escasas [...] vitaminas con que ha pretendido nutrirse el Occidente durante siglos”, todo lo cual no pasaba de ser para Ortega y Gasset como “una toxina

³¹ Diego Tatián, “La Reforma Universitaria en disputa”, en *Las libertades que faltan*, comp. por Eduardo Rinesi, Natalia Peluso y Leticia Ríos (Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018), 44-45. El mismo Tatián ha venido reiterando en otros contextos el derecho en cuestión a las humanidades.

aún operante en las entrañas de la vida europea”.³² El afán de ese tipo de humanidades, por aferrarse a un pasado moribundo, las asemejaría a la constanciación del disecador con el cadáver.³³

Una negativa rotunda a refrendar esa clase de estudios también había sido expuesta medio siglo atrás. Hacia 1896, en Buenos Aires, al inaugurar como decano una de las primeras facultades de Filosofía y Letras latinoamericanas, Miguél Cané sostuvo, con problemáticos afanes renovadores:

No creáis [...] que los esfuerzos y las tenacidades de labor que tengan por teatro nuestra modesta casa, tiendan, como en la vieja Sorbona o en la vetusta Salamanca, a desentrañar el sentido de una oscura frase de algún padre de la Iglesia más oscuro aún, o estudiar en un volumen *in folio* el uso de la coma en el romance del Cid.³⁴

Por otra parte, era una época en la cual imperaba el espíritu positivo, el experimentalismo, el

³² José Ortega y Gasset, “Prospecto del Instituto de Humanidades”, en *id.*, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines* (Madrid: Revista de Occidente, 1948), 144-145.

³³ Un buen complemento a nuestra postulación, en la nota de Arturo Leyte, “El territorio de las humanidades”, *El País* (Madrid, 5 de enero de 2012), en <https://elpais.com/diario/2012/01/05/opinion/1325718012_850215.html>.

³⁴ Miguél Cané, *Discursos y conferencias* (Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1919), 50.

cientificismo, la tecnofilia y el productivismo, con un fuerte *parti pris* contra el arte, la religiosidad y la metafísica como resabios primitivos que había que sepultar en una lucha sin cuartel, al estilo del combate gladiatorio que había que librar, pigmentocrática y eugenésicamente, ante las razas subalternas. Recargando las tintas, se aducía, por ejemplo que “los ferrocarriles y las fábricas manufactureras han reemplazado con ventaja a los idilios y los sonetos [que se pensaba] más en encontrar la solución de un problema mecánico que en hallar una consonante para concluir felizmente un verso [o que] una vaca de carne y hueso [era] indisputablemente superior a alguna vaca pintada por algún Epaminondas de Ultramar”.³⁵

Volviendo ahora a nuestros días —con todo el aire análogo de familia que guardaría aquella época con el neoliberalismo y su mentalidad utilitarista—, no se trata de resucitar al periclitado monopolio filosófico del saber ni de otorgarle a las humanidades un tipo de racionalidad privilegiada

³⁵ Eduardo Wilde, *Tiempo perdido* (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1967), 67, 114. Esa tónica tecnocrática fue propulsada, entre otros, por una figura de mucho predicamento como Juan Bautista Alberdi, quien, desde el sansimonismo pronosticaba que las vías férreas reemplazarían a los monasterios como agentes moralizadores y que la literatura, habiendo caducado en Sudamérica por su carácter ilusorio, sería sustituida ventajosamente por la ciencia, véase mi librito *Lucha de ideas en Nuestramérica* (Buenos Aires: Leviatán, 2000), 22-23 y 20.

que las tornaría en depositarias omnicomprendivas del sentido del mundo. Sin separar dicotómicamente las ciencias naturales de las humanas, busquemos la perspectiva interdisciplinaria, aunque sin permitir que se transpolaricen a las humanidades formas de trabajo y evaluaciones propias de otros sectores del conocimiento, tal como se intenta arrinconar hoy a las ciencias humanas en los organismos donde se establecen las pautas o modalidades que deben tener las investigaciones para su legitimación y acreditación (formas de citar, publicación en revistas en lugar del libro etcétera).

En una obra del filósofo español Emilio Lledó, que reivindica y pone bastante en su lugar el papel actual de las humanidades, si bien se tienen en cuenta las diferencias respectivas entre las ciencias de la naturaleza y las humanidades y el avance que las primeras han llevado a cabo en cuanto al progreso general, no por ello debe concluirse que las humanidades han quedado fuera de juego;³⁶ sobre todo si, como añadimos nosotros, no se toma al progreso ingenua o complacientemente, creyendo a pie juntillas que lo último supera siempre lo anterior y que por ello habría que abandonar por completo los sistemas filosóficos del pasado, dejándonos llevar

³⁶ Emilio Lledó, *Sobre la educación: la necesidad de la literatura y la vigencia de la filosofía* (Madrid: Taurus, 2018).

por la premisa de la crisis operada en los grandes sistemas o en la misma idea de sistema como tal.³⁷

Una especie de salida decorosa a ese intrín-gulis del progreso la ha insinuado, perdonando el barbarismo, el apreciado universitólogo Hanns-Albert Steger, cuando recomendaba la formación humanística y sus armas intelectuales para resistir la enajenación ideológica y la alineación cultural que representa la prédica por el crecimiento ilimitado, sin eliminar los contenidos educativos de las viejas élites sino haciendo accesibles esos contenidos a todo el mundo, para neutralizar la ciega creencia en el progreso científico a ultranza, cueste con ello las vidas que cuesten.³⁸ Una propuesta que, como vimos, ya estaba presente en el viejo ideario reformista, algo así como un rechazo al primado de la filosofía sobre la ciencia y la técnica, pero tampoco una ciencia sin ética ni conciencia.³⁹

³⁷ En un documentado manifiesto académico, “‘The humanities and the humanism of the future’: need of sense, new anthropology and new ethics”, presentado en un encuentro de la Unesco, Gabriella Bianco ha insistido en el diálogo inevitable que debe existir entre ciencia y humanidades si se quiere optar por un modelo civilizatorio más elevado, en <<http://cecies.org/articulo-completo.php?idarticle=170>> (web desaparecida).

³⁸ Hanns-Albert Steger, “La formación humanística en la sociedad industrial moderna”, en *Desafíos de la Universidad contemporánea: los casos de Alemania, Estados Unidos y América Latina*, ed. por Renate Marsiske (México: UNAM, 1996), 15-44.

³⁹ En la declaración final presentada por la Conferencia Regional de Educación Superior celebrada en 2018 también se ha hecho alusión a la formación humanista y a una tecnociencia neutra o sin

En otro nivel de análisis, vayamos a lo que se pregunta otro prestigiado universitólogo, Miguel Rojas Mix: cómo refrendar la decapitación de la cultura y las humanidades —salvo quizá en la Universidad-mercado— cuando estamos viviendo aceleradamente una gigantesca fragmentación del saber junto con “la mutación epistemológica que representa el paso de la cultura del logos a la cultura del icono”, del pictograma anestésico de la TV —identificable con muy poderosos intereses— al símbolo, que “recrea la memoria histórica” y se abre a lo imaginario, a la religión y a las mismas ciencias. Rojas Mix no deja encima de advertir que “las Humanidades como disciplina y como acervo cultural constituyen la explicación y el mejor aporte de América Latina a la construcción de su propio futuro”.⁴⁰

En esa análoga dirección de rescatar —para la misma edificación del conocimiento y hasta en guía pragmática para la acción— el alcance fun-

escala de valores: “Los universitarios de hoy, como los de hace un siglo, nos pronunciamos a favor de la ciencia desde el humanismo y la tecnología con justicia, por el bien común y los derechos para todas y todos”, en <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/integracionyconocimiento/article/view/22610/27543>>.

⁴⁰ Miguel Rojas Mix, *Alma mater: la Universidad latinoamericana; perspectivas y compromisos para el siglo XXI* (Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos, 2008), 238-239 y 64-65. Sobre humanismo y Universidad, véase el fructífero libro de Olmedo España Calderón, *Universidad y aprendizaje: teoría, interpretación, perspectiva* (Guatemala: USAC, 2017), esp. 83-96.

dante que han tenido las humanidades, cómo no preguntarnos también nosotros mismos, desde los aportes originales efectuados en Nuestra América, por qué no enfatizar más, en vez de dejar casi al margen del currículum, la importancia (autoctonista y mundial) que han traído consigo expresiones como la filosofía de la liberación, en educación la propia Reforma Universitaria y la pedagogía del oprimido, en economía la teoría de la dependencia y los planteos cepalinos, o en literatura el Modernismo, el realismo mágico y hasta el mismo género ensayístico, haciendo hincapié con esta proposición en el primer señalamiento o módulo temático.

Una segunda propuesta personal apunta a la inclusión en los planes metódicos de estudios de una serie de nutridos movimientos radicalizados que sobrepasan sus pertinentes matrices doctrinarias —decimonónicas o contemporáneas— para asociarse con eclosiones callejeras permanentes por parte de activistas y militantes etarios, de género o ecologistas. Me estoy refiriendo a agrupaciones contraculturales que, si bien cuentan con diversas raíces precedentes, han levantado o retomado la causa de un pensamiento y una praxis alternativos frente al llamado pensamiento único o al consumismo y que pueden englobarse dentro de cosmovisiones juvenilistas, feministas o preservacionistas; cosmovisiones cuya incorporación a la enseñanza pública terciaria constituye

un *leitmotiv* de máxima vigencia en cuanto a su examen riguroso y su consiguiente divulgación tanto por parte de las humanidades como de las ciencias en general.

Asimismo, habría que añadir otra inquietud más: la de sopesar la importancia de incorporar en plenitud, a los materiales orgánicos educativos, diversas expresiones estudiantiles como los congresos académicos, los manifiestos corporativos o las revistas de esa procedencia sectorial que han permanecido en un arcaico cono de penumbra.⁴¹

Por último, me permito puntualizar una doble conveniencia operacional que va más allá de los contenidos específicos requeridos para una enseñanza humanística. Me estoy refiriendo por una parte al propio humanismo como tal y no a aquella concepción de corte renacentista o al llamado canon occidental que ha sido cuestionado por su perspectiva intelectualista, europeísta, etnocéntrica y robinsoniana, sino más bien a lo que pensadores como el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla han calificado de humanismo político que, más que un *ismo* teórico, ha sido expuesto como una actitud existencial: la de vivir comprometido, según un alto grado de moralidad que nos lleva a defender visceralmente

⁴¹ Como fueron publicaciones periódicas chilenas al estilo de *Claridad* o *Juventud*, marginadas de repertorios educacionales en ese mismo país, como el ya clásico de Amanda Labarca, *Historia de la enseñanza en Chile* (Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1939).

la dignidad de la persona.⁴² El teólogo de la liberación Leonardo Boff también se ha expedido en esos lineamientos: “crear una visión humanista del mundo [...] va a significar un nivel más alto de la población en su condición de ciudadana [...] A la desesperación y al desencantamiento [...] hay que contrarrestarlos con motivos que nos hagan descubrir razones para seguir viviendo”.⁴³

Ya casi *off the record* se nos ocurre proponer, contra tanto recortador del derecho irrestricto a la educación —esos insufribles momios, pelucones o humanoides de las capas dominantes o fantasio- samente identificados con ellas— que para huma- nizar verdaderamente a los estudios superiores resultaría imprescindible la integración a ellos de todo un conglomerado social profundamente mar- ginado: los trabajadores, los pobres, quienes viven muy alejados de los centros urbanos, las poblacio- nes indígenas y afrodescendientes, discapacita- dos, migrantes, refugiados, privados de libertad y carenciados o vulnerables en general.⁴⁴ El detalle

⁴² Ernesto Mayz Vallenilla, *De la Universidad y su teoría* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1967), 67-79.

⁴³ Leonardo Boff, “Humanidades hoy en América Latina”, *Pavos* núm. 129 (enero-febrero de 2007): 28-32, en <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706095935/humanidades.pdf>.

⁴⁴ Ciertamente, el ideal de una educación terciaria sin cortapisas se contrapone a posturas reaccionarias como las del gobierno del presidente argentino Mauricio Macri, quien, mientras cercenaba el presupuesto educativo, llegó a argüir que el acceso a la Universidad estaba reñido con la pobreza; un *parti pris* como el de la prédica

aclaratorio que faltaba: dicha apelación no pasa de ser aquí algo retórico y redundante, porque ya había sido prevista y enunciada en la propia Declaración de Cartagena en la Segunda Conferencia Regional de Educación Superior (CRES) en 2008,⁴⁵ por lo cual, más allá de las hipotéticas paternidades, no cabe más que repostularla como una poderosa idea-fuerza o un desiderátum supremo.⁴⁶

Finalmente recordemos los aniversarios presentes de distintas utopías vivenciadas, junto con los de la Reforma Universitaria, el Mayo francés o la Noche de Tlatelolco para que, según traían esos grandes sucesos a colación, vaya cesando el verticalismo en nuestras sociedades y en las mismas instituciones universitarias, por más que nos pasemos todo el tiempo invocando en ellas a la democratización.

En la CRES 2008 se llegó a rememorar como broche de oro el discurso pronunciado por Gabriel

pinochetista para restringir el derecho público a la educación elemental, según ha observado Carlos Ruiz Schneider en su trabajo sobre el “modelo” educativo chileno, publicado en el libro colectivo *Filosofías de la Universidad y conflicto de racionalidades*, comp. por Francisco Naishtat, Ana María García Raggio y Susana Villavicencio (Buenos Aires: Colihue, 2001).

⁴⁵ Declaración de la Segunda Conferencia Regional de Educación Superior (CRES), celebrada en Cartagena de Indias, Colombia, del 4 al 6 de junio de 2008, en <<http://www.cres2018.unc.edu.ar/uploads/Declaracio%CC%81n%20CRES%202008.pdf>>.

⁴⁶ Entre otros referentes, confróntese también el proyecto de Amador Savater sobre la creación de un espacio comunitario tan abierto como el de la Universidad Nómada.

García Márquez al recibir el Premio Nobel (en 1982), en el que el colombiano se contrapuso a la sanguinaria violencia que se registra en la historia y afirmó la necesidad de avanzar hacia “una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra”.⁴⁷ Estaríamos así con toda una toma de partido contra quienes, como José Joaquín Brunner,⁴⁸ se han plegado al discurs-

⁴⁷ Declaración de la Segunda Conferencia Regional de Educación Superior (CRES), <<http://www.cres2018.unc.edu.ar/uploads/Declaracio%CC%81n%20CRES%202008.pdf>>, 10.

⁴⁸ Brunner sería uno de esos intelectuales que el escritor chileno José de la Fuente calificó de “abducidos”, aquellos que fueron progresistas y terminaron fusionados con el *statu quo*, pasando de incendiarios a bomberos, como sentenció el gran José Ingenieros. Según sostuve en mi libro *La contracultura juvenil* (Buenos Aires: Capital intelectual, 2012), Brunner, entre otros asuntos, desestima que la racionalidad pueda existir fuera de Occidente y del espíritu capitalista, mientras pondera la visión simplista sobre la Reforma Universitaria de Juan Carlos Portantiero —a cuya obra le atribuyó “una amplia recolección documental”, desconociendo que ese autor se limitó a reproducir prácticamente los clásicos materiales recopilados por Del Mazo. A pesar de haber sido el propio Brunner un dirigente reformista, no deja de atribuirle a ese movimiento un carácter exaltado y aplaude el supuesto sesgo apolítico que habría alcanzado el estudiantado en los noventa, adhiere al modelo utilitarista y promercado de la desregulación estatal, de “economías competitivas e integradas al mundo”. Antes de eso ya había lapidado la retórica obsoleta de la “Universidad libre y gratuita”, hasta terminar desestimando más tarde, desde el “club de los tecnócratas”, las cruciales y reprimidas manifestaciones estudiantiles chilenas

so neoliberal sobre el crepúsculo de las utopías y a quienes han extendido ese certificado de defunción a la misma Universidad, a diferencia de lo que ha representado la tradición reformista no sólo en sus ideas sino hasta en la tendencia a revertir, con su propio accionar, el lapidario diagnóstico sobre los cien años de aislamiento en Nuestra América y trastocarlos en cien años de solidaridad.⁴⁹

por la gratuidad de la enseñanza —de las que también nos ocupamos en aquel volumen— como productos narcisistas del infantilismo de izquierda, véase José Joaquín Brunner, *Educación superior en América Latina* (Santiago de Chile: FCE, 1990), 34^{ss.}, 173 y 177; y José Joaquín Brunner, *Universidad y sociedad en América Latina* (Caracas: CRESALC/Unesco, 1985), 11-12.

⁴⁹ En tal sentido, podríamos también sugerir, ante la convocatoria de la CRES 2018 en torno a la elaboración de un nuevo manifiesto sobre la enseñanza superior, al cumplirse el centenario de la Reforma Universitaria y su manifiesto liminar, que en cualquier nuevo documento de ese estilo no debe prescindirse de la función utópica que tiene que reunir la Universidad pública y que por ello resultaría más adecuado mantener el potencial del 18, sin descartar el grado de actualización y profundización que el manifiesto originario requiera, con todas sus banderas complementarias a las fundacionales. No habría entonces que obviar que la mayoría de las propuestas para reemplazar el manifiesto liminar han provenido de intereses privatizadores y contrarreformistas como tales, según llegamos a acotar en respuesta a un reportaje efectuado durante una época signada por el auge neoliberal, véase Hugo Biagini, “Cien años de solidaridad”, *Página 12* (30 de junio de 2018), en <<https://www.pagina12.com.ar/124980-cien-anos-de-solidaridad>>.

ANEXO

El reconocimiento mundial al Grito de Córdoba

El llamado Grito de Córdoba con el cual irrumpió la Reforma Universitaria en esa ciudad argentina hacia junio de 1918 y repercutió sensiblemente en el ámbito iberoamericano, tuvo sus correlatos homónimos en los gritos independentistas proferidos durante las guerras emancipadoras, entre 1809 y 1868, de Bolivia a las Antillas, o en el grito campesino de Alcorta en la misma Argentina, ya a comienzos del siglo XX. Por una parte aquel primigenio estallido estudiantil llegaría a ser visualizado como una nueva empresa común de los países latinoamericanos tras una centuria de aislamiento, mientras que la misma Reforma Universitaria alcanzaría el estatuto de un gran movimiento sociopolítico y cultural que integra la historia de las ideas alternativas y humanistas.

Más allá de su significado epocal e histórico, el movimiento estudiantil cordobés ha sido destacado modélicamente durante las sucesivas conferencias regionales de educación superior (CRES) auspiciadas desde 1996 por un máximo organismo mundial en la materia, como es la Unesco y su establecimiento *ad hoc*: el Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe

(IESALC). Allí se ha llegado a considerar, como *ultima ratio* existencial, el significado de ese movimiento en sí, por encima de su vasta proyección: no sólo en nuestro continente, como afirma una declaración de la CRES, sino también en la misma España.

Entre los espacios educativos de mayor representatividad donde fue distinguido el grito de Córdoba y sus derivaciones supralocales se encuentra el ya mencionado IESALC, organismo cuya misión fundamental declarada consiste en promover y transformar la educación terciaria regional para que ésta se oriente hacia un desarrollo humano sostenible, basado en la justicia, la equidad, la libertad, la solidaridad, la democracia y el respeto de los derechos humanos.⁵⁰

El IESALC ha impulsado, entre otras acciones, varios encuentros continentales, que le otorgaron un relieve especial a la Reforma Universitaria a través de varias conferencias regionales sobre educación superior. La primera de ellas se celebró en La Habana, Cuba, del 18 al 22 de noviembre de 1996, y en la parte alusiva de su declaración final se efectuó la siguiente evocación:

Recordando que en América Latina, la Reforma de Córdoba (1918), aunque respondiendo a nece-

⁵⁰ Francesc Pedró, "Sobre el IESALC", en <<https://www.iesalc.unesco.org/sobre-el-iesalc/>>.

sidades de una sociedad muy diferente a la actual, se destacó por impulsar un movimiento de democratización universitaria, insistiendo en la implantación de vínculos amplios y sólidos entre la acción de las universidades y los requerimientos de la sociedad, principio que hoy reaparece guiando el proceso de transformación en marcha de la educación superior en la región, concebido como un fenómeno continuo y destinado a diseñar un esquema institucional original y adecuado a las necesidades actuales y futuras de sus países.⁵¹

La Segunda Conferencia Regional de Educación Superior (CRES 2008) fue celebrada en Cartagena de Indias, Colombia, del 4 al 6 de junio de 2008. Además de establecerse allí las características centrales de ese nivel educativo,⁵² de cuestionar a sus opositores (la Universidad mercado)⁵³ y denunciar

⁵¹ Declaración de la Primera Conferencia Regional de Educación Superior (CRES), “Conferencia Regional sobre Políticas y Estrategias para la Transformación de la Educación Superior en América Latina y el Caribe”, celebrada en La Habana, Cuba, del 18 al 22 de noviembre de 1996, en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000161857.locale=es>>, 5.

⁵² “La educación superior es un bien público social, un derecho humano y universal y un deber del Estado. Ésta es la convicción y la base para el papel estratégico que debe jugar en los procesos de desarrollo sustentable de los países de la región”, en <<http://www.cres2018.unc.edu.ar/uploads/Declaracio%CC%81n%20CRES%202008.pdf>>, 1.

⁵³ La educación superior “se enfrenta a corrientes que promueven su mercantilización y privatización, así como a la reducción del

algunos casos específicos de éstos,⁵⁴ se reconoció de antemano el ascendiente en cuestión: la misma Reforma de Córdoba, “cuyos principios constituyen hoy orientaciones fundamentales en materia de autonomía universitaria, cogobierno, acceso universal y compromiso con la sociedad”.⁵⁵ Por otra parte, entre los modelos educativos informales especialmente indicados por esa CRES se encuentra “la experiencia de las Universidades Populares de los inicios del reformismo universitario”.⁵⁶

Por último, también en la Tercera Conferencia Regional de Educación Superior (CRES 2018) se postuló como uno de sus objetivos principales:

apoyo y financiamiento del Estado. Es fundamental que se revierta esta tendencia y que los gobiernos de América Latina y el Caribe garanticen el financiamiento adecuado de las instituciones de Educación Superior públicas y que éstas respondan con una gestión transparente. La educación no puede, de modo alguno, quedar regida por reglamentos e instituciones previstas para el comercio, ni por la lógica del mercado. El desplazamiento de lo nacional y regional hacia lo global (bien público global) tiene como consecuencia el fortalecimiento de hegemonías que existen de hecho”, en *ibid.*, 3.

⁵⁴ Como los de la OMC: “La incorporación de la Educación como un servicio comercial en el marco de la Organización Mundial de Comercio (OMC) ha dado lugar a un rechazo generalizado por parte de muy diversas organizaciones relacionadas directamente con la Educación Superior. La referida incorporación constituye una fuerte amenaza para la construcción de una Educación Superior pertinente en los países que acepten los compromisos exigidos en el Acuerdo General de Comercio y Servicios, y ello supone graves daños para los propósitos humanistas de una educación integral y para la soberanía nacional”, en *ibid.*, 4.

⁵⁵ *Ibid.*, 1.

⁵⁶ *Ibid.*, 6.

Reflexionar sobre el legado de la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918, resignificando el compromiso con una Universidad autónoma, crítica, democrática, participativa, con libertad académica y una visión latinoamericana sensible a los requerimientos de nuestras sociedades. Este legado es marco de referencia para construir una educación superior abierta a la cooperación y a la integración de América Latina y el Caribe, para alcanzar un futuro de prosperidad y buen vivir para nuestros países.⁵⁷

Entre los ejes temáticos del encuentro puede hallarse una sección específica sobre la misma Reforma Universitaria y sobre la eventual redacción de un nuevo manifiesto para la educación superior latinoamericana. Tal eje temático ha sido montado en torno a fundamentos de este tenor:

Se destacarán las amplias repercusiones de la Reforma de Córdoba en América Latina tomando en cuenta el mensaje libertario elocuentemente expresado en su Manifiesto que, además de impulsar la democratización de las instituciones, la libertad de cátedra y la gratuidad de la enseñanza, constituyó la plataforma básica de incontables movilizaciones estudiantiles en defensa de la autonomía universita-

⁵⁷ Objetivos de la de la Tercera Conferencia Regional de Educación Superior (CRES 2018), en <<http://www.cres2018.unc.edu.ar/cres-2018/objetivos>>.

ria y contra las dictaduras [...] nuestra labor procurará conjugar pasado y presente para construir universidades en las que el acervo histórico cultural del legado de 1918 [...] pueda servir como caja de herramientas a la Educación Superior en América Latina.⁵⁸

En resumidas cuentas, las finalidades básicas que la Unesco ha acuñado y sustenta como metas para la Universidad fueron adelantadas por el movimiento reformista latinoamericano a través de miles de páginas escritas por nuestras juventudes idealistas en medio de vigiliyas, persecución, cárcel, exterminio y desapariciones. Estamos haciendo alusión textual a los siguientes objetivos institucionales propugnados por aquel máximo organismo rector, tanto para el área intrínsecamente académica como para su costado comunitario: elaborar conocimientos nuevos

⁵⁸ “A cien años de la Reforma Universitaria de Córdoba. Hacia un nuevo manifiesto de la educación superior latinoamericana”, eje temático de la Tercera Conferencia Regional de Educación Superior (CRES 2018), en <<http://www.cres2018.unc.edu.ar/ejes-tematicos>>. Rafael Guarga, coordinador del eje, presentó un documento propositivo que finalmente sería incorporado *a posteriori* a un libro, con el mismo título, por él coordinado: *A cien años de la Reforma Universitaria. Hacia un nuevo manifiesto de la educación superior latinoamericana* (Caracas: Unesco-IESALC/Universidad de Córdoba, 2018). En dicho libro se incluye un sesudo capítulo inicial de César Tcach titulado “La Reforma de Córdoba: caleidoscopio de ideas y laboratorio de experiencias en América Latina y el Caribe”, en *ibid.*, 19-36, en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372647>>.

(investigación creativa); formación de personal altamente calificado (enseñanza y comunicación); prestación de servicios a la sociedad (extensión civil); función ética (crítica social).

FUENTES

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Trad. de Alfredo N. Galletti. México: FCE, 1995.
- Abellán, José Luis. *La idea de América*. Madrid: Istmo, 1972.
- Adame Cerón, Miguel Ángel. “La dictadura neoliberal y la situación de los jóvenes mexicanos”. *Regeneración* (México: 13 de octubre de 2014), en <<http://regeneracion.mx/jóvenes-mexicanos/>>.
- Agoglia, Rodolfo Mario. “La idea de identidad nacional en América Latina”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 10 (Universidad Pontificia de Salamanca, 1983): 265-278.
- Aínsa, Fernando. “El desafío de la identidad múltiple en la sociedad globalizada”. *Cuadernos Americanos*, núm. 63 (México: UNAM, mayo-junio de 1997): 60-78.
- Aínsa, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos, 1986.

- Albornoz, María Belén. “Los intelectuales y el espacio público: diálogo con Roberto Follari”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 34 (Quito: mayo-agosto de 2009): 117-121.
- Alemán, Jorge. “Neoliberalismo y subjetividad”. *Página 12* (Buenos Aires: 14 de marzo de 2013), en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-215793-2013-03-14.html>>.
- Alfieri, Manuel. “Estado en crisis terminal”. *Tiempo Argentino*, núm. 1646, sec. “Claves del Mundo”, *dossier* “México: ¿Estado fallido?” (Buenos Aires: 2014): 2-3.
- Alonso, Rodrigo. *Colección Datos Latinamerica*. Buenos Aires: Fundación Proa, 2015.
- Álvarez, Agustín. *Manual de patología política*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1916.
- Álvarez Elizondo, Pedro. *El presidente Arévalo y el retorno a Bolívar (Un panamericanismo revolucionario)*. México: Rex, 1947.
- Álvarez Sánchez, Jaime. “Bohemia, literatura e historia”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. 25 (Universidad Complutense de Madrid, 2003): 255-274.
- Amezcuca Dromundo, Cuauhtémoc. “Ayotzinapa y el Estado neoliberal, enemigo del pueblo”, blog de Cuauhtémoc Amezcuca-Partido Popular Socialista de México, 11 de diciembre de 2014, en <<http://amezcuadf.blogspot.com.ar/2014/12/ayotzinapa-y-el-estado-neoliberal.html>>.

- Ander-Egg, Ezequiel. *Rebelión estudiantil y revolución*. Córdoba: CEP, 1970.
- Andreski, Stanislav. *Parasitism and subversion*. Nueva York: Schocken, 1969.
- Anisuzzaman y Anouar Abdel-Malek (eds.). *Culture and thought (The transformation of the world)*. Nueva York: Macmillan, 1983.
- Antonucci, Sergio, María Elena Beneitez y Sandra Patricia Gabay. *Radio Universidad Nacional de La Plata*. La Plata: UNLP, 2009.
- Aranguren, José L. *Ética y política*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- Arellano Ortiz, Fernando. “Boaventura de Sousa y la epistemología del Sur como alternativa de emancipación social”, América Latina Unida, septiembre de 2010, en <<https://americalatinaunida.wordpress.com/tag/boaventura-de-sousa-y-la-epistemologia-del-sur-como-alternativa-de-emancipacion-social/>>.
- Arévalo, Juan José. *Despacho presidencial. Obra póstuma*. Guatemala: Oscar de León Palacios, 2008.
- Arévalo, Juan José. *Equipos sociales y no clases sociales*. Guatemala: Cenaltex/Ministerio de Educación, 1991.
- Arévalo, Juan José. *Escritos complementarios*. Guatemala: Cenaltex/Ministerio de Educación, 1988.
- Arévalo, Juan José. *El concepto de amistad, según los escolares*. Guatemala: Cenaltex/Ministerio de Educación, 1985.

- Arévalo, Juan José. *El candidato blanco y el huracán: escritos autobiográficos, 1944-1945*. Guatemala: Editorial Académica Centroamericana, 1984.
- Arévalo, Juan José. *La inquietud normalista: estampas de adolescencia y juventud. 1920-1927*, 2ª ed. Guatemala: Editorial Académica Centroamericana, 1980.
- Arévalo, Juan José. *La Argentina que yo viví. 1927-1944*. México: B. Costa-Amic, 1975.
- Arévalo, Juan José. *Guatemala, la democracia y el imperio*, 7ª ed. ampliada. Buenos Aires: Palestra, 1964.
- Arévalo, Juan José. *AntiKomunismo en América Latina (Radiografía del proceso hacia una nueva colonización)*. Buenos Aires: Palestra, 1959.
- Arévalo, Juan José. *Fábula del tiburón y las sardinas. América Latina estrangulada*. Buenos Aires: Meridión, 1956.
- Arévalo, Juan José. *Istmanía o la unidad revolucionaria de Centroamérica*. Buenos Aires: Indoamérica, 1954.
- Arévalo, Juan José. *Escritos políticos y discursos*. La Habana: Cultural, 1953.
- Arévalo, Juan José. *Escritos pedagógicos y filosóficos*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1945.
- Arévalo, Juan José. *Archivo personal* (con unos 25 000 documentos declarados y más de 6 400 fotografías). Antigua Guatemala: Centro de In-

- vestigaciones Regionales de Mesoamérica, 1900-1990, en <<http://cirma.org.gt/glifos/index.php?title=ISADG:GT-CIRMA-AH-045>>.
- Arnold, Matthew. *Selected essays*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad: crítica a la modernidad desde América Latina*. México: UNAM, 1997.
- Astrada, Carlos. "Hegel y un arreglo de cuentas con Marcuse, Althusser y compañía". *Confirmado*, vol. 6, núm. 272 (Buenos Aires: 1970): 58-60.
- "Ayotzinapa: ¿Quién debe estar avergonzado?". *Fragua*, vol. 2, núm. 6 (México: OLEP, marzo-abril de 2015): 1.
- Azaña, Manuel. *¡Todavía el 98!* Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- Aznar Soler, Manuel. "Modernismo y bohemia", en Pedro M. Piñero y Rogelio Reyes (eds.), *Bohemia y literatura: de Bécquer al Modernismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993, 51-88.
- Bagú, Sergio. *Vida ejemplar de José Ingenieros: juventud y plenitud*. Buenos Aires: Claridad, 1936.
- Balvé, Beba y Beatriz S. Balvé. *El '69: huelga política de masas*. Buenos Aires: Contrapunto, 1989.
- Bañuelos, Juan. "No consta en actas", en Marco Antonio Campos y Alejandro Toledo (comps.), *Poemas y narraciones sobre el movimiento estudiantil de 1968*. México: UNAM, 1998, 62-73.

- Barajas, Rafael y Pedro Miguel. "El naufragio del Estado mexicano". *Le Monde Diplomatique*, núm. 186 (2014): 11-13.
- Barnoya García, José. *Historia de la Huelga de Dolores*. Guatemala: USAC, 1979.
- Baroja, Ricardo. *Gente de la Generación del 98*. Barcelona: Juventud, 1952.
- Barra Ruatta, Abelardo. "Ética y corporeidad: elementos para una comprensión liberadora de las biotecnologías", en Abelardo Barra Ruatta (comp.), *Biopolítica, biopoder, biotecnología. La vida más allá del dolor: los goces de sus promesas*. Río Cuarto: UNRC, 2012.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización?* Trad. de Bernardo Moreno y M^a Rosa Borràs. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Benedetti, Mario y Daniel Viglietti. "Cielito de los muchachos". *Canciones chuecas*. Montevideo: Orfeo, 1971, 7, 1:46.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. *El problema de la identidad en las sociedades iberoamericanas*. Trad. de Silvia Zuleta. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Trad. de Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Bernard, François de (coord.). *Dictionnaire critique de la mondialisation*. París: Le Pré aux Clercs, 2002.

- Betto, Frei. “¿Crisis de las utopías?: el papel de la subjetividad en la lucha liberadora”. *América Libre*, núm. 8 (Buenos Aires: 1995).
- Biagini, Hugo E. “Cien años de solidaridad”. *Página 12* (Buenos Aires: 30 de junio de 2018), en <<https://www.pagina12.com.ar/124980-cien-anos-de-solidaridad>>.
- Biagini, Hugo E. *La Reforma Universitaria y Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial Octubre, 2018. Existe una nueva edición de la Universidad de San Carlos de Guatemala, prologada por el rector Murphy Olympo Paiz Recinos.
- Biagini, Hugo E. (dir.). *Diccionario del pensamiento alternativo. Adenda*. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- Biagini, Hugo E. *La contracultura juvenil: de la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital intelectual, 2012.
- Biagini, Hugo E. *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*. Buenos Aires: UNLa, 2009.
- Biagini, Hugo E. “Pensamiento alternativo y alterglobalización”, en Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. 3. Santiago de Chile: UCSH, 2005, 767-776.
- Biagini, Hugo E. “Introducción general”, en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t. I, *Identidad, utopía, integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos, 2004, 7-17.

- Biagini, Hugo E. "Retos continentales a la globalización neoliberal". *Ciudadanos*, núm. 5 (Buenos Aires: 2002): 83-96.
- Biagini, Hugo E. (comp.). *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil*. La Plata: UNLP, 2001.
- Biagini, Hugo E. *Fines de siglo, fin de milenio*. Buenos Aires: Alianza/Unesco, 1996.
- Biagini, Hugo E. *La generación del Ochenta*. Buenos Aires: Losada, 1995.
- Biagini, Hugo E. "La Universidad de La Plata y sus relaciones con Latinoamérica y España". *Cuadernos Americanos*, núm. 36 (México: UNAM, noviembre-diciembre de 1992): 196-206.
- Biagini, Hugo E. *Historia ideológica y poder social*, 3 tomos. Buenos Aires: CEAL, 1992.
- Biagini, Hugo E. "La filosofía latinoamericana a partir de su historia". *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos. Sección Historiografía y Bibliografía*, tomo 49, núm. 1 (Sevilla: CSIC, 1992): 35-45.
- Biagini, Hugo E. *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1989.
- Biagini, Hugo E. "Crisis y futuro del filosofar". *Hitos*, núm. 9 (Buenos Aires: 1981): 95-102.
- Biagini, Hugo E. "El futuro de la filosofía". *Hitos*, núm. 9 (Buenos Aires: 1981): 145-168.
- Biagini, Hugo E. "La mentalidad tecnocrática". *Escritos de Filosofía*, núm. 4 (Buenos Aires: julio-diciembre de 1979): 71-80.

- Biagini, Hugo E. "El liberalismo lockeano". *Revista de Estudios Políticos*, núm. 194 (Madrid: CEPC, 1974): 223-231.
- Biagini, Hugo E. "El individualismo estoico en Hegel". *Revista de Estudios Políticos*, núm. 195-196 (Madrid: CEPC, 1974): 149-160.
- Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (dirs.). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos/UNLa, 2008.
- Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (dirs.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t. II, *Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig (dirs.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t. I, *Identidad, utopía, integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Biagini, Hugo E. y Diego Fernández Peychaux. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Editorial Octubre, 2014.
- Biagini, Hugo E. y François de Bernard (dirs.). *Diccionario crítico de la globalización*. Buenos Aires: GERM/Biblos, 2017.
- Biagini, Hugo E. y Gerardo Oviedo (dirs.). *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*, tomo III, *Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

- Biagini, Hugo E. y Raúl Fornet-Betancourt (eds.). *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig: filósofos de la autenticidad*. En *Homenaje*. Aachen: Mainz, 2001.
- Bierce, Ambrose. *Diccionario del diablo*. Buenos Aires: Libertador, 2004.
- Bin, Stella. “Los niños del mundo que van a la guerra”. *Clarín* (Buenos Aires: 9 de agosto de 1998).
- Bioy Casares, Adolfo. *Descanso de caminantes*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.
- Bléfari, Rosario. “Hugo Biagini: el Corredor de las Ideas del Cono Sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 15 (Universidad del Zulia, 2001): 108-112.
- Boff, Leonardo. “Humanidades hoy en América Latina”. *Pasos*, núm. 129 (San José: DEI, enero-febrero de 2007): 28-32, en <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706095935/humanidades.pdf>.
- Bonesso de Araujo, Luis H. y Humberto Podetti (coords.). *Integración y derecho: reflexiones en el marco del VII encuentro*. Buenos Aires: Ediar, 2007.
- Botero, Martín Eduardo. “Los nuevos derechos humanos que despertarán las conciencias”. *Las 2 Orillas. Todas las historias, todas las miradas, desde todos los rincones* (Bogotá: 9 de febrero de 2019), en <<https://www.las2orillas.co/los-nuevos-derechos-humanos-que-despertaran-las-conciencias/>>.

- Buarque, Cristovam. *Admirável mundo atual: dicionário pessoal dos horrores e esperanças do mundo globalizado*. Lisboa: Geração, 2001. [Traducido al castellano como *Un nuevo mundo feliz: diccionario personal de los horrores y las esperanzas del mundo globalizado*. Madrid: Taurus, 2010.]
- Buen Abad Domínguez, Fernando. “Mirada IV: un Estado doblemente fallido”. *Tiempo Argentino*, núm. 1646, sec. “Claves del Mundo”, *dossier* “México: ¿Estado fallido?” (Buenos Aires: 2014): 4.
- Bunge, Mario. “Globalización: ¿realidad o ficción?”. *La Prensa* (Buenos Aires: 1º de septiembre de 1996).
- Burdeau, Georges. *Método de la ciencia política*. Trad. de Juan Carlos Puig. Buenos Aires: Depalma, 1964.
- Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 1988.
- Brune, François, Armand Mattelart, José Manuel Naredo *et al.* *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*. Trad. de Antonio Albiñaña. Madrid: Debate, 1998 (Temas de debate).
- Bruni Rocchia, Giulio. “Ideología e scienza politica”. *Il Politico*, núm. 1 (Pavía, 1968): 77-109.
- Brunner, José Joaquín. *Educación superior en América Latina*. Santiago de Chile: FCE, 1990.
- Brunner, José Joaquín. *Universidad y sociedad en América Latina*. Caracas: CRESALC/Unesco, 1985.

- Bryce Echenique, Alfredo. “La doctrina social de Rockefeller”. *La Nación* (Buenos Aires: 11 de mayo de 1997).
- Calcagno, Eric Alfredo. *El universo neoliberal*. Buenos Aires: Alianza, 1995.
- Cané, Miguel. *Discursos y conferencias*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1919.
- Carbonari, María Rosa. “La frontera de la región del Río Cuarto. Obertura para una discusión desde la historia cultural”, en *Cultura política y democracia en América Latina: humanismos, perspectivas y praxis alternativas en la encrucijada*. Río Cuarto: UNRC, V Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, 2002.
- Cardenal, Ernesto. “Oficina 5600”, en Ernesto Cardenal, *Cántico cósmico*. Madrid: Trotta, 1992 (La dicha de enmudecer, 0).
- Cardoza y Aragón, Luis. *La Revolución Guatemalteca*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1956.
- Carlín, Ernesto. “El liberalismo le ha permitido a las empresas hacer lo que quieran, incluso suicidarse”. Entrevista a Mario Bunge, *Andina. Agencia Peruana de Noticias* (Editora Perú), en <<https://andina.pe/agencia/noticia-bunge-liberalismo-le-ha-permitido-a-las-empresas-hacer-que-quieran-incluso-suicidarse-entrevista-225531.aspx>>.
- Carlsen, Laura. “Ayotzinapa, violencia y terror de Estado”. Grupo de Estudios e Investigaciones sobre las Mundializaciones (París), en

- <<http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=38662&lan=ES>>.
- Carrillo Narváez, Alfredo. *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Quito: Casa de la Cultura, 1959.
- Carrizo, Jorge. "Globalización e identidad". *La Marea. Revista de Cultura, Arte e Ideas*, núm. 7 (Buenos Aires: 1992): 20-23.
- Castells, Manuel. "Hartos de la narcopolítica". *Ñ. Revista de Cultura*, núm. 583 (Buenos Aires: 2014): 7.
- Castro, Fidel, Ernesto Cardenal, Noam Chomsky et al. *Neoliberalismo, reforma y revolución y América Latina*. México: Nuestro Tiempo, 1994.
- Castro Trenti, Fernando Jorge. "Mirada III: decálogo de iniciativas de Enrique Peña Nieto". *Tiempo Argentino*, núm. 1646, sec. "Claves del Mundo", *dossier* "México: ¿Estado fallido?" (Buenos Aires: 2014): 3.
- Cattani, Antonio David, José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville (orgs.). *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires: UNGS/Altamira/Clacso, 2009.
- Caturelli, Alberto y Enrique Díaz Araujo. *Freire y Marcuse: los teóricos de la subversión*. Paraná: Mikael, 1977.
- Cazali Ávila, Augusto. *Historia política de Guatemala, siglo XX*, vol. II, *El gobierno de Juan José Arévalo (1945-1951)*. Guatemala: USAC, 2014.

- Cazali Ávila, Augusto. *Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala: época republicana (1821-1994)*. Guatemala: USAC, 2010.
- Cazés, Daniel. *Crónica 1968*. México: Plaza y Valdes, 1993.
- Cerutti Guldberg, Horacio. "Populismo", en Pablo González Casanova (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: IIS-UNAM, 2009, en <<https://conceptos.sociales.unam.mx>>.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Porrúa/UNAM/Universidad de Guadalajara, 1997 [1986].
- Chapman, Audrey y Jessica Wyndham. "A human right to science". *Science*, vol. 340, núm. 6138 (14 de junio de 2013): 1291-1291, en <<http://science.sciencemag.org/content/340/6138/1291>>.
- Chomsky, Noam y Heinz Dieterich. *Noam Chomsky habla de América Latina: educación, mercado y democracia*. Trad. de Luis Javier Garrido. Buenos Aires: Editorial 21, 1998 (Política).
- Clarasó, Noel. *Diccionario humorístico*. Barcelona: Síntesis, 1966.
- Coelho, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- Cohn-Bendit, Daniel, Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse. *La imaginación al poder*. Trad. de Mario Pellegrine. Barcelona: Argonauta, 1982 [1968].

- Corbett, Patrick. *Ideologies*. Londres: Hutchinson, 1965.
- Correa, Rafael. *Ecuador: de Banana Republic a la No República*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- Correspondencia del exilio, Luis Cardoza y Aragón y Juan José Arévalo (1950-1967)*. Introd., sel. y notas por Julio Pinto Soria, Arturo Taracena Arriola y Arely Mendoza. Guatemala: USAC, 2011.
- Crenzel, Emilio. *El Tucumanazo*. Tucumán: Universidad Nacional, 1997.
- Croce, Benedetto. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1973.
- Croce, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1973.
- Darío, Rubén. *Azul...* Santiago de Chile: Pequeño Dios, 2013 [1888].
- Darío, Rubén. *Autobiografía*. Barcelona: Maucci, 1905.
- Davis, Harold E. *Latin American thought: a historical introduction*. Nueva York: Macmillan, 1972.
- Declaración de la Primera Conferencia Regional de Educación Superior (CRES), “Conferencia Regional sobre Políticas y Estrategias para la Transformación de la Educación Superior en América Latina y el Caribe”. La Habana: 18-22 de noviembre de 1996, en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000161857.locale=es>>.
- Declaración de la Segunda Conferencia Regional de Educación Superior (CRES). Cartagena

- de Indias, Colombia: 4-6 de junio de 2008, en <<http://www.cres2018.unc.edu.ar/uploads/Declaracio%CC%81n%20CRES%202008.pdf>>.
- Declaración de la Tercera Conferencia Regional de Educación Superior (CRES). Córdoba, Argentina: 11-15 de junio de 2018, en <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/integracionyconocimiento/article/view/22610/27543>>.
- Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. Trad. de Virginia A. Dreys. Madrid: Sarpe, 1984 [1719].
- Denquin, Jean-Marie. *Vocabulaire politique*. París: PUF, 1997.
- Devés, Eduardo. "Identidad". *Boletín de Filosofía*, vol. 9, núm. 3 (Santiago de Chile: Universidad Blas Cañas, 1998).
- Di Matteo, Lucio. "El dilema cooperativo". *Clarín* (Buenos Aires: 9 de agosto de 1998).
- Di Tella, Torcuato S. *et al. Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- "Día Mundial de la Filosofía", en <<http://www.un.org/es/events/philosophyday/>>.
- Doria, Francisco A. *Marcuse: vida e obra*. Río de Janeiro: José Álvaro, 1969.
- Durkheim, Emilio. *Las reglas del método sociológico*. Trad. de Antonio Ferrer y Robert. Madrid: Jorro, 1912.
- Duschatzky, Silvia *et al. Dossier "Jóvenes y educación"*. *Propuesta Educativa*, vol. 1, núm. 18 (Buenos Aires: Flacso, junio de 1998).

- Dussel, Enrique. "Filosofía de la liberación", en Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. II. Santiago de Chile: UCSH, 2005, 373-388.
- Duverger, Maurice. *Los partidos políticos*. Trad. de Julieta Campos y Enrique González Pedrero. México: FCE, 1969.
- Easton, David. *Política moderna: un estudio sobre la situación de la ciencia política*. Trad. de Luz María Trejo de Hernández. México: Letras, 1968.
- Erikson, Erik. *Identidad, juventud y crisis*. Trad. de Alfredo Guéra Miralles. Buenos Aires: Paidós, 1977 [1968].
- España Calderón, Olmedo. *Universidad y aprendizaje: teoría, interpretación, perspectiva*. Guatemala: USAC, 2017.
- Espinosa, Juan. *Diccionario republicano*. Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero/University of the South-Sewanee, 2001.
- Esteban, José. "Introducción a la bohemia". *Dossiers Feministes*, núm. 10 (Castelló: Universitat Jaume I, 2007): 13-21.
- Evans, Bergen. *Dictionary of Quotations*. Nueva York: Avenel, 1978.
- EZLN. *Crónicas intergalácticas*. Buenos Aires: La Rosa Blanca, 1997.
- Fairlie, Henry. *The life of politics*. Londres: Methuen, 1968.

- Fernández López, María. “Globalización económica”. *Página 12* (Buenos Aires: 2 de marzo de 1997).
- Ferrer, Aldo. *Historia de la globalización*. México: FCE, 1996.
- Fischer, H.R., A. Retzer y J. Schweizer (comps.). *El final de los grandes proyectos*. Trad. de Javier Legris. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Follari, Ricardo. *La alternativa neopopulista: el reto latinoamericano al republicanismo neoliberal*. Rosario: Homo Sapiens, 2010.
- Follari, Roberto. *La selva académica*. Rosario: Homo Sapiens, 2009.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Filosofía intercultural”, en Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. II. Santiago de Chile: UCSH, 2005, 399-414.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. París: Gallimard, 1975.
- Franck, Dan. *Le temps des bohèmes*. París: Grasset, 2015.
- Freund, Julien. *L'essence du politique*. París: Sirey, 1965.
- Fuente, José de la y Yamandú Acosta (coords.). *Sociedad civil, democracia e integración: miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*. Santiago de Chile: UCSH, 2005.

- Fuentes, Carlos. "Ignacio Chávez: 1897-1997". *Nexos*, núm. 231 (México: 1° de marzo de 1997), en <<https://www.nexos.com.mx/?p=8219>>.
- Galasso, Norberto. *Mariano Moreno, "el sabiecito del sur"*. Buenos Aires: Colihue, 1994 (Ediciones del Pensamiento Nacional).
- Gallardo, Helio. "Bolivia: una experiencia de izquierda alternativa". Proyecto Asociación "Grupo Pensamiento Crítico" (25 de febrero de 2011), en <www.pensamientocritico.info/especiales/bolivia/255-bolivia-una-experiencia-de-izquierda-alternativa.html>.
- Galtier, Lysandro Z.D. *Carlos de Soussens y la bohemia porteña*. Buenos Aires: ECA, 1973.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. "Para un conocimiento alternativo de las alternativas". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 83 (Coimbra: 2008): 165-190.
- Gandhi, Mahatma. *Todos los hombres son hermanos*. Trad. de Luis Legaz. Madrid: Sociedad Educación Atenas, 1973 [1959] (Testigos del hombre, 16).
- García Canclini, Néstor. "El vendaval mediático". *El Correo de la Unesco*, núm. 3 (Unesco, 1996).
- García de la Huerta, Marcos. "Foucault y el neoliberalismo: una cultura crítica", en Vanessa Lemm (ed.), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010, 177-197.

- García Ferreira, Roberto. “El tiburón y las sardinas: apuntes en torno a la *Fábula* de Juan José Arévalo”, en Andrés Kozel, Florencia Grossi y Delfina Moroni (coords.), *El imaginario antiimperialista en América Latina*. Buenos Aires: CCC/Clacso, 2015, 171-187.
- García Sierra, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno/Pentalfa, 2000, en <www.filosofia.org/filomat/df018.htm>.
- Garmendia, Guillermina. *Los hombres de la historia*. Buenos Aires: CEAL, 1971.
- Gasparini, Juan. “La lección argentina”. *Clarín* (Buenos Aires: 9 de agosto de 1998).
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*. Trad. de Antonio Alatorre. México: FCE, 1960.
- Giannini, Humberto y Patricia Bonzi (comps.). *Filosofía y democracia*. Santiago de Chile: Unesco, 1997.
- Giordano, Eduardo. *Conversaciones con James Petras: la izquierda antes y después de la caída del muro*. Barcelona: Hacer, 1995.
- Gleijeses, Piero. *La esperanza rota: la Revolución Guatemalteca y los Estados Unidos, 1944-1954*. Guatemala: USAC, 2005.
- Gómez, Ricardo. *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar, 1995.
- Gómez Carrillo, Enrique. *Bohemia sentimental*. París: Librería Americana, 1902.

- González Casanova, Pablo. “La construcción de alternativas”. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 6 (Buenos Aires: Clacso, marzo de 2008).
- González Casanova, Pablo. “El neoliberalismo de guerra y los retos del pensamiento crítico”. *América Latina en Movimiento*, núm. 351 (8 de abril de 2002): 10-13.
- González Casanova, Pablo. “La dialéctica de las alternativas”. *Espiral*, núm. 24 (Universidad de Guadalajara, 2002): 11-35. [Publicado también en *Casa de las Américas*, núm. 62 (La Habana: 2002): 3-13.]
- González Casanova, Pablo. “El socialismo como alternativa global: una perspectiva del Sur”. *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, núm. 150 (México: agosto de 2001): 16-20.
- González Casanova, Pablo. “La democracia de los de abajo y los movimientos sociales”. *Nueva Sociedad*, núm. 136 (Fundación Friedrich Ebert, 1995): 37-40.
- González de Bosio, Beatriz, Eduardo Devés Valdés y Justo Pastor Benítez. *Pensamiento paraguayo del siglo XX*. Asunción: Intercontinental, 2006.
- González Seara, Luis. “Juicios de valor, ideologías y ciencia social”. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 159-160 (Madrid: CEPC, 1968): 5-36.
- Graña, César. “La identidad cultural como invento intelectual”, en Juan F. Marsal (ed.), *El intelec-*

- tual latinoamericano: un simposio sobre sociología de los intelectuales*. Buenos Aires: Editorial del Instituto, 1970, 55-72.
- Greca, Alcides. *Laureles del pantano*. Buenos Aires: La Baskonia, 1915.
- Grinberg, Miguel. “La nueva izquierda”. Pról. a *Sociedad carnívora*, de Herbert Marcuse. Trad. de Miguel Grinberg. Buenos Aires: Eco Contemporáneo, 1975, 17-20.
- Guadarrama González, Pablo. “Fuentes y perspectivas del neoliberalismo: pensamiento alternativo vs ‘pensamiento único’”. *Paso a Paso*, núm. 2 (Tunja: 2001): 209-222, en <https://www.researchgate.net/publication/241754397_Fuentes_y_perspectivas_del_neoliberalismo>.
- Guarga, Rafael. “Documento propositivo”, en Rafael Guarga (coord.), *A cien años de la Reforma Universitaria. Hacia un nuevo manifiesto de la educación superior latinoamericana*. Caracas: Unesco-IESALC/Universidad de Córdoba, 2018, 165-178, en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372647>>.
- Guido, Emiliano. “Aparición con vida en Ayotzinapa”. *Miradas al Sur*, núm. 339 (Buenos Aires: 2014).
- Guillén, Fedro. “Con el Doctor Juan José Arévalo. Entrevista”. *Tareas*, núm. 7 (Panamá: CELA, 1962): 35-40, en <<http://www.salacela.net/pdf/7/articulo4.pdf>>.

- Guy, Alain. *La filosofía en América Latina*. Trad. de Blas Matamoro. Madrid: Acento, 1998.
- Guy, Alain. *Panorama de la philosophie ibéro-américaine: du XVIIe siècle à nos jours*. Ginebra: Patiño, 1989.
- Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1996.
- Habermas, Jürgen et al. *Respuestas a Marcuse*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Anagrama, 1969 (Col. Argumentos, 7).
- Harribey, Jean-Marie (dir.). *Primer Diccionario Altermundista*. Trad. de Julia Bucci. Buenos Aires: Capital intelectual, 2008.
- Hentig, Hans von. *Robespierre: estudio psicopatológico del impulso de dominio*. Trad. de García Díaz. Santiago de Chile: Ercilla, s.f.
- Hobsbawm, Eric y Marc Weitzman. *1968, Magnum en el mundo*. Trad. de Ramón Ibero Iglesias. Barcelona: Lunwerg, 1998 (colección de fotografías en torno al año 1968).
- Höffe, Otfried (ed.). *Diccionario de Ética*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Holloway, John. "El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista". *La Jornada* (México: 15 de mayo de 2015), en <<http://www.jornada.unam.mx/2015/05/15/opinion/018a1pol>>.
- Hoyos, Rubén de. "Las Américas". *Geopolítica*, núm. 65 (Instituto Geopolítico de Chile, 1998).

- Ienca, Marcelo y Roberto Andorno. "Towards new human rights in the age of neuroscience and neurotechnology". *Life Sciences, Society and Policy* (BioMed Central, 26 de abril de 2017), en <<https://lssjournal.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40504-017-0050-1>>.
- Infante, Daniel (ed.). *El Republicano*. Buenos Aires: La Facultad, 1932.
- Ingenieros, José. *Por la Unión Latino Americana*. Buenos Aires: L.J. Rosso y Cía. Impresores, 1922.
- Irigoyen, Nicole Arabeity. "Justicia de transición en Uruguay: análisis desde la teoría crítica de los derechos humanos". Foz de Iguazú: Unila, tesis de maestría, 2017, en <<https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/4500>>.
- Isaacson, José. *La revolución de la persona*. Buenos Aires: Marymar, 1980.
- Jacobo, Jesús Michel. *Las venas abiertas de la Universidad*. Culiacán: UAS, 1993.
- Jameson, Fredric y Slavoj Žižek. *Estudios culturales*. Trad. de Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Jarauta, Francisco (comp.). *Escenarios de la globalización*. Rosario: Homo Sapiens, 1998.
- Jiménez, Carmen. "Enseñando la revolución y la reforma en el campo". *Página 12* (Buenos Aires: 12 de julio de 1998).

- Jordan, David P. *Robespierre, el primer revolucionario*. Buenos Aires: Vergara, 1986.
- Jouvenel, Bertrand de. *The pure theory of politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Kaminsky, Gregorio G. *Subjetividades. Herbert Marcuse: una teoría crítica de la subjetividad social*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 1989.
- Kempff Mercado, Manfredo. *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958.
- Kohn, Igor S. "Problème du caractère national". *Ethno-Psychologie*, núm. 2-3 (Le Havre: junio-septiembre de 1974): 193-219.
- Labarca, Amanda. *Historia de la enseñanza en Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1939.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Lamas, Marta. "Ayotzinapa y el capitalismo 'gore'". *Proceso* (México: 28 de noviembre de 2014), en <<http://www.proceso.com.mx/388574/ayotzinapa-y-el-capitalismo-gore>>.
- Larraín, Jorge. *Modernidad e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
- Larraín, Jorge y Jorge Vergara Estévez. *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina: el caso de Chile*. Santiago de Chile: Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1996-1998.

- Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa, 1978.
- Larsen, Federico. “En México hay una guerra declarada hacia toda la sociedad. Entrevista a Ana Ceceña”. *Miradas al Sur*, núm. 336 (Buenos Aires: 2014): 18-19.
- Lévi-Strauss, Claude (dir.). *L'identité*. París: Grasset, 1977.
- Leyte, Arturo. “El territorio de las humanidades”. *El País* (Madrid: 5 de enero de 2012), en <https://elpais.com/diario/2012/01/05/opinion/1325718012_850215.html>.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Lledó, Emilio. *Sobre la educación: la necesidad de la literatura y la vigencia de la filosofía*. Madrid: Taurus, 2018.
- Lombardi, Miguel. *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total*. Buenos Aires: Sílabas, 1970.
- López, Mario J. “¿El fin de las ideologías?”. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, tomos I-IV (1963): 55-81.
- López Alanís, Guillermo (comp.). *Contrastes y evidencias de una historia*. Culiacán: Creativos, 2002.
- López San Miguel, Mercedes. “Quieren hacer desaparecer la Escuela Normal de Ayotzinpapa”. *Página 12* (Buenos Aires: 25 de mayo de

- 2015), en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-273444-2015-05-25.html>>.
- Luciano. “Subastas de vida”, en Luciano, *Obras*, tomo II. Madrid: Gredos, 1988, 30-53.
- Machado, Manuel. “Antífona”, en Manuel Machado, *Alma/Ars moriendi*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Madariaga, Salvador de. “Sobre la realidad de los caracteres nacionales”. *Revista de Occidente*, núm. 16 (Madrid: 1964): 1-13.
- Malo González, Hernán. *Pensamiento filosófico*. Cuenca: PUCE, 1989.
- Manauta, Juan José. *Mayo del '69*. Buenos Aires: Corregidor, 1994 [1971].
- Mancisidor, Mikel. “El derecho humano a la ciencia: un viejo derecho con un gran futuro”. *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 13 (Universidad de Chile, 2017): 211-221.
- Mannheim, Karl. *Libertad y planificación social*. Trad. de Rubén Landa. México: FCE, 1942.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de Salvador Echavarría. México: FCE, 1941.
- Maravall, José A. “Sobre el mito de los caracteres”. *Revista de Occidente*, núm. 3 (Madrid: 1963): 257-276.
- Marcuse, Herbert. *A grande recusa hoje*. Ed. de Isabel Maria Loureira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Marcuse, Herbert. *Tecnología, guerra e fascismo*. São Paulo: Unesp, 1998.

- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Trad. de Antonio Elorza. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985 [1964].
- Marcuse, Herbert. *Cultura y sociedad*. Versión castellana de E. Bulygin y E. Garzón Valdés. Buenos Aires: Sur, 1970.
- Marcuse, Herbert. *Psicoanálisis y política*. Trad. de Ulises Moulines. Barcelona: Península, 1970.
- Marcuse, Herbert *et al.* *Ecología y revolución*. Trad. de Raquel Puszkín. Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- Mastorilli, Carlos P. y Fernando Álvarez. *Marcuse, Sartre, Nizan, Gorz y el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Carlos Pérez, 1969 (Estar al día).
- Mata, Andrés. "Grito bohemio". *Revista Azul* (México: 29 de marzo de 1896): 342.
- Mato, Daniel, Maritza Montero y Emanuel Amodio (coords.). *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas: CRESALC/Unesco, 1996.
- Maurras, Charles. *Mis ideas políticas*. Trad. de Julio Irazusta. Buenos Aires: Huemul, 1962.
- Mayer, Gabriela. "El estallido está a la vuelta de la esquina. Entrevista a Juan Villoro". *Tiempo Argentino*, núm. 1646, sec. "Claves del Mundo", *dossier* "México: ¿Estado fallido?" (Buenos Aires: 2014): 4.
- Mayz Vallenilla, Ernesto. *De la Universidad y su teoría*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1967.

- Mazo, Gabriel del (comp. y notas). *La Reforma Universitaria*, tomo I, *El movimiento argentino (1918-1940)*. La Plata: UNLP, 1941.
- Mazo, Gabriel del (comp. y notas). *La Reforma Universitaria*, tomo II, *Propagación americana (1918-1940)*. La Plata: UNLP, 1941.
- Mazo, Gabriel del (comp. y notas). *La Reforma Universitaria*, tomo III, *Ensayos críticos (1918-1940)*. La Plata: UNLP, 1941.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Trad. y ed. de Elisabeth Falomir Archambault. Barcelona: Melusina, 2011.
- Meehan, Eugene J. *Juicios de valor y ciencia social*. Trad. de J.R. Hardisson. Barcelona: A. Redondo, 1970.
- Mejía, Medardo. *Juan José Arévalo o el humanismo en la presidencia*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1951.
- Melgar Bao, Ricardo. *El movimiento obrero latinoamericano*. Madrid: Alianza, 1988.
- Méndez de Penedo, Lucrecia, María Eugenia de Sandoval, René Poitevin et al. *Actas del Encuentro "Juan José Arévalo, presencia viva: 1904-2004"*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2004.
- Mexicano, Mónica. "Mirada II: nada será igual después de Ayotzinapa". *Tiempo Argentino*, núm. 1646, sec. "Claves del Mundo", *dossier* "México: ¿Estado fallido?" (Buenos Aires: 2014): 3.

- Meynaud, Jean. *Introducción a la ciencia política*. Trad. de Javier Pradera. Madrid: Tecnos, 1971.
- Meynaud, Jean y Alain Lancelot. *Las actitudes políticas*. Trad. de Manuel Lamaná. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- Michaud, Guy. *Identités collectives et relations inter-culturelles*. París: PUF, 1977.
- Mignolo, Walter D. et al. Sección “Latinoamericanismo, globalización y poscolonialidad”. *Cuadernos Americanos*, núm. 67 (México: UNAM, enero-febrero de 1998): 143-255.
- Mill, John Stuart. *Representative government*. Londres: Dent, 1936 [1861].
- Miller, John Donald Bruce. *The Nature of Politics*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- Mira, Montserrat. *Política e irracionalidad*. Buenos Aires: Pleamar, 1970.
- Miras Albarrán, Joaquín. “La República de la virtud”, en María Julia Bertomeu, Antoni de Domènech y Andrés Francisco (comps.), *Republicanism and democracy*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, 143-186.
- Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974.
- Monestés, Carlos. *El Cordobazo, 1969-1999*. S.p.i.
- Montiel, Edgar (ed.). *Pensar un mundo durable para todos. Aportes al Día Mundial de la Filosofía*. Lima: Unesco/UMSM, 2014.

- Montiel, Edgar, Juan Blanco y Amílcar Dávila (coords.). *Repensarnos: Guatemala 2012, capital mundial de la filosofía*. Guatemala: Unesco/URL, 2011, 123-134.
- Montiel, Edgar y Beatriz González de Bosio (eds.). *Pensar la mundialización desde el Sur*, 2 vols. Asunción: Unesco, 2002.
- Morales, Matías. “Mirada I: un aniversario contra las cuerdas”. *Tiempo Argentino*, núm. 1646, sección “Claves del Mundo”, *dossier* “México: ¿Estado fallido?” (Buenos Aires: 2014): 2.
- Moreno, Manuel. *Memorias de Mariano Moreno*. Buenos Aires: Carlos Pérez, 1968 (Nuevo pasado).
- Muñoz Fernández, Alejandro. “La ciencia está en el corazón de los derechos humanos desde el principio. Entrevista a Mikel Mancisidor”. *El Boletín* (Madrid: 17 de febrero de 2018), en <<https://www.elboletin.com/noticia/159540/contraportada/mikel-mancisidor:-la-ciencia-esta-en-el-corazon-de-los-derechos-humanos-desde-el-principio.html>>.
- Nervo, Amado. “La bohemia”, en Amado Nervo, *Obras completas*, tomo I. México: Aguilar, 1991, 572-573.
- Novo, Salvador. “Adán desnudo”, en Marco Antonio Campos y Alejandro Toledo (comps.), *Poemas y narraciones sobre el movimiento estudiantil de 1968*. México: UNAM, 1998, 37-39.

- Oriol Anguera, Antonio. *Para entender a Marcuse*. México: Trillas, 1970.
- Ortega Font, Nuria. “El otoño mexicano”. *Miradas al Sur*, núm. 339 (Buenos Aires: 2014): 18-19.
- Ortega y Gasset, José. *Sobre la razón histórica*. Madrid: Alianza, 1979.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, tomo 2. Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, tomo 6. Madrid: Revista de Occidente, 1952.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, tomo 3. Madrid: Revista de Occidente, 1950.
- Ortega y Gasset, José. *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*. Madrid: Revista de Occidente, 1948.
- Ossandón, Carlos. *Hacia una filosofía latinoamericana*. Santiago de Chile: Nuestra América, 1984.
- Otero, Mario H. (comp.). *Ideología y ciencias sociales*. México: UNAM, 1979.
- Padilla, Tanalís. “Por qué Ayotzinapa”. *Página 12* (Buenos Aires: 9 de noviembre de 2014): 24.
- Pareto, Wilfredo. *Trattato di sociologia generale*, 2 vols. Florencia: G. Barbera, 1916.
- Parker, Martin, Valérie Fournier y Patrick Reedy. *The Dictionary of Alternatives: Utopianism and Organization*. Londres: Zed, 2007.
- Pascuaré, Andrea. “Entre la seducción y el extravío: bohemia o prácticas de la vida elegante de los intelectuales puros”, en Hugo E. Biagini y

- Arturo A. Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, tomo I, *Identidad, utopía, integración (1900-1930)*. Buenos Aires: Biblos, 2004, 339-351.
- Paulotsky, Nicolás y Yunuén Flores. “Ayotzinapa: la masacre de los 43 normalistas fue un crimen de Estado. Entrevista al profesor Miguel Ángel García Álvarez”. *La Izquierda Diario* (Red Internacional de Diarios, 30 de enero de 2015), en <<http://www.laizquierdadiario.com/Ayotzinapa-la-masacre-de-los-43-normalistas-fue-un-crimen-de-Estado>>.
- Pavón, Héctor. “México: protestas y cartas contra el poder”. *Ñ. Revista de Cultura* (Buenos Aires: 27 de octubre de 2014): 15.
- Peabody, Dean. *National characteristics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Pedró, Francesc. “Sobre el IESALC”, en <<https://www.iesalc.unesco.org/sobre-el-iesalc/>>.
- Pérez Zavala, Carlos *et al.* “El Corredor de las Ideas del Cono Sur”. *Dossier del II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (julio de 2007), en <http://www.corredordelasideas.org/docs/sintesis_corredor.pdf>; <<http://www.corredordelasideas.org/html/elcorredor.html>>.
- Piaget, Jean (ed.). *Epistemología de las ciencias humanas*, vol. 6. Trad. de Hugo Acevedo. Buenos Aires: Proteo, 1972.

- Pinedo, Javier. "Chile a fines del siglo XX: entre la modernidad, la modernización y la identidad". *Universum*, núm. 12 (Universidad de Talca, 1997): 1-40.
- Piña, Cristina (comp.). *Los grafiti del '68: diario mural del Mayo francés*. Trad. de Cristina Piña. Buenos Aires: Perfil, 1997.
- Polin, Raymond. *Éthique et politique*. París: Sirey, 1968.
- Poniatowska, Elena. *La noche de Tlatelolco*. México: Era, 1996 [1971].
- Puigbó, Raúl. *La identidad nacional argentina y la identidad iberoamericana*. Buenos Aires: Nuevo Hacer/GEL, 1998.
- Quinton, Anthony (ed.). *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Quiñónez, Alberto. "Investigación y derechos humanos en la época de la pragmatización de las ciencias sociales", *rebelión.org*, 21 de julio de 2018, en <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=244425>>.
- Ramonet, Ignacio. "El pensamiento único", en Eduardo Haro Tecglen, Antonio Albiñana *et al.*, *Pensamiento crítico vs pensamiento único*. Madrid: Le Monde Diplomatique/Debate, 1998 (Temas de debate).
- Ramonet, Ignacio. *Un mundo sin rumbo: crisis de fin de siglo*. Madrid: Debate, 1997.

- Randle, Michael. *Resistencia civil*. Trad. de Luis M. Romano Haces. Barcelona: Paidós, 1998.
- Raphael, D.D. *Problems of Political Philosophy*. Londres: Macmillan, 1970.
- Rensi, Giuseppe. *Filosofía de la autoridad*. Trad. de Carlos Vallejo. Buenos Aires: Deucalión, 1957.
- Restrepo, Carlos Enrique. “Universidad-biopolítica: razones para las nuevas luchas estudiantiles”, en Adriana María Ruiz Gutiérrez (comp.), *Universidad e investigación*. Medellín: UPB, 2013, 49-62, en <<https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/2975/Universidad%20e%20Investigaci%C3%B3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- Reyes, Román (dir.). *Diccionario crítico de ciencias sociales*. Madrid: Plaza y Valdés, 1999, en <www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/F/filosofia.htm>.
- Roback, Abraham Aaron (ed.). *Dictionary of International Slurs*. Cambridge: Sci-Art, 1944, en <<https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp82025>>.
- Rodó, José Enrique. “Bohemia”, en José Enrique Rodó, *El mirador de Próspero*, tomo 2. Madrid: América, 1920, 32-33.
- Rodríguez Bustamante, Norberto. “Marcuse y la nueva izquierda”. *Sur*, núm. 313 (Buenos Aires: 1968): 46-47.

- Rodríguez Martínez, Jorge Mario. “El pasado como presente: el legado de la Reforma de Córdoba en Guatemala”, en Facundo di Vincenzo, Mara Espasande y Carlos Godoy (comps.), *Una hora americana: la Reforma Universitaria desde el pensamiento nacional y latinoamericano*. Buenos Aires: UNLa, 2019, 74-89.
- Roig, Arturo A. “A manera de prólogo. Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza”, en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, tomo II, Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos, 2006, 11-18.
- Roig, Arturo A. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: Ediunc, 2002, en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica2.htm>>.
- Roitman Rosenmann, Marcos (comp.). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre/Clacso, 2009.
- Rojas, Rafael. *Las repúblicas de aire: utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. México: Taurus, 2009.
- Rojas Mix, Miguel. *Alma mater: la Universidad latinoamericana. Perspectivas y compromisos para el siglo XXI*. Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos, 2008.

- Romero, José Luis. *La experiencia argentina*. Buenos Aires: Belgrano, 1980.
- Romero, Ricardo (comp.). *Mariano Moreno*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2008.
- Rossi, Pietro. "Scientific objectivity and value hypotheses". *International/Social Science Journal*, vol. XVII, núm. 1 (Unesco: 1965): 64-70.
- Rowe, Eric. *Modern politics: and introduction to behaviour and institutions*. Londres: Routledge/Paul Kegan, 1969.
- Ruiz Schneider, Carlos. "Educación, Universidad y política en Chile", en Francisco Naishtat, Ana María García Raggio y Susana Villavicencio (comps.), *Filosofías de la Universidad y conflicto de racionalidades*. Buenos Aires: Colihue, 2001, 105-118.
- Sabogal Tamayo, Julián. *Desarrollo humano multidimensional*. Pasto: Universidad de Nariño, 2009.
- Sader, Emir. "Algunas tesis equivocadas sobre América Latina y el mundo". *La Jornada* (México: 11 de julio de 2010).
- Salas, Javier. "El acceso a la ciencia y sus beneficios, un derecho humano ignorado", 15 de junio de 2013, en <<http://www.femeba.org.ar/documentos/download/1057-el-acceso-a-la-ciencia-y-sus-beneficios-un-derecho-humano-ignorado.pdf>>.
- Salas Astrain, Ricardo (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 vols. Santiago de Chile: UCSH, 2005.

- Saldías, José A. *La inolvidable bohemia porteña*. Buenos Aires: Freeland, 1969.
- Salmerón Sanginés, Pedro. “Ayotzinapa: el odio y la mentira”. *La Jornada* (México: 6 de octubre de 2015), en <<https://www.jornada.com.mx/2015/10/06/opinion/016a2pol>>.
- Sánchez, Cecilia. *Una disciplina de la distancia*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1992.
- Santos Chocano, José. “Canto a Emilio Zola”. *Revista Moderna. Arte y Ciencia*, núm. 9 (México: 1º de diciembre de 1898): 136.
- Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*. Milán: Cisalpino-Goliardica, 1976.
- Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*. Madrid: Planeta, 1995.
- Schweinheim, Guillermo F.F. *Reivindicación del populismo: demandas republicanas y construcción institucional del Estado*. Buenos Aires: Cuarto Congreso Argentino de Administración Pública, 2007, en <www.asociacionag.org.ar>.
- Shaheed, Farida. “The right to enjoy the benefits of scientific progress and its applications”. Informe del relator especial en derechos culturales, Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 14 de mayo de 2012, en <https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session20/A-HRC-20-26_en.pdf>.

- Shakespeare, William. *La Tempestad*, en William Shakespeare, *Obras completas*, tomo II. Trad. de Luis Astrana Marín. Madrid: Aguilar, 1964 (Obras eternas).
- Sidekum, Antonio (org.). *Integração e globalização*. San Leopoldo: Unisinos, 2000.
- Sidekum, Antonio, Antonio Carlos Wolkmer y Samuel Mânica Radaelli (orgs.). *Enciclopédia Latinoamericana dos Direitos Humanos*. Nueva Petrópolis: Edifurb/Nova Harmonia, 2016.
- Silva Herzog, Jesús. *Una historia de la Universidad de México y sus problemas*. México: Siglo XXI, 1986.
- Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Trad. de Aurelio Major. Madrid: Suma de letras, 2004.
- Sousa Santos, Boaventura de. “Respuesta a la ‘Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina’, efectuada por Emir Sader”. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 1, núm. 2 (Buenos Aires: Clacso, 2009): 16-19.
- Sousa Santos, Boaventura de. “La reinención del Estado y el Estado plurinacional: pensamiento alternativo y transformaciones novedosas”, parte I. Conferencia dictada el 3 de abril de 2007, en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, y reproducida en *Petropress. Revista de Análisis e Información sobre Políticas Públicas en Recursos Naturales, Industrias Extractivas y Medio Ambiente*, núm. 7 (22 de enero de 2011), en <<http://petropress.wordpress>.

com/2011/01/22/la-reinvencion-del-estado-y-el-estado-plurinacional-pensamiento-alternativo-y-transformaciones-novedosas-parte-i-por-boaventura-de-sousa-santos/>.

Sousa Santos, Boaventura de. “De la crítica del pensamiento crítico al pensamiento alternativo”. *América Latina en Movimiento*, núm. 382 (23 de marzo de 2004), en <<http://alainet.org/active/6258&lang=es>>.

Stabb, Martin S. *América Latina en busca de una identidad: modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1890-1960*. Trad. de Mario Giacchino. Caracas: Monte Ávila, 1969 (Prisma).

Steger, Hanns-Albert. “La formación humanística en la sociedad industrial moderna”, en Renate Marsiske (ed.), *Desafíos de la Universidad contemporánea: los casos de Alemania, Estados Unidos y América Latina*. México: UNAM, 1996, 15-44.

Stoinanovich, Martín. “La globalización de la resistencia”. *Enredando. Comunicación Popular* (Arecia, 25 de mayo de 2015), en <<https://www.enredando.org.ar/2015/05/23/la-globalizacion-de-la-resistencia/>>.

Strasser, Carlos. *La razón científica en política y sociología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

Subercaseaux, Bernardo. “La integración intelectual y cultural en América Latina”. *Universum*, núm. 12 (Universidad de Talca, 1997): 221-225.

- Tafalla, Joan. “Robespierre: virtud republicana y capacidad política. Notas de un traductor”. *El Viejo Topo*, núms. 205-206 (Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2005): 72-83.
- Tatián, Diego. “La Reforma Universitaria en disputa”, en Eduardo Rinesi, Natalia Peluso y Leticia Ríos (comps.), *Las libertades que faltan*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018, 44-45.
- Tcach, César. “La Reforma de Córdoba: caleidoscopio de ideas y laboratorio de experiencias en América Latina y el Caribe”, en Rafael Gurga (coord.), *A cien años de la Reforma Universitaria. Hacia un nuevo manifiesto de la educación superior latinoamericana*. Caracas: Unesco-IESALC/Universidad de Córdoba, 2018, 19-36, en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372647>>.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Trad. de Luis R. Cuéllar. México: FCE, 1963 [1835].
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. de Flora Botton Burlá. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. *Filosofía de la India: el mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Barcelona: Kairós, 2008.

- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?* Trad. de Horacio Pons. México: FCE, 1997.
- Tracés. Revue de Sciences Humaines*, núm. 27 (Université de Lyon, 2014), núm. especial, *Penser avec le droit*.
- Ugarte, Manuel. “El destino de una generación”, en Manuel Ugarte, *Escritores iberoamericanos de 1900*. Santiago de Chile: Orbe, 1943, 243-271.
- Urban Dictionary*, en <<http://www.urban-dictionary.com>>.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina, 2010.
- Valera, Juan. *Ecos argentinos*. Buenos Aires: Emecé, 1943.
- Valera, Juan. “Carta-prólogo a *Azul...* de Rubén Darío”. Guatemala: La Unión, 1890.
- Valle-Inclán, Ramón del. *Luces de Bohemia*. Madrid: Verbum, 2019 [1924].
- Vallejo, Gustavo. *Escenarios de la cultura científica argentina: ciudad y Universidad (1882-1955)*. Madrid: CSIC, 2007.
- Van Dyke, Vernon. *Ciencia política: un análisis filosófico*. Trad. de Fernando Morán. Madrid: Tecnos, 1962.
- Vargas Llosa, Mario. “Asociar una dictadura con liberalismo es una obscenidad”. *El Comercio* (Lima: 21 de abril de 2011), en <<http://elcomercio.pe/espectaculos/746341/noticia-vargas-llosa-asociar-dictadura-liberalismo-obscenidad>>.

- Velarde Cañazares, Marcelo. “Dimensiones del pensamiento alternativo en Hugo Biagini: teoría, historia y proyección latinoamericana”. *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 6 (México: 2008): 9-21.
- Verón, Eliseo. “Ideología de Marcuse”. *Los Libros*, vol. 1, núm. 3 (Buenos Aires: septiembre de 1969): 10-12.
- Viglieca, Olga y Mabel Thwaites Rey. “Mitos y verdades de la era global. Entrevista a Göran Therborn y Atilio Borón”. *Clarín* (Buenos Aires: 12 de julio de 1998).
- Viglieca, Olga y Fabián Bosoer. “El futuro del liberalismo. Entrevista a Guy Sorman y Torcuato S. Di Tella”. *Clarín* (Buenos Aires: 2 de agosto de 1998).
- Villar, Daniel. *El Cordobazo*. Buenos Aires: CEDAL, 1971.
- Villegas, Abelardo. *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- Volpi, Jorge. “El desamparo de Ayotzinapa”. *El País* (Madrid: 14 de noviembre de 2014), 25.
- Voltaire. *Diccionario filosófico*. Trad. de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake. Madrid: Akal, 2007 [1764].
- Walas, Guillermina. “De la modernidad bohemia y parisiense: las *novelletes* de Enrique Gómez Carrillo”, en Aída Toledo (ed.), *Otra vez Gómez*

- Carrillo*. Guatemala: La Tatuana/Tipografía Nacional/Academia Editora, 2008, 11-39.
- Walesa, Lech. "Habla el ex presidente polaco Lech Walesa". *Clarín* (Buenos Aires: 2 de agosto de 1998), en <https://www.clarin.com/ediciones-anteriores/ahora-dinero_0_rJuW2FlJ83l.html>.
- Wallas, Graham. *Human nature in politics*. Londres: Constable, 1929.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1962.
- Wilde, Eduardo. *Tiempo perdido*. Buenos Aires: Librería del Colegio, 1967.
- Winter, Gibson. *Elements for a social ethic*. Nueva York: Macmillan, 1971.
- Wiseman, Victor H. *Politics: the master science*. Londres: Routledge, 1969.
- Yurkiévich, Saúl (ed.). *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*. Madrid: Alhambra, 1986.
- Zavala, Iris. "Estudio preliminar", en Alejandro Sawa, *Iluminaciones en la sombra*. Madrid: Alhambra, 1977.
- Zola, Emilio. *Yo acuso*. Trad. de Ofelia Menga. Buenos Aires: Leviatán, 1983.



El siglo de Hugo Biagini: una antología

Editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 14 de noviembre de 2023 en el taller de Carolina Sandoval Domínguez, Rafael Solana 126, Col. San Simón Ticumac, Benito Juárez, C.P. 03660, Ciudad de México, México. Se tiraron 250 ejemplares en papel snow cream de 60 gramos. La formación tipográfica, en Cochin de 11/13 y 9/11 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La edición estuvo al cuidado de Liliana Jiménez Ramírez y Norma Villagómez Rosas.



EL TÍTULO ESPECÍFICO de este libro, *El siglo de Hugo Biagini*, proviene de un comentario que hizo Patrice Vermeren sobre la producción de nuestro autor para la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. El primer texto aquí compilado –en torno a la reivindicación de la política– apareció en España durante la prohibición que sufrió dicha actividad esencial bajo la última dictadura argentina. A su vez, se incorporan otros textos de Biagini que han visto la luz en Costa Rica, Guatemala y Brasil. Algunos textos aquí seleccionados resultaron distinguidos en el Certamen de Ensayo Político organizado por *Nueva Sociedad* en Venezuela, en el Premio Especial Eduardo Mallea del Gobierno de Buenos Aires y en un Premio Nacional en Pedagogía. El estudio sobre Marcuse integra un volumen que fue declarado finalista en el Premio Casa de las Américas (Cuba).



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

ISBN: 978-607-30-8260-0

