

Perspectivas Humanísticas

**Revista de reflexión
filosófica y de investigación en
humanidades**



Publicación semestral del Departamento de
Humanidades de la Pontificia Universidad
Católica Madre y Maestra

Año I, No. 1
enero - junio 2016

Publicación semestral del Departamento de Humanidades
de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

Año I, No. 1 • Enero - Junio 2016

Consejo Editorial

Leonardo Díaz, Director de la revista.

Wilson Genao, Director del Departamento de Humanidades.

Elpidio Canela, Coordinador del Área de Historia.

Román Pevida, Coordinador del Área de Filosofía.

Comité Científico

Dr. Marc Maesschalck, Universidad Católica de Lovaina.

Dr. Saint-Felix, Universidad Notre-Dame, Haití.

Dr. Antonino Vidal, Universidad del Norte de Colombia.

Dr. Enerio Rodríguez Arias, Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Dra. Mu-Kien Adriana Sang Ben, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

Dr. David Álvarez, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

Dr. Fernando Ferrán, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

Dr. Martin Lenk, Instituto Superior de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales

Pedro Francisco Bonó.

Secretario de redacción

Roque Santos

Diseño y diagramación

Juan de Jesús Rodríguez Ortiz

Para envío de artículos y comunicaciones

perspectivashumanisticas@pucmm.edu.do

Santo Domingo, República Dominicana

Índice

Perspectivas Humanísticas • Año I, No. 1

PRESENTACIÓN	3
---------------------------	---

ARTÍCULOS

“Adiós al progreso, una nueva filosofía de la historia” Antonio Campillo.....	8
“Espejos o estatuas. Ensayo sobre la identidad” César Zapata	40
“Lo étnico en Vertilio Alfau” Rafael Jarvis.....	50
“Soberanía ante el principio de liberación: Diálogo con Enrique Dussel” Joseph Berthony.....	62

“La filosofía y el desarrollo integral de la persona humana en el marco de los
Estudios Generales Universitarios: Propuesta curricular y metodológica”
Roque Diómedes Santos..... 91

DIÁLOGOS

El legado de Aristóteles, con Enerio Rodríguez Arias..... 109

RESEÑAS HUMANÍSTICAS

Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades
Leonardo Díaz 115

REMEMBRANZAS BIBLIOGRÁFICAS

Los artistas exiliados en la República Dominicana y su influencia
Rafael Brea López y Rita María Pérez..... 119

NORMAS DE PUBLICACIÓN..... 135

Presentación

El Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM) presenta a la comunidad académica el primer número de la revista *Perspectivas Humanísticas. Revista de Reflexión Filosófica y de investigación en Humanidades*.

El propósito de esta publicación semestral es proporcionar un espacio de análisis y debate sobre los problemas humanísticos y sociales, desde los enfoques de las ciencias humanas.

Una sociedad democrática implica la participación crítica de la ciudadanía ante una serie de fenómenos: la corrupción, la destrucción del entorno natural, la crisis de la interpretación, la desigualdad social, el endiosamiento del mercado, el uso de la ciencia y la tecnología al servicio de un progresivo proceso de deshumanización, la crisis de horizontes para orientar racionalmente la conducta. Requerimos saberes que promuevan la actitud crítica y el pensamiento racional para abordar estos y otros problemas, que nos inciten a cuestionar los fundamentos de nuestras decisiones y acciones.

En este sentido, *Perspectivas humanísticas* constituye un esfuerzo por

promover el pensamiento crítico y con ello, una sociedad más democrática.

La revista consta de cuatro secciones: Artículos

Diálogos

Reseñas

Remembranzas bibliográficas

La sección de artículos publicará escritos inéditos en el campo de las ciencias humanas, sean ensayos de reflexión filosófica o artículos basados en investigaciones de las disciplinas humanísticas.

La sección “Diálogos”, contendrá una conversación con una figura destacada nacional o internacional del área de las humanidades donde se abordará temáticas de interés en las ciencias humanas.

La sección “Reseñas” estará dedicada a realizar comentarios de textos o filmes de interés filosófico y humanístico.

La sección “Remembranzas bibliográficas” será una sección dedicada a recuperar la memoria histórica de la literatura humanística dominicana y caribeña, con fragmentos de textos galardonados en el área de humanidades o que constituyeron un aporte significativo a la bibliografía humanística de nuestra región.

En este primer número la sección de artículos contiene cinco escritos. El primero, titulado “Adiós al progreso, una nueva filosofía de la historia”, del finalista del Premio Anagrama de Ensayo, Antonio Campillo, aborda la crisis de la concepción etnocentrista de la historia, así como la perspectiva lineal del progreso.

En el segundo artículo, “Espejos o estatuas. Ensayo sobre la identidad”, el profesor César Zapata plantea la necesidad de abordar el problema de la identidad a partir del esclarecimiento de la relación entre mismidad y alteridad.

El tercer artículo, escrito por el profesor Jarvis “Lo étnico en Vertilio Alfau”, aborda el problema de la ideología racista en cierto sector de la intelectualidad dominicana durante la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo, y la postura crítica de Alfau al respecto.

El cuarto artículo, “Soberanía ante el principio de liberación: Diálogo con Enrique Dussel”, el profesor Joseph Berthony reflexiona sobre las implicaciones éticas de las soberanía alimentaria.

El quinto artículo, “La filosofía y el desarrollo integral de la persona humana en el marco de los Estudios Generales Universitarios: Propuesta curricular y metodológica”, el profesor Roque Diómedes Santos aborda el problema de la enseñanza de la filosofía a partir de la pedagogía dialogante.

La sección de Diálogos contiene una conversación entre el maestro de generaciones, el Dr. Enerio Rodríguez Arias y el Director de Perspectivas humanísticas, con el tema del legado de Aristóteles, con motivo de los 24 siglos del nacimiento del filósofo de Estagira.

Reseñas bibliográficas, comenta la obra de la Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, Martha Nussbaum, Sin fines de lucro, un texto referente para el debate sobre la necesidad de la enseñanza de las humanidades.

Remembranzas bibliográficas contiene “Los artistas exiliados en República Dominicana”, texto premiado de Rafael Brea López y Rita María López.

Esperamos que el trayecto que iniciamos con esta edición sea largo y fructífero.

Dr. Leonardo Díaz

Director de Perspectivas humanísticas

Artículos

ADIÓS AL PROGRESO, UNA NUEVA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*

Perspectivas Humanísticas • Artículos • Año I, No. 1 • Páginas 8-39

Antonio Campillo**

RESUMEN: Se analizan las relaciones interdisciplinarias entre la Filosofía y las Ciencias Sociales, como han evolucionado desde la Ilustración hasta nuestra era global. Se reflexiona sobre el concepto de historia de la tradición filosófica europea, cuestionando su vigencia y la necesidad de trascender la concepción etnocentrista del progreso y de la historia.

Palabras claves: *historia, progreso, tecnociencia, ciencia, filosofía.*

ABSTRACT: Interdisciplinary relationships between Philosophy and

* Escrito para la conferencia de clausura del IV Congreso Dominicano de Filosofía “Los desafíos de las ciencias sociales: una mirada filosófica”, celebrado del 14 al 16 de abril de 2015 en la Universidad Autónoma de Santo Domingo y coordinado por Leonardo Díaz, director de la Escuela de Filosofía de la UASD.

** Antonio Campillo es Dr. en Filosofía. Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia y Presidente de la Conferencia de Decanatos de Filosofía de España y de la Red Española de Filosofía. Fue Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Finalista del Premio Internaiconal Anagrama, 1985. <http://webs.um.es/campillo> - campillo@um.es

Social Sciences evolution is analyzed from the Enlightenment to our global era. The concept of European Philosophical history and tradition is reflected upon, questioning its validity and the need to transcend ethnocentric conception of progress and history.

Key words: *history, progress, tecnoscience, science, philosophy.*

Voy a proponerles una reflexión sobre las complejas relaciones que se han dado entre la Filosofía y las Ciencias Sociales, desde que estas ciencias comenzaron a constituirse en el siglo XIX, hasta los cambios de paradigma que han experimentado en las últimas décadas. Voy a procurar analizar estas relaciones en su doble dirección: por un lado, cómo ha influido el pensamiento filosófico en el nacimiento y desarrollo de las Ciencias Sociales; por otro lado, cómo el desarrollo de estas ciencias ha contribuido, a su vez, a la renovación de la filosofía contemporánea.

Esta doble cuestión me ha ocupado desde hace treinta años, desde que en 1985 publiqué mi primer libro, *Adiós al progreso*, que es el que da título a esta conferencia¹. Y la razón es muy sencilla: durante toda mi trayectoria intelectual me he movido en una tierra de nadie, en una zona fronteriza entre la Filosofía y las Ciencias Sociales. Por eso, mis preocupaciones intelectuales se han movido siempre en el punto de cruce entre la una y las otras. Y el hilo conductor de esas preocupaciones ha sido la reflexión filosófica sobre las grandes transformaciones que ha experimentado la humanidad en los dos últimos siglos, y que nos han conducido de la Modernidad a la Postmodernidad, o, si ustedes prefieren, de la Ilustración a la Globalización.

Pues bien, el objetivo de mi conferencia va a consistir en analizar las

¹ *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, finalista del XIII Premio Anagrama de Ensayo, Anagrama, Barcelona, 1985 (2ª ed., 1995).

relaciones interdisciplinarias que se han dado entre la Filosofía, las Ciencias Sociales e incluso las Ciencias Naturales, en el periodo que va de la Ilustración a la Globalización.

I

Como ustedes saben, la ciencia “madre” de la que proceden y a la que remiten todas las ciencias sociales es la Historia. Por eso, para comprender los cambios que han experimentado las ciencias sociales en los dos últimos siglos, conviene retroceder un poco en el tiempo y recordar cómo surgió y se desarrolló el saber histórico en la cultura occidental. Desde la Grecia y la Roma antiguas hasta la época de la Ilustración y de las grandes revoluciones modernas, la Historia había tenido tres características principales:

1. El término griego *istoria* procede de *istor*, que significa “testigo ocular”. La Historia era entendida como la *investigación empírica o testimonial* y la *narración escrita o literaria* acerca de todos los seres y sucesos del mundo fenoménico susceptibles de ser atestiguados por los sentidos, tanto los seres y sucesos naturales (“Historia natural”) como los seres y sucesos humanos (“Historia moral”). A fin de cuentas, se consideraba que los asuntos humanos estaban sujetos a las mismas leyes y ciclos recurrentes que los asuntos naturales. Por eso, Platón llamó a los filósofos pre-platónicos “historiadores de la naturaleza”. Y los discípulos de Aristóteles llamaron “historia de los animales” a la compilación de sus investigaciones zoológicas.

2. La “Historia moral”, dado que basaba su valor de verdad en el testimonio de los protagonistas y testigos supervivientes, era ante todo una crónica del presente más o menos próximo, y los historiadores sólo podían hablar

del pasado lejano recurriendo a leyendas populares o a especulaciones filosóficas y teológicas (como la eterna circularidad greco-latina, el providencialismo cristiano y el progresismo ilustrado).

3. La “Historia moral” no era considerada una *episteme*, una ciencia rigurosa, pues no se basaba en principios universales y eternos (como las Matemáticas o la Astronomía), sino que más bien se la consideraba una *doxa*, un saber perspectivo, tan plural y cambiante como los asuntos de los que se ocupaba. De hecho, no era objeto de enseñanza académica, no formaba parte de las siete “artes liberales”: el *trivium* o las letras y el *quadrivium* o las ciencias. Era más bien un saber moral o prudencial, una colección de “ejemplos” memorables (sea para imitar o para evitar), muy útil para los gobernantes y hombres de acción, pues se daba por supuesta la invariabilidad de la naturaleza humana. Así lo expresa el adagio latino: *Historia magistra vitae*.

Pues bien, desde el último tercio del siglo XVIII y a lo largo del XIX, se produce un cambio importante en el estatuto de la Historia como saber, que resumiré en tres puntos principales:

1. Tras la “revolución científica” de los siglos XVI y XVII, surgen las modernas ciencias naturales, se adopta como nuevo modelo de ciencia la Física matemática de Galileo y Newton, y se establece la escisión ontológica (teorizada por Descartes y por Kant) entre el mundo natural (la *res extensa* o “reino de la necesidad”) y el mundo humano (la *res cogitans* o “reino de la libertad”). Todavía en el siglo XVIII, se llamaba “Historia natural” al estudio taxonómico de las plantas y los animales, pero a partir del siglo XIX la Historia ya no se ocupará de los asuntos naturales (que quedarán bajo el dominio de unas nuevas y diversificadas ciencias naturales: Física, Química, Biología, etc.), sino

que su ámbito de atención se restringirá a los asuntos humanos.

2. Como contrapunto a esta restricción, la Historia gana un nuevo territorio: deja de ser la crónica periodística y etnográfica del presente inmediato y se convierte en el estudio erudito de todas las épocas del pasado. Y para ello recurre a dos “testigos” no vivientes, los documentos y los monumentos, y a dos saberes auxiliares que interrogan a esos testigos: la Filología y la Arqueología. El historiador deja de ser un viajero y se convierte en un investigador de archivo. Así es como comienzan a componerse las grandes Historias de la cultura occidental, desde la Antigüedad hasta la Modernidad.

3. Por último, y en consonancia con los dos cambios anteriores, la Historia renuncia a ser un saber moral o prudencial (la “maestra de la vida”), y pretende constituirse más bien como un saber científico en el sentido moderno del término, como una ciencia “de hechos” y no “de valores”, análoga a las nuevas ciencias de la naturaleza. La Historia ya no se contenta con ser una mera colección o agregado inconexo de innumerables crónicas de acciones y actores ejemplares, sino que pretende componer más bien, pieza a pieza, el gran relato científico de la Historia Universal de la Humanidad, entendida como un proceso causal único, sujeto a leyes inexorables.

Este cambio en el estatuto de la Historia coincide con otros tres cambios importantes en el conjunto de las ciencias sociales y naturales:

1. La Historia ya no se ocupa del presente inmediato sino del pasado más o menos lejano, pero surgen en su lugar otras ciencias que van a ocuparse de los asuntos humanos contemporáneos: las ciencias “morales”, “sociales”, “humanas” o “del espíritu”, en las que se incluye también a la Historia,

considerada como la “madre” ancestral de todas ellas. Algunas de estas ciencias se ocupan del presente de los propios países occidentales o euro-atlánticos: Economía, Estadística, Ciencia Política, Sociología, Demografía, Psicología, etc.; mientras que otras se ocupan del presente de los pueblos no europeos, como la Etnología o Antropología cultural. Unas se ocupan de las colectividades humanas (naciones, culturas, clases, etc.); mientras que otras se ocupan de los individuos aislados (sus problemas educativos, sus patologías, etc.).

2. Todas estas ciencias histórico-sociales, en la medida en que pretenden constituirse como ciencias en el sentido moderno del término, se ven enfrentadas a un gran dilema: o adoptan el método propio de la Física matemática newtoniana (la explicación causal por leyes deterministas), como proponen los positivistas Comte y Stuart Mill, o tratan de elaborar sus propios métodos de conocimiento (como el método de la comprensión hermenéutica), como proponen Dilthey y Weber, entre otros.

3. En cualquier caso, en la segunda mitad del siglo XIX, hay un espacio común en el que van a encontrarse las ciencias naturales y las ciencias histórico-sociales, un punto de encuentro proporcionado por las ciencias de la vida, que están a medio camino entre la Física de los seres inertes y la Historia de los seres humanos: la teoría evolucionista de Darwin. Desde entonces, y durante más de un siglo, el paradigma evolucionista ha sido el paradigma dominante en las ciencias histórico-sociales.

Pues bien, todos estos cambios epistemológicos que se producen desde finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX, y que dan origen a las ciencias histórico-sociales y al paradigma evolucionista, son inseparables de los profundos cambios sociales que estaban afectando en ese mismo periodo

al Occidente euro-atlántico: las primeras revoluciones políticas, el inicio del capitalismo industrial, el crecimiento demográfico y urbano, la gran expansión ultramarina, la creación de imperios coloniales, etc.

Desde la conquista de América hasta la Segunda Guerra Mundial, la Europa moderna se autocomprendió teóricamente y se autoafirmó prácticamente a través de la idea de *progreso*. Esta idea tenía una doble implicación, temporal y espacial: en primer lugar, implicaba una concepción *evolutiva* de la historia humana, según la cual la época moderna era la culminación definitiva de un paulatino proceso de “civilización” de la humanidad; en segundo lugar, implicaba una concepción *eurocéntrica* de las relaciones entre las sociedades, según la cual la Europa occidental estaba legitimada para conquistar y colonizar al resto de las sociedades no occidentales.

Para justificar su superioridad antropológica sobre las épocas premodernas y sobre las sociedades no occidentales, las élites políticas e intelectuales europeas, comenzando por los filósofos ilustrados y los revolucionarios liberales del siglo XVIII, se sirvieron de tres términos decisivos: Modernidad, Ilustración y Progreso. El triunfo de Europa sobre el resto del mundo fue explicado como el resultado de un paulatino proceso de modernización, ilustración y progreso de la humanidad.

Durante el siglo XIX, el paradigma evolucionista de las nuevas ciencias histórico-sociales fue el heredero directo de la concepción progresista de la historia elaborada por los filósofos ilustrados. En los dos últimos siglos, han sido estas ciencias las que han permitido a las sociedades modernas autoconocerse y autolegitimarse, pero también les han permitido problematizarse críticamente y transformarse a sí mismas de una forma más o menos reflexiva.

Las ciencias histórico-sociales nacieron en el siglo XIX, estrechamente ligadas a la formación del capitalismo industrial, de las grandes concentraciones urbanas, del Estado nacional parlamentario y de las conquistas coloniales en los territorios de ultramar. Y nacieron precisamente para proporcionar instrumentos de comprensión, de legitimación y de gobierno a estas nuevas formas de organización y de dominación social. Por eso, estas nuevas instituciones fueron consideradas desde el primer momento como el modelo ideal a partir del cual debía llevarse a cabo el estudio y la valoración comparativa de la vida humana en sociedad. En otras palabras, las ciencias histórico-sociales consideraron el proceso histórico de modernización de Occidente como el proceso crucial de la historia humana.

A continuación, resumiré muy brevemente cuáles fueron los grandes supuestos teóricos del paradigma evolucionista, que hasta mediados del siglo XX permitieron dar cuenta de este proceso de modernización²:

1. La modernización fue entendida como la consumación de un proceso histórico *lineal*, regido por inexorables *leyes de evolución social*, que habían de conducir a todas las sociedades de lo más simple a lo más complejo, del “salvajismo” a la “civilización” (Lewis H. Morgan), de la “empresa militar” a la “empresa industrial” (Herbert Spencer), de la “comunidad” parental a la “asociación” contractual (Ferdinand Tönnies), de la “solidaridad mecánica” a la “solidaridad orgánica” (Émile Durkheim), a través de una serie de fases o

2 Recojo aquí los argumentos ya expuestos en mi artículo “El gran experimento: ciencia y política en la sociedad global”, en *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*, nº 22, invierno 2000, “Orden y caos: las ciencias de la complejidad”, pp. 88-92. Reeditado en Antonio Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 75-91. Véase también mi artículo “Historia y Ciencias Sociales: de la Ilustración a la Globalización”, en Juan José Larrea y Ernesto Pastor (eds.), *La Historia desde fuera*, VIII Jornadas de Estudios Históricos (Vitoria-Gasteiz, 7 y 8 de noviembre de 2006), Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, pp. 13-26.

etapas gradualmente escalonadas.

2. Al mismo tiempo, la modernidad fue entendida como un proceso unilateral de *expansión colonial* y de *irradiación cultural*, que iba exclusivamente del centro a la periferia, de la Europa occidental al resto del mundo, de los pueblos blancos, portadores de la religión judeo-cristiana, la tecno-ciencia moderna, la economía mercantil e industrial y el orden jurídico-político civilizado, a los pueblos de color, supuestamente sumidos en absurdas supersticiones, miserable subsistencia y bárbaras costumbres.

3. Esta evolución temporal y esta expansión colonial fueron legitimadas como un proceso de *civilización* o de *progreso moral de la humanidad*, gracias al cual se pasaba del estado natural de violencia al estado civil de legalidad, es decir, de la hobbesiana “guerra de todos contra todos” a la kantiana “paz perpetua”. La modernidad era considerada como la culminación de este proceso de *pacificación* de las relaciones sociales, en el que la ciega fuerza animal parecía retroceder ante el avance de la razón y la ley. El despotismo político y las guerras entre los pueblos acabarían siendo reemplazados por el imperio de la ley y el pacífico comercio. Y todo ello gracias a las nuevas instituciones del Estado nacional y de la economía capitalista.

4. Paralelamente a este proceso de civilización de la sociedad, el Occidente moderno también pretendía llevar a su culminación el proceso de *domesticación de la naturaleza*. La humanidad, solía decirse, ha dado dos grandes saltos tecnológicos en el curso de su historia: la revolución neolítica, que permitió la domesticación de plantas y animales, y la revolución industrial, que permitió la domesticación de las energías naturales y de los microorganismos patógenos. El desarrollo de los saberes tecno-científicos era entendido también

como un proceso lineal y acumulativo, destinado a incrementar progresivamente el conocimiento y el dominio de la naturaleza por parte de los seres humanos.

5. Por último, este proceso de evolución temporal y de colonización espacial, de civilización de la sociedad y de domesticación de la naturaleza, era entendido como un proceso de *diferenciación y coordinación funcional* entre los diversos dominios de la experiencia humana, de los que tenían que ocuparse, consecuentemente, *diferentes y coordinadas disciplinas científicas*, destinadas no sólo al *conocimiento teórico* sino también a la *administración práctica* de tales dominios:

a) La diferenciación entre *el pasado y el futuro, la tradición y la innovación, las costumbres antiguas y los saberes modernos*, fue la base sobre la que se justificó la separación entre la Historia (dedicada al estudio del pasado) y el resto de las Ciencias Sociales (dedicadas al estudio del presente y al pronóstico de las tendencias de futuro).

b) La diferenciación entre *los pueblos europeos, civilizados y desarrollados, y los pueblos no europeos, primitivos y subdesarrollados*, fue la base sobre la que se diferenciaron la Sociología (dedicada al estudio y gestión de la sociedades occidentales) y la Antropología social o cultural (dedicada al estudio y gestión de las sociedades no occidentales).

c) En el seno de la sociedad moderna, se intentó establecer una *diferenciación y coordinación funcional entre diversos subsistemas sociales*: la *política* (centrada en torno al Estado soberano), la *economía* (regida por el mercado competitivo), el *parentesco* (cristalizado en la familia patriarcal moderna) y la *cultura* (protagonizada por las instituciones de educación,

investigación y comunicación). La supuesta diferenciación y coordinación funcional entre estos subsistemas sociales justificó la separación académica entre las ciencias jurídico-políticas, las ciencias económico-empresariales, las ciencias bio-psico-médicas y las ciencias socio-culturales.

d) Por último, se estableció una gran diferenciación entre *el movimiento histórico de las sociedades humanas*, irreversible y progresivo, regido por la luminosa razón, y *el movimiento natural de los fenómenos físicos*, reversible y cíclico, regido por la ciega inercia. Esta dicotomía entre el “reino de la libertad” y el “reino de la necesidad” sirvió de base a la contraposición entre las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales.

II

Estos cinco grandes supuestos del paradigma evolucionista han comenzado a ser cuestionados en las últimas décadas, debido a una serie de acontecimientos que se han venido sucediendo a lo largo del siglo XX. Me limitaré a enumerar los más importantes: las dos guerras mundiales (también llamadas “guerra civil europea”), el totalitarismo nazi y soviético, las armas de destrucción masiva (químicas, biológicas y nucleares), la descolonización de las últimas colonias europeas, la explosión demográfica, la pobreza de millones de seres humanos, la crisis ecológica global provocada por la industrialización y el consumo de masas, la quiebra del patriarcado, la globalización de la economía, la política y la cultura, y, en estrecha relación con todo ello, una serie de innovaciones tecno-científicas (de la física nuclear a la telemática, de la ingeniería genética a la ecología global) que han transformado radicalmente nuestra vida cotidiana y nuestra comprensión del mundo.

Todos estos acontecimientos nos han revelado dos novedades: una, que la vieja Europa ha dejado de ser el centro del mundo y la locomotora de la Historia Universal; y dos, que el progreso de la civilización moderna ha conducido a la humanidad a nuevas formas de barbarie y puede llevarla incluso a su propia extinción como especie viviente. Así que ahora se abre ante nosotros una nueva época, que ya no se autocomprende con los viejos términos de Modernidad, Ilustración y Progreso, sino con los nuevos términos de Postmodernidad, Globalización y Variación.

Si la moderna concepción de la Historia surgió a finales del siglo XVIII y en unos pocos países de Europa occidental, para responder a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, una nueva concepción de la Historia ha comenzado a surgir a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, en los más diversos lugares de la Tierra, para responder a la pregunta: “¿Qué es la Globalización?”.

En efecto, los acontecimientos que han tenido lugar a lo largo del siglo XX han modificado decisivamente el rostro de la modernidad. En las últimas décadas, se ha impuesto la idea de que la modernidad ha llegado a su fin, o al menos ha entrado en una fase completamente nueva. Mientras que unos autores hablan de la “postmodernidad”, otros prefieren hablar de una modernidad “tardía”, “segunda” o “reflexiva”. Pero unos y otros coinciden en la necesidad de cuestionar los supuestos por medio de los cuales el Occidente moderno se había regido, comprendido y legitimado a sí mismo, es decir, los supuestos que habían servido de cimiento teórico a las ciencias histórico-sociales. De hecho, está comenzando a gestarse *una nueva teoría social*, que pretende proporcionar otro tipo de instrumentos para la comprensión, legitimación y gestión de las instituciones y movimientos sociales actualmente emergentes. Esta nueva

teoría social cuestiona punto por punto la teoría de la modernización hasta ahora dominante.

1. En primer lugar, se cuestiona la concepción lineal de la historia y se rechaza la existencia de unas supuestas leyes y etapas de la evolución social. Por un lado, se reconoce *el carácter “coyuntural” de los procesos históricos, incluido el proceso de modernización de Occidente*; se reconoce, pues, *la contingencia y singularidad de este proceso*, y, por tanto, se problematiza su doble pretensión de necesidad y de universalidad. Por otro lado, se observa que *tradición e innovación no se oponen ni se suceden, sino que se componen y reorganizan entre sí*; así se explica que en las sociedades más “modernas” puedan surgir movimientos sociales tan diversos como el fundamentalismo religioso y el conservacionismo ecológico.

2. En segundo lugar, se cuestiona la concepción radial del proceso de mundialización de las relaciones sociales, en la que éste aparece como un mero movimiento de expansión unilateral por parte del Occidente moderno. Por el contrario, se analiza la naciente *sociedad global* como una sociedad *poliárquica y multicultural*, en donde *lo global y lo local interactúan recíprocamente*, dando origen a las más diversas formas de mestizaje y de conflicto intercultural. Así, el creciente cosmopolitismo de las relaciones sociales y el renovado localismo de las identidades étnicas, nacionales, religiosas, etc., no se excluyen sino que se combinan y se refuerzan entre sí, dando lugar a fenómenos tan dispares como los movimientos indigenistas de América Latina o el terrorismo yihadista de inspiración islámica.

3. El proceso de modernización ya no es entendido como un proceso de civilización, pacificación y moralización creciente de las relaciones sociales,

sino como un proceso *moralmente ambivalente*, que ha hecho posibles a un tiempo nuevas formas de violencia y nuevas formas de convivencia. El siglo XX ha desarrollado sofisticadas técnicas de dominación y exterminio, ha llevado a cabo genocidios masivos, ha inventado armas capaces de destruir a la humanidad entera en un breve lapso de tiempo, ha sumido a millones de seres humanos en la humillación y la indigencia, y tal vez por ello es también el siglo que ha dado origen a la ONU, que ha proclamado la Declaración Universal de Derechos Humanos, que ha visto aparecer toda una red de ONGs “sin fronteras” y de movimientos “altermundialistas”, y que por tanto está experimentando la necesidad de construir una comunidad política planetaria.

4. El proceso de modernización ha dejado de ser considerado como un proceso lineal y unilateral de domesticación de la naturaleza por parte de la industria y los saberes tecno-científicos. En primer lugar, porque el pretendido dominio de la naturaleza está sujeto a una *ambivalencia tecnológica*: toda innovación destinada a asegurar o incrementar ese dominio produce al mismo tiempo “efectos secundarios” incontrolados e imprevistos que lo hacen inseguro, provocando así una “incertidumbre fabricada”, un “riesgo” tecnológicamente inducido y políticamente conflictivo. En segundo lugar, porque *la relación histórica entre la humanidad y la naturaleza es una relación de interacción recíproca y de coevolución*, en el marco de un ecosistema terrestre que integra tanto los procesos “naturales” de la biosfera como los procesos “artificiales” de la tecnosfera, y cuyo equilibrio global no puede ser alterado caprichosamente sin poner en peligro la supervivencia de la propia especie humana.

5. Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, *se ha cuestionado la concepción funcionalista de la sociedad* (sea en su antigua versión *organicista*, como la de Spencer y Durkheim, o en su más sofisticada versión *sistémica*, como

la de Parsons y Luhmann), que da por supuesta la diferenciación funcional y la coordinación orgánica o sistémica entre diversos subsistemas sociales: el Estado, el mercado, la familia y las instituciones culturales (educación, investigación y comunicación). Estos subsistemas no son autónomos, ni se coordinan en un todo social unitario, sino que se interfieren y se alteran mutuamente, dando lugar a *una red de interacciones fluida y compleja, que no cesa de modificarse a sí misma*.

La moderna sociedad capitalista se caracterizó por el intento de diferenciar (hasta el extremo de desarticular patológicamente) los distintos órdenes de la vida humana (el parentesco, la economía, la política y el conocimiento), como si cada uno de ellos tuviera una lógica completamente autónoma y pudiera subsistir sin los otros; pero, al mismo tiempo, concedió al orden de la economía una primacía regulativa en el conjunto de las relaciones sociales. Estas dos características fueron defendidas inicialmente por los ideólogos ilustrados del liberalismo económico, y retomadas luego por los padres fundadores de las ciencias sociales, que adoptaron mayoritariamente un paradigma evolucionista y tecnocrático. Así, los teóricos decimonónicos del evolucionismo y el organicismo social (y sus herederos tardíos del siglo XX, como los ya citados Parsons y Luhmann) hicieron coincidir el proceso de “modernización” con el proceso de “diferenciación funcional” de los diversos “subsistemas sociales”: el subsistema político (el Estado-nación), el subsistema económico (el mercado “libre”), el subsistema parental (la familia patriarcal) y el subsistema simbólico (la educación, la comunicación y los saberes tecnocientíficos); pero, al mismo, concibieron la “modernización” como un proceso de integración “orgánica” o “sistémica” de tales “subsistemas” en un todo social regido por el principio económico de la “eficiencia técnica” y de la “administración racional”.

Pues bien, lo que distingue a la naciente sociedad global es que en ella han saltado por los aires estas “diferenciaciones funcionales” y estas “integraciones orgánicas o sistémicas” entre los distintos “subsistemas sociales”.

En primer lugar, se ha puesto de manifiesto que los distintos órdenes de la vida humana se encuentran hasta tal punto entretejidos entre sí que no cesan de interferirse y alterarse mutuamente, dando lugar a una red de interacciones muy compleja y muy fluida. Cada uno de los cambios que actualmente están teniendo lugar en el orden familiar, económico, político y tecno-científico, está provocando al mismo tiempo profundas alteraciones en todos los otros órdenes.

En segundo lugar, se ha puesto de manifiesto que ninguno de esos órdenes “determina en última instancia” a todos los otros, y que las cambiantes relaciones entre ellos no responden a ninguna lógica lineal o evolutiva (de menos a más orden e integración social, de menos a más control y eficiencia técnica, etc.), sino a una lógica paradójica o ambivalente (un aumento de orden e integración en un aspecto determinado produce al mismo tiempo desorden y desintegración en otros muchos aspectos, un aumento de control y eficiencia en un campo restringido produce al mismo tiempo incertidumbre e ineficiencia en otros muchos campos, etc.). No asistimos, pues, a un paulatino proceso de “racionalización” de todos los órdenes de la vida humana, como creía Weber, sino a una multiplicación de “racionalidades” diversas (amorosa, económica, política, científica) que se enfrentan y se contaminan mutuamente, y que, por tanto, se ven forzadas a ejercer una autocrítica, una autolimitación y una autotransformación reflexiva de su propia racionalidad interna.

Por eso, los nuevos teóricos sociales (Anthony Giddens, Ulrich

Beck, Alain Touraine, Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Richard Sennet, Saskia Sassen, Manuel Castells, etc.) han cuestionado los viejos dogmas de la modernidad industrial y de la sociología evolucionista. En primer lugar, han adoptado el modelo de la “sociedad red” (Castells), en el que todas las relaciones sociales interfieren entre sí en entramados complejos e inestables. En segundo lugar, han subrayado las “ambivalencias de la modernidad” (Bauman), para reemplazar el principio de la progresión evolutiva, que determina de forma preconcebida e inexorable el camino a seguir, por el principio de la variación creativa, que abre ante nosotros un horizonte cargado de posibilidades y de peligros, y que por tanto nos obliga a deliberar y a elegir, esto es, a democratizar radicalmente todos los órdenes de la vida humana.

Este *modelo reticular* permite pensar la dinámica de las relaciones sociales como una tensión incesante entre las fuerzas centrípetas y las fuerzas centrífugas, entre el equilibrio y el conflicto, entre el orden y el caos. Además, este nuevo modelo de análisis social obliga a *replantear las relaciones entre las diversas disciplinas científicas*, incluidas las relaciones entre Ciencias Sociales y Ciencias Naturales:

a) Para empezar, en las últimas décadas se ha iniciado *una nueva relación entre el estudio histórico del pasado y el análisis sociológico del presente*, dando lugar a disciplinas como la Historia social y la Sociología histórica. Sobre todo, la revisión crítica de la teoría de la modernización ha llevado a reescribir la historia del Occidente moderno, y esta investigación histórica de nuestro propio pasado ha proporcionado, a su vez, nuevas herramientas para la comprensión y la crítica del presente.

b) En segundo lugar, la oposición entre sociedades modernas y

sociedades tradicionales ha dejado paso a *una sociedad globalizada en la que se multiplican los fenómenos de hibridación cultural*, y esto tanto en los países del Sur (que han sufrido de forma traumática el impacto de la modernización) como en los países del Norte (que están respondiendo a la nueva inmigración y al mestizaje cultural mediante la reafirmación de sus tradiciones locales o la creación de nuevas identidades híbridas). *De ahí que la separación entre Sociología y Antropología cultural se haya vuelto insostenible*. El estudio antropológico de los “otros” ya no es posible sin una sociología de las relaciones Norte-Sur, y el estudio sociológico del “nosotros” occidentalizado ya no es posible sin una antropología de los conflictos y mestizajes interculturales en las grandes urbes modernas.

c) En la sociedad global, es igualmente insostenible la pretendida diferenciación funcional entre el parentesco, la economía, la política y la cultura, con la correspondiente separación académica entre los distintos saberes que se ocupan de estas esferas sociales. Como ya he dicho, se ha impuesto el modelo de la *sociedad red*, en el que *todas las relaciones sociales interfieren entre sí en entramados complejos e inestables*. Citaré tres ejemplos paradigmáticos: *la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación* no sólo ha transformado radicalmente el mundo de la ciencia y la cultura, sino también las finanzas, la producción, el comercio, la política nacional, los movimientos sociales e incluso el crimen organizado y el terrorismo global; en segundo lugar, *el movimiento de liberación de las mujeres* no sólo ha cambiado las relaciones de parentesco sino también el mercado de trabajo, las reglas de la política y el mundo de la cultura; en tercer lugar, *la crisis ecológica* del capitalismo industrial ha hecho que se problematicen no sólo los procesos de producción y consumo sino también las políticas públicas (ordenación del territorio, transportes, energía, etc.), los hábitos domésticos, los saberes tecno-científicos y los valores

culturales.

d) Por último, *el fenómeno de la crisis ecológica ha puesto en cuestión la gran separación entre naturaleza y sociedad*, sobre la que pretendió edificarse la sociedad industrial y sobre la que también trató de cimentarse la teoría de la modernización. Según esta teoría, los seres humanos habrían pasado de ser siervos a ser señores de la naturaleza, gracias al poder que les fue conferido por los modernos saberes tecno-científicos. Pero los seres humanos no somos siervos ni señores de la naturaleza: sencillamente, somos seres vivientes que formamos parte de la biosfera terrestre y que hemos evolucionado junto con ella. La teoría darwinista de la evolución de las especies fue el primer puente que se tendió entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales. Desde entonces, *las ciencias biológicas (especialmente, la genética y la ecología) han mostrado los vínculos indisociables entre la historia de la biosfera terrestre y la historia de las sociedades humanas*. La genética de poblaciones ha demostrado que todos los seres humanos procedemos de un mismo tronco genealógico, formado por emigrantes africanos; la crisis ecológica global ha puesto al descubierto el destino común que liga al ser humano con el resto de los seres naturales. El gran reto de la humanidad actual, la exigencia de asegurar la habitabilidad del planeta para las generaciones futuras, es un problema indisociablemente científico y político, tecnológico y jurídico, económico y cultural, que requiere la combinación de todo tipo de medidas: investigaciones científicas interdisciplinarias, acuerdos políticos internacionales, reorganizaciones tecnológicas en los procesos de producción y consumo, legislaciones medioambientales, políticas de movilidad y de ordenación del territorio, nuevos sistemas de fiscalidad y contabilidad, nuevos valores éticos, etc.

En resumen, el viejo paradigma decimonónico del evolucionismo

social está dejando paso al nuevo paradigma de la complejidad ecológica, o, más bien, socio-ecológica, sin el cual no es posible comprender la historia de las sociedades humanas y su conexión con la historia de la biosfera terrestre. Más concretamente, sin este nuevo paradigma socio-ecológico no es posible afrontar un fenómeno tan complejo y tan decisivo para el porvenir de la humanidad como es la crisis ecológica global.

III

Este cambio de paradigma, que no sólo afecta a las Ciencias Sociales sino también a las Ciencias Naturales y a la conexión entre todas ellas, nos obliga a revisar las categorías filosóficas heredadas y a elaborar una nueva reflexión filosófica sobre la condición humana, o, como dije en mi conferencia inaugural, una nueva reflexión *cosmo-poli-ética* sobre los vínculos entre el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*³.

En efecto, estamos asistiendo a una serie de transformaciones históricas muy profundas que vienen a poner en cuestión la vieja idea filosófica de “naturaleza humana”. Esto está ocurriendo en las esferas más básicas de la experiencia humana: han dejado de ser “naturales” la familia patriarcal (que regula las relaciones entre los sexos y las generaciones), la comunidad nacional (que regula la convivencia política y territorial) y el supuesto reinado económico de la especie humana sobre el resto de los seres que pueblan la Tierra (que regula el sustento material de cada uno de nosotros). Más aún, ha dejado de ser

3 Para lo que sigue, remito a mi artículo “Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolietica”, en María José Guerra Palmero y Aránzazu Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Plaza & Valdés, Madrid, 2015 (en prensa), y a mi libro *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001.

“natural” la idea misma que la ciencia moderna se había hecho de la llamada Naturaleza, como un orden regido por leyes universales y eternas, susceptible de ser conocido y dominado de forma completa y definitiva por el saber tecno-científico. El físico Ilya Prigogine, que obtuvo el Premio Nobel de Química en 1977, ha propuesto una “nueva alianza” entre los seres humanos y el mundo natural, una nueva comprensión de las relaciones entre el tiempo de la historia y el tiempo de la naturaleza, en virtud de la cual el saber tecno-científico ha de renunciar al mito de la “certidumbre” y reconocer la temporalidad compleja, azarosa, abierta e imprevisible de los fenómenos naturales y de los fenómenos histórico-sociales⁴.

Durante los últimos cinco siglos de la historia humana, en ese período conocido con el nombre de Modernidad y caracterizado por el triunfo del Occidente euro-atlántico sobre el resto del mundo, se construyó un “universo simbólico” eminentemente prometeico, fundado sobre la idea de *progreso*.

Esa idea permitió a los países occidentales articular de una determinada manera el pasado y el porvenir, o, como dice Koselleck, el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”⁵. En efecto, las élites intelectuales de Occidente trataron de hacer compatible la conservación del patrimonio cultural y la innovación tecno-científica, el etnocentrismo y el positivismo, mediante una concepción evolutiva y teleológica de la historia humana, en la

4 Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1979; Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983; *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997. Para una comprensión global de la nueva imagen de la naturaleza, véase Edgar Morin, *El Método*, 6 vols., Cátedra, Madrid, 1981-2006, y Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona, 1998.

5 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-357.

que el hombre moderno se concebía a sí mismo como el señor y administrador soberano del tiempo (físico y social). Al mismo tiempo, la idea de progreso permitió a los Estados europeos legitimar su expansión imperial al resto del mundo, al concebirse a sí mismos como los portadores de la verdadera “religión de la humanidad” (Comte), como los dominadores indiscutibles y soberanos del espacio (físico y social). Para asegurar este dominio del tiempo y del espacio, los europeos contaban con el poder irresistible de sus grandes creaciones culturales (jurídico-políticas, socio-económicas y tecno-científicas); contaban con que tales creaciones les permitirían trascender los límites tradicionales de la condición humana, hasta entonces considerados irrebasables; por eso, estas creaciones se convirtieron en los verdaderos seres sagrados, en los verdaderos objetos de culto de la modernidad, y los expertos capaces de inventarlas, utilizarlas y administrarlas se convirtieron en los verdaderos sacerdotes de la moderna religión tecnológica.

Pero esa religión ha comenzado a ser cuestionada en las últimas décadas, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la era nuclear, es decir, a medida que los “aprendices de brujos” se han mostrado incapaces de prever y controlar las fuerzas desatadas por ellos mismos, a medida que las grandes creaciones humanas (el Estado soberano, la industria capitalista y el control tecno-científico de la biosfera terrestre) han revelado sus imprevisibles e incontrolables efectos: el totalitarismo y el militarismo más extremos, la explotación social y la pobreza a gran escala, la devastación y contaminación crecientes de la biosfera terrestre, las más aberrantes formas de manipulación tecnológica de los seres humanos, etc. El tiempo (físico y social) se ha convertido en un horizonte cada vez más incierto e indomeñable, de modo que las utopías de la modernidad han dejado pasado a las distopías o utopías negativas de la postmodernidad. El espacio (físico y social) se ha

convertido en un orden cada vez más complejo, descentrado y poliárquico. Las creaciones humanas, incluso aquellas deliberadamente destinadas a reducir esa incertidumbre y a controlar esa complejidad, no pueden dejar de desencadenar nuevos e imprevisibles efectos.

El ser humano comienza a reconocerse cada vez más no como el dueño soberano de la Tierra sino como un habitante más de la misma, que debe aprender a respetarla y a convivir con el resto de los seres que la habitan, si no quiere poner en peligro su propia supervivencia y la de sus descendientes. La Tierra y la biosfera que la circunda están comenzando a revelarse como un gigantesco y complejísimo ecosistema, como un gran organismo viviente que ha hecho posible la vida de la especie humana durante miles de años, pero que puede hacerla igualmente imposible si el hombre contemporáneo sigue empeñado en poblarla, expoliarla y contaminarla sin límite alguno. Si las antiguas religiones mitológicas la habían divinizado como la Madre Tierra, hoy está siendo de nuevo sacralizada como matriz de la vida, a la que los seres humanos no pueden profanar impunemente y a la que, por el contrario, deben mostrar respeto y gratitud si quieren preservar su propia continuidad como especie.

Podríamos decir que la *cosmopolítica tecnológica* de la modernidad está comenzando a ser cuestionada por una nueva *cosmopolítica ecológica*. Si la primera había sido la cosmovisión característica del Occidente moderno, la segunda pretende ser la cosmovisión de la humanidad entera. Si la primera consideraba que había que superar el pasado para conquistar el futuro, la segunda considera que no hay posibilidad alguna de futuro sin una cuidadosa recreación del pasado. Si la primera tendía a reducir y homogeneizar la diversidad viviente de la Tierra, la segunda tiende a preservar esa diversidad como un valor sagrado. La cosmovisión ecológica reemplaza la idea de un progresivo dominio técnico

del hombre sobre la naturaleza por la idea de un equilibrio siempre precario e inestable entre la naturaleza y el hombre. Esta nueva idea de equilibrio ecológico conlleva un principio práctico de autocontención, de solidaridad intergeneracional y de cuidado hacia la diversidad biofísica y sociocultural de la Tierra. Hans Jonas llamó “principio de responsabilidad” a este nuevo principio práctico, por oposición al “principio esperanza” de Ernst Bloch y, en general, al utopismo prometeico y escatológico de la civilización moderna⁶. Es la Tierra en su conjunto, y especialmente las diversas formas de vida que la habitan, lo que ahora pasa a ser sacralizado, precisamente porque de ellas depende la propia vida del ser humano.

Pero esta nueva *cosmopolítica ecológica*, al cuestionar el economicismo de la moderna sociedad capitalista, no se limita a promover una nueva relación con la naturaleza, un nuevo régimen económico y tecnológico (basado en energías renovables, tecnologías limpias, productos reutilizables y reciclables, contención del consumo, etc.), sino también un nuevo equilibrio entre los diferentes ámbitos de la vida humana (parental, económico, político, simbólico), un “equilibrio antropológico” en el que la convivencia con los otros y el cultivo de la buena vida no sean eclipsados por el trabajo productivo y la búsqueda privada del beneficio económico.

Es en este contexto en el que hay que situar la serie de críticas filosóficas que la Modernidad occidental ha venido recibiendo desde hace más de un siglo (tanto en el seno del propio Occidente como en los países del Oriente y del Sur que han sufrido su dominación durante siglos), y las sucesivas polémicas que esas críticas han suscitado. Ya en el siglo XIX, surgieron algunos profetas que predicaron contra la religión tecnológica, como el poeta Hölderlin, el filósofo

⁶ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

Schopenhauer y su discípulo Nietzsche. Pero eran voces aisladas y se los consideró como ideólogos del conservadurismo romántico, como nostálgicos de un pasado que se resistía a morir.

Con el cambio de siglo, y especialmente tras la Primera Guerra Mundial, la puesta en cuestión de la cosmovisión tecnológica se convirtió en el gran tema de debate de los intelectuales europeos, especialmente en Alemania, y los profetas antes citados comenzaron a ser escuchados con otros oídos. Muchos pensadores, tanto de izquierdas como de derechas (Heidegger, Bataille, Canetti, Arendt, la Escuela de Frankfurt, etc.) comenzaron a señalar los peligros de la tecnocracia y a denunciar la ideología del progreso⁷. Después de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente a partir de los años sesenta y setenta, esta denuncia fue retomada por una nueva generación de intelectuales, predominantemente franceses, unos identificados como “estructuralistas” y otros como “postestructuralistas” o “postmodernos” (Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Lyotard, etc.). Así es como surgió el debate entre los defensores de la “modernidad inconclusa”, con Habermas a la cabeza, y los teóricos de la “condición postmoderna” (Lyotard, Vattimo, Lipovetsky, etc.).

Pero la gran novedad de estas últimas décadas es que la puesta en cuestión de la ideología del progreso y de la religión tecnológica ha rebasado el estrecho círculo de los intelectuales y se ha convertido en una verdadera crisis de civilización. La prueba más evidente de esta crisis de civilización son los “nuevos movimientos sociales”: el feminismo ha puesto en cuestión la estructura patriarcal de las relaciones parentales; el pacifismo ha puesto en cuestión los fundamentos nacionalistas y militaristas del moderno Estado soberano; el

⁷ Para la crisis de la idea de progreso en la época de entreguerras, especialmente en la cultura alemana, véase Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pp. 211-252.

ecologismo ha puesto al descubierto los límites físicos del modelo económico capitalista. Estos nuevos movimientos sociales, unidos a otras organizaciones y movimientos sociales de más larga tradición (como el movimiento por la defensa de los derechos civiles y democráticos, el movimiento obrero y socialista, el movimiento de solidaridad internacional y de ayuda humanitaria, etc.), no se limitan a denunciar los males de la civilización moderna, sino que tratan de proponer unas nuevas formas de relación social y un nuevo tipo de civilización.

Esta nueva civilización, como ya he dicho, está encontrando su fundamento ideológico en una nueva cosmovisión ecológica, que es la que proporciona una orientación más general al conjunto de problemas con los que se enfrenta el mundo contemporáneo. No es ninguna casualidad que los diversos movimientos “alternativos” (feminismo, pacifismo y socialismo) tiendan a articularse en torno al ecologismo, dando lugar a grupos ecofeministas, ecopacifistas, ecosocialistas, etc.⁸.

En esta naciente cosmopolítica ecológica, yo destacaría dos aspectos: una nueva relación con la ciencia y una nueva relación con la historia. En cuanto al saber tecno-científico, ya no suscita una adhesión ciega e incondicional, ni se le atribuye la misión redentora o salvífica que se le atribuyó desde Francis Bacon en adelante, puesto que la tecno-ciencia se ha revelado cada vez más como un arma de doble filo, como un “conocimiento peligroso”⁹ para la vida y la libertad de las personas, pero también para la vida del resto de los seres y para

8 Sobre este papel aglutinador del movimiento ecologista, véase Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 101-102. Véase también Andrew Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.

9 Tom Wilkie, *El conocimiento peligroso. El Proyecto Genoma Humano y sus implicaciones*, Debate, Barcelona, 1994.

el equilibrio global de la biosfera.

Esta “peligrosidad” de la tecno-ciencia tiene un doble origen: por un lado, la imposibilidad de prever y controlar plenamente todos los efectos que son desencadenados cuando se pone en marcha cualquier tipo de innovación; por otro lado, el hecho de que tales innovaciones sean puestas en marcha por un reducido grupo de expertos con los más diversos fines (sean privados o públicos, egoístas o altruistas), mientras que los efectos (previstos o no) pueden afectar a un amplio número de personas e incluso a toda la humanidad. Esta doble “peligrosidad” del saber tecno-científico se ha puesto de manifiesto en los tres órdenes básicos de la vida humana: en primer lugar, en el orden de la “bioética”, es decir, de la salud y de la enfermedad, de la vida y de la muerte, de la reproducción biológica y de las relaciones entre los sexos y las generaciones (especialmente tras el desarrollo de la ingeniería genética); en segundo lugar, en el orden de la política, es decir, de la tecnología militar y de las diversas técnicas de vigilancia y de control social (especialmente tras el desarrollo de las armas nucleares, químicas y biológicas, y tras la gran revolución de las tecnologías de la información y la comunicación); por último, en el orden de la explotación económica de la naturaleza (especialmente tras la aplicación de técnicas intensivas, de energías contaminantes y de sustancias tóxicas en los más diversos procesos productivos). En todos estos campos, el saber tecno-científico se ha mostrado cada vez más como un “conocimiento peligroso”, y por ello se ha generalizado el temor hacia él y la exigencia de que sea sometido a una crítica y a un control permanentes por parte del conjunto de los ciudadanos. El saber tecno-científico proporciona poder, pero es un poder ambivalente y muy desigualmente repartido; por eso, hay que servirse de él con extrema cautela y hay que imponerle incluso severos límites, ya que puede poner en peligro la vida y la dignidad de los seres humanos, la paz de los pueblos y el equilibrio global

de la Tierra, que son los tres grandes valores de la cosmopolítica ecológica.

Esta actitud de crítica hacia la tecno-ciencia permite entender el cambio que se ha producido en los estudios académicos sobre la ciencia: en las últimas décadas, se ha pasado de una filosofía normativa de la ciencia, dogmáticamente positivista, al estudio histórico, sociológico y etnológico de las prácticas científicas concretas (Th. S. Kuhn, D. Bloor, B. Latour, etc.), y al análisis crítico de las relaciones entre “ciencia, tecnología y sociedad” (L. Winner, J. Ellul, C. Mitcham, etc.). Esta nueva perspectiva crítica con la que ahora es estudiada la práctica social de la tecno-ciencia ya no puede ser considerada como una reacción conservadora o antimoderna que se opone a los benéficos e irresistibles avances del progreso, sino como un rasgo característico de lo que Ulrich Beck denomina la modernidad “reflexiva”.

Como señala Giddens¹⁰, las categorías histórico-políticas de la modernidad, que ponían en juego una concepción progresista o teleológica de la historia humana, y que por ello mismo permitían clasificar de forma dicotómica a los adversarios políticos (tradicional-moderno, conservador-progresista, reaccionario-revolucionario), ya no pueden seguir teniendo vigencia en la actualidad. La cosmopolítica ecológica pone en juego una nueva experiencia del tiempo histórico, una nueva relación con el pasado y con el futuro, un nuevo equilibrio entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”, como dice el ya citado Koselleck en *Futuro pasado*.

Este nuevo equilibrio entre el pasado y el futuro conlleva una diferente valoración de las sociedades pre-modernas y de los pueblos no occidentales (que se pone de manifiesto en el descrédito del evolucionismo y del etnocentrismo

10 Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996.

euro-americano como paradigmas hasta ahora dominantes en las ciencias histórico-sociales), pero también una actitud mucho más prudente hacia las innovaciones tecno-científicas y hacia las reformas socio-políticas (que se pone de manifiesto en el descrédito del positivismo tecnocrático y del utopismo revolucionario).

La tradición, como señala muy acertadamente Giddens, ya no es simplemente lo que ha de ser superado o trascendido por el progreso y la revolución, ni tampoco lo que ha de ser dogmáticamente preservado o restaurado (como pretenden las diversas formas de “fundamentalismo”), sino más bien lo que ha de ser sometido a una crítica y cuidadosa recreación. Y el porvenir, según nos recuerda Hans Jonas, ya no puede ser proyectado por anticipado siguiendo el “principio esperanza”, como si fuera el reino de la utopía y el “final de la historia”, sino que más bien ha de ser afrontado siguiendo el “principio de responsabilidad”, es decir, con prudencia e incluso con temor, pues todo nuestro saber y todo nuestro poder se han vuelto tan peligrosos que pueden volverse contra nosotros y provocar el holocausto definitivo de la humanidad. Por tanto, en las postrimerías de la prometeica civilización moderna, hemos de volver a reconocer la fragilidad y la incertidumbre de la condición humana.

La historia de la humanidad ya no se nos presenta como la realización progresiva del Reino de Dios en la Tierra, sino más bien como una serie abierta de variaciones, cada una de las cuales es a la vez principio y fin de la historia. En respuesta a la escatología de Hegel, el historiador alemán Leopold von Ranke dijo que “cada época histórica está próxima a Dios”; más de un siglo después, el filósofo judío Hans Jonas repite esta frase para recordarnos que la vida humana adopta en cada lugar y en cada momento histórico una forma diferente, pero que ninguna de estas formas puede pretender “superar” a las demás, pues cada

una de ellas constituye una variación singular, contingente y perecedera de la condición humana. El reverso de esta insuperable contingencia, como dice otra filósofa judía, Hannah Arendt, es que la historia comienza cada vez que un ser humano viene al mundo. Y nuestra primera responsabilidad hacia los otros consiste en velar para que puedan seguir viniendo al mundo seres humanos, para que la historia pueda volver a comenzar siempre de nuevo.

Referencias bibliográficas

Campillo, Antonio: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1985.

_____ "El gran experimento: ciencia y política en la sociedad global", en *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*, nº 22, invierno 2000, "Orden y caos: las ciencias de la complejidad", pp. 88-92. Reeditado en Antonio Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001, pp. 75-91.

_____ "Historia y Ciencias Sociales: de la Ilustración a la Globalización", en Juan José Larrea y Ernesto Pastor (eds.), *La Historia desde fuera*, VIII Jornadas de Estudios Históricos (Vitoria-Gasteiz, 7 y 8 de noviembre de 2006), Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, pp. 13-26.

_____ "Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolítica", en María José Guerra Palmero y Aránzazu Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Madrid, Plaza & Valdés, 2015 (en prensa).

_____ *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.

Capra, Fritjof: *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Dobson, Andrew: *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1997.

Giddens, Anthony: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996.

Jonas, Hans: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

Koselleck, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-357.

Marramao, Giacomo: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pp. 211-252.

Morin, Edgar: *El Método*, 6 vols., Cátedra, Madrid, 1981-2006

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1979.

Prigogine, Ilya: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*,

Tusquets, Barcelona, 1983.

Prigogine, Ilya: *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997.

Riechmann, Jorge y Fernández Buey, Francisco: *Redes que dan libertad*.

Introducción a los nuevos movimientos sociales, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 101-102.

Wilkie, Tom: *El conocimiento peligroso. El Proyecto Genoma Humano y sus implicaciones*, Barcelona, Debate, Barcelona, 1994.

ESPEJOS O ESTATUAS: ENSAYO SOBRE IDENTIDAD

Perspectivas Humanísticas • Artículos • Año I, No. 1 • Páginas 40-49

César Augusto Zapata*

RESUMEN: Se discute la importancia de la identidad para el establecimiento de un diálogo efectivo con el otro. Identidad y alteridad como posiciones intercambiables en el proceso necesario de reconocer y reconocerse.

Palabras clave: *identidad, alteridad, seidad, mismidad, reconocimiento.*

ABSTRACT: The importance of identity for the establishment of an effective dialogue with others is discussed. Identity and otherness as interchangeable positions need to recognize and acknowledge process.

Key words: *Identity, otherness, beingness, selfhood, recognition.*

* Profesor de psicología y creatividad de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD). Ha publicado algunos ensayos y textos literarios. Ha sido "Visitor Professor" de la UCLA. Realizó el pre-doctoral Internship en la NYU. Actual candidato a Doctor de la Universidad de Almería, España. Coordinador de la Cátedra "Edgar Morin de Pensamiento Complejo" de la Escuela de Filosofía, UASD.

Identidad/Alteridad

En 1990 fui invitado a hablar en una mesa de discusión sobre identidad y alteridad, en la Casa de la Cultura Universitaria donde funcionaba una tertulia todos los jueves llamada *Espacio Cultural*. Tuve el honor de compartir dicha mesa con D. Francisco Henríquez (Chito), eminente historiador dominicano, y con Alejandro Peguero, entonces joven antropólogo, investigador del Museo del Hombre Dominicano.

Recuerdo con agrado que el profesor Henríquez planteaba cómo los acontecimientos más importantes de la historia americana habían ocurrido en el Caribe, a saber: el “Descubrimiento de América”, el nacimiento de una nación de negros libertos y la Revolución Socialista. Por su lado Alejandro Peguero proponía en clave antropológica, las correspondencias culturales entre dos naciones que comparten una isla: República Dominicana y Haití.

Aunque estaba invitado como psicólogo, mi ponencia se acercaba a una lectura de Emmanuel Levinas¹. Para dialogar con el otro es necesario discutir la existencia de ese otro como diferencia con relación a mí, por tanto hay primero que resolver la cuestión de la identidad. Entendía en ese momento –y todavía hoy- que todo diálogo tiene como condición *sine qua non* el reconocimiento de la existencia de los dialogantes; esto es, para reconocer al otro debo reconocerme. Propongo una vuelta de tuerca a la aseveración de Emil Benveniste² según la cual el yo existe con relación a un tú, y digo: el yo debe existir para poder relacionarse con un tú, aunque esa existencia se reconozca en el acto de relacionarse. No me reconozco sino en mi mismo aunque para ello necesite al otro como diferencia. Esta afirmación encuentra base en lo que

1 Emmanuel Levinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Salamanca, 2011.

2 Emile Benveniste: *Problemas de Lingüística General*, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2004.

una cierta sociología (ver Niklas Luhmann)³ llama autorreferencialidad y que asumo en este contexto como la necesidad de una serie de operaciones sociales e históricas referidas a un sistema social, en este caso el nuestro, necesarios para la construcción de una identidad aún inexistente.

En debates recientes se habla de etnocentrismo, prejuicios, xenofobia... a mi modo de ver son categorías inaplicables a la realidad de un grupo desidentificado como el de la nación dominicana. La formación de las estructuras propias de un sistema social es imprescindible para poder interactuar con otro sistema, aún sea en relación de desigualdad y subordinación, o de equidad y apertura. Así que más acá de la identidad debe operar una unidad del sistema, para hacer posible el sentido de pertenencia, y de allí *la existencia del otro y la existencia en el otro, incluso la existencia contra el otro*. A la propuesta lineal estructuralista de que Yo existo en relación a un tú le opongo la perspectiva compleja de la *limitación inmanente* de Luhmann que afirma: la complejidad interna de los elementos de un sistema no pueden explicarse como consecuencia de su interacción lineal con elementos de otro sistema.

Cierto es que en primera instancia hay una marca del lenguaje en el sujeto y que esa marca lo precede y es asignada por *un otro*. Empero, en segundo grado, el sujeto integrado al grupo (*socius*) construye una identidad con esos elementos heredados a través de la lengua, que generan una *consciencia de si* necesaria para sostener un dialogo con ese otro. Somos seres relacionales y por lo tanto necesitamos al otro para vivir, sin embargo, esa misma afirmación presupone la pre-existencia que determine tanto la necesidad como el convertirnos en *el otro del otro* que también nos necesita para *ser* en esa relación, cerrando así el círculo: soy- en-ti-eres-en-mi. Lo que rompe la linealidad propuesta en la aseveración de yo-existe-en-relación-a-un-tu. Yo es otro, afirma Raimbaud**,

3 Niklas Luhmann: *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.

para agregar: Nos equivocamos al decir yo pienso, deberíamos decir me piensan. *Yo es otro*, es cierto, pero también *Otro es yo*, pienso, me piensan, no es un juego de palabras sino una red de envíos que dan sentido a la interacción donde nos constituimos.

Esa linealidad contra la cual me pronuncio condujo a la publicación de una obra ingenua cuyo título es ya un absurdo: sin haitianidad no hay dominicanidad. Es decir un sistema histórico-social con un devenir complejo de redes étnicas, sociales, económicas, con bifurcaciones y bucles; que como organismo vivo y autopoyetico (Maturana) está produciendo y produciéndose en permanentes emergencias, no es el resultado o consecuencia sólo de un intercontacto. El referido libro tiene una falla matemática al querer reducir las ecuaciones matriciales a simples adiciones. Ningún grupo sale ileso de los intercontactos, aún haya desigualdad numérica o económica, en la dinámica del contacto recíproco los sistemas se modifican entre si. Es en la matriz de la ecuación de una cultura donde los cruces con otra generan emergencias.

Todo diálogo implica reciprocidad y respeto de los límites que se nos imponen como historia de los sujetos dialogantes, en tanto sujetos de un sistema autoorganizado: cultura o estado-nación. La relación, afirma Levinas, no implica la anulación del otro, pero tampoco la “supresión” de la mismidad en el otro. Si ocurriera una de estas dos formas de anulación, el diálogo sería imposible. En ese solipsismo la palabra sería un eco inútil de la soledad. Es por ello que resulta un “*contradictio in adiecto*” que algunos “expertos” insinúen la posibilidad de diálogo sin definir identidad y alteridad. ¿Quién soy? ¿Con quién voy a hablar? En tanto que sistema abierto-cerrado ¿con qué otro sistema social voy a intercambiar? ¿Qué material social intercambiaré?

Exploremos los factores cualitativos de la identidad, averigüemos qué nos hace ser sujetos y nos habilita para relacionarnos. Se establece como condición

para ello la comunicación-relación-existencia, el autorreconocimiento. Propongo el neologismo de autoapropiación, que no tiene ninguna relación con el concepto prestado del mundo sajón de empoderamiento. La autoapropiación es un *saberse*. Poder identificarte en el imaginario donde te presentas y representas ante los otros. Para presentarme-representarme debo primero haber asumido los elementos imaginarios y simbólicos que me dan sentido. Significa esto una aproximación transdisciplinar a un asunto que comienza en la piel y se expande al territorio, pero más aún, a los imaginarios individuales y colectivos que han fundado el topos para el sujeto (en el caso de los imaginarios individuales), y para los estados naciones (en el caso de los imaginarios colectivos)

Singularidad y mismidad

“Una mañana, tras un sueño tranquilo, Gregorio Samsa se despertó convertido en un monstruoso insecto”. Así empieza la pieza maestra de la narrativa kafkiana, *Metamorfosis*⁴. Entre los muchos efectos que produce en el lector este cuento fundamental de Franz Kafka, está lo siniestro, *lo Unheimlich*⁵, eso que debió permanecer oculto y ha salido a la luz, la extrañeza ante lo reprimido. Es decir, repulsión/expulsión de algo que no queremos que esté en nosotros. La calidad de un texto de ficción se evidencia por el grado de identificación que logra en el lector. Lo que le acontece al personaje de *Metamorfosis* nos impacta porque no queremos levantarnos y vernos transformados en algo que no somos, toparnos con una consciencia fuera de lo que hasta ese momento había sido la “Gestalt” de nosotros mismos, la completud de nuestra imagen.

El problema es el riesgo de la metamorfosis. No es un problema de la innegable semejanza, por ejemplo racial, sino de una diferencia expulsada

4 Franz Kafka: *La metamorfosis y otros cuentos*, Madrid, Ed. Siruela, 2006.

5 Roberto Castro: *Freud: mentor, trágico y extranjero, aproximaciones a su pensamiento*. México, Siglo XXI, 1999.

de nuestra consciencia, un miedo al fantasma que respira a nuestra espalda, el rechazo de la haitianización no es un prejuicio de falsa superioridad, es un horror por lo próximo y cercano, por la pérdida. Cuando vemos crecer el musgo de la pobreza y la desigualdad pensamos que llegará hasta nuestras puertas. Que despertaremos ante la desertificación, la destrucción ecológica, el hambre, en fin, la agudización de una metamorfosis, cuyas dimensiones trascienden el simple problema fronterizo de dos estados naciones pobres.

En un experimento de dudosa ética, el psicólogo Stanley Milgram⁶, engañaba a los participantes haciéndoles creer que eran colaboradores en un estudio sobre aprendizaje. El participante debía hacer unas preguntas a un supuesto estudiante y aplicarle una descarga eléctrica (ficticia) si éste se equivocaba. La descarga debía ser cada vez mayor en la medida en que aumentaba el número de errores. Contrario a las expectativas, donde se esperaba conmiseración, humanismo, compasión, el participante aplicaba cada vez con mayor intensidad el falso electrochoque. Una de las razones que explican esta conducta es el desconocimiento del otro. Pero, al mismo tiempo la invisibilidad del participante voluntario. Lo que se evidencia en este experimento no es solo la tendencia a la crueldad de los seres humanos, sino cómo ésta se exagera si permanecemos anónimos ante la víctima, cubiertos con la capucha del verdugo, pero además, al ser desconocida la víctima no hay consciencia vinculante y por consiguiente la culpa disminuye. Lo que propongo es que es imposible pensar en el otro desde la des-identidad, con un rostro desdibujado, oculto, anónimo. Pero en la medida en que me identifico es siniestro pensar en la pérdida. Lo “Unhamlich” es solo posible en la medida en que voy aprendiendo al menos quien no soy. Ese viaje que Ricoeur propone del sí-mismo a la ipseidad⁷.

6 Stanley Milgram: *Obedience to Authority*, New York, Harper Collins, 2009.

7 Paul Ricoeur: *El sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, D.F., 2006, El concepto de *ipseidad* se utiliza para una lectura no estructuralista de la mismidad. Es una categoría utilizada por Ricoeur en

Pero ¿Qué es lo que voy a reconocer en mí para identificarme? La primera respuesta es la diferencia. Y esta diferencia empieza por verificarse en el cuerpo. Pero el concepto de cuerpo entraña un problema, y es que no se agota con el cuerpo físico. Asumir el cuerpo como una unidad compleja donde convergen desde los factores biológicos hasta los sociales, es emprender un camino largo de desentrañamiento de múltiples variables. La mirada construye al cuerpo, la percepción arroja una “Gestalt” sobre el agua fría de los componentes biológicos, del modo en que se nos ve, pero además el modo en que yo mismo me veo. Así, para identificarme necesito construir un imaginario en el marco de unas tradiciones y valores que marcarán el modo en que recojo del espejo mi propia imagen, y el modo en que la re-simbolizo.

Otro asunto que aprendo en el proceso que los antropólogos llaman culturización es el sentimiento de pertenencia. Ser alguien es pertenecer: Al clan, a la familia, al estado-nación. El sentimiento de pertenencia va convirtiéndose en *sentido de pertenencia*. Es decir, pasa de un estado emocional a uno racional. En el caso de los estados, adquiere un status jurídico, Pero ese sentido se origina en la interacción con las semejanzas. Me identifico como perteneciente a una estructura que me da sentido. De este modo el *ser en el mundo* que parte de una imagen del cuerpo pasa a ser una “Gestalt” de todo lo que desde el cuerpo se ha ido construyendo.

Entonces el *cuerpo relacional* construido en los envíos y renvíos de la interacción con los otros, el *cuerpo-yo* que construyo en mi mente a partir de la asunción imaginaria y el *cuerpo biológico* son uno mismo y diferentes. En el cuerpo entonces van los elementos de la cultura: la religión, la lengua, costumbres, etc. conformando esa mirada necesaria sobre su estructura, sus

leyes y su identidad, el poder y su escritura.

Es una afirmación aceptada que la identidad pertenece al mundo de las representaciones. Esto desemboca en dos vertientes: por un lado la necesidad de representarme en algo o desde algo. En segundo lugar, en la medida en que me represento en algo, ese algo será entonces fuera de mí, y en mí es una construcción imaginaria. Lacan afirma que una totalidad del cuerpo en donde me represento es solo un estadio del espejo. En lo real no tengo completud, esta es una imagen externa. La identidad se funda entonces como externalidad y como imaginario.

La diferencia: Del cuerpo individual al cuerpo social

Salta a la vista que para poder relacionarnos y conformar una estructura compleja llamada sociedad es necesario contar con elementos comunes que nos aproximen y cohesionen. La lengua, por ejemplo nos permite el flujo de información y conocimiento en una lengua-cultura dada, pero también impone unos bordes con relación al otro. Cuando nos referimos a nosotros como una entidad particular, la identidad, por lo menos en términos de sentidos, va a depender de con quien o con que nos diferenciamos. La cadena interminable de significantes que Derrida propone a en la *Differance* y que plantea una cierta imposibilidad de definir un concepto puesto que solo caemos en una cadena de referencia a otras palabras, encuentra un punto de pivote en la *diferenciación*, esto es, el modo de distinguir lo que es con relación a lo que no es. Sería, tomando este axioma prestado, el modo de distinguirme con relación a lo que no soy.

Pero la mismidad no es *Eco* ni la imagen *Narciso*. No es solo el rebote de una determinada cantidad de luz sobre la superficie pulida del azogue. Tampoco es la repetición deleuzeana donde se disuelve la singularidad. La mismidad es

la internalización de unos datos que, juntos, dan sentido a la singularidad y por ellos es posible la identificación, la ipseidad. La imagen no me devuelve quien soy, más bien construyo con la imagen una idea de quien soy. Ese primer *estadio* se multiplica luego y se enriquece con envíos, los modos de ver de los otros: Espejos parlantes son los otros y van diciendo la imagen que tienen de mi, y en su decir se/me identifican, recojo fragmentos de esas identificaciones y paso de la identidad individual a la social, del ser para sí, al ser para el otro.

Luego topamos con la semejanza. Algunos datos se nos presentan similares y entonces construimos conceptos para agrupar los elementos que tienen esas semejanzas. Agrupamientos, factores de índole histórico y económico, de etnia, nación, sociedad, surgen para designar singularidades que sin embargo tienen rasgos comunes. Pero la semejanza implica ya la diferencia. Solo puedo ser semejante si soy distinto. Es ahí en donde esta hipótesis se fundamenta: Dialogan las semejanzas, acuerdan equidades las semejanzas, interactúan las semejanzas.

Ser otro es siempre angustioso. Haber construido en el proceso de socialización una identidad, ir al espejo y asumir la imagen que nos devuelve como un yo, para un día cualquiera despertar patas arriba en estertores y solo pensar en volver a dormir para despertar siendo uno mismo. En la Metamorfosis hay una fragmentación entre singularidad y mismidad, la realidad de despertar siendo un otro y la conciencia de que no eres eso en donde ahora esa conciencia habita. Lo “Unheimlich” es la pérdida de lo familiar, de aquello en donde te has identificado. Porque ya lo sabemos: solo no eres nadie, pero eres *idem* si te identificas *ipse*. Estamos en esa encrucijada donde desde afuera nos urgen que sepamos quiénes somos y construyamos identidad imprescindible para hablar.

Referencias bibliográficas

- Benveniste Emile : *Problemas de Lingüística General*, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2004.
- Castro, Roberto: *Freud: mentor, trágico y extranjero, aproximaciones a su pensamiento*. México, Siglo XXI, 1999.
- Levinas, Emmanuel: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Salamanca, 2011.
- Luhmann, Nicklas: *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- Milgram, Stanley: *Obedience to Authority*, New York, Harper Collins, 2009.
- Kafka:, Frankz: *La metamorfosis y otros cuentos*, Madrid, Ed. Siruela, 2006..
- Ricoeur, Paul: *El sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, D.F., 2006,

LO ÉTNICO EN VETILIO ALFAU DURÁN DURANTE EL RÉGIMEN TRUJILLISTA

Perspectivas Humanísticas • Artículos • Año I, No. 1 • Páginas 50-61

Rafael Jarvis Luis*

RESUMEN: Se expone el discurso oficial de la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo sobre el problema étnico. Se reflexiona sobre los prejuicios raciales en la intelectualidad dominicana durante el régimen trujillista. Se analiza la postura crítica de Vetilio Alfau a la ideología trujillista.

Palabras clave: *Étnico, discurso, discriminación, prejuicio, intelectualidad.*

ABSTRACT: The official discourse of the dictatorship of Rafael Leónidas Trujillo on the ethnic problem is exposed. It reflects on racial prejudice in the Dominican intellectualism during the Trujillo regime. Vetilio Alfau critical stance to trujillista ideology is analyzed.

Key words: *Ethnic, speech, discrimination, prejudice, intellectuality.*

La pretensión de la dictadura trujillista por enaltecer lo étnico e imponer a

* Estudios de Doctorado en Historia por la Universidad de Sevilla. Profesor de Historia de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM).

la población su criterio respecto al tema, estuvo sustentada en una desmedida y fanatizada actitud orientada contra los afrodescendientes; sobre todo hacia los haitianos. El discurso enarbolado por el régimen encontró incondicional apoyo en algunos intelectuales entre los que se destacaron Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer Ricardo; a uno y al otro corresponden el andamiaje ideológico construido que sustentaba la discriminación, el cual pasó a la formar parte del imaginario de ciertos colectivos rechazados por una amplia mayoría de la nación. La oposición a lo establecido por el trujillismo encontró eco en pensadores de la época dentro de los cuales se destaca Vetilio Alfau Durán quién se mantuvo autónomo respecto a ellas. A continuación se pretende exponer en qué consistió el discurso de la dictadura respecto al tema y la posición asumida por el destacado intelectual higüeyano.

El discurso oficial sustentado en la pluma balaguerista estaba dirigido contra los nacionales haitianos pobres e incluía a toda población con ascendiente africano. Los argumentos se apoyaron en doctrinas jurídicas de carácter territorial. El marco universal se obtendría de las teorías del conde Gobineau, respecto al predominio de una raza sobre las otras, y del determinismo darwinista. Con estos elementos se procuró nutrir un esquema de identidad nacional propiciado por el régimen, lo que originó controversias de orden moral y físico que pusieron en peligro el devenir histórico dada la proximidad del vecino país.

Al momento de la difusión de estos conceptos, en 1947, el libro *Realidad dominicana*, situaba en una posición contradictoria al Estado, porque en el plano internacional se le exigía flexibilizar su férrea postura antidemocrática debido al retroceso de esas ideas al ser derrotado su mayor promotor: el fascismo en la Segunda Guerra Mundial. Como consecuencia inmediata de ese hecho se permitía el regreso de los exiliados políticos; mientras a lo interno se procuraba

excusar la matanza fronteriza del 2 y 3 de octubre de 1937 con posiciones antidemocráticas como las externadas por Balaguer y las asumidas por el Estado como plataforma ideológica.

El planteamiento de Carlos Sánchez y Sánchez consistía en erradicar a la población de los afro descendientes asentados en la Parte occidental de la Isla. En consecuencia, condenaba la medida del líder haitiano Jean Pierre Boyer de favorecer la inmigración de negros libertos estadounidenses en 1824 y 1826 a la Parte oriental de la Isla. Más no así los intentos realizados por diferentes administraciones gubernamentales dominicanas para fomentar el ingreso de pobladores extranjeros blancos a lo largo de la vida republicana. En esas disquisiciones de la intelectualidad trujillista le reprochaba a la España de Isabel II la poca importancia otorgada a la colonia en las negociaciones realizadas con Francia que introdujo miles de esclavos africanos en años posteriores y que luego se constituyó en una república independiente en 1804. Esa historiografía también tuvo un marcado interés en restar méritos a los seres humanos afrodescendientes. En el mezquino proceder atribuía rasgos superiores a los primitivos habitantes de la Isla hasta exaltarla como puntal definitorio de lo dominicano. En esa tesitura cualquier aspecto de lo africano, como aporte de la cultura nacional, quedaba ausente, porque exponía que la rápida sustitución de los indígenas por los españoles y europeos no dejaba margen para otro componente distinto.

Se clasificaba de “*crimen inicuo*” la introducción de los esclavos africanos no por el hecho histórico de la explotación extrema en que consistió la trata sino por la simple presencia de los pobladores negros. A Toussaint L’Overture se le atribuía el adjetivo de “*siniestra figura*”. La historiografía trujillista llamaba progresivo retroceso de la raza al establecimiento de Haití

como república independiente. El empleo de estos descalificativos de la etnia negra atizaba la llama del prejuicio racial en la sociedad dominicana, fomentado desde una posición pública en el aparato propagandístico del Estado. Se admitía de modo abierto la existencia del prejuicio religioso contra el vecino país que con violencia era atacado.

Como muro de contención se proponía la nacionalización de la frontera con el claro propósito de frenar la multiplicación del elemento racial no deseado y así acentuar lo que entendía como diferencia somática entre los dos países. El mismo régimen daba por resuelto lo que en su discurso entendía como problema de la inmigración haitiana porque Trujillo había fundado la nación dominicana tomando como referencia el exterminio de 1937. Para rechazar la introducción al país de personas afrodescendientes se recurrió a tecnicismos legales como el incremento del impuesto de inmigración de ese origen.

Esa medida colocaba fuera del alcance del afrodescendiente la posibilidad de poder entrar a vender de manera legal su fuerza de trabajo en el mercado laboral de la República Dominicana. De ese modo se colocaba un dique a los ciudadanos negros pobres y se detenía el “*peligro*” para la nación en cuanto no corría peligro la desaparición de las costumbres del “pueblo español”. Con Trujillo —sostenía la propaganda oficial insuflada por él—, ya había sido superado el problema del contacto con los “*bajos fondos*” de la sociedad haitiana por la puesta en marcha de la política de nacionalización practicada para mantener el carácter antropológico original del pueblo dominicano. Cerraba Balaguer esta parte de su planteamiento con una sentencia premonitoria en la cual manifestaba que de continuar la política del régimen en esa dirección daría un futuro promisorio al país y la “*gloria*” de eso la tendría Trujillo cuyos méritos lo elevarían a la categoría de los padres fundadores de la patria.

Sobre estos supuestos estaba edificada la política racista y de prejuicio racial y social del régimen. Interesada en la obtención de propósitos políticos para modificar conceptos estructurales del pueblo dominicano tenía intereses abiertamente infraestructurales. José Cordero Michel, testigo de la época, dejaba manifiesto en 1959 que con esa actitud se buscaba:

“(...) un cultivo sistemático del odio, dirigido a crear en la población un estado psicológico de guerra contra la vecina República de Haití y de desprecio hacia la masa de trabajadores negros dominicanos que representa más del 80% de la población total”.

Jimenes Grullón, percibió desde el exilio el desarrollo de esa política del régimen como la *“pugna internacional”* para, crear una *“ideología política”*. Ambos autores coincidían en el interés puesto por el régimen en la superestructura e infraestructura de la sociedad dominicana para proseguir la explotación extrema de la población.

José Cordero Michel expresaba que el propósito real era: *“(...) mantener explotadas a las masas trabajadoras negras”*. Y Jimenes Grullón sostenía que el racismo fomentaba, *“en base al trabajo semiesclavo, una concentración cada día mayor de capitales”*. Posición externada de manera pública años después de la eliminación física de Rafael Leónidas Trujillo.

A lo interno, cuando aparentaba eternizarse la dictadura, Vetilio Alfau Durán rebatió los argumentos racistas del régimen desde una postura académica. Lo hizo en su discurso de ingreso como miembro de número de la

Academia Dominicana de la Historia leído el 25 de julio de 1954. Disertó con el tema: “En torno a Duarte y a su idea de unidad de razas”. Desde el inicio de su intervención delineó con claridad la separación de Juan Pablo Duarte con Trujillo como pretendía igualarlo el régimen con respecto a la creación de la nación dominicana. En un sentido diferenciador expuso el interés de Duarte por eliminar los prejuicios raciales con gran influencia en sus compañeros trinitarios y en la sociedad de la época. Era evidente el mensaje diferente del patricio y del régimen.

El académico hizo referencia en su discurso a la experiencia de otros lugares de la geografía antillana para definir el propósito de los próceres que se destacaron en la lucha por independizar sus respectivos territorios. Halló en la posición contra la esclavitud un propósito coincidente. En Simón Bolívar resaltaba el auspicio de varios decretos para erradicarla en Venezuela. De Máximo Gómez destacó las palabras que manifestó para sumarse a la guerra de independencia en Cuba cuando dijo: *“Para buscar en ella la libertad del negro esclavo”*. Hizo resaltar un hilo conductor en las ideas contra la esclavitud y los prejuicios desde Simón Bolívar, Máximo Gómez, José Martí y Juan Pablo Duarte, hasta hacerse extensivo a los demás trinitarios. Resaltó que al ser descendientes directos de familias hispanas no fomentaron el prejuicio racial.

Los integrantes de la Sociedad Secreta dirigida por Duarte tenían bien definido el origen euroafricano de la civilización de España por ser pueblo del Mediterráneo y no ario caucásico. Razón por la que el dominicano descendiente de peninsulares no podía pretender ser heredero de la cultura del blanco caucásico. El sentimiento emanado de esa realidad originó diferentes bandos en la sociedad de la época en que se produjo la ocupación haitiana. Surgió el de los duartistas, partidarios de la independencia y los diferentes matices de

anexionistas, entre otros. Los anexionistas —como lo expresara Alfau Durán—, no sólo tenían poca fe en el proyecto nacional, sino que hicieron todo lo posible para incentivar las diferencias de razas en el momento cuando los liberales haitianos aliados de los trinitarios desplazaron del poder a Jean Pierre Boyer. Los seguidores de Duarte tenían una posición bien diferenciada ante sus oponentes. Esta quedó expuesta en el Acta de Separación del 27 de febrero de 1844. Se comprometían con la abolición de la esclavitud para siempre y con igualar los derechos civiles y políticos sin diferencias de origen étnico ni social como lo establecía el liberalismo. Este documento fue avalado por ciento cincuenta y cinco firmas de dominicanos de todas las razas y clases sociales.

El historiador Alfau Durán mostró la prédica de los enemigos de la nación como un ejemplo fatídico en aquellos definitorios momentos. Se refería al hecho de la desinformación de que fueron objeto los habitantes de la sección rural de Monte Grande por parte de los anexionistas. Habían difundido la falsa noticia de que los partidarios de Duarte se habían levantado contra los haitianos para entenderse con España y de nuevo instaurar la esclavitud en el territorio dominicano. El revuelo que ocasionó la falaz noticia alcanzó proporciones tan preocupantes que se hizo necesaria la presencia en el lugar del presidente y vicepresidente de la Junta Central Gubernativa para hacerlos recapacitar del error que cometían al darle credibilidad a esa versión. Los dirigentes de aquel primer gobierno colegiado le otorgaron a Santiago Basora, que había nació en África, la dirección del ejército, con lo que se transmitió seguridad a los desconfiados negros dominicanos. Esa experiencia motivó la emisión del Decreto del 1 de marzo que daba a conocer la erradicación de la esclavitud en el territorio nacional.

Transcurridos los primeros años de vida independiente, el Estado fue

entregado a España. La Anexión originó desconfianza en la población que luchó por su liberación. Muchas de las medidas impulsadas por el gobierno colonial español causaron el descontento en la población: el monopolio del comercio en manos de españoles; la coerción sobre los tabaqueros cibaños para beneficio de la metrópoli; la imposición de aranceles para beneficio de la economía española; la creación de una burocracia española con elevados sueldos que desplazó a la criolla; el establecimiento del trabajo forzado en el campesinado; la prohibición de reuniones; la persecución de ideas religiosas y el fomento de la discriminación racial. Esa última medida del restablecido dominio colonial afectó a la totalidad de la población. Llegó a constituirse en el detonante de la Guerra de la Restauración, como expresara el historiador Emilio Cordero Michel:

“(…), esa política de discriminación racial fue la que aumentó la agudización de las contradicciones hasta llevarlas a niveles explosivos. Burócratas, oficiales y soldados que venían de Cuba y Puerto Rico no podían aceptar la igualdad con negros y mulatos dominicanos”.

El manifiesto firmado por Francisco Sánchez del Rosario y José María Cabral en la isla de Saint Thomas ponía en evidencia el sentimiento popular en relación al particular en el que se expresaba el rechazo a la esclavitud como lo hizo resaltar Alfau Durán. Había una queja por la manipulación de la libertad civil y política alcanzadas. Significaba mucho para el pueblo dominicano este hecho porque allí radicaba la diferencia respecto a la proclama haitiana de la libertad de los esclavos. Mientras los haitianos en su abolición de la esclavitud coartaban derechos a los blancos de tener propiedades, la dominicana establecía esos derechos para todos y si en algo podía dársele validez a la crítica de los

negróforos podía tal vez concentrarse en este hecho.

Alfau Durán hizo énfasis en este punto y explicó que la causa de ese proceder estaba en que los ciudadanos blancos procedían de países donde se mantenía el infame régimen esclavista. Razón por la cual no podían permitir que participaran estos en el nuevo orden económico, porque podrían representar un peligro para la supervivencia de la anhelada libertad alcanzada. En cambio fustigó el camino tomado por el general Santana en nombre de España para fomentar el prejuicio racial. En este sentido el General intentó apaciguar los exaltados ánimos de los ciudadanos negros y mulatos con la emisión de dos proclamas. Era un contrasentido para la dominación española querer explicar la libertad de los esclavos en dominicana cuando la mantenía y fomentaba en Cuba y Puerto Rico. Situación que alimentaba el prejuicio racial y social como lo habían manifestado Francisco Sánchez del Rosario y José María Cabral en su manifiesto.

Alfau Durán hurgó en el pasado colonial para demostrar la ausencia de prejuicios de raza en la población como se esforzaba en presentar el trujillismo. Una prueba de su afirmación la puso de manifiesto cuando se refirió a las agresiones de los bucaneros, filibusteros y corsarios ingleses al entonces territorio colonial. Estos motivaron la unidad popular para rechazarlas. Otro ejemplo referido de la ausencia de prejuicio racial y social fue el caso de una joven heredera de tierras y ganado que otorgó la libertad a unos de sus esclavos para luego unirse en matrimonio con él. Un tercer ejemplo ofrecido por el académico en su discurso en la quedó en la convivencia de negros, blancos y mulatos cuando se produjo la ocupación haitiana en 1822. Los líderes del ejército invasor abrigaban la esperanza de sumar a su causa a la población negra para someter a la blanca y mulata. Pretensión que no llegó a materializarse

porque las razones causales de una situación similar al otro lado de la frontera no existían por la ausencia de prejuicio racial entre los pobladores dominicanos de aquellos tiempos.

El mensaje del académico Alfau Durán debe entenderse como una oposición al decadente adoctrinamiento trujillista de los últimos años de la dictadura que pretendía afianzar en la República Dominicana una ideología racista al estilo nazista o fascista. Sentimiento no albergado al principio de ésta por algunos futuros colaboradores. Como ejemplo el intelectual higüeyano citó un libro publicado en 1932 por Manuel de Jesús Troncoso de la Concha, posterior servidor del régimen, en el que resaltaba la ausencia de prejuicio racial entre los dominicanos humildes. Para finalizar su intervención se refirió al llamado que Juan Pablo Duarte hizo libre de prejuicio a los blancos, negros, morenos, etc., a integrarse en la nación dominicana.

Referencias bibliográficas

Alfau Durán, Vetilio. “En torno a Duarte y a su idea de unidad de las razas”. En *Vetilio Alfau Durán en Clio. (Escritos II)*. Santo Domingo, Arístides Incháustegui y Blanca Delgado Malagón. (Compiladores). Gobierno Dominicano, Editora Corripio, 1994.

Alfau Durán, Vetilio. “Ordenanzas para el gobierno de los negros de la Isla Española”. En *Anales. (Escritos y documentos)*. Santo Domingo, Arístides Incháustegui y Blanca Delgado Malagón. (Compiladores). Editora Corripio 1997, pp. 27-69.

Alfau Durán, Vetilio. “Cartas al Listín”. En *Vetilio Alfau Durán en el Listín*

Diario. (Escritos II). Santo Domingo, Arístides Incháustegui y Blanca

Delgado Malagón. (Compiladores). Secretaría de Estado de Educación, Bellas Artes y Cultos. Editora Corripio, 1997, pp.245-251.

Alfau Durán, Vetilio. “Como acabó la esclavitud en Santo Domingo: el suceso de Monte Grande”. En *Vetilio Alfau Durán en Clio. (Escritos II)*. Santo Domingo, Arístides Incháustegui y Blanca Delgado Malagón. (Compiladores). Gobierno Dominicano, Editora Corripio, 1994, pp. 361-396.

Balaguer, Joaquín. *La realidad dominicana*. Buenos Aires, Imprenta Ferrari y Hermanos, 1947.

Baud, Michiel. “Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer y la identidad nacional dominicana”. En Raymundo González (*et al*) *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana (siglos XIX y XX)*. Aranjuez (Madrid), Ediciones Doce Calles, 1999, pp. 95-104. (Academia de Ciencias de República Dominicana).

Cordero Michel, José. *Análisis de la Era de Trujillo. (Informe sobre la República Dominicana, 1959)*. Santo Domingo, Ediciones Librería La Trinitaria, 1999.

Cordero Michel, Emilio. “Características de la Guerra Restauradora, 1863-1865”. *Clio*, año 70, no. 164, junio-diciembre 2002, pp. 39-77.

Jimenes Grullón, Juan Isidro. *Sociología Política Dominicana 1844-1966*. Volumen III (1924-1942). Santo Domingo, Editora Alfa y Omega, 1980.

Mateo, Andrés L. *Mito y Realidad en la Era de Trujillo*. Santo Domingo, Librería La Trinitaria, 1993.

SOBERANÍA ANTE EL PRINCIPIO DE LIBERACIÓN: DIÁLOGO CON ENRIQUE DUSSEL

Perspectivas Humanísticas • Artículos • Año I, No. 1 • Páginas 62-90

Joseph Berthony*

RESUMEN: A partir del enfoque filosófico de Enrique Dussel se reflexiona sobre la relación entre soberanía alimentaria y soberanía política. Se analiza la cuestión alimentaria como un problema ético y político.

Palabras claves: *Dussel, soberanía alimentaria, soberanía política, ética, política.*

ABSTRACT: From the philosophical approach of Enrique Dussel it reflects on the relationship between food sovereignty and political sovereignty. The food issue as an ethical and political problem is analyzed.

Key words: *Dussel, food sovereignty, political sovereignty, ethics, politics.*

El concepto de “soberanía” (del latín “super amos”, señor supremo) puede entenderse de diferentes maneras según el enfoque elegido. Sin embargo,

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM).

hay que subrayar que este concepto es generalmente usado en el ámbito de la política, más concretamente está asociado al hecho de ejercer la autoridad en un cierto territorio. Por ejemplo, el jurista y filósofo francés Jean Bodin (1530-1596) define la soberanía como el “Poder absoluto y perpetuo de una República”¹; y soberano, sería, según él, quien tiene el “poder de decisión, de dar las leyes sin recibirlas de otro, es decir, aquel que no está sujeto a leyes escritas, pero sí a la ley divina o natural”².

Por su parte, el *Diccionario Manual de la Lengua Española Vox* (2007), define el término Soberanía como “Gobierno o dominio que un pueblo o una nación ejerce sobre sí misma, en oposición al gobierno impuesto por otro pueblo u otra nación”³.

En este artículo, abordaremos la problemática de la soberanía a partir de un enfoque raramente usado pero no menos importante. Se trata de un enfoque sin el cual la soberanía política no sería más que una ilusión. Más específicamente la vamos a abordar a partir de lo que se suele llamar hoy en día “la soberanía alimentaria”.

Desde una perspectiva filosófica, trataremos de establecer, entre otros, un vínculo entre la soberanía alimentaria y el principio ético material del filósofo argentino, Enrique Dussel. También intentaremos mostrar que hay una interacción entre la soberanía alimentaria y la soberanía política de tal

1 Dussel, Enrique, *Soberanía, Estado y petróleo* in <http://www.jornada.unam.mx/2008/06/03/index.php?section=Opinion&...>, p. 1. Ver también Bodin, Jean, *Los seis libros sobre la República* in <http://esepuba.files.wordpress.com/2013/10/1er-enc-bodino-jean-los-seis-libros-de-la-republica.pdf>, especialmente el capítulo XLVIII (La República, Tratado de ciencia política), p. 53.

2 *Ibid.*

3 *Diccionario Manual de la Lengua Española Vox* (2007) in <http://www.wordreference.com/definicion/soberan%C3%ADa>

forma que la cuestión agraria o alimentaria es a la vez una problemática ética y política. ¿Qué es lo que se entiende por soberanía alimentaria? ¿Dónde nació este concepto? ¿Porque la problemática alimentaria se presenta como una cuestión fundamental y irrebasable para los pueblos de nuestro planeta y especialmente los más pobres? Finalmente, ¿en qué sentido la cuestión alimentaria se presenta a la vez como una problemática ética y política?, son estas preguntas, entre otras, que trataremos de desarrollar en este artículo.

La soberanía alimentaria

Generalmente, se entiende por soberanía alimentaria, “el Derecho de los pueblos, de sus países o uniones de Estados a definir su política agraria y alimentaria, sin “dumping” frente a países terceros (sin que estos países hundan sus economías locales)”⁴. Hace falta subrayar que el término “*dumping*” viene de la palabra inglesa “*to dump*” que en español significa “descargar” o “verter”.

Según *La gran Enciclopedia de Economía*, generalmente el término “*dumping*” se utiliza para hacer referencia a la “práctica mono-polística de discriminación de precios”⁵. Más concretamente, es una práctica comercial considerada como “discriminatoria” porque consiste en “vender un mismo producto a precios diferentes en distintos mercados”⁶.

El objetivo es eliminar la competencia vendiendo sobre todo los productos en el mercado externo a precios extremadamente bajos, para luego subirlos, creando así un monopolio. Cabe subrayar que la palabra “monopolio”

4 Vía Campesina, *Qué es la soberanía alimentaria*, in <http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/soberanalimentary-comercio-mainmenu-38/314-que-es-la-soberania-alimentaria>, p. 1.

5 <http://www.economia48.com/spa/d/dumping/dumping.htm>, consultado, el 25 de enero, 2016.

6 Ibidem, p. 1.

procediendo del término griego monos (uno) y polein (vender), hace referencia a una determinada situación del mercado por la cual “un productor o vendedor es el único que explota un bien o un servicio, lo que le confiere un gran poder y le brinda una posición de privilegio”⁷. En este sentido, se suele considerar el “*dumping*” como una práctica comercial monopolística y desleal porque quienes practican el “*dumping*” tienen como principales objetivos comerciales la conquista de mercados por eliminación de otros competidores para luego imponer sus reglas al obtener la exclusividad sobre los bienes que producen. Lo que les permite controlar el precio y la cantidad de producción. Por eso, en todos los acuerdos internacionales establecen “medidas de represión, o de condena de dicha práctica”⁸.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la lucha por la soberanía alimentaria nació en reacción a esta práctica desleal que es el “*dumping*” y que practican generalmente las grandes empresas de los países industrializados en sus intercambios con los países pobres fragilizando aún más la economía y la producción agroalimentaria de estos países. Pero, ¿de dónde viene el concepto de soberanía alimentaria? ¿Por qué hoy en día se habla tanto de la misma?

El concepto de soberanía alimentaria fue desarrollado por “Vía Campesina” (organizaciones campesinas de distintas partes del mundo) y llevado al debate público con ocasión de la Cumbre Mundial de la Alimentación organizada por la FAO en Roma (Italia) en 1996. El objetivo de la Cumbre fue renovar, al más alto nivel político, el compromiso mundial de eliminar el hambre y la malnutrición y garantizar la seguridad alimentaria sostenible para toda la población. Lo que todavía se presenta como un sueño irrealizable. Aunque, según Esther Vivas, nunca en la historia humana la producción de alimentos había sido tan alta. En este sentido, afirma Vivas:

7 <http://definicion.de/monopolio/>, p. 1, consultado, el 2 de marzo, 2016.

8 Ibid.

“Hoy se produce tres veces más comida que hace cuarenta años, mientras que la población mundial tan sólo se ha duplicado”⁹.

El economista, sociólogo y escritor argentino Bernardo Kliksberg abunda en este mismo sentido subrayando que, según el Comité Mundial Alimentario, hoy se produce alimento para “10.000 millones de personas, y la población mundial es de 7.200 millones”¹⁰.

Sin embargo, añade, el autor, “hay 805 millones de hambrientos en condiciones de pobreza extrema y 2.000 millones más que carecen de nutrientes esenciales”¹¹.

Tomando en cuenta está constatación incuestionable y a la vez inquietante de Vivas y de Kliksberg nos preguntamos, ¿de dónde viene entonces el problema de hambruna o de falta de alimentación en el mundo? ¿Se originaría en la producción de alimentos o en la voluntad de ponerlos al servicio de todos los habitantes del planeta?

Para Vivas, no hay duda de que el problema del hambre reside mucho más en el “acceso” a los alimentos que en la producción. Pues, según ella, por un lado se nota un crecimiento del aumento de la producción de los alimentos al nivel mundial; pero, por el otro, el poder adquisitivo de la gente va disminuyendo de tal forma que la gran mayoría de los pueblos no pueden pagar los precios establecidos.

9 Esther Vivas: *La cadena agroalimentaria : un monopolio de origen a fin* in http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%204/Cadena%20alimentaria%20E_VIVAS.pdf, p.1.

10 Bernardo Kliksberg:, *Ética para Empresarios (por qué las empresas y los países ganan con la Responsabilidad Social Empresarial)*, Ed. Ética y Economía, Argentina, 2015, p. 249.

11 *Ibid.*

Ciertamente, cabe subrayar que, las repercusiones respecto a lo que se suele considerar como “crisis alimentaria” no se hacen sentir de la misma manera en el Norte¹² como en el Sur. En este sentido, para Vivas, si en el Norte tan solo se “destina entre un 10 y un 20% de la renta a la compra de alimentos”¹³, en el Sur esta “cifra se eleva al 50-60% y puede llegar incluso hasta el 80%”¹⁴.

Del mismo modo, “si en el Norte el aumento de los precios implica una pérdida importante de poder adquisitivo, en el Sur puede llegar a significar la imposibilidad de comer”¹⁵. Pero, ¿de dónde viene esta crisis alimentaria? o ¿Cuál es el origen de esta crisis? Otra vez, según la autora, no cabe duda que la gran responsable son las políticas neoliberales aplicadas indiscriminadamente en el transcurso de los últimos treinta años hasta hoy cuyas características son entre otras: “la liberalización comercial a ultranza, el pago de la deuda externa por parte de los países del Sur, privatización de los servicios y bienes públicos, etc.”¹⁶.

Desde esta perspectiva, se reconoce que el debate sobre los problemas de la agricultura y la alimentación en el mundo se presentan como una confrontación entre dos grandes modos de desarrollo rural: uno de inspiración “neoliberal” y otro basado en la “economía familiar campesina”, fundamentado en la propuesta de la soberanía alimentaria¹⁷. Hace falta anotar que ambos

12 En este texto, hablamos de la relación norte-sur para insistir sobre la distancia cada vez mayor que se advierte en el nivel de vida entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo. Ver, http://www.academia.edu/8182266/LAS_RELACIONES_NORTE-SUR. Ver también en nuestro texto, la *nota 20* sobre los llamados países “desarrollados” y “subdesarrollados”.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 Ernest Cañada: *La soberanía alimentaria en el mundo*, in <http://www.edualter.org/material/sobirania/soberania.pdf>, p.2.

modelos se encuentran tanto en los países ricos como en los países empobrecidos, rompiendo con las clásicas diferencias Norte/Sur. Obviamente, el modelo de inspiración neoliberal es considerado como el modelo dominante pues beneficia del apoyo de las grandes multinacionales o el modelo desarrollado por empresas transnacionales.

En este sentido, para Ernest Cañada, de la revista latino-américa *Biodiversidad*, el modelo dominante de inspiración neoliberal está impulsado por las grandes empresas transnacionales de la agroindustria y basado fundamentalmente en la producción para la exportación. Entre otras características, también cabe mencionar la conversión de los alimentos en mercancías como cualesquiera otras, los monocultivos, producción en grandes volúmenes; bajo coste (al precio de enormes externalidades) y finalmente la distribución rápida y mundial de los productos.

Por su parte, frente a la agresión que supone para sus economías y formas de vida la expansión de este modelo dominante, las organizaciones rurales articuladas internacionalmente a través de *Vía Campesina* han desarrollado otro modelo basado en la defensa de la soberanía alimentaria y de la alimentación como un Derecho Humano fundamental y no como una mercancía. Ernst Cañada define el Derecho a la alimentación como el “acceso individual y colectivo, de forma regular y permanente, a una alimentación adecuada y suficiente cuantitativa y cualitativamente, así como los medios necesarios para producirla, correspondiéndose con las tradiciones culturales de cada población y que garantice una vida física y psíquica digna”¹⁸.

De esta manera, quiere subrayar el carácter universal del derecho a la alimentación. Por lo tanto, la lucha por la soberanía alimentaria se impone

18 *Ibidem.*, p. 2

como un derecho que tienen todos los pueblos a la alimentación y aún más cuando las producciones locales de los más pobres se ven amenazadas por las prácticas desleales (“dumping”) de las grandes empresas multinacionales a favor de los más afortunados acentuando así la desigualdad entre los llamados países “desarrollados y subdesarrollados”¹⁹. Por eso, para las organizaciones representadas por la *Vía Campesina*, la soberanía alimentaria es considerada como la mejor manera para erradicar el hambre y la malnutrición, así como para garantizar la seguridad alimentaria y nutricional duradera y sustentable para todos los pueblos.

Sin embargo, además de las cifras o de las estadísticas, cabe remarcar que la cuestión del hambre sigue siendo un reto para el ser humano y por lo tanto, necesita una reflexión profunda y seria si queremos abordarla no únicamente de manera superficial sino como una interpelación por parte de los más empobrecidos de nuestros países. En su libro ya clásico sobre el problema del hambre en el mundo, *Doce mitos sobre el hambre. Un enfoque esperanzador para la agricultura y la alimentación del siglo XXI*, Luis Esparza, Frances Moore Lappé y al., ya lo habían anotado, afirmando que no hay que estudiar la cuestión del hambre únicamente a partir de sus aspectos físicos,

19 Hace falta subrayar que la división entre países “desarrollados” y “subdesarrollados” permanece todavía como marco de referencia para hacer la distinción entre los países ricos y los pobres llamados también países del “Tercer y Cuarto mundo”, pues esta división expresa mejor la desigualdad patente que existe entre los países industrializados y los más empobrecidos. Y sigue siendo vigente, a pesar de que, el sociólogo americano Immanuel Wallerstein en su libro publicado en 3 tomos y llamado “*The Modern World-System*” (El moderno sistema-mundo) invita a superar esta división a través de un nuevo modelo “teórico-interpretativo” llamado sistema-mundo recordando que nuestro mundo es un mundo globalizado y conectado por una “compleja red de relaciones de intercambio económico”. Ver Immanuel Wallerstein: *The Modern World-System, Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, N.Y., 1974, 1980 y 1989. También, https://es.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Wallerstein, consultado, el 2 de febrero, 2016.

técnicos sino en términos de “emociones humanas universales, sentimientos que todos alguna vez hemos experimentado en nuestra vida como angustia, dolor, humillación y miedo”²⁰. Si pensamos el hambre sólo basándonos en estadísticas (la cantidad de gente que ingiere poquísimas calorías), afirman Esparza y compañeros, la solución será también numérica, es decir, cuantas toneladas de ayuda alimentaria se necesita, o la cantidad de dólares necesarios para la asistencia económica, etc.

Pero, si se necesita realmente enfrentarse con el problema del hambre, añaden los autores, tendremos que ir a sus propias raíces pensando no tanto en estadísticas sino en personas reales que se enfrentan a situaciones límites o a las más dolorosas experiencias humanas en las cuales nos sentimos impotentes para protegernos y proteger a nuestros seres queridos.

Desde esta perspectiva, el hambre se convierte no solamente en pura estadística sino en el “último símbolo de la impotencia”²¹. En este sentido, según los autores, el primer paso para comprender el hambre es reconocer que una persona ha sido despojada de su facultad más básica: “la de protegerse y proteger a los que ama”, por lo tanto, las preguntas que se deben realizar sobre el hambre son éstas: ¿cuál es la raíz del hambre? O ¿cuáles son sus causas? ¿Cómo podemos luchar en contra del hambre? ¿En qué sentido la cuestión alimentaria se presenta como un reto para nosotros los humanos independientemente de nuestro país de origen? Finalmente, ¿de qué manera podemos superar la llamada crisis alimentaria o esta *impotencia* que representa el hambre?

Por nuestra parte, tomando en cuenta la reflexión de Luis Esparza y

20 Luis Esparza, Frances Moore Lappé et al.: *Doce mitos sobre el hambre. Un enfoque esperanzador para la agricultura y la alimentación del siglo XXI*, Icaria, Barcelona, 2005, p. 14. Ver también <http://www.edualter.org/material/sobirania/soberania.pdf>, p. 5

21 Ibid, p. 6.

otros, abordaremos la cuestión del hambre y de la problemática de la soberanía alimentaria a partir de la valoración y de la protección de la vida humana como una manera para luchar por un mundo mejor y especialmente por los más empobrecidos. Lo haremos a partir de los aportes del filósofo argentino nacionalizado mexicano Enrique Dussel y más concretamente a partir de la “vida” humana que el autor considera como el principio material de la ética.

El principio material de la ética

En su obra *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión* (1998), Dussel formula y pretende justificar un principio ético material universal. Con ello resalta y asume la relevancia ética de la vida humana, y de la corporalidad viviente de cada sujeto humano. Él toma como punto de partida de la ética, la vida humana. En efecto, Dussel sostiene que su ética es una ética de la vida en el sentido de que: “ toda ética es material porque toda ética tiene contenido, siendo la vida humana el contenido último de todo acto ético”²²; es este mismo contenido que confiere a la ética su carácter universal, por eso, añade: “el momento material de la ética posee universalidad, es decir, tiene vigencia en toda cultura, acción humana, instituciones, etc.; cabe entonces construirse una ética universal sobre el momento material de la vida humana”²³.

El filósofo de Quebec, Pierre Mouterde, va en la misma línea insistiendo sobre el papel fundamental que tiene la vida para los seres vivos y especialmente los seres humanos. Para él, no cabe duda que la reflexión sobre la vida se presenta como uno de los temas centrales de la filosofía, si no su tema principal. Por eso, para Mouterde, nada tiene tanto valor para la filosofía como el hecho de apostar por la vida hasta hacer de ella y particularmente de la vida humana nuestro principal objetivo, “con el fin de recuperar nuestros ritmos y

²² Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 618.

²³ *Ibidem*

pulsaciones, nuestro poder de creación (...), nuestra capacidad para abrírnos a lo nuevo (...)”²⁴.

Del mismo modo, según Mousterde, al optar por una filosofía cuyo punto de partida es la vida exige un mayor compromiso por parte del ser humano. Pues obliga a considerar el ser humano primeramente y específicamente como un “ser para la vida”. Ciertamente, reconoce que el ser humano aun atravesado por la muerte (mortal) está primeramente destinado a vivir, y a vivir intensamente.

En este sentido, el autor recuerda uno de los mayores reproches que dirige la filósofa judía Hannah Arendt al filósofo alemán Martin Heidegger. En efecto, al contrario de Heidegger, quien en su libro *Ser y Tiempo* afirma que, como *proyecto*, el ser humano es ante todo un ser “para la muerte”; Arendt insiste en la importancia del comienzo para el ser humano afirmando que, antes de que sea un ser “para la muerte”, el ser humano es primeramente un ser “para la vida”. Al dar la prioridad a la muerte frente a la vida, añade ella, Heidegger no da suficientemente importancia al papel de la acción para el ser humano es decir, su capacidad de crear y de innovar. Por eso afirma:

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar²⁵.

En esta misma perspectiva, según Paul Ricoeur, el término “vida”

24 Pierre Mousterde: *Pour une philosophie de l'action et de l'émancipation*, Éd. Écosociété, Montréal, 2009, p. 36.

25 *Ibid.*, p. 39. Ver también, Hannah Arendt: *La condición humana*, Paidós, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, 2003, p. 265.

designa a todo el ser humano por oposición a las prácticas fragmentadas. Por eso, refiriéndose a Aristóteles considera la vida como el *ergon* o la función del ser humano. Pues para él, al igual que hay una tarea para el músico, para el médico, el arquitecto, etc., la vida también se presenta como la tarea principal del ser humano. En este sentido, afirma: “Tomado como término singular, la palabra *vida* recibe la dimensión apreciativa, valoradora, del *ergon* que califica al hombre como tal²⁶”.

Al igual que Arendt y Ricoeur, Dussel destaca la importancia de la vida humana como el bien supremo del ser humano, como su referencia última. Por eso, desarrolla un concepto integral de la vida humana que abarca tanto lo físico-biológico-corporal como lo social, político religioso, cultural, histórico²⁷. A partir de esta definición, Dussel ofrece lo que podemos llamar una concepción pluridimensional o multidimensional de la vida humana. Pero tal como se presenta, ¿esta definición dusseliana de la vida no es un proyecto demasiado amplio y ambicioso? Además, hace falta subrayar que, esta concepción multidimensional de la vida es aún más problemática que al autor mismo no le parece conveniente especificar cuál de los aspectos constitutivos es relevante para la ética de la liberación como tal.

En vez de priorizar un aspecto particular de la vida respecto al otro, Dussel prefiere insistir sobre el carácter integral de la vida humana y también la interacción entre ella y la ética de tal forma que la vida humana constituye el fundamento o el punto de partida de la reflexión ética.

La preexistencia de la vida humana con respecto al mismo sujeto ético se nota claramente en el principio ético material universal de Dussel que presenta: “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de

26 Paul Ricoeur: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, España, 1996, p. 183.

27 Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 618.

cada sujeto ético en comunidad”²⁸.

En este sentido, según Mario Rojas Hernández, tomando en cuenta la importancia de la vida humana para el sujeto, Dussel la presenta como “criterio ético último, fundamental, de valoración y enjuiciamiento de todo valor, imagen o sistema moral, necesidades humanas, acciones concretas, etcétera”²⁹. Por eso, para Dussel, la vida es el fundamento de la argumentación, del pensar, de la razón. Pero, para justificar su concepción de la preexistencia de la vida humana, añade el autor, Dussel parte de lo que llama una “experiencia originaria” o un “hecho concreto”, más particularmente, la existencia del sujeto corporal vivo “concreto” que tiene lugar antes de que el sujeto reflexione de modo transcendental sobre sí y el mundo; lo que le lleva a afirmar que “la vida y las necesidades corporal y vital preexisten, y por lo tanto, son anteriores a la reflexión, al discurso o a la argumentación”³⁰. Pues, para Dussel, la vida es el estado previo al pensar conceptual o razonar, al acto de reflexión argumentativo, etc. Desde esta perspectiva, afirma Rojas Hernández, Dussel concibe la vida humana como el “fundamento de todo juicio moral, valor, acción, institución”³¹, etc., en el sentido de que “éstos deben asumirla y apuntar a ella como a su criterio de verdad práctica, y su valor moral reside en si lo asumen o no, si lo satisfacen o no”³². Pues, recuerda que para Dussel, como ya lo hemos mencionado, la exigencia de la ética es primeramente la “producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto en comunidad”³³.

28 *Ibid.*, p. 91.

29 Mario Hernández Rojas: *Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón*, in <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62820304>, p. 9.

30 Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 618-620.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 *Ibid.*, p. 5

Ahora cabe preguntar si, a partir de esta exigencia, es posible establecer un vínculo entre la ética dusseliana y la problemática alimentaria o la soberanía alimentaria. Dicho de otro modo, ¿en qué sentido el principio material universal de la ética de Dussel puede ser útil para repensar la problemática de la soberanía alimentaria? o ¿Es posible establecer un vínculo entre la soberanía alimentaria y el principio material de la ética tal como la formula Dussel? Son estas preguntas y otras que intentaremos contestar en las siguientes páginas. Pero antes, tenemos que subrayar que una relectura de la problemática alimentaria a partir de la ética de Dussel nos parece de especial interés por ser primeramente una ética material o de contenido cuyo punto de partida es la vida humana y luego porque a pesar de su pretensión a la universalidad, su ética es una ética situada y, especialmente en la realidad de los pueblos empobrecidos de América Latina y del Caribe.

Relación entre la soberanía alimentaria y el principio material de la ética de Dussel

Para intentar establecer un vínculo entre el principio material de la ética dusseliana y la soberanía alimentaria, hace falta recordar el papel fundamental que juega la vida y especialmente la vida humana en el pensamiento de Dussel. Por eso, desarrolla un concepto integral de la vida del humano que se expresa de esta manera: “La vida fundamenta normativamente un orden, exige alimentos, vivienda, seguridad, libertad, valores culturales (...)”³⁴. Como ya lo hemos mencionado, desde esta perspectiva, el autor se refiere a la vida humana en toda su plenitud.

En este sentido, tomando en cuenta el principio material de la ética dusseliana basada en la vida humana, creemos que es posible repensar la cuestión alimentaria como una invitación a ser más sensible frente al dolor o

34 Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 42.

el sufrimiento del hambriento o de todas las personas que padecen de hambre sea por desnutrición o sea por mala alimentación. Pues, a partir de la necesidad de reproducir su vida y en comunidad, los hambrientos nos interpelan o más concretamente interpelan a los dueños de las grandes empresas transnacionales que controlan la economía mundial.

Dicho de otro modo, los hambrientos cuestionan el monopolio que ejerce sobre la producción alimentaria el modelo de distribución neoliberal que acaba con el pequeño comercio promoviendo una concentración empresarial por parte de corporaciones transnacionales que anteponen sus intereses económicos al bien público y comunitario. Así, el actual modelo agro-alimentario conocido como el modelo agro-neoliberal, caracterizado sobre todo para la monocultura³⁵, se presenta como el medio por el cual las grandes empresas han logrado asentar su poderío o su dominio sobre los empobrecidos. En este sentido, en un artículo intitulado *Modelo agroalimentario, riesgos ambientales y salud*, Helen Goome del “Sindicato Agrario del País Vasco” (EHNE), afirma:

(...) la concentración de la cadena agroalimentaria –desde la producción y venta de semillas hasta la venta del alimento final a la población consumidora - en manos de un puñado de empresas transnacionales está determinando una alimentación cuyo objetivo primordial es procurar a las empresas el máximo beneficio económico posible³⁶.

35 La monocultura se define como el método de agricultura que utiliza grandes áreas de tierra para la producción de un solo cultivo año tras año. Dicho de otro modo, la monocultura implica el cultivo de una única especie en grandes extensiones de tierra, año tras año. Cabe señalar, que este método se convirtió en una práctica dominante en la agricultura industrial moderna. Se cree que la gran parte de la dieta moderna de los países occidentales está compuesta de alimentos cultivados en monoculturas, como por ejemplo el maíz. Para más información, ver <http://www.enespanol.tudiscovery.com/racingextinction/informate/monocultura-y-agricultura-industrial/>.

36 Helen Goome: *Modelo agroalimentario, riesgos ambientales y salud*, in http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/modelo_agroalimentario_riesgos_

Del mismo modo, para el grupo de organizaciones que hacen parte de “Vía Campesina”, las transnacionales constituyen un obstáculo para la alimentación de los pueblos. Para estas organizaciones, al priorizar el comercio internacional, las políticas neoliberales destruyen la soberanía alimentaria de los pueblos puesto que estas políticas no hacen más que incrementar la dependencia de los pueblos de las importaciones agrícolas. Al reforzar, la industrialización de la agricultura además de poner en peligro “el patrimonio genético, cultural y medioambiental de la planeta, así como nuestra salud”³⁷; también han empujado a “centenas de millones de campesinos (as) a abandonar sus prácticas agrícolas tradicionales, al éxodo rural o a la emigración...”³⁸.

Desde esta perspectiva, ¿cómo pensar una política agroalimentaria que esté al servicio de los más necesitados? Esta pregunta, creemos, obliga a reivindicar los derechos que tienen todos los pueblos a la alimentación. En efecto, no se puede pensar una soberanía alimentaria sin tomar en cuenta que desde la perspectiva de un principio material de la ética basándose sobre la vida humana, el derecho a la alimentación es esencial para el ser humano. En este sentido, autores como Enrique de Loma-Ossorio, Danielle Nierenberg y otros consideran la seguridad alimentaria como el derecho de los pueblos a la vida³⁹.

Más específicamente, Para Loma-Ossorio, *El Derecho a la Alimentación. Definición, avances y retos*, considerar la alimentación como un derecho fundamental de todas las personas puede ser un “instrumento poderoso de orden ético y jurídico para mejorar la situación del hambre en el mundo”⁴⁰, pues

salud.pdf, p. 2.

37 Vía Campesina, *Qué es la soberanía alimentaria*, op. cit., p. 2.

38 *Ibid.*

39 Centro de investigación para la Paz (Cip-Ecosocial), *Seguridad alimentaria : el derecho de los pueblos a la vida* (Dossier), in <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Dossieres/dossier%20SOBERANIA%20ALIMENTARIA.pdf>, pp. 1-77.

40 De Loma-Ossorio, Enrique, *El Derecho a la Alimentación. Definición, avances y*

además de constituirse en orientación de las políticas de los gobiernos, permite a los actores de la sociedad civil poner de manifiesto “sus derechos e intereses y exigir responsabilidades a sus gobiernos”⁴¹.

En su libro, *Primero la gente*, Bernardo Kliksberg y Amartya Sen, hacen hincapié sobre la desigualdad que existe actualmente en nuestro mundo. Según ellos, esta desigualdad es tanto interna como internacional. Por eso afirman:

“Las preocupantes desigualdades incluyen disparidades en materia de riqueza, así como también marcadas asimetrías en los aspectos políticos, sociales, de oportunidades económicas y de poder”⁴². Para superar estas desigualdades los dos autores proponen una distribución equitativa en los intercambios entre los diferentes países del planeta. De ahí esta afirmación:

La distribución de los beneficios en la economía global depende, entre otras cosas, de una variedad de arreglos institucionales globales, entre ellos los que favorecen el comercio equitativo, las iniciativas médicas, los intercambios educativos, instituciones para la difusión tecnológica, limitaciones ecológicas y ambientales, y el tratamiento justo de las deudas acumuladas, incurridas a menudo por dirigentes militares irresponsables en el pasado⁴³.

Del mismo modo, invitan los países industrializados a hacer lo que se puede llamar su “*mea culpa*” respecto al trato que dan generalmente a los países pobres subrayando que, en los intercambios comerciales entre países ricos y

retos, in “*Seguridad alimentaria : el derecho de los pueblos a la vida*” <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Dossieres/dossier%20SOBERANIA%20ALIMENTARIA.pdf> , p. 12.

41 *Ibid.*

42 Bernardo Kliksberg, Amartya Sen: *Primero la gente (una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado)*, Deusto, Barcelona, 2007, p. 18.

43 *Ibid*, p. 24.

pobres, hay actos cometidos que son susceptibles de ser reprobados por la ética global más elemental. Por ejemplo, además de “las restricciones al comercio carentes de eficiencia y de equidad que reprimen las exportaciones provenientes de los países pobres”⁴⁴, Kliksberg y Sen, también cuestionan las llamadas leyes en materia de patentes que, según ellos, inhiben el uso de “fármacos que pueden salvar vidas - para enfermedades como el sida - y que dan incentivos inadecuados a la investigación médica dirigida al desarrollo de medicinas no reiterativas (como las vacunas)”⁴⁵.

Al contrario, según los autores, los intercambios entre los países deberían beneficiar no solamente a los países ricos sino también a los pobres. Por eso, refiriendo a los frutos positivos de los intercambios económicos globales, ellos afirman:

(...) no podemos revertir la difícil situación económica de los pobres en el mundo impidiéndoles el acceso a las grandes ventajas de la tecnología contemporánea, a la eficiencia sólidamente establecida del comercio e intercambio internacionales y a las ventajas sociales y económicas que brinda la vida en una sociedad abierta⁴⁶.

Desde esta perspectiva, para Loma-Ossorio, luchar en contra de la miseria, del hambre y de la desigualdad en el mundo no es una opción o preferencia de los países sino una obligación legal. En este sentido afirma que el *Artículo 25* de la Declaración de los Derechos humanos estipula:

Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado, que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación,

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 *Ibid.*, p. 18.

el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios, tiene así mismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudedad u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad⁴⁷.

Así, partiendo del pensamiento de Dussel, se puede decir que la lucha a favor de los derechos de las personas a la alimentación es una obligación en la medida en que tomemos en serio el principio universal de la ética material dusseliana que nos recuerda la necesidad de “producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad”⁴⁸.

En este sentido, refiriéndose al filósofo francés de origen judío Emmanuel Levinas, Dussel afirma que la ética es primeramente «responsabilidad por el Otro» y especialmente, el Otro como excluido de la sociedad. Desde esta perspectiva, el otro como excluido es el empobrecido y más concretamente el hambriento, el que no tiene que comer porque es incapaz de producir y reproducir su vida. Para Dussel, la plena reproducción de la vida de las víctimas implica una vida digna de ser vivida o una plena realización de la persona en que:

El hambriento come, el desnudo se viste, el *homeless* habita, el analfabeto escribe, el sufriente goza, el oprimido es igual a todos [...]; (es también) cuando la víctima puede contemplar la belleza, vivir sus tradiciones, danzar sus valores..., ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad⁴⁹.

A partir de la responsabilidad por el Otro, Dussel busca mostrar igualmente la necesaria articulación entre la ética y la política en el sentido de

47 *Ibid.*, p. 1.

48 Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 91.

49 *Ibid.*, pp. 564-565.

que, un acto es justo cuando contribuye a la reintegración del Otro como pobre en la sociedad. Al actuar a favor del excluido, sostiene el autor, nuestro acto tiene una “pretensión de bondad” porque tiende hacia lo justo o lo bueno. Tener la “pretensión de bondad”, sería entonces lo que hace de nosotros un ser ético o un ser susceptible de comprometerse por el otro. Ricoeur abunda en el mismo sentido, afirmando:

“(…) en efecto, es de destacar que, en numerosas lenguas, la bondad se dice a la vez de la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiese ser considerada como buena si no fuese hecha en favor de otro, y en consideración a él”.

Pero, ¿qué tiene que ver esta concepción de ética con la política? O ¿es realmente posible establecer un vínculo entre la ética y la política tal como lo sugiere la ética dusseliana? Finalmente, ¿es posible establecer una cierta relación entre la soberanía alimentaria, la ética y la política?

La soberanía alimentaria y el vínculo entre la ética y la política

Es necesario anotar que Dussel concibe la política como una acción y especialmente:

“la acción de un jefe de Estado que lucha a largo plazo para la supervivencia de la humanidad y para que haya una simetría democrática entre todos los miembros de la sociedad”⁵⁰.

Para articular su ética con esta concepción de la política, establece un diálogo entre la ética y las corrientes actuales del pensamiento político como el pensamiento de Antonio Negri, Giorgio Agamben o John Holloway, sin dejar de lado los clásicos del siglo XX como Antonio Gramsci, Jürgen Habermas,

50 *Ibid.*, p. 285.

Hannah Arendt, o Karl-Otto Apel.

En su pensamiento, la «pretensión de bondad» (en ética no se puede hablar de un acto perfecto) es reinterpretada en la política como «pretensión de justicia» (pues en política no cabe hablar de acciones o instituciones perfectas, sin discordia ni efectos negativos). Siguiendo de cerca a Schopenhauer, Dussel establece que la fuente del poder está en nuestra *voluntad-de-vivir*, en la afirmación de nuestra supervivencia por nuestras intenciones y acciones.

Este momento, que es previo a toda constitución política, representa un fundamento afirmativo del poder (en contra de una larga tradición europea que entiende el poder como dominación: Hobbes, Kant, Webber, Foucault, etc.). Se trata de un poder-actuar inmanente como capacidad para afirmar la vida. Este primer momento del poder, y ahora siguiendo a Spinoza, se manifiesta como *potentia*, como capacidad popular en tanto que fundamento positivo de lo político (o poder político en sí) de instituir y estabilizar el poder-vivir en instituciones de poder político *obediencial*.

Concretamente, para Dussel, todo poder es poder del pueblo, es quien tiene la *potentia* y delega la representación en un representante que asumirá el ejercicio del poder *obediencial*. Por lo tanto, a su debido tiempo, deberá rendir cuentas al pueblo al que lo ha delegado:

“El que manda es el representante que debe cumplir una función de la potestas. Es elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad”⁵¹.

51 File:///C:/Users/Sony/Downloads/Dussel%20-%202020%20Tesis.pdf, p. 23 (consultado el 9 de febrero 2016). También cabe subrayar que para Dussel el término *comunidad* representa el pueblo. Por eso a veces habla de *pueblo* o de la *comunidad*, o de la *comunidad política*: “el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental, es siempre la comunidad política, el pueblo. No hay ningún otro

La idea de obediencia es muy importante para el filósofo argentino, pues como lo ha anotado Alejandro Moreno, por el concepto de “obediencia” trata de de-construir la tradicional negatividad que se suele atribuir al poder entendido como los que “mandan, mandan mandando”⁵²; al contrario, para él, los que mandan deben “mandar obedeciendo”⁵³. ¿A quién? Al pueblo, pues es él quien delega a los políticos para hablar y actuar en su nombre especialmente al tomar decisiones susceptibles de mejorar su situación socio-económica, cultural y también su medio ambiente. En última instancia, la propuesta de Dussel, es la de legitimar la capacidad política de la llamada sociedad civil⁵⁴ para “promover una opinión pública crítica, para recordar y defender los fines últimos del campo político en el sentido de proteger y desarrollar la vida de forma sostenible a largo plazo⁵⁵”, más particularmente en un sentido “económicamente justo y ecológicamente equilibrado”⁵⁶.

Partiendo del pensamiento dusseliano, podemos decir que hay una articulación entre la «pretensión de bondad» (la ética) y la «pretensión de justicia» (la política) de tal forma que la búsqueda de una sociedad justa, fraterna no puede hacerse sin pensar en el otro. En efecto, al referirse a la relación ética-política, Ricoeur afirma que la ética aspira a la “verdadera vida con y para el otro en instituciones justas”⁵⁷. Según el autor, la institución es el

sujeto del poder que el indicado. ¡Ningún otro”, p. 18.

52 Alejandro Moreno Lax: *La política de la liberación de Enrique Dussel*, in <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1205912/laépolitica-de-la-libera...>, p.5.

53 *Ibid.*

54 Según Enrique Brito Velázquez, la sociedad civiles “el conjunto de ciudadanos organizados como tales para actuar en el campo de lo público en busca del bien común, sin ánimo de lucro personal ni buscar el poder político o la adhesión a un partido determinado”. Ver Enrique Brito Velásquez: *Sociedad Civil*, Foro de Apoyo Mutuo, México, 2005, p. 2. También http://es.wikipedia.org/wiki/Sociedad_civil_%28ciencia_pol%C3%ADtica%29.[□]

55 *Ibid.*, p. 6.

56 *Ibid.*

57 Paul, Ricoeur: *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 186.

punto de aplicación de la justicia. Entiende la institución no tanto como poder de coacción o de dominación sino lo que hace posible el vivir-juntos. De ahí esta afirmación de Ricoeur:

“Por institución, entenderemos aquí la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica -pueblo, nación, región-, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido muy importante (...)”⁵⁸.

Inspirándose de Hannah Arendt, Ricoeur insiste sobre la necesidad de subrayar la primacía de la ética del vivir - juntos sobre “las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política”⁵⁹.

Por eso, otra vez, siguiendo a Arendt, establece una diferencia entre la institución vista desde una perspectiva ética (poder - en - común) y la institución considerada como una dominación que se manifiesta a través de las “reglas coaccionantes”. Obviamente, para el autor, desde la perspectiva del buen vivir la institución se identifica más con el poder en común que con el poder tomado como “dominación”. De ahí la importancia que tienen las instituciones en la aplicación de la justicia.

Por eso, refiriendo a la *Teoría de la justicia* de John Rawls, Ricoeur sostiene: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”⁶⁰.

En este sentido, la articulación entre la ética y la política, puede ser comprendida como el ejercicio de la justicia como manera de obrar y vivir juntos. También, en la perspectiva de Dussel, la articulación ética-política, puede

58 *Ibid.*, p. 203.

59 *Ibidem*.

60 *Ibid.*, p. 206.

ser considerada como un servicio que hay que ejercer de manera responsable y siempre a favor del pueblo que es, el que en última instancia, delega al político. Así, la política no se reduce a una búsqueda de fama o privilegios ni al ejercicio del poder por el poder o como dominación. Al contrario, el trabajo del político es exigente y noble en la medida en que se ejerce como se debe, como *poder-en-común* o como un servicio responsable al pueblo y para mejorar su condición de vida.

Desde esta perspectiva, para Dussel, el concepto de soberanía sufre una evolución en cuanto a su referente. Al comienzo, recuerda el autor, los únicos soberanos eran los dioses que dictaban las leyes de la comunidad. Luego, los dioses pasaron esta potestad a los reyes (ej., el Código de Hammurabi en la Mesopotamia, en el siglo XVIII a.C.), mientras que en la república romana la tenía una pequeña oligarquía compuesta por los senadores. Sin embargo, según Dussel, el proceso histórico termina por comprender que la soberanía pertenece solo a toda la comunidad política, al pueblo. De ahí esta afirmación:

Es el pueblo el único soberano, primera y última instancia de autodeterminación en la creación de todas las instituciones (gracias al poder instituyente diría C. Castoriadis), en la promulgación de una institución (gracias al poder constituyente, descrito entre otros por un C. Schmitt), en el dictado de las leyes o en la toma de decisiones fundamentales de la política (desde la elección de los representantes hasta compromisos trascendentales en los que se usan recursos excepcionales tales como la consulta popular, el referéndum o el plebiscito)⁶¹.

Refiriéndose al Estado, Dussel sostiene que el Estado es una “institución

61 Enrique Dussel: *Soberanía, Estado y petróleo*, in <http://www.jornada.unam.mx/2008/06/03/index.php?section=opinion&article=014a1pol>, p. 1.

al servicio del pueblo”⁶²; y como toda institución, es una “mediación para el ejercicio delegado del poder soberano del pueblo”⁶³.

Conclusiones

En conclusión, partiendo del pensamiento del filósofo argentino Enrique Dussel, hemos intentado mostrar la importancia del principio universal de la ética dusseliana fundada sobre la vida humana y especialmente la corporalidad viviente de cada sujeto humano.

Del mismo modo, a partir de esta concepción de la vida, creemos que se puede reivindicar el derecho a la alimentación para todos los habitantes del planeta y más concretamente los empobrecidos o los hambrientos. Así, para el hambriento, al contrario de las grandes empresas transnacionales, la soberanía alimentaria tiene como objetivo devolver a la alimentación su papel primordial de nutrir a las personas y ayudar a garantizar su salud.

Para garantizar este propósito, la producción tiene que estar la más adaptada posible a las capacidades físicas locales, en base, principalmente, a la tierra y recursos hídricos disponibles y aptos para ella. Se trata de ajustar la producción a los recursos propios. Para eso, se necesita implementar políticas públicas acordes con esta estrategia.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la soberanía alimentaria está vinculada con la soberanía política, pues la capacidad de auto-determinarse como pueblo o como nación depende igualmente de la capacidad de poder dar de comer a sus propios conciudadanos. En este sentido, como ya lo he mencionado, sin la soberanía alimentaria, la soberanía política corre el riesgo de ser una ilusión. Pues, para que los pueblos sean realmente autónomos y

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

soberanos necesitan lograr una cierta seguridad alimentaria. Eso es posible en la medida en que sus gobernantes (delegados por los pueblos) elaboren políticas agrícolas y de alimentación capaces de regular la producción y el comercio agrícola interior afín de que todos puedan tener acceso a la alimentación y también los bienes básicos que necesitan para “producir, y reproducir su vida” de manera justa y equitativa.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, 2003.

Bodin, Jean, *Los seis libros sobre la República* in <http://esepuba.files.wordpress.com/2013/10/1er-enc-bodino-jean-los-seis-libros-de-la-republica.pdf>, especialmente el capítulo XLVIII (La República, Tratado de ciencia política), (consultado el 15 de enero 2016).

Brito Velásquez, Enrique, *Sociedad Civil*, Foro de Apoyo Mutuo, México, 2005.

Centro de investigación para la Paz (Cip-Ecosocial), *Seguridad alimentaria : el derecho de los pueblos a la vida* (Dossier), in <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Dossieres/dossier%20SOBERANIA%20ALIMENTARIA.pdf>, (consultado el 15 de enero 2016).

De Loma-Ossorio, Enrique, *El Derecho a la Alimentación. Definición, avances y retos*, in “*Seguridad alimentaria : el derecho de los pueblos a la vida*” <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Dossieres/dossier%20SOBERANIA%20ALIMENTARIA.pdf>, (consultado el 15 de enero 2016).

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2005.

Dussel, Enrique, *Soberanía, Estado y petróleo* in <http://www.jornada.unam.mx/2008/06/03/index.php?section=Opinion&...>, (consultado el 15 de enero 2016).

Cañada, Ernest, *La soberanía alimentaria en el mundo*, in <http://www.edualter.org/material/sobirania/soberania.pdf>, (consultado el 15 de enero 2016).

Esparza, Luis; Moore Lappé, Frances et al., *Doce mitos sobre el hambre. Un enfoque esperanzador para la agricultura y la alimentación del siglo XXI*, Barcelona, Icaria, 2005.

Goome, Helen, *Modelo agroalimentario, riesgos ambientales y salud*, in http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/modelo_agroalimentario_riesgos_salud.pdf, (consultado el 15 de enero 2016).

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2003.

Hernández Rojas, Mario: *Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón*, in <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62820304>, (consultado el 15 de enero 2016).

Klikberg, Bernardo; Sen, Amartya: *Primero la gente (una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado)*, Barcelona, Deusto, 2007.

Klikberg, Bernardo: *Ética para Empresarios (por qué las empresas y los países ganan con la Responsabilidad Social Empresarial)*, Buenos Aires, Ed. Ética

y Economía`, 2015.

Mella, Pablo, *Ética del Posdesarrollo*, Santo Domingo, Ed. Paulinas, Ed. Msc, Santo Domingo, 2015.

Moreno Lax, Alejandro: *La política de la liberación de Enrique Dussel*, in <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1205912/laépolitica-de-la-libera...> (consultado, el 10 de febrero 2016).

Mouterde, Pierre : *Pour une philosophie de l'action et de l'émancipation*, Montréal, Éd. Écosociété, 2009.

Rawls, John: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Vía Campesina, *Qué es la soberanía alimentaria*, in <http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/soberanalimentary-comercio-mainmenu-38/314-que-es-la-soberania-alimentaria>, (consultado el 15 de enero 2016).

Vivas, Esther: *La cadena agroalimentaria : un monopolio de origen a fin* in http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%204/Cadena%20alimentaria%20E_VIVAS.pdf, (consultado el 15 de enero 2016).

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System, Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, N.Y., Academic Press, 1974, 1980 y 1989.

Otros recursos:

http://es.wikipedia.org/wiki/Sociedad_civil_%28ciencia_pol%C3%ADtica%29 (consultado el 24 de enero 2016).

Diccionario Manual de la Lengua Española Vox (2007) in <http://www.wordreference.com/definicion/soberan%C3%ADa> (consultado el 24 de enero 2016).

File:///C:/Users/Sony/Downloads/Dussel%20-%202020%20Tesis.pdf, p. 23 (consultado el 9 de febrero 2016).

<http://www.economia48.com/spa/d/dumping/dumping.htm> (consultado, el 9 de febrero 2016).

<http://definicion.de/monopolio/>, p. 1 (consultado, el 2 de marzo, 2016).

LA FILOSOFÍA Y EL DESARROLLO INTEGRAL DE LA PERSONA HUMANA EN EL MARCO DE LOS ESTUDIOS GENERALES UNIVERSITARIOS: PROPUESTA CURRICULAR Y METODOLÓGICA

Perspectivas Humanísticas • Artículos • Año I, No. 1 • Páginas 91-107

Roque Santos*

RESUMEN: Se aborda el problema de la fundamentación epistemológica de la enseñanza de la filosofía y el de la pedagogía dialogante. Se realiza una propuesta para la enseñanza de la filosofía a partir de dicha concepción pedagógica.

Palabras clave: *Fundamentación, filosofía, pedagogía dialogante, Estudios Generales, enseñanza.*

ABSTRACT: The problem of epistemological foundation of the teaching of philosophy and pedagogy of dialogue is addressed. A proposal for teaching philosophy is realized from such pedagogical approach.

Key words: *Groundwork, philosophy, dialogical pedagogy, General Studies, teaching.*

* Estudios de Doctorado en filosofía por la Universidad del País Vasco. Director del ciclo básico de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

1.Introducción: aclaración preliminar de algunos conceptos del título.

Es Innegable que los Estudios Generales Universitarios tienen una marcada visión humanista, pues, su propósito está en posibilitar la adquisición de unas competencias generales en el alumno para que desarrolle sus potencialidades construyendo una visión holística del mundo y de su entorno; pero esta perspectiva humanista de los Estudios Generales se sostiene en ciertos supuestos esenciales y ciertas ideas que, la más de las veces, no resultan esclarecidas.

En honor a la claridad de expresión, se hace imprescindible entonces delimitar cada uno de los conceptos que componen el título de este trabajo:

El primero de ellos es el concepto mismo de desarrollo, tan querido por las corrientes pedagógicas actuales y sobre el cual se pueden tejer diversas interpretaciones. Por lo regular, en este concepto se enfatizan varios puntos, a saber:

1. El desarrollo es procesual y teleológico: posee un fin último, una meta de llegada que le ampara y sostiene como razón última; a pesar de que esta meta, en última instancia, es siempre inacabada, ella se va concretizando y diferenciándose en el tiempo.
2. El desarrollo supone una entidad activa y no meramente pasiva.
3. El desarrollo puede darse en distintos órdenes simultáneos, aunque no al mismo nivel.
4. Es necesaria la distinción entre desarrollo, cambio y crecimiento: no todo cambio es desarrollo; tampoco el crecimiento implica una mejora

cualitativa¹.

5. Los procesos de desarrollo se relacionan con los procesos de aprendizajes en el sentido de L. Vygotsky; es decir, los procesos de aprendizajes ponen en marcha o jalonan los procesos de desarrollo.
6. El desarrollo no es sólo un proceso interno a la persona, sino un “constructo social” y en tal virtud se reviste de una exterioridad que obliga a pensar que la mediación es importante.

A partir de estos puntos clave, el desarrollo se entiende como:

“un proceso o conjunto de procesos que operan dentro de límites biológicamente determinados, tales que (...) se vea guiado dentro de un intervalo de posibles diferencias individuales.”²

El calificativo de integral unido al concepto de desarrollo, tiene como función despertar el ojo crítico frente a la concepción economicista y pragmática del desarrollo humano y social.

La filosofía, por su parte, es un quehacer argumentativo en torno a problemáticas fundamentales de la vida; ella tiene como objetivo no la acumulación cuantitativa de conocimientos, conceptos o métodos que permitan una comprensión de La Realidad (con mayúscula) en tanto que totalidad de lo real, sino la adquisición de un “saber” mirar, juzgar y actuar en el mundo. A la práctica filosófica se une, de este modo, una sabiduría que se refleja en un estilo de vida, en una manera de ser y de hacer. En otras palabras, toda filosofía es “sabiduría”, esta última en el sentido de “sapientia”, un saber práctico.

¹ Ver al respecto, L. Hardt L. R. Thomas & Jackson Harris, R.: *Aprendizaje y cognición*, Madrid, Prentice-Hall, 1998.

² *Ibid*, p. 469.

El concepto de persona ha sido objeto de estudio de fuertes críticos y entusiastas defensores. Amén de todo lo debatido filosóficamente, Enmanuel Mounier da una buena descripción de lo que es la persona, acorde a una perspectiva humanista:

“Una persona es un ser espiritual constituido como tal por su forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores, libremente adoptados, asimilados y vividos por medio de un empeño responsable y de una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, además, por medio de actos creativos, la singularidad de su vocación.”³

Al hablar de persona humana, se subraya la idea de cierto nivel de socialización y excelencia cultural, ética y moral. Se habla de un ser integral, sin dicotomías ni dualismos; capaz de autodeterminarse en todas sus posibilidades con la más absoluta libertad.

Amparados en la clarificación del título y sus conceptos, se procede en lo adelante a fundamentar el papel de la filosofía en el desarrollo integral de la persona humana dentro de un ámbito educativo específico: los Estudios Generales Universitarios.

1. Fundamentación epistemológica de la enseñanza de la filosofía: ¿por qué y para qué enseñar filosofía en la universidad?

Immanuel Kant, en su *Crítica de la Razón Pura*, ha dicho que “nunca puede aprenderse... (a no ser desde un punto de vista histórico), la filosofía. Por lo que a la razón se refiere, se puede, a lo más, aprender a filosofar”⁴. Este “aprender a filosofar”, o lo que es lo mismo, aprender a “hacer uso de su propia

3 E. Mounier: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Taurus, 1967.

4 Immanuel Kant, 1996, A837-B865.

razón”, se ha convertido en el argumento a enarbolar cuando se quiere legitimar la inclusión de la filosofía en la educación secundaria y universitaria.

Este proceso argumentativo para legitimar la filosofía ya ha estado presente en diversos contextos internacionales. Por ejemplo, en las Declaraciones de la UNESCO desde el año 1946, año de la primera Conferencia General, se proponía la construcción de un programa de filosofía que tuviese como finalidad de promover la paz y la solidaridad, contrarrestrando el imperio de la fuerza.

Pero no solo instituciones de buena voluntad como la Unesco plantean esta necesidad de la enseñanza de la filosofía, sino que también personas completamente ajenas al mundo académico reconocen lo provechoso de un curso de filosofía para la mejora del pensamiento y la criticidad. Esto parece una verdad de perogrullo y ello de tal modo que no sorprende cuando un alumno que inicia los estudios en la universidad, frente a la pregunta de por qué y para qué recibir un curso de filosofía, diga de forma simple que la filosofía permit ver las cosas y los hechos desde un punto de vista más profundo y nos ayuda a desarrollar nuestra inteligencia.

Es interesante ver que en una respuesta tan simple se hayan conjugado los dos planteamientos actuales del porqué tener filosofía dentro del pensum académico de un ingeniero o un mercadólogo. En esta respuesta simple se conjugan las dos visiones del quehacer filosófico: primero, lo que podría denominarse, siguiendo a José Antonio Marina, de “competencia filosófica” y, segundo, el aspecto más crítico y problemático: la filosofía como ayuda para desarrollar el intelecto, es decir, la filosofía es servidora de un propósito más noble: “aprender a pensar”.

La instrumentalización de la filosofía es una consecuencia innegable de ambas concepciones. Aquí la filosofía tiene sentido en la medida en que ayuda

al alumno a “pensar”, en que desarrolla su intelecto de una manera u otra y motiva a ver las cosas y los hechos de un modo menos superficial al habitual.

Es evidente que si la filosofía se instrumentaliza en un “enseñar a pensar” y en un “fortalecer la capacidad crítica” del alumno, cuando estos objetivos pedagógicos se consigan a través de otras ciencias más útiles al mercado y al sistema, se prescindirá de ella como un conocimiento que, si bien enaltece el espíritu, no tiene ningún valor en términos comerciales ni tiene ninguna utilidad práctica. Entonces, lo que planteó Aristóteles como nobleza del conocimiento filosófico, hoy se vuelve puridad, sinsentido.

La opción es la siguiente: o se legitima la enseñanza de la filosofía por sí misma y no por su utilidad, o deja que otros métodos más eficaces de desarrollo del pensamiento tomen su lugar en el sistema educativo.

Ahora bien, ¿cómo legitimar la filosofía en la enseñanza de modo que supere lo de “aprender a pensar” y la “mirada más profunda de lo real”? Para ello habrá que auxiliarse de la pedagogía y los nuevos enfoques educativos que están en la palestra pública.

2. Los modelos pedagógicos centrados en el desarrollo: la pedagogía dialogante.

Julián De Zubiría⁵, siguiendo las ideas de Louis Not, señala que a lo largo de la historia pedagógica han existido dos grandes modelos: primero, los heteroestructurantes que centrados en el maestro priorizan el aprendizaje de conocimientos específicos y de normas de convivencia social, aspirando con ello a que el acervo de la cultura se transmita generacionalmente. En este modelo

⁵ Julián De Zubiría Samper: *Los modelos pedagógicos. Hacia una pedagogía dialogante*, Bogotá, Aula Abierta Magisterio, 2006.

pedagógico se inscribe la denominada “escuela tradicional”, con su aprendizaje mecánico y memorístico.

Es importante señalar que este modelo tuvo sus luces y sus sombras: uno de sus grandes logros, según De Zubiría, es señalar y tomar conciencia de que el conocimiento es una construcción humana que se produce fuera de las aulas y llega al alumno a través de los procesos de mediación de la cultura. Se valora también como un gran aporte de este modelo, el papel de la práctica y el ejercicio constante en el aprendizaje. Como sombras se señala la sobrevaloración del maestro y la identificación de la calidad con la cantidad.

El segundo modelo pedagógico, el autoestructurante, se concretiza en varias corrientes: una de ellas es la denominada “escuela activa” y, la otra, las corrientes constructivistas. El modelo pedagógico derivado de la escuela activa está centrado en el aprendizaje y, por tanto, en el sujeto que se prepara para la vida. Aquí el conocimiento procede de la experiencia, por lo que sobrevalora la acción y la actividad. El maestro ya no es el centro del proceso, sino un mediador que permite que el niño se exprese, se sienta acogido y ejerza su libertad y sus derechos. En definitiva, el modelo entiende que el fin de la escuela es preparar al individuo para la vida y no limitarse sólo al aprendizaje. Si bien es cierto que este modelo trajo notables avances respecto a la “Escuela Tradicional” al concebir que el aprendizaje debe de tornarse “significativo” para el alumno en una acción concreta, no es menos cierto que este modelo enfatiza de modo excesivo el hacer en detrimento de otras dimensiones de la persona igualmente importantes.

Dentro del modelo autoestructurante, las corrientes constructivistas son las que han tenido mayor vigencia y éxito. En síntesis, estas corrientes enarbolan, dos grandes principios pedagógicos: primero, el aprendizaje es una realidad idiosincrática, por tanto, el sujeto tiene un papel activo en él. Segundo,

las construcciones previas inciden de manera significativa en los aprendizajes nuevos. De este modelo autoestructurante las corrientes constructivistas tienen como finalidad “la comprensión cognitiva para favorecer el cambio conceptual”⁶ y los contenidos a trabajar deben ser los hechos y conceptos científicos, valorando el proceso de adquisición del conocimiento⁷

Siguiendo la misma idea, el gran aporte de las corrientes constructivistas ha sido el “caracterizar tres tipos de contenidos: los cognitivos, los procedimentales y los actitudinales”⁸. Estos tipos de contenidos son los que constituyen lo que hoy se denomina el aprendizaje por competencias. Ahora bien, en un balance general sobre las corrientes constructivistas, De Zubiría señala como logros significativos “el de postular el papel activo del sujeto en el proceso de conceptualización y el reconocer la existencia de elementos personales, matices y acepciones, en la representación individual”. Pero también señala como una gran debilidad de estas corrientes pedagógicas “la preponderancia dada a la construcción personal sobre la cultural y la subvaloración del proceso de mediación cultural en los procesos psíquicos superiores”⁹.

De ahí que la propuesta de De Zubiría sea un modelo pedagógico dialogante, reinterpretando el pensamiento pedagógico de Louis Not. ¿En qué consiste este modelo? A grandes rasgos, este modelo prioriza el desarrollo del sujeto antes que el aprendizaje, de modo que el foco está colocado sobre las mediaciones culturales que promueven la reconstrucción del conocimiento en contextos de aprendizajes significativos y dialogantes entre el sujeto y el mediador de la cultura, el maestro. Este modelo dialogante es interestructurante porque es una síntesis dialéctica entre lo mejor del modelo heteroestructurante

6 Ídem, p. 166.

7 Ídem, p. 167.

8 Ibid, p. 171.

9 Ídem, p. 181.

y lo mejor del modelo pedagógico autoestructurante.

En otras palabras, el modelo dialogante o interestructurante realza la cultura y el papel del maestro porque entiende que el fin de la escuela es la educación integral de un individuo, es decir, desarrollar en el alumno las dimensiones que lo constituyen como persona y no sólo la dimensión cognitiva o la práctica, en detrimento de otras “regiones” del ser igualmente importantes. En este sentido, concluye De Zubiría, “hoy por hoy debería hablarse de tres tipos de competencias: analíticas o cognitivas, socioafectivas, personales o valorativas, y prácticas”. Estos tres tipos de competencias responden a las tres dimensiones que constituyen la persona según Henry Wallon: la dimensión cognitiva, la afectiva y la práxico, o bien: pensar, sentir y actuar.

¿Qué conclusiones particulares se derivan del texto de De Zubiría y su modelo dialogante? ¿Qué es factible de recuperar de los modelos autoestructurante y el modelo heteroestructurante para formar un modelo dialogante? Tres ideas básicas: primero, la educación tiene como fin el desarrollo del sujeto y no el aprendizaje en sí mismo; segundo, aunque el alumno es el protagonista del proceso, el maestro es un mediador esencial que posibilitará el contexto significativo para el desarrollo; tercero, se subraya el valor de la acción, por tanto, se han de diseñar estrategias metodológicas que obliguen a la investigación, al procesamiento de la información, al trabajo en equipo y al desarrollo creativo de sus potencialidades intelectuales, morales y espirituales.

En este sentido, enseñar filosofía es incentivar el quehacer filosófico (inquirir sobre las causas primeras de las cosas con una intención explicativa totalizadora) desde la mediación de una tradición cultural (dígase autores y corrientes filosóficas) de modo que permita la construcción de una visión del mundo, de la realidad y de la vida más humana, amparada en ciertos principios y valores y en pleno ejercicio de la autonomía y la libertad.

3. La propuesta curricular para la enseñanza de la filosofía a partir de este enfoque dialogante o interestructurante.

El modelo dialogante trae varios principios pedagógicos que permiten su concretización en una propuesta curricular. De Zubiría resume estos principios de la siguiente forma:

- a. La educación es condición de desarrollo de los procesos psíquicos superiores tales como: el lenguaje escrito, el pensamiento hipotético-deductivo, la argumentación, la interpretación, etc.
- b. La escuela debe trabajar contenidos conceptuales o cognitivos, procedimentales y actitudinales o valorativos.
- c. Las estrategias metodológicas deben ser de tipo interestructurante y dialogante, es decir, deben reivindicar el papel activo tanto de la mediación como del estudiante.

Desde estos principios pedagógicos, la propuesta curricular para la enseñanza de la filosofía se podría estructurar a partir de cuatro dimensiones básicas de la persona que se articulan a través del desarrollo de unas competencias humanas explícitas, entendiendo estas últimas en términos de habilidades humanas generales contextualizadas, producto del dominio de conceptos, destrezas y actitudes, y evaluables a través de unos indicadores de desempeño.¹⁰ Estas son las dimensiones:

1. La dimensión Intelectiva-cognitiva: constituye las habilidades

10 Ver J. Villarini, J.: *El Currículo Orientado al Desarrollo Humano Integral y al Aprendizaje Auténtico*, San Juan, Biblioteca del pensamiento crítico, 2000, p. 19.

ligadas al procesamiento de la información, la construcción del conocimiento y la comprensión-interpretación-explicación de la realidad a partir de ciertos esquemas o modelos mentales. Tendría como competencias explícitas el pensamiento sistemático, creativo y crítico; el pensamiento cooperativo y el pensamiento lógico-matemático.

2. La dimensión axiológica-relacional: refiere al mundo del otro tanto en su aspecto social como individual. Es donde la mirada del otro interpela la persona y le demanda una salida de sí, de su subjetividad en una intersubjetividad amparada en principios éticos y valores morales. Sus competencias serían: La deliberación moral y el juicio ético, la responsabilidad ciudadana, la responsabilidad ecológica, la sensibilidad estética y la relación social efectiva.
3. La dimensión afectiva-religiosa: es el mundo de sí, la religación de la persona como realidad relativamente absoluta, a la manera de Xavier Zubiri. Es, también, la vivencia del “sí mismo”, el reconocimiento de las sensaciones, emociones y sentimientos involucrados en la capacidad de amarse, de aceptarse como persona. Tendría como competencias específicas: el sentido de trascendencia o religación, el autoconocimiento y la autovaloración.
4. La dimensión comunicativa-expresiva: referida al universo de lenguajes y gestos en los que se expresa y comunica la persona. Sus competencias específicas serían: la expresión corporal y la competencia comunicativa en sentido amplio.

A partir de estas cuatro dimensiones, la propuesta curricular para la enseñanza de la filosofía se concretizaría en ocho grandes bloques que pueden

ser ofertados de forma independiente:

1. Filosofía de la persona humana: antropología filosófica.
2. Filosofía de la acción humana: ética y política.
3. Filosofía del conocimiento: lógica, gnoseología y epistemología.
4. Filosofía de la religión.
5. Filosofía de la cultura.
6. Filosofía del lenguaje.
7. Filosofía del arte.
8. Filosofía de la Historia.

Sobre estos ejes vertebradores de las competencias se edifican las metodologías a emplear en el alcance de los objetivos cognitivos, procedimentales y actitudinales propuestos para los Estudios Generales.

Como se notará, la enseñanza de la filosofía no es ya un recorrido histórico por los pensadores importantes del quehacer filosófico ni por sus problemáticas fundamentales, como tampoco un plan memorístico de sistemas, corrientes y conceptos... Tampoco se fundamenta la pedagogía de la filosofía en un enfoque centrado en la “enseñanza-aprendizaje”¹¹. La enseñanza de la filosofía busca, desde su propia especificidad, crear las condiciones para el desarrollo integral del sujeto, es decir, para que la persona se gestione una visión del mundo y un esquema interpretativo de la realidad de modo que mire con ojos críticos y esperanzadores su entorno. Por ello se importantizan, en este nuevo enfoque,

11 J.Perelló: *Didáctica de la Filosofía*, Quito, PUCE, 1992.

las metodologías a emplear para alcanzar los objetivos pedagógicos propuestos.

5. Las estrategias metodológicas centradas en el proceso de desarrollo de la persona.

La elección de unas determinadas estrategias metodológicas está ligada de modo directo al enfoque pedagógico que se sostiene. Por ejemplo, si el enfoque pedagógico es conductista, pues, las estrategias pedagógicas reforzarán aspectos ligados a la memorización y ejecución de ciertas conductas “diseñadas” previamente y que son tenidas como objetivos pedagógicos; si el enfoque es cognitivista, se enfatizarán unas metodologías dirigidas al procesamiento de la información bajo la óptica de que el dominio de ciertos conceptos permite la aprehensión de ciertos hechos para tornarlos significativos. Ahora bien, un enfoque autoestructurante demanda unas metodologías activas centradas en el desarrollo de la persona y su autogestión del conocimiento en una comunidad de aprendizaje¹².

De modo general se entiende como estrategias metodológicas centradas en el desarrollo a aquellas cuyo foco de acción se concentra en el alumno y el profesor resulta ser un tutor en el proceso de construcción del conocimiento. Esta concepción metodológica presupone que la universidad es el espacio para el ejercicio de la libertad, la responsabilidad y la autonomía¹³ y como tal el alumno es quien, en cooperación con sus iguales, se gestiona su propio desarrollo aunque guiado, animado y supervisado por su profesor.

Águeda Benito y Ana Cruz¹⁴. presentan como características esenciales

12 L. Not: *La enseñanza dialogante: hacia una educación en segunda persona*, Barcelona, Ed. Herder, 1992.

13 F. Nietzsche.: *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2010, de www.edu.mec.gub.uy/biblioteca.

14 Águeda Benito y Ana Cruz (Coords.): *Nuevas claves para la docencia universitaria en el espacio europeo de educación superior*, Madrid, NARCEA, S.A, 20015.

de estas “metodologías activas” los siguientes puntos:

- a. El alumno es el responsable de su propio aprendizaje.
- b. El alumno participa en actividades que le permiten intercambiar experiencias y opiniones con otros compañeros.
- c. El alumno toma conciencia del proceso metacognitivo de modo que procure la mejora de su forma de aprender.
- d. El alumno tiene mayor interacción con el medio social y cultural que le rodea, de modo que se sienta vinculado y corresponsable con la transformación de la realidad.

Las estrategias metodológicas activas responden con mayor eficacia a las necesidades de una educación centrada en el desarrollo de la persona, otorga un papel de mediador al maestro que es de vital importancia ya que el salón de clases no es el espacio para que el maestro “haga amigos”, sino para que cumpla su papel de “guía intelectual” y animador de la comunidad de aprendizaje que es la sesión de clases.

Entre las estrategias metodológicas activas más usadas se encuentran:

- a. El aprendizaje basado en problemas.
- b. El aprendizaje por proyectos.
- c. El aprendizaje cooperativo.
- d. El aprendizaje por resolución de problemas.
- e. El aprendizaje por casos.

Aunque estas metodologías inicien con el término “aprendizaje”, todas ellas buscan que el alumno se gestione, a partir de una situación contextualizada que le desafía a investigar, una serie de conceptos, destrezas y actitudes para su desarrollo como persona; siempre bajo la guía sabia del maestro que le anima, le acompaña y le avalúa en términos de desarrollo de sus capacidades, del proceso de investigación y el dominio conceptual en la ejecución de sus destrezas.

6. La evaluación del desarrollo de la persona a través de las metodologías activas.

Según Louis Not, evaluar es emitir un juicio sobre lo que valen los saberes de los que dispone el alumno en una situación determinada. Como se trata de emitir un juicio este puede realizarse de manera cualitativa o cuantitativa. El juicio cuantitativo es el suministrado a través de una puntuación dentro de una escala numérica. Pero, en el fondo, el número dado es un intento de poner de forma objetiva el resultado de un proceso subjetivo, tanto en la ejecución como en la apreciación del resultado.

Es importante señalar que en un currículo basado en competencias y con unas metodologías activas, las estrategias de evaluación no son ya las comunes, puesto que se trata de interpretar el desempeño del alumno de tal o cual destreza en una situación dada. En otras palabras, evaluar por competencias es colocar al alumno en un contexto ficticio o real donde tendrá la oportunidad de mostrar las habilidades y destrezas desarrolladas. Lo mismo ocurre con las metodologías activas: su evaluación ya no puede ser jamás a través de pruebas o exámenes; sino por procesos.

La evaluación por procesos demanda ir más allá de un aprendizaje por objetivos específicos reflejados en unas conductas determinadas; el proceso posee una atmósfera de incertidumbre y de ambigüedad que la evaluación de

unos objetivos específicos no toma en cuenta. Asumiendo que esta atmósfera es vital para el desarrollo de la persona y que el desarrollo y el aprendizaje no son la misma cosa.

El desarrollo de la persona solo es visible a través de una serie de observaciones e interpretaciones subjetivas en el marco de un contexto procesual a largo plazo. Por ende, la evaluación del desarrollo integral del alumno siempre es una actividad hermenéutica de confrontación entre lo esperado, lo asumido y lo constatado. A sabiendas de que el desarrollo de la persona es una acción constante y siempre inacabada esta conjetura interpretativa sobre el desarrollo, siempre es revisable.

En todo caso, esta actividad hermenéutica de confrontación solo es posible a través de una matriz de indicadores fruto del consenso entre el maestro y los alumnos.

7. A modo de conclusión.

La filosofía en tanto que quehacer es una buena oportunidad para el desarrollo integral de la persona en el marco de los Estudios Generales Universitarios. La universidad es la etapa en que, dado el desarrollo cognitivo y biológico del alumno, la autonomía y la responsabilidad han de ser las notas características de la persona que incursiona en el aprendizaje de una profesión.

El enfoque dado a los Estudios Generales Universitarios ha de ser humanista e integrador; en este sentido, la filosofía, por su naturaleza, es una de las pocas ciencias que puede brindar una cosmovisión integradora de la realidad, de sí y del mundo.

La filosofía enseñada desde una pedagogía dialogante deja de ser “la cosa” que hay que aprobar a toda costa y se convierte en motor del desarrollo

de la persona de modo integral y no tan solo de una dimensión de la misma. Porque una persona que filosofa es una alguien que piensa, critica, reflexiona, actúa ética y moralmente, se expresa, se conoce, se maravilla, se entusiasma y sueña con un mundo mejor posible.

Referencias bibliográficas

Hardt L, Thomas & Jackson Harris, R.: *Aprendizaje y Cognición*, Madrid, Prentice-Hall, 1998.

Benito, Águeda y Cruz, Ana (Coords.): *Nuevas claves para la docencia universitaria en el espacio europeo de educación superior*, Madrid, NARCEA, S.A, 20015.

De Zubiría Samper, Julián: *Los modelos pedagógicos. Hacia una pedagogía dialogante*, Bogotá, Aula Abierta Magisterio, 2006.

Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Alfaguara, 1966.

Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1967.

Nietzsche, F.: *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*.
Recuperado el 15 de Septiembre de 2010, de www.edu.mec.gub.uy/biblioteca.

Not, L.: *La enseñanza dialogante: hacia una educación en segunda persona*, Barcelona, Ed. Herder, 1992.

Perelló, J.: *Didáctica de la Filosofía*, Quito, PUCE, 1992.

Villarini, J.: *El Currículo Orientado al Desarrollo Humano Integral y al Aprendizaje Auténtico*, San Juan, Biblioteca del pensamiento crítico, 2000.

DIÁLOGOS

EL LEGADO DE ARISTÓTELES, CON ENERIO RODRÍGUEZ ARIAS

Perspectivas Humanísticas • Diálogos • Año I, No. 1 • Páginas 109-113

Leonardo Díaz- La UNESCO ha declarado el 2016 como “Año de Aristóteles”, celebrando los 24 siglos del nacimiento del filósofo griego. Desde su perspectiva, ¿Cuál es su legado?

Enerio Rodriguez- Aristóteles creó los conceptos y el lenguaje con que han trabajado en su gran mayoría los profesores de filosofía durante los últimos veinte siglos.

LD- El historiador de la ciencia Víctor Gonzalez Pin señaló que “Aristóteles nos enseñó a ser lógicos”. Y es que nuestros patrones de pensamiento racional son deudores de sus categorías, de sus clasificaciones y análisis. Bertrand Russell dijo que Aristóteles era el pensador antiguo con que el podía discutir como un contemporáneo.

ER- Quizo decir que la influencia de Aristóteles ha sido tan grande que sus ideas filosóficas están presentes como si se tratara de un pensador contemporáneo; para poner un solo ejemplo, creer que para poder hablar de algo, primero

tenemos que conocer su esencia, es una herencia aristotélica.

LD- Aristóteles es considerado el padre de la Lógica, una de las disciplinas fundamentales para nuestro conocimiento del mundo. ¿Cuáles son sus principales aportes en este campo?

ER- Aunque Russell considera que la lógica aristotélica es tan anticuada como la astronomía de Ptolomeo, creo que la sola invención de las reglas del silogismo, hecho por un hombre de esa época constituye una hazaña del pensamiento que coloca a Aristóteles en el nivel de uno de los pocos grandes genios que hasta ahora ha producido la humanidad. Creo que no debemos culpar a Aristóteles por no haber conocido el conjunto vacío, las funciones proposicionales, y que el conjunto que tiene un solo miembro no es igual a ese miembro.

LD- A mí me resulta destacable su exposición de las falacias. Es fundamental para la enseñanza de la argumentación correcta.

Desde el punto de vista metodológico, Aristóteles se contrapone a Platón en el papel que le asigna a la observación como fuente de conocimiento. En este sentido, también tuvo una gran incidencia.

ER- A diferencia de Platón, Aristóteles representa un regreso al realismo del sentido común. Para él, a diferencia de Platón, el mundo sensible no es esa copia borrosa de un mundo verdaderamente real que solo existe fuera del mundo sensible, en el mundo de las ideas. Aristóteles refutó con varios argumentos la teoría platónica de las ideas. El mismo Russell, sin dar crédito por ello a Aristóteles, critica a los filósofos que, apartándose del sentido común, han sido capaces de concebir las ideas más absurdas, y llega a decir que sólo a personas muy ilustradas se les suelen ocurrir ideas tan absurdas como la de negar la

existencia del mundo exterior.

LD- Aristóteles tuvo una gran influencia en el pensamiento cristiano, que a su vez, fue influyente en la cultura occidental durante todos los siglos posteriores. ¿Puede hablarnos de esta influencia?

ER- Los primeros siglos del cristianismo fueron dominados por un pensamiento derivado de las doctrinas platónicas; la idea del alma inmortal encarcelada en un cuerpo terrenal que vemos en San Pablo, es una consecuencia del pensamiento platónico. Igual influencia ocurrió a través de San Agustín. Es con la aparición de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, del cual se ha dicho que cristianizó a Aristóteles, que los conceptos y el lenguaje de Aristóteles se convirtieron en la columna dorsal de la filosofía de inspiración cristiana. En 1923 se publicó el libro “Principios de Filosofía. Las veinticuatro tesis tomistas”, del sacerdote dominico Eduardo Hugon. Ya en 1879, SS. León XIII había dispuesto que la filosofía de Santo Tomás de Aquino debía ser la filosofía que se enseñara en todas las instituciones católicas de educación superior. Esta disposición fue reiterada por los pontífices, Benedicto XV en 1914 y 1916, Pío X en 1917 y Pío XI en 1923. Me atrevo a decir que las veinticuatro tesis tomistas, constituyen la interpretación cristiana del pensamiento filosófico de Aristóteles hecha por Santo Tomás de Aquino.

LD- La concepción aristotélica del universo determinó nuestra imagen de la naturaleza hasta la revolución científica moderna. Su teoría física no es hoy compatible con nuestra concepción científica del mundo, pero tuvo una enorme importancia durante siglos.

ER- Tan grande fue la influencia de Aristóteles, que la fuerza de su autoridad

como “el filósofo” (así le llamaba Santo Tomás de Aquino) constituyó uno de los más serios obstáculos al desarrollo de la física y de la astronomía en los siglos XVI y XVII.

LD- Su teoría ética sigue siendo fructífera para muchos filósofos contemporáneos. ¿Cuál es su importancia para la historia del pensamiento occidental?

ER- Su obra de ética cubre todos los ámbitos que se deben abordar en el estudio de esta disciplina: individual, social y político.

LD- A diferencia de Platón, quien evaluaba los modelos políticos de su tiempo a partir de un ideal utópico, Aristóteles evaluó las constituciones de su tiempo, para extraer de ellas el ideal. El historiador de la Filosofía español Tomás Calvo subraya algunas líneas maestras del legado de Aristóteles para la ética y la política: La igualdad ante la ley, el cuidado ante quienes pretenden manipular a la ciudadanía, así como un aspecto muy vigente en nuestra época, la advertencia sobre el problema del enriquecimiento ilegal en las funciones públicas.

LD- En conclusión, cuál es la idea aristotélica que le resulta más significativa?

ER- Creo que lo más significativo en las ideas de Aristóteles fue su creencia de que la capacidad de razonar era inherente a la mente humana es decir que, según él, existe una lógica mental que está inscrita en cada mente humana, y que lo que él creía haber hecho era descubrirla. Ahora se sabe que él no descubrió nada, sino que construyó o inventó esa lógica, con lo cual creo que su mérito es aún mayor. Aparte de esto, creo que su esfuerzo por entender el proceso de conocer el mundo, constituye el punto de partida de todo realismo gnoseológico.

LD- Para mí es fundamental su idea del ser humano como un “animal político”. Por tanto, es un ser social, no puede realizarse sino es en función del interés común. Considero que es una idea muy importante en una época donde muchos piensan que pueden beneficiarse desde los puestos públicos en detrimento de la mayoría. El daño que infringimos al interés común termina revirtiéndose contra todos, incluyendo contra aquellos que parecen en un primer momento beneficiarse de ello.

RESEÑAS HUMANÍSTICAS

**MARTHA CRAVEN NUSSBAUM: SIN FINES DE LUCRO.
POR QUÉ LA DEMOCRACIA NECESITA DE LAS
HUMANIDADES, BUENOS AIRES/MADRID ED. KATZ, 2010.**

Perspectivas Humanísticas • Reseñas • Año I, No. 1 • Páginas 115-117

Leonardo Díaz*

En esta obra, la ganadora del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales (2012), Martha C. Nussbaum realiza una reflexión crítica sobre la crisis global de la educación como producto de la marginación de los saberes humanísticos en los planes de estudio y la necesidad de estos saberes para fomentar las competencias que requiere toda sociedad democrática.

La obra se divide en siete capítulos. El primero, titulado “La crisis silenciosa”, describe los signos de esta crisis global de la educación, las razones de las mismas y algunos de los debates internacionales sobre la misma, a partir de la experiencia misma de la autora como asesora en materia de educación.

En este capítulo, Nussbaum también aborda el problema de las

* Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco. Director de la revista *Perspectivas Humanísticas*. Miembro de Número de la Academia de Ciencias de la República Dominicana. Premio Nacional de Ensayo Científico (2014).

competencias consustanciales a una ciudadanía democrática, planteando el problema de que nos debatimos actualmente entre elegir una educación que promueve la rentabilidad en oposición a una que promueve los valores democráticos.

En el segundo capítulo, “Educación para la renta, educación para la democracia”, la autora nos advierte de los peligros de fomentar una educación para la renta, debido a que la misma es compatible con formas de vida totalitarias. A partir de ejemplos concretos de la experiencia del siglo XX, Nussbaum argumenta que la calidad de vida de las personas no se reduce a los índices de crecimiento económico. Implica también la adquisición de unas aptitudes implícitas al ejercicio de la ciudadanía democrática, y señala cuáles son dichas aptitudes.

En el tercer capítulo, “Educar ciudadanos: los sentimientos morales (y antimorales)”, la filósofa estadounidense reflexiona sobre el papel que desempeñan los relatos en la formación de nuestro carácter y en los sentimientos con los que interactuamos con los otros. Aborda cuáles son los tipos de relatos y valores en los que debe basarse el sistema educativo de una sociedad democrática.

En el cuarto capítulo, “La pedagogía socrática: la importancia de la argumentación”, la ensayista aborda la cuestión de los supuestos de la concepción socrática de la educación y sus bondades para la formación democrática.

El quinto capítulo, “Los ciudadanos del mundo” trata el tema de la ciudadanía intercultural y global, la necesidad que tienen las sociedades actuales, interculturales e interconectadas de combatir los valores tribales y fomentar el cosmopolitismo, así como la necesidad de la formación humanística para

lograrlo.

El sexto capítulo, “Cultivar la imaginación: la literatura y las artes”, aborda el cada vez más avalado planteamiento de cómo la educación literaria y artística contribuye con la adquisición de unas competencias intelectuales y vitales para la construcción de formas de vida civilizada.

Finalmente, en el último capítulo, “La educación democrática, contra las cuerdas”, Nussbaum describe la crítica situación de los departamentos y proyectos de investigación en humanidades, por la globalización del modelo educativo rentabilista. La presión social para que las investigaciones humanísticas sean rentables afecta su naturaleza y los aportes que ellas pueden brindar a la autocomprensión de los jóvenes.

Sin fines de lucro constituye un manifiesto intelectualmente provocador para el debate sobre el rol de las humanidades en la sociedad contemporánea, el tipo de educación que necesitamos y los supuestos políticos que subyace a los modelos educativos.

REMEMBRANZAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTE DOMINICANO: VIBRACIONES DE LA HISTORIA, SANTO DOMINGO, ED. FUNGLODE, 2010*

Perspectivas Humanísticas • Remembranzas • Año I, No. 1 • Páginas 119-133

Rafael Brea López y Rita María Pérez**

“LOS ARTISTAS EXILIADOS EN LA REPÚBLICA DOMINICANA Y SU INFLUENCIA”

1 Los exiliados

El Estado dominicano de la llamada Era de Trujillo, para procurarse una

* Tercer lugar del Premio de Ensayo Pedro Francisco Bonó (2009).

** Rafael Brea es historiador. Profesor de Historia y Sociología de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM). Premio Nacional de Investigación, en Cuba, 1998 y 1999. Co-finalista del Premio Nacional de Ensayo de FUNGLODE (2009). Rita María Pérez es Licenciada en Letras, con estudios doctorales en Filosofía, por la Universidad del País Vasco. Ha sido profesora de Semiótica de la Comunicación en la Universidad Iberoamericana (UNIBE) y profesora de Historia de los Medios de Comunicación en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM). Co-finalista del Premio Nacional de Ensayo de FUNGLODE (2009).

imagen internacional humanitaria, hizo pública su voluntad de ofrecer asilo a los europeos que huían de la persecución y los conflictos bélicos. La Guerra Civil española (1936-1939) y después, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) llevaron a Europa la muerte y la destrucción de muchas ciudades y regiones. Familias e individuos emigraron a América en busca de paz, sosiego y un nuevo destino para rehacer sus vidas. Algunos refugiados arribaron a la República Dominicana, para continuar su viaje hacia otros países más prósperos, pero varios se quedaron acá y convirtieron el país en su nueva patria. Entre los exiliados había campesinos, obreros, empresarios venidos a menos, maestros, escritores, periodistas y artistas. Todos aspiraban a una mejor existencia y a reconstruir sus vidas lejos de los horrores del holocausto europeo.¹

Entre los artistas refugiados se hallaban figuras emblemáticas que dejaron huellas en la cultura nacional: José Gausachs, Manolo Pascual, Eugenio Fernández Granell, José Vela Zanetti, George Hausdorf y el crítico de artes Manuel Valldeperes. Estos artistas contribuyeron, de manera notable, a fortalecer y acrecentar las corrientes estéticas de la modernidad en el contexto nacional a través de su labor magisterial y de la exposición de sus obras. El público dominicano pudo apreciar, directamente, las tendencias del quehacer artístico europeo, casi desconocidas aquí hasta entonces, y esta situación novedosa, contribuyó a crear respeto y a dignificar la labor de los artistas, a la vez que sirvió para establecer las premisas de un incipiente mercado del arte, favorecido esto por la bonanza económica del momento, que fue compulsada por la demanda de productos dominicanos en el mercado externo, en particular estadounidense.

Con antelación al impacto migratorio europeo, habían sobresalido como

1 Para más información recomendamos el Capítulo XXII del libro de Lebrón Saviñón, *Historia de la cultura dominicana*, tomo. II, Págs. 775-824.

representantes de la modernidad Celeste Woss y Gil (1891-1985), Yoryi Morel (1901-1978), Jaime Colson (1901-1975) y Darío Suro (1918-1997). Sin embargo, su influjo era aún limitado, pues el ambiente artístico era pobre. El ingreso al ámbito nacional de los exiliados contribuyó a crear un contexto propicio a la creación y a la valorización de la obra de arte. Por otra parte, la dictadura de Trujillo aprovechó la entrada de los nuevos talentos para promover una percepción de fomento cultural en beneficio de la imagen del régimen.

Los exiliados inician su acceso al territorio dominicano en 1939. El contacto con la realidad insular produce en ellos una nueva experiencia cultural, descrita en sus testimonios referidos a la época, muy en particular el cambio de clima, cargado de humedad; el aroma de las frutas tropicales y el olor de las frituras de los carritos callejeros, estimularon sus percepciones de manera sensible. Otras experiencias no fueron tan agradables, como la música alta y rítmica de los bares de la Ciudad Colonial, no usual en Europa. La población dominicana, por su parte, recibió el impacto de aquellos refugiados, con costumbres, comportamientos y psicologías distintas. Tengamos en cuenta que Santo Domingo apenas contaba con una población de cien mil habitantes, cuya vida cotidiana era bastante provinciana, sujeta a normas tradicionalistas vigorizadas por un Estado autocrático y represivo.

Los europeos, españoles en su mayoría, alteraron el modus vivendi de la vida aldeana, y el cambio se hizo notable en todo el quehacer de la vida cotidiana. En la calle El Conde y en el parque Colón, las familias y los amigos paseaban en la noche, vestidos elegantemente, con chaquetas los hombres y las damas acicaladas, a diferencia de los europeos, que andaban en mangas de camisa, fatigados por el calor, por lo que se sentaban en los bancos del parque y también en el suelo para charlar. Las familias “aristocráticas”, relacionadas algunas de

ellas con el régimen, usaban esos bancos como patrimonios exclusivos.

Los capitaleños paseaban y visitaban los cafés y bares bien temprano y se recogían a sus casas entre las nueve y las diez de la noche; pero los recién llegados tenían horarios distintos para el almuerzo, la cena e igualmente para ir a la cama. Pronto establecieron sus propios negocios, se multiplicaron los restaurantes, los cafés, se animaron los cines y se fortaleció la vida nocturna de la ciudad gótica. Aparecían carteles y letreros con nuevos diseños y colores, anunciando espectáculos y flamantes comercios, así como lugares de diversión y entretenimiento. El entorno visual innovador debió impresionar las pupilas de los parroquianos de la capital, que se sintieron atraídos a los negocios y espacios diseñados a la usanza europea.

En esos días, en las calles de la Ciudad Colonial era frecuente escuchar conversaciones en varios idiomas, como el español con acento peninsular, el alemán y el francés, con traductores voluntarios, y así la pequeña ciudad del Caribe se transformó en un punto de encuentro e intercambio humano universal cuya huella trascendería. Los refugiados alteraban, de muchas maneras, la adormecida vida cotidiana de la capital. La población los recibió con solidaridad y entusiasmo. El gobierno de Trujillo veía con buenos ojos la inmigración europea, pues predominaba en las altas instancias del poder la preferencia por lo hispánico y por favorecer la inmigración caucásica con la finalidad de blanquear la población dominicana. Política que pretendía contrarrestar la negritud y todo lo que recordara al África negra y más aún la cercanía haitiana.

Los inmigrantes también se hicieron sentir en la vida intelectual, académica y artística, pues como grupo heterogéneo entre ellos había profesores, escritores, poetas, músicos, actores, periodistas, escultores,

pintores y arquitectos. Estos intelectuales y artistas trajeron consigo los movimientos de la modernidad, es decir, los llamados ismos: el cubismo, el abstraccionismo, el surrealismo, el expresionismo y el fauvismo, entre otros.²

La llegada de más de treinta artistas foráneos trajo a nuestro ambiente cultural un fuerte entusiasmo que contribuyó a definir los perfiles del arte pictórico moderno del país. A partir de la afluencia de éstos, las exposiciones artísticas y los conciertos son más visitados por el público, ávido de novedades y de vida social. Se producen cambios notables en las obras de los pintores nativos al entrar en contacto con lo nuevo. Pero los exiliados también se transforman, al recibir el impacto saludable de la naturaleza tropical llena de aromas, biotipos raciales, frutas y aves colmadas de colorido. Sus pinturas sufren transformaciones y ganan en matices, en sugerencias, y reflejan con formas originales el ambiente insular caribeño. Se produce una suerte de simbiosis cultural a partir del inevitable choque cultural que se genera que se produce cuando entran en contacto directo dos o más grupos étnicos. Este tipo de situación puede ser traumático en algunos procesos, pero en el caso que nos

2 Resulta complejo establecer una conceptualización precisa y definitiva del modernismo, por ser diverso y a veces contradictorio. Los primeros síntomas de esta revolución artística se presentaron en las últimas décadas del siglo XIX, aunque adquirieron pujanza y efervescencia en el siglo XX. Los representantes de la vanguardia se proponían renovar el arte, adelantándose a su época, exploraban nuevos caminos y alentaban una innovadora visión del arte, que se presentaba como radical. El empuje de la modernidad artística en contraposición al pasado se puede resumir en palabras claves: ruptura, subversión, transgresión, crítica, búsqueda, independencia. Esta revolución implicó el nacimiento de una amplia diversidad de estilos y movimientos particulares, que en el fondo significaron una rebelión contra el arte de los museos y la tradición. Recibieron distintos apelativos que con el de cursar del tiempo se convirtieron en fórmulas clasificatorias: fauvismo, expresionismo, cubismo, dadaísmo, surrealismo, informalismo, entre otros. Todos estos conceptos a la larga encasillaron el arte moderno o de vanguardia, y en alguna medida se opusieron a su premisa esencial: la libertad. Octavio Paz escribe al respecto: “La vanguardia se propuso incendiar los museos y hoy es un arte de museo. Comenzó como un grito de combate y ahora nos parece una inscripción en la lápida de un cementerio que conmemora, entre dos fechas, un movimiento y una defunción ¿Pero el muerto está realmente muerto?” (P. 2290. *Historia del Arte*. Volumen 15. Siglo XX. Instituto Gallach. Grupo Editorial Océano. España. s.f.)

ocupa, pensamos, resultó altamente beneficioso para las partes involucradas. Los inmigrantes habían vivido en sus países de origen una experiencia terrible y la del exilio la vieron como una tabla de salvación. Ciertamente es que tenían que empezar de cero en la nueva vida que le deparaba el destino.

Recalcamos que el impacto cultural de esa inmigración se dio en muchas dimensiones económicas, sociales y culturales. El país en sentido global se benefició hasta donde era permisible bajo el régimen de Trujillo. Asimismo los exiliados, como se les conoce en la historia dominicana, se percataron de que eran objetos de vigilancia por parte de los aparatos de seguridad del gobierno lo que provocó que muchas de estas familias se marcharan a otras Antillas o al continente. En ese sentido el pueblo dominicano ayudó solidariamente a los refugiados en el proceso de adaptación y de orientación. La capacidad del dominicano para asimilar lo nuevo le permitió salir enriquecido del acercamiento con los europeos.

III. 2 George Hausdorf (1894 -1959)

Este artista nace en Alemania y sus padres son hebreos por lo que sufrió en carne propia la discriminación y la persecución del nazismo. Ingresó en Santo Domingo en 1939 y muy pronto abrió una academia artística en la ciudad. Su capacidad para las relaciones humanas le ayudó para integrarse a la vida cultural. Participó en varias exposiciones colectivas e inauguró una personal en el Liceo Dominicano en 1941. Fue uno de los fundadores de la Escuela Nacional de Bellas Artes y se desempeñó como profesor de esa flamante institución. Su presencia en Santo Domingo se extiende hasta 1948.

Hausdorf trabaja el óleo, la acuarela, el carboncillo, el pastel y el grabado,

este último con las técnicas del agua fuerte y el linóleo. Incorpora a sus óleos, temples y aguafuertes, el contrastante cromatismo tropical. Entre los temas abordados por Hausdorf se encuentran escenas sociales, paisajes y retratos. El investigador y crítico de arte Cándido Gerón estima que:

La pintura de Hausdorf contiene un rigor descriptivo y ambiental de gran acento personal y delicada armonía tonal. Su paleta manifiesta jugosa textura que equilibra y armoniza en colores primarios y secundarios. El dibujo en la mayoría de sus retratos y paisajes se muestra sin violencia ni durezas. Sus líneas son precisas y densas y mantienen una dicción pulcra y narrativa. Alcanza una síntesis reflexiva que conjuga soluciones cromáticas y composiciones técnicamente objetivas.³

En sus obras está presente el realismo alemán, con objetividad y rigor clasicista. El contacto con la naturaleza tropical dominicana lo impacta profundamente y lo transforma sin dejar ser un pintor clásico. Hausdorf se apodera de los colores vibrantes y de la luz penetrante del trópico y evoluciona hacia formas y líneas más sueltas. Poco a poco su pintura favorece los cánones del impresionismo, y en sus paisajes campestres se respira un ambiente sereno y equilibrado, cualidades que presumiblemente se originan en el racionalismo y sentido del orden de su cultura natal, que él transfiere a sus obras.

III. 3 José Vela Zanetti (1913-1999)

Su nacimiento está fechado el 27 de mayo de 1913 en Burgos, España. Tuvo una larga vida y una buena parte la desarrolló en la República Dominicana.

3 <http://rsta.pucmm.edu.do/ciudad/bellapart/sec05>

En 1960 volvió a su tierra natal y en 1999 dejó de existir en su ciudad natal. Sus primeros estudios artísticos los llevó a cabo en León. En Madrid recibió clases directas del maestro José Ramón Zaragoza. Posteriormente se gana una beca del gobierno de León y marcha a Italia, considerada un lugar de excelencia en arte, para concluir su formación. Si bien durante su juventud en España hizo algunas exposiciones, en verdad su desarrollo como pintor lo alcanzó en la República Dominicana.

Llegó a los 26 años a Santo Domingo, y muy pronto se convirtió en un pintor reconocido y respetado en el ambiente dominicano. Adquirió excelente reputación como muralista de temas culturales, religiosos, y sobre todo históricos. Sus murales fueron dibujados y pintados en las paredes de muchos edificios públicos y recintos sagrados. Residió diez años en la República Dominicana y con mucha voluntad y esfuerzo logró alcanzar fama artística. Su obra está orientada fundamentalmente hacia el muralismo y el crítico Valldeperes lo consideró “pintor monumentalista”.

Muchas pinturas murales del país son de la autoría de este artista hispano y están diseminadas por toda la geografía nacional. Los personajes indígenas, criollos y dominicanos que aparecen en los murales se presentan en ocasiones avergonzados, cabizbajos y en actitud de rebeldía, por lo que se puede interpretar que aprovechaba la ocasión para expresar de manera sutil su inconformidad con el régimen de oprobio del Generalísimo Trujillo. Este autor contribuyó a fomentar la educación popular con sus temas alegóricos a los personajes y sucesos históricos relevantes y en ese sentido su labor es comparable a la realizada por los muralistas mexicanos. Para muchos estudiosos del arte dominicano este artista fue el más influyente en las artes plásticas dominicanas. Ciertamente que significó modelo de artista consagrado al trabajo.

En ese sentido su vida y su obra proyectaron una ejemplaridad magisterial. Su apostolado en defensa del arte tuvo seguidores y sin dudas contribuyó a descubrir en algunos casos y a fortalecer entre los dominicanos los valores culturales propios con el uso de un lenguaje clásico y moderno a la vez.

También cultivó las obras de caballete en cartón y en madera. Ejecutó dibujos libres, así como bocetos para murales. Sus retratos están enfocados hacia los temas sociales donde se destacan campesinos, negros y mulatos, los cuales son presentados de una manera muy personal. Su buena reputación como artista rebasó las fronteras nacionales y encontró adeptos en el ámbito internacional. Por sus méritos bien ganados tuvo la oportunidad de obtener un encargo para plasmar unos murales en el edificio de las Naciones Unidas en 1951. El tema de la paz y de los derechos humanos fue magistralmente plasmado en esos históricos murales, conservados como patrimonio de esa entidad universal.

La vida y la obra de Vela Zanetti ha sido objeto de interés de muchos críticos e historiadores, Rodríguez Demorizi destaca la vida ejemplar que sirvió de inspiración a los jóvenes dominicanos de la época, muchos de los cuales alcanzarían renombre como figuras del arte nacional. El citado autor ubica este artista hispano al más alto nivel, nivel que comparte con Yoryi, Colson y Suro y en ese sentido afirma:

Lo mismo ha de decirse del formidable muralista José Vela Zanetti, de aprendizaje español y formación dominicana, cuyo talento y voluntad de trabajo y de perfección constituyen el más vigoroso ejemplo que han tenido ante sí los jóvenes artistas dominicanos de nuestros días.⁴

⁴ Emilio Rodríguez Demorizi, ob. cit. p. 106.

La obra de Vela Zanetti se enmarca en un realismo enfático con tendencia a la grandeza, y con alguna frecuencia se observa en sus cuadros los signos del expresionismo y proyecciones próximas al cubismo. Este pintor asumió la dirección de la Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA), en 1949, y ejerció un magisterio responsable. Expuso sus obras en Colombia, México y Estados Unidos. Aunque sus primeros éxitos artísticos los logró en República Dominicana e hizo familia en el país, la nostalgia de su tierra, lo motivó al regreso, donde continuo pintando, dibujando y haciendo cerámica. Consiguió ser muy estimado y respetado por una vida dedicada al arte y la cultura y sus elevados méritos artísticos. En España existe una Fundación que lleva su nombre y se encarga de promover su legado y fortalecer la creación artística.

III. 4 Eugenio Fernández Granell (1912-2001)

Este personaje nació en la Coruña y murió en Madrid. Es la personalidad más versátil, y quizás la más sobresaliente, de la diáspora que arribó a las costas dominicanas. Es una figura compleja que al llegar trataba de encontrarse a sí mismo. La historia de su vida está llena de fuertes contrastes: en tiempos de paz fue estibador, relojero y taxista, pero se le conoció alguna vez como anarquista y comisario de guerra en tiempos del conflicto civil hispano.

Cuando llega a la República Dominicana viene en compañía de su esposa Amparo Segarra y vive varias experiencias. Primero, es ubicado en la colonia agrícola de Dajabón, pero ese ambiente bucólico le es ajeno. Segundo, se trasladan a la capital con la aspiración manifiesta de convertirse en comerciantes, Amparo fabricaba juguetes, abrieron una juguetería en la calle de El Conde. Él desarrolló una labor publicitaria y de mercadeo bien intensa que generó ciertas expectativas en los consumidores. Pero cuando se descubre

que los aparatos son de artesanía local nadie los compra y quiebra el negocio. Entonces agarra el violín, pues había estudiado música en la Madre Patria, y es contratado por la Orquesta Sinfónica Nacional, fundada en 1941. Su hija Natalia nace en República Dominicana en los inicios de la década de cuarenta del siglo pasado y se convierte en padre.

Su espíritu inquieto y fecundo, no satisfecho aún, lo inclina hacia la pintura, la cual alternaba con la poesía, el cuento, la novela, el ensayo y el periodismo. El ejercicio del periodismo le permitió garantizar la subsistencia familiar. Publicaba artículos, salpicados de humor sobre las costumbres dominicanas en el periódico La Nación.

En su tiempo libre se dedicó con pasión a la pintura y se reveló como extraordinario y original surrealista en 1941. Fernández Granell fue amigo de Bretón, de Gausachs, de Manolo Pascual y demás artistas que compartieron con él el exilio, y quizás esas relaciones dejaran su huella, pero él, hasta donde sabemos fue un autodidacta total en el arte del pincel. Fernández Granell era en pocas palabras un genio.

En 1943 realiza su primera exposición surrealista, la primera también en la historia de República Dominicana. Durante esos años es animador sobresaliente del movimiento de la Poesía Sorprendida, para el cual hace las viñetas de su revista, donde publica también sus poesías y artículos de crítica literaria. El doctor Mariano Lebrón Saviñón en entrevista personal nos narró sus recuerdos sobre Fernández Granell. En esa ocasión destacó sus aportes artísticos y la actitud fraterna que siempre mantuvo con los intelectuales y artistas dominicanos cohesionados en el movimiento de la Poesía Sorprendida. Asimismo, Lebrón Saviñón nos reafirmó que “en la pintura quien expuso el arte

revolucionario en la República Dominicana fue Eugenio Fernández Granell, español, gallego, que también pertenecía a la Poesía Sorprendida. Él escribía cuentos y poesías, muy bellos.”⁵

Aunque fue político de izquierda, escritor, ensayista y poeta excepcional, reconocido mundialmente, se le recuerda más y fundamentalmente por su obra plástica y como figura extraordinaria del surrealismo artístico. Movimiento que revolucionó toda la práctica artística de la cultura occidental desde mediados del siglo XX.

Expone por segunda vez en la Galería Nacional de Bellas Artes en 1945 y se consagra como maestro del surrealismo. En esas piezas se observan influjos de Picasso y de Chirico, pero se aprecia su originalidad poética, sus sueños llevados al lienzo, plenos de simbolismo pictórico y de metáforas literarias, que traslucen humor. Este artista, muy pronto, conquistó el reconocimiento universal. En apuntes sobre la vida y la obra del artista de la Fundación que lleva su nombre se destaca la exposición surrealista del año 1947 donde participaron varios artistas realizada en París, momento en el cual sus pinturas fueron objeto de atención especial por parte del público y de la crítica especializada. Sus obras a partir de ese acontecimiento adquirieron resonancia y el autor sería invitado por muchas galerías, en distintas partes del mundo, a exponer de manera individual y colectiva sus piezas. ⁶ La obra literaria y ensayística de este artista es grandiosa y contribuyó a fortalecer su prestigio.

5 Entrevista, 2 de febrero del 2005, realizada en la residencia del poeta Lebrón Saviñón, calle Estrelleta No 261, Ciudad Nueva, Santo Domingo.

6 <http://www.latinartmuseum.com/granell.htm>. La Fundación Granell instalada en Santiago de Compostela, realiza una valiosa labor de difusión de su obra y de otras expresiones artísticas contemporáneas, bajo el liderazgo de Natalia Fernández Segarra nacida en R. D., hija de Eugenio y de Amparo.

III. 5 José Gausachs (1889-1959)

Nació en Barcelona, Cataluña. En general, su obra se aproxima al surrealismo pero asumió un estilo personal cuyo soporte es la pintura abstracta. Es uno de los artistas europeo que más influyó en el arte nacional. Los pintores dominicanos reconocen su enorme influencia magisterial que tuvo este catalán. Fue muy creativo y se sentía atrapado por los temas anecdóticos, mitológicos y paisajísticos, aunque en su obra sobresalen negritas, mulatas, bodegones y retratos.

Gausachs conoció a Picasso, quien influyó en él de forma apreciable, aunque sin mimetismo pueril. Vivió en París y estuvo en contacto con las corrientes estéticas de la primera mitad del siglo pasado. Esto le permitió recorrer los distintos caminos de la pintura moderna; desde el puntillismo y el cubismo hasta las formas oníricas del surrealismo y del abstraccionismo, pero con predominio del expresionismo. En todos los casos muestra la fortaleza de su imaginación, somete a la interpretación el mundo físico que lo rodea y lo cautiva. Él imagina el objeto, no lo reproduce; lo eleva a la categoría de lo estético y de lo poético.

En sus obras se resalta lo esencial, con alta precisión en el dibujo y el color. Ofrece una visión espiritualizada de los personajes y del ambiente insular, logra conjunción y equilibrio entre color y forma, sin perder el contacto con la realidad.

El ambiente físico y social dominicano tuvo hondo significado para la pupila receptora de Gausachs, tan es así que su obra es representativa de lo nuestro, como si fuera concebida por un artista nacido acá. En sus últimas

obras late la dominicanidad y esto se corrobora en la exposición pos mortem: Gausachs íntimo, inaugurada en el año 2005 en el Centro Cultural Español de Santo Domingo, en la cual, el tema de las negritas sobresale. Historiadores, críticos y artistas consideran que este pintor es el que más ha influido en el arte nacional.

Emilio Rodríguez Demorizi nos comenta como la imagen de lo nacional gana espacio y significado en Gausachs: “En la obra de todos, de los aristas foráneos, penetra el ámbito dominicano, el color, la luz, el paisaje, la audacia de las líneas y de los torsos femeninos, como penetrara en la de Chasseriau el ámbito africano.”⁷

En ese mismo orden otros investigadores han resaltado la integración de este artista al contexto caribeño y tropical. Así Jeannette Miller escribió al respecto que:

A lo largo de los casi 20 años que vivió en Santo Domingo, José Gausachs se convierte en el gran maestro del arte dominicano. Su integración se llevó a cabo a través de la absorción de los elementos étnicos, geográficos y culturales que definen el país. La negritud, como factor del arte moderno de principios de siglo, fue una condición que Gausachs trabajó en sus pinturas y dibujos; igualmente la luz tropical que excedía la mera captación de la realidad y se convertía en símbolo, iluminando sus paisajes donde la naturaleza casi selvática y el mar omnipresente juegan un papel determinante.⁸

7 Ob.cit. p. 77.

8 <http://rsta.pucmm.edu.do/ciudad/bellapart/sec05/JoseGausachs/josegausachs.htm>

III. 6 Manolo Pascual (1904-1983)

Nació en Bilbao. Su obra artística es variada, aunque presenta predominio de la escultura. Pascual es una figura sobresaliente del grupo de artistas llegados de Europa. Cuando arriba a nuestras playas ya es un artista formado y conocido en el viejo continente. Su formación se inicia en la Academia de San Fernando en Madrid y después en París e Italia. Expuso sus trabajos en varias capitales occidentales: Roma, Berlín, Viena, Londres y París, donde fue agasajado por la crítica y obtuvo varios reconocimientos.

Emigra a Santo Domingo en 1940, cuando cae la República Española. Pronto se dedica a la docencia y a la creación. Vivió en el país entre 1940 y 1951. Expone por primera vez en el Ateneo Dominicano el mismo año de su llegada. Sus obras reflejan muy pronto los escenarios y personajes dominicanos. Fue el primer director de la Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA) y pronto se le consideró como el escultor de la República, en tanto trabajaba por encargos directos del gobierno dominicano.

El busto del Generalísimo Trujillo más conocido es obra de él. De éste se hicieron centenares de copias que fueron esparcidas por toda la geografía quisqueyana y destruidas una vez decapitada la dictadura. También se destacó como dibujante y ceramista. Trató con frecuencia el tema dominicano y en especial se ocupó de representar lo mulato. Como maestro se le recuerda por su ejemplaridad y por exigir disciplina a sus discípulos de la Escuela Nacional de Bellas Artes. Al mismo tiempo fue el mentor de la primera generación de escultores graduados, nacionales y extranjeros, en la República Dominicana. En 1951 viajó a Nueva York y allí se estableció.

NORMAS DE PUBLICACIÓN DE
PERSPECTIVAS HUMANÍSTICAS

NORMAS DE PUBLICACIÓN DE *PERSPECTIVAS HUMANÍSTICAS*

Perspectivas Humanísticas • Año I, No. 1 • Páginas 135-138

Perspectivas Humanísticas es una publicación semestral del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Campus Santo Tomás de Aquino; orientada principalmente a la publicación de artículos sobre filosofía, historia, sociología, política, literatura y cualquiera de las denominadas disciplinas humanísticas. La remisión y recepción de artículos se rige por las siguientes normas:

1. Los artículos deberán ser inéditos y que constituyan reflexiones críticas basadas en investigaciones humanísticas.
2. La recepción de un artículo no implica ningún compromiso de publicación por parte de la Revista *Perspectivas Humanísticas*.
3. La publicación de artículos no implica ninguna remuneración económica para el autor.
4. La publicación de los artículos dependerá de la evaluación positiva de un mínimo de dos de tres revisores de un comité de expertos.

5. El envío de una colaboración para su publicación implica, por parte del autor, la autorización a *Perspectivas Humanísticas* para su reproducción, por cualquier medio, en cualquier soporte y en el momento que lo considere conveniente, salvo expresa renuncia por parte de esta última.

6. La lengua preferencial de la revista es el español, pero también se aceptarán artículos en inglés y francés.

Normas de presentación

7. Los artículos serán presentados en dos archivos digitales .doc donde uno identifique al autor y el otro no tenga identificación, para ser enviado a los evaluadores expertos. Los archivos serán enviados a la siguiente dirección: perspectivashumanisticas@pucmm.edu.do. El archivo tendrá un peso límite de 4 megas no quedando limitado el número de páginas.

8. Cuando los trabajos lleven imágenes, estas se adjuntarán en jpg y se podrá acompañar de un pdf con el artículo completo para ilustrar donde van colocadas con respecto al texto.

9. La configuración de la página será DIN A4.

10. La fuente de tamaño será New Times Roman 12 puntos y a 1,5 entre líneas.

11. El título del artículo, en minúsculas, New Times Roman 16, apareciendo el nombre del autor debajo en New Times Roman 14 y el centro del artículo o lugar de residencia de la institución debajo y New Times Roman 12. Si el autor

lo desea, podrá colocar su dirección electrónica.

12. Cada artículo deberá incluir un resumen del artículo no superior a 20 líneas y cinco palabras clave que lo describan. El resumen deberá estar escrito en la lengua original del artículo y en inglés. Cuando el artículo original esté escrito en esta última lengua, el resumen y las palabras clave lo estarán en español.

13. Al final del trabajo se incluirá la lista de referencias bibliográficas, por orden alfabético, que deberá ajustarse a la siguiente estructura:

a. Libros: el apellido del autor en minúsculas, seguido del nombre en minúsculas, título del libro en cursiva, lugar de edición, editorial y año de publicación.

b. Revistas: el apellido del autor en minúsculas, seguido del nombre en minúsculas, título del trabajo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, número de volumen, número de la revista cuando proceda, lugar de edición, editorial, año de publicación y las páginas que comprende el trabajo dentro de la revista.

c. Recursos electrónicos: se citarán siguiendo los criterios mencionados anteriormente para libros y revistas, incluyendo al final entre ángulos la dirección electrónica, y entre corchetes la fecha de consulta. Ej.: Rodríguez, Fernández, Antonio(2016): “El futuro de las humanidades”, en *Perspectivas humanísticas*, núm. 40, pp. 180-200. <http://perspectivashumanísticas..com/30-10.pdf>

14. Las notas a pie de página tendrán una secuencia numérica y se debe procurar que sean pocas y escuetas.

15. El título encabezará el artículo y debajo deberá incluirse el nombre del autor con el título académico que posee, el centro de trabajo y la dirección de correo electrónica, si así lo desea. La utilización de títulos o falsedad en los datos facilitados es responsabilidad del autor. Así mismo, se entiende que los títulos de tratamiento son efectivos y terminados, en ningún caso en proceso o trámite.

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo Editorial de la revista y a la Dirección de la misma.

Otras secciones

Perspectivas humanísticas tendrá también una sección de entrevistas a investigadores de las ciencias humanas y sociales sobre temáticas relacionadas con sus líneas de investigación denominada “Diálogos”.

También, poseerá una sección titulada “Reseñas bibliográficas”, dedicada a comentar publicaciones relevantes y recientes en el campo de las ciencias humanas.

Finalmente, tendrá una sección denominada “Remembranzas humanísticas” dedicada a publicar fragmentos de textos antiguos o premiados de la bibliografía humanística caribeña.

Perspectivas Humanísticas es una publicación semestral del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra cuyo propósito es proporcionar un espacio de análisis y debate sobre los problemas humanísticos y sociales, desde los enfoques de las ciencias humanas.

Una sociedad democrática implica la participación crítica de la ciudadanía ante una serie de fenómenos: la corrupción, la destrucción del entorno natural, la crisis de la interpretación, la desigualdad social, el endiosamiento del mercado, el uso de la ciencia y la tecnología al servicio de un progresivo proceso de deshumanización, la crisis de horizontes para orientar racionalmente la conducta. Requerimos saberes que promuevan la actitud crítica y el pensamiento racional para abordar estos y otros problemas, que nos inciten a cuestionar los fundamentos de nuestras decisiones y acciones.

En este sentido, *Perspectivas humanísticas* constituye un esfuerzo por promover el pensamiento crítico y con ello, una sociedad más democrática.