

Biblioteca Filosofía en Español

The Spanish Philosophical Library

Fundación Gustavo Bueno, España.

RESUMEN

La Fundación Gustavo Bueno es una institución española, de iniciativa privada y naturaleza permanente, exenta de todo fin lucrativo y con fines de interés general. El objeto de la Fundación es el cultivo de la filosofía, entendida no como un saber autónomo que pudiese mantenerse encerrado en sí mismo o en una supuesta sabiduría históricamente recibida, sino como un saber de segundo grado, que sólo encuentra su alimento en el análisis de los saberes científicos (especialmente, en nuestro caso, de índole biológico médica, así como los que tengan relación con la Historia de las ciencias), políticos, tecnológicos y culturales en general, saberes que se renuevan constantemente en el incesante flujo del presente.

Palabras clave: Filosofía, Biblioteca, Universidad de Oviedo, España.

ABSTRACT

The Gustavo Bueno Foundation is a Spanish institution of a permanent and private nature, non-profit and with purpose of serving the general public. The objective of the Foundation is to cultivate philosophy, understood not as autonomous knowledge that should be closed and closetted within itself or as some historical legacy of wisdom, but as a second level knowledge, which is fed not only from the analysis of scientific discoveries (especially in our case of a medical nature or as something related to the history of science), politics, technology and culture in general, knowledge that renews itself constantly in an incessant present-day flow.

Key words: Philosophy, library, University of Oviedo, Spain.



La **Biblioteca Filosofía en español**, que publica la *Fundación Gustavo Bueno*, tiene por objeto ofrecer obras de interés filosófico escritas, traducidas o comentadas en lengua española. Partimos del principio de que la filosofía es indisoluble del idioma en el que se expresa, porque la filosofía no es una ciencia exacta, ni por tanto puede ser expuesta en un lenguaje formal, sino que precisa necesariamente de un lenguaje natural (lo que no excluye la utilización incidental de recursos algebraicos). Suponemos también que no todos los idiomas tienen la misma capacidad para poder analizar y comprender la realidad desde un punto de vista filosófico.

Cada idioma adquiere la medida de su capacidad como elemento de un complejo proceso social histórico, determinado en el transcurso de los siglos y que no se puede improvisar. La reflexión filosófica sólo puede alcanzar un nivel crítico efectivo cuando dispone de un idioma compartido por un número de hablantes, repartidos en diferentes naciones y culturas, cuyo volumen permita una confrontación ideológica en el ámbito de la propia lengua.

El español, desde sus primeras formas romances, sirvió para la expresión de doctrinas filosóficas: acaso fue el primer idioma moderno utilizado en un discurso filosófico. Desde sus principios fue adquiriendo una inusitada capacidad para expresar directamente discursos filosóficos y para asimilar mediante la traducción, sirviendo el romance de lengua intermedia entre el griego, el árabe y el latín, ya en la escuela de traductores de Toledo, pensamientos formulados en otros idiomas clásicos. El descubrimiento de América determinó que el español comenzase a ser un idioma multinacional y universal, en función de un imperio no depredador, sino generador de futuras sociedades políticas, en las que desde muy pronto la filosofía estuvo presente en las nuevas universidades e instituciones. La gran escolástica española, precisamente por las necesidades derivadas del imperio católico, fue escrita en latín, y esta es la razón que explica la relativa exigüidad de la filosofía sistemática escrita en español, mientras que los ciclos de las filosofías escritas en francés, en inglés o en alemán, pudieron comenzar y, para decirlo todo, terminar acaso según sus ritmos propios.

La **Biblioteca Filosofía en español** espera poder servir como instrumento para la exposición de las diferentes perspectivas sistemáticas que ya se anuncian en lengua española, y por supuesto para canalizar en español cualquier otro tipo de pensamiento filosófico construido en otra lengua. No se pretende volver a enarbolar la vieja idea de que la filosofía española sólo puede nutrirse de su propio pasado. Una filosofía viva debe alimentarse necesariamente del presente universal, tal como este pueda reflejarse a través del propio idioma, a fin de poder construir las ideas adecuadas y el sistema de las mismas que la realidad determine.

Artículo 2 de los Estatutos Fundacionales:

«La *Fundación* tiene por objeto el fomento del estudio y de la investigación en materias científicas (especialmente de índole biológico médica, en la línea de la obra de **Gustavo Bueno Arnedillo**, así como las que tengan relación con la Historia de las ciencias) y filosóficas (en particular las que tengan relación con la filosofía en lengua española, en especial en torno a la obra de **Gustavo Bueno Martínez**).

Los medios de los que se servirá la *Fundación* para cumplir sus objetivos consistirán fundamentalmente en:

- (a) Formación de bibliotecas y centros de documentación especializados en las materias de su campo.
- (b) Organización de reuniones científicas, de actividades divulgativas, formativas y docentes, regladas y no regladas.
- (c) Dotación de becas para promover estudios e investigaciones específicas a su objeto fundacional.
- (d) Promover las publicaciones y ediciones de carácter científico y filosófico relacionadas con los campos de su actividad.

Los beneficiarios podrán ser, en general, todas aquellas personas interesadas por los fines y las actividades de la *Fundación*, que puedan disfrutar o participar en las actividades que promueva. En el

caso particular de asignación de becas, premios y otros posibles beneficios individuales, se adoptaran mecanismos objetivos, rigurosos y transparentes de selección, entre los candidatos presentados tras las oportunas convocatorias, en función de los méritos y adecuación específica que con antelación se habrá determinado.»

El Basilisco, revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, fundada en 1978 por Gustavo Bueno, que se caracteriza por haber publicado durante más de veinte años sólo artículos originales escritos en español, ha pasado en 1998 a depender de la Fundación. Entre 1978 y 1984 se publicaron los 16 números de una primera época. La segunda época, iniciada en 1989, volvió a comenzar su numeración por el primer número.

Ediciones digitales

Desde el inicio de sus actividades la Fundación ha concebido, como una de sus actuaciones prioritarias, promover **ediciones digitales** o electrónicas, que serán difundidas vía internet, en cd-rom u otros soportes, de los principales autores significativos para la filosofía en lengua española. Al desarrollar nuestra actividad principal desde la ciudad de Oviedo se hacía obligado abordar en primer lugar la edición digital de las obras completas de Benito Feijoo. Se trabaja ya en la edición de las obras del Cardenal Zeferino González, de Leopoldo Alas «Clarín», de Antonio de Guevara y otros autores.

Revista de Hispanismo Filosófico

La Fundación Gustavo Bueno colabora, junto con la *Universidad Autónoma de Madrid* y la *Universidad Complutense*, en la edición de la **Revista de Hispanismo Filosófico**, que publica *Fondo de Cultura Económica* y es órgano de la *Asociación de Hispanismo Filosófico*.

Fundación Gustavo Bueno

Avenida de Galicia 31 / 33005 Oviedo (España)
tel (34) **985 245 857** / fax (34) **985 245 649**

Proyectos Ediciones Convocatorias Hemeroteca Memoria Sede Colaboradores
fgb@fgbueno.es / www.fgbueno.es

Fundación Gustavo Bueno

Avenida de Galicia 31 / 33005 Oviedo (España)
tel (34) **985 245 857** / fax (34) **985 245 649**

Proyectos Ediciones Convocatorias Memoria Sede Hemeroteca
fgb@fgbueno.es / www.fgbueno.es

Proyecto Filosofía en español

Avenida de Galicia, 31
33005 Oviedo (España)

pfe@filosofia.org

www.filosofia.org



José Luis Gómez-Martínez

Más allá de la pos-modernidad

El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana

Más allá de la pos-modernidad se configura como un ensayo dividido en cinco partes: dos, como fundamentación teórica, y las otras tres, como calas que ejemplifican el proceso hermenéutico.

En el análisis teórico se desarrolla una crítica de lo que se conoce hoy día como posmodernidad. Se hace desde la perspectiva de un discurso antrópico que recupera el referente humano en su estar siendo.

Con esta fundamentación teórica, se elabora una hermenéutica del texto (primordialmente literario, pero que trasciende las categorías de género). En la tercera y cuarta parte se aplica el proceso a una dimensión cultural con ineludibles repercusiones para la formulación de una ética que supere la perplejidad que domina en el discurso posmoderno. Finalmente, en la quinta se aplica al desarrollo cultural de los pueblos iberoamericanos, para articular una "narrativa" de su evolución a través de dos categorías precisas.

*José Luis Gómez-Martínez, Profesor de Pensamiento Hispánico en la Universidad de Georgia, desarrolla una importante labor investigadora y divulgativa sobre el pensamiento y la cultura en lengua hispana. En esta misma editorial coordinó y publicó un ensayo colectivo bajo el título **Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana**.*

(Véase en la reseña de esta obra, realizada por el filósofo argentino Dr. Carlos Pérez Zabala, p. 129ss.)

José Luis Gómez-Martínez: *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Mileto Ediciones. Madrid. 1999. 223 págs.

Carlos PEREZ-ZAVALA, Buenos Aires, Argentina.

Tenemos en las manos una obra que rescata lo mejor del cuestionamiento pos-moderno a la modernidad europea e inyecta vida, mediante su discurso antrópico, a los elementos cristalizados dentro de la modernidad. Refresca y dinamiza la idea de cultura y, al hacerlo, entre una ciega fidelidad a modos de vida impropios y una vida digna, elige lo más humano, dentro de un concepto dinámico de identidad y con una sabia interpretación de la filosofía cultural. José Luis Gómez Martínez, el autor, es Profesor de Pensamiento Hispánico en la Universidad de Georgia y es conocido por su generosa labor de investigación y difusión del pensamiento hispano e hispanoamericano, por todos los medios.

Cuando el autor ingresa al comentario de la novela *Por qué se fueron las garzas*, del ecuatoriano Gustavo Alfredo Jácome, logra que el que lee o escucha se compenetre del problema que plantea la realidad intercultural. Apresado por la dramaticidad del relato-tema, el lector necesita recorrer el libro de Gómez Martínez hacia adelante y volver hacia el final, advirtiendo que no hay partes menos importantes, de las cuales se podría prescindir: todo es parte de una trama.

La Introducción, de Carmen Chaves Tesser, profesora también de la Universidad de Georgia, constituye el primer capítulo del libro y lo contextualiza dentro del debate teórico actual. Desde el punto de vista de la elaboración personal el segundo capítulo "El discurso antrópico y su hermenéutica" es decisivo. Pero los ejemplos que van a seguir, tomados de obras literarias, en los capítulos siguientes, le prestan al trabajo corporeidad, latido, luces y sombras, alegría y dolor. Para captar su idea de "discurso antrópico" conviene recordar que en

el discurso de la modernidad *mi centro es universal*. Benito Feijoo, en su *Teatro crítico universal* dice: "Doy el nombre de errores a todas las opiniones que contradigo". El centro se ha erigido en *paradigma*, se proyecta en imposición logocentrista y su verdad es la verdad. "La modernidad impone significado" (27).

En el discurso de la posmodernidad se deconstruye todo centro y en la búsqueda de un centro trascendente se va difiriendo indefinidamente su definición. La posmodernidad expresa la *perplejidad* del hombre cuando advierte lo quimérico de suponer que hay un centro cultural "unívoco", referente de toda significación. Lo que no cuestiona la posmodernidad, según el autor, es "el concepto mismo de centro". La deconstrucción indefinida se convierte en una obsesión, en una orgía deconstructiva; ese buscar sin término expresa el anhelo y a la vez la negación de un significar trascendente.

El *discurso antrópico*, de Gómez Martínez, presta preferente atención a la idea de "centro", propia de la modernidad, y coloca en primer plano "la estructura misma". El centro antrópico es "un centro dinámico, móvil, un centro sujeto a la continua transformación propia de todo discurso axiológico" (27-28) Sólo se concibe en un proceso dinámico, en el cual se contextualiza y se re-codifica permanentemente. El discurso antrópico asume la otredad "como paso previo al acto de significar".

La principal crítica que hace el autor al discurso posmoderno reside en que éste se presenta todavía como un "centro inmóvil", que pretende abstraerse, sustraerse a su propia contextualidad, y que escapa a toda problematización. La posmodernidad no ha puesto en crisis la categoría más cuestionable de la modernidad: la de "centro". Esta postura le "permite resaltar lo convencional, lo efímero, de cualquier discurso axiológico, a la vez que persiste en la validez, en la universalidad, de su propio discurso, ya que su cuestionamiento no afecta al centro mismo que lo sostiene" (29). Si el discurso del otro es efímero, es porque el mío no lo es, naturalmente.

Gómez Martínez aclara que para cuestionar a la modernidad, posmodernos como Derrida usan el término “deconstrucción”. Y la deconstrucción se proyecta desde un logocentrismo pretendidamente “excéntrico”, sustraído-abstraído, como dijimos, a la estructura, y que por lo mismo *postpone el acto de significar*. El autor apela, como lo hace la filosofía latinoamericana de la liberación, al concepto de “problematización”, que sugiere un cuestionamiento interno a la estructura, entendida como contextualización transformable, dinámica. De esta forma la problematización propia del discurso antrópico tiende a liberar el acto de significar de la limitación generada por la rigidez estática del discurso de la modernidad y a convertirlo en un acto de contextualizar dentro de un proceso por el cual el hombre es y modifica, permanece y cambia, codifica y re-codifica.

En el proceso deconstructivo posmoderno la posición logocentrista no se ha superado “pues su discurso pretende otra vez significar desde un centro dominante a la vez que indiferente e independiente de su propia narratividad; o sea desde el nuevo centro se deconstruye todo aquello que cae fuera de su ámbito de dominio” (33-34). El relato de J.L. Borges “La Biblioteca de Babel” ejemplifica los límites de la pos-modernidad: la deconstrucción de la modernidad desde la misma modernidad. Borges busca el “catálogo de catálogos” como los posmodernos buscan indefinidamente un significar trascendente.

La teoría de la relatividad no anuló un centro ni lo desplazó: simplemente lo ubicó en una nueva dimensión: la dimensión dinámica. Esto es precisamente lo que pretende el discurso antrópico de Gómez Martínez. Así será posible “forjar una nueva narrativa dependiente ahora de una interioridad dinámica” (36).

En el Cap. III ejemplifica el autor su hermenéutica recurriendo al discurso literario y al pensamiento latinoamericano de la liberación. Remite al libro *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez (1971), que es un exponente de las inquietudes de la época. Con planteos similares en lo social a los de la Filosofía de la liberación, la Teología de la liberación amplió las fronteras al introducir elementos renovadores en una sociedad lenta para los cambios y de gran influencia en Latinoamérica, como es la Iglesia Católica. La liberación integral, que tiene un inicio en la liberación de Is-

rael de la esclavitud del Faraón por obra de Jahvé, es un postulado común a la obra de Gutiérrez y a la de Marcos Aguinis, *La cruz invertida* (1970). La liberación adquiere en estas obras, lo mismo que los Documentos de Medellín (1968), una dimensión bíblica de contenido latinoamericano.

En el Cap. IV plantea el autor el tema de la cultura indígena como realidad intercultural. “De la confrontación de las teorías de la liberación y la deconstrucción posmoderna surge...un nuevo discurso filosófico que asume y así supera el proceso deconstructivo de ambas, y lo hace a través de una aproximación ideológica que empieza a conocerse como Filosofía intercultural” (160).

El estudio de Gómez Martínez se ubica dentro de la Filosofía intercultural y problematiza conceptos como *cultura e interculturalidad*. El discurso literario ofrece una dimensión más concreta y a él apela el autor para ver cómo se comportan en la praxis aquellos conceptos. El problema que se va a visualizar con claridad en la novela, que ya citamos, de Jácome, *Por qué se fueron las garzas*, es el de que, para poder preservar su identidad, los grupos oprimidos deberían seguir viviendo en condiciones infrahumanas. Ya Zea advertía que no se pueden neutralizar los deseos de justicia en nombre de la defensa cultural. En el planteo neoindigenista (Bonfil: *México profundo*, 1987.) el referente no es ya el ser humano, sino un ente cosificado que se llama cultura. En este planteo, todo cambio es una negación de la propia cultura. Por su parte, tampoco la filosofía de la liberación “supera la tiranía de un centro inmóvil” y ni ella ni la teoría de la acción comunicativa “superan el horizonte de su cultura” (167-168). La propuesta del autor es que la cultura es una realidad dinámica, en permanente transformación. A pesar de que el planteo aparece como simple, en realidad no lo es, porque para que haya diálogo “entre iguales”, debe permanecer un núcleo identitario, que es difícil de precisar. La idea de tomar como referente *la dignidad humana* es iluminadora y coincide con los postulados de la filosofía latinoamericana, en especial con el *a priori antropológico* de A.A. Roig. También es verdad que intentar que una cultura permanezca *intacta*, como un objeto cultural exótico, tiene el riesgo de condenar a los integrantes de una cultura inferiorizada a una vida sin dignidad, riesgo presente en

la misma Filosofía intercultural y en todas las que usan sin cuidado el concepto de *periferia*.

El mundo que se recrea y contextualiza en el discurso literario de *Por qué se fueron las garzas*, indica a) que no existen culturas puras en el sentido de procesos aislados, b) que la transformación de las culturas se efectúa en nuestros días a través de un proceso que ya es "intercultural y jerarquizante" (177) Así la *inferioridad social* se da en un contexto fuertemente jerarquizado. La pregunta del protagonista, el indio Andrés Tupatauchi: "¿Quién soy? ¿De quién vengo?" es una pregunta ansiosa por la propia identidad jaqueada. La investigación dan por resultado que "tenía sangre real". Pero el descubrimiento de su pasado no le devuelve seguridad. La seguridad se la da el reconocimiento por parte de la Universidad y de la prensa norteamericana: ha sido descubierto un indio de sangre real entre los estudiantes. El centro otorga humanidad.

El otro problema es el de la dualidad: indio por fuera, blanco por dentro, "igualito por fuera...pero cambiado por dentro", "indio con título de blanco". La pregunta surge, entonces: ¿dejar de ser marginado, no sería dejar de ser indio? "Soy indio, pero siento de otra manera", "doctor sí, pero indio no más". La tensión se eleva cuando el indio, casado no sólo con blanca sino con "gringa", con Karen, vuelve a su pueblo, donde lo habían despreciado: "les había ganado en título y en mujer". Estas tensiones e inseguridades se deben a que falta "un centro liberador". "Se libera el ser humano como individuo (en este caso el indio) pero se mantiene el lastre de la estructura intercultural" (189), el "status quo de unos esquemas culturales de opresión" (195) La tesis de Gómez Martínez es que "sólo mediante un concepto dinámico de cultura, que acepte la realidad antrópica que implica definirse en la transformación, se podrá iniciar la problematización de estos fenómenos productos de esquemas opresivos" (196) El ejemplo aparece cuando en el pueblo los niños y jóvenes indios comienzan a promoverse sin complejos en lo cultural y económico. "Estos niños habían iniciado lo que Bonfil califica de 'desindianización', y que desde una toma de conciencia de la jerarquía de valores de su estructura intercultural, podemos con más propiedad decir que habían recuperado su dignidad humana, y con

ello también una conciencia más clara de su identidad india" (200).

Gustavo Alfredo Jácome. *Por qué se fueron las garzas*. Barcelona, Seix Barral, 1980.

El título (así escrito) pertenece al libro de 1971 del ecuatoriano Gustavo Alfredo Jácome, y es comentado por el filósofo español José Luis Gómez Martínez en su libro *Más allá de la posmodernidad*. (Mileto. Madrid 1999).

El libro de Jácome establece un diálogo con el contexto cultural de la década de los 80 en Iberoamérica y especialmente con el universo andino. Ofrece un marco preciso para la temática que se abrió con nuestro viaje a Bolivia y Perú: Cómo podemos entender la cultura, cómo es la relación entre culturas, cómo son vistos esos pueblos, cuál es su porvenir, cómo se ven ellos mismos...

El libro comienza con una pregunta fundamental: "¿Pita ñuca cani? ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Dónde encontrar el centro de mis anteriores pisadas?" El que habla es un indio procedente de Ecuador y que estudia medicina en Estados Unidos, Andrés Tupatauchi. El presupuesto permanente de la temática es la *polaridad*: indio-blanco, correspondiente a la dicotomía periferia-centro. Todo el drama se juega dentro de estos polos. El sentirse periférico no es sólo sentirse inferior, sino también haber aceptado el centro consagrado. Andrés se encuentra alejado de los dos centros que definen la frontera: uno, lejano ya, inoperante, lo cultural precolombino; el otro, dominante, totalizador, lo cultural occidental. "Indio" en la frontera de dos mundos es igual a "no ser", pero Andrés quiere llegar a ser, por eso busca reconocerse en el mito: "Yo tengo... que investigar, tengo que comprobar, tengo que saber si soy mismo o no descendiente de Atahualpa". Llega un momento en que logra establecer su identidad: "¡Tenía sangre real!". Pero el pasado ya no opera, es sólo una quimera. Sólo lo cultural occidental otorga humanidad, así lo han decretado los centros de poder y lo ha internalizado la periferia. "El hallazgo de los datos históricos se hizo noticia... Bueno, Andrés Tupatauchi, debes ser sincero, era eso mismo lo que habías buscado: Primero fue en la universidad... De la universidad la noticia saltó a la prensa. Prin-

cipe heredero del Tahuatisuyu estudia en universidad de nuestro país”. La seguridad no se la da el descubrimiento de su pasado sino el reconocimiento por parte del centro : es él el que otorga humanidad. “Desde ese día sois otro, Andrés Tupatauchi”. Lo que ha logrado, eso sí, es una conciencia ascendente de su dignidad como persona. “Somos hombres tal como los mestizos y tenemos que vivir y portarnos como hombres”. A partir de “ese centro propio incipiente, dice Gómez Martínez, se hace posible su problematización” (181).

“Ser indio” tiene en la cultura andina una connotación racial, pero también es un concepto cultural, de modo que se puede “dejar de ser indio”. Esta situación se hace patente cuando Andrés regresa de los Estados Unidos a su pueblo con el título de Doctor. “Ha vuelto vestido como natural mismo, igualito por fuera está, pero cambiado por dentro”. La clave de la relación intercultural se encuentra en este “fuera” y “dentro”. Pero lo más importante es que estas categorías expresan también claramente una “jerarquización” en el sentido de lo inferior-superior que corresponden a lo “indio” y lo “blanco”. Comentan que “Andrés, ido al extranjero ha vuelto hecho doctor, como blanco no más, igualando al blanco no más...que esté mandando a maitros blancos, a secretarias blancas, a empleados blancos”. Se lo podría aceptar como indio por su vestimenta y por su piel, pero por su título y su cargo es culturalmente un blanco para sus paisanos. Y aquí está el drama de la polaridad. “Qué jodida esta mezcla, indio por fuera, blanco por dentro. Blanco con todos sus saberes, indio con título de blanco, indio con mando de blanco”.

El problema se plantea con toda crudeza: Ser indio es ser humillado, ignorante, marginado. Si uno deja de ser humillado, ignorante, marginado, ¿deja de ser indio?

En el caso de Andrés, lo mismo que en las declaraciones de Independencia de nuestros países, se ha ganado espacio, pero *el centro sigue siendo ajeno*. No está claro lo que uno es, sólo se sabe lo que uno no es, y siempre en relación con ese centro, que no es el propio. Gómez Martínez cita la declaración de Bolívar, de 1815: “No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, somos nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de

Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores”.

En el caso de la novela de Jácome el individuo protagonista ha sido proyectado fuera de su centro cultural - un país extranjero - y luego devuelto a su centro original “que ya no coincide completamente con el suyo”. La filosofía de la cultura no siempre tiene en cuenta el fenómeno de la “jerarquización” cuando habla de las relaciones interculturales. Se procede como si las relaciones entre las partes fueran simétricas. La diferencia, empero, es transparente: “Debía quedarme de indio, dice José Farinango, de indio-e-mierda. Así patiado, gramputiado. Pero, ¿no soy lo mismo aunque sea licenciado? ¿No tengo el mismo tufo de indio, el mismo guango [trenza], el mismo apocamiento, el mismo. No, el mismo shungo [corazón], no. Ni la misma alma. Y eso es lo malo. Soy indio, pero siento de otra manera, pienso de otro modo. Y eso es lo que en mí han hecho el colegio, la universidad, los libros”. Los blancos también advierten el cambio: “Un indio sí, pero con el alma blanca que no tienen muchos de los llamados blancos”.

Andrés Tupatauchi vive la polarización y la jerarquización que hemos descrito. Los blancos “para salir de su humillación, me refriegan enseguidita, como piedra pómez, mi apellido indio: Doctor Tupatauchi; doctor sí, pero indio no más, en cambio nosotros aunque sin título, sin universidad, pero blancos, pero patronos, pero nobles” La polaridad se muestra en los términos que parecen inconciliables : “Doctor” y “Tupatauchi”.

Frente a algunos planteos idealistas de la Filosofía intercultural, el libro de Jácome plantea que ya no existe lo cultural *primario*, que actualmente toda cultura implica un complejo proceso intercultural y que, como señalamos, en la cultura andina lo intercultural aparece fuertemente jerarquizado. Esta situación se visualiza con el caso de Karen, la esposa “gringa” de Andrés. Ella será el símbolo del centro y el punto superior en la escala de valores. “A quienes quería verles muertos de iras viéndome casado con gringa, era a los llamados blancos de Imbaquí. A ellos, que a pesar de sus ínfulas, ninguno ha logrado casarse con gringa. Me imaginaba la envidia remordida que tendrían al ver que un indio, que según ellos nada vale, les había ganado en títulos y en mujer”.

Les hubiera gustado que después de haber vivido siete años en el extranjero y de haber alcanzado un título, hubiera vuelto y se hubiera caso con una "longa [mujer] de Quinchibuela". Karen es un "trofeo" que una vez "logrado" se exhibe como signo de triunfo. Todo este deseo de revancha tiene que ver también con desprecios recibidos de jóvenes blancas en la época del colegio. La jerarquización cultural crea al comienzo una barrera entre Karen y Andrés: "Me daba vergüenza poner mis manos de chocoto en la lanita cardada de su cuerpo". Se le hacía muy difícil "tratarla de tú" y en algún momento Karen le oyó decir "sumercé". El se avergonzaba de "la diferencia que reflejaba el espejo, aunque ella me ha dicho muchas veces, dándose cuenta de mis acholos, que le gusto así, dark, que ella quiere un hijo mío, con mi color". El pueblo al principio no puede entender a una "pareja tan desigual": "Adió el pen-dejo con gringa y uno ni siquiera con una hecha en casa, carajo". Hay dos aspectos más que se revelan en el comentario del pueblo: "Esta casado con gringa carita de mama-virgen" y como consecuencia "se está civilizando". Y además "algo de bueno ha de tener que se ha casado con gringa". La jerarquía que se ha establecido, en orden descendente: gringa>blanca>mujer del país>india.

La ventaja de apelar a la novela consiste en que en ella lo cultural aparece como algo vivido y no puramente teórico y lo intercultural como un haz de relaciones entramadas en la vida cotidiana. No se habla en la novela de Jácome de reivindicación social, pero sí de la secular opresión. "Eran desperdicios de cinco siglos de hambre. Vivían tan sólo por la parte animal, porque todavía mascaban". Una dieta mísera, con trabajo esclavizante que no dejaba tiempo ni para la educación ni para el descanso, daban lugar a una experiencia embrutecedora en los descendientes de los primitivos habitantes y generaba en los blancos una conciencia de superioridad. En la novela "se libera- según Gómez Martínez - el ser humano como individuo, pero se mantiene el lastre de la estructura intercultural" (189). Por eso dice Andrés: "En esas noches, en esos libros, en esos campos, me dolía más que nunca haber nacido in-

do, ser lo que era, un pobre runa, y sin embar-go, sentir lo que sentía".

En la novela de Jácome el término *mestizo*, a diferencia de lo que implica en los medios académicos, supone "degradación" y no relación intercultural o simple mezcla de razas. En la novela se habla de "blancos devaluados a mestizos", de "mestizos media-sangres, con pecado concebidos!". El mestizaje es producto de la violación y símbolo de la opresión. "Mestizo negando a mama, renegando de mama. Mestizo apegado a taita por viracocha (blanco), pero taita viracocha, negándole, asquiándole. De este despacho el mestizo odia al indio. Mestizo es disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en poses de blanco. Insoponible en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados".

Tirando algunos cabos.

Considero, con Gómez Martínez, que no es correcto "cosificar" el concepto de cultura. Ella debe instalarse dentro de un proceso dinámico que reconozca la ineludible historicidad de las transformaciones culturales. El regreso al referente humano significa evitar la caída en un mundo de estrellas fijas y ubicar, en cambio, la dinámica en el proceso mismo de transformación de los individuos y los grupos. En estos supuestos no cabe hablar de culturas "intactas" ni de "genocidio de culturas". En la novela que analizamos no se supera el concepto de cultura estratificada. Lo indio es "vivir en choza, ser pobre e ignorante"; lo blanco es "vivir en casa, tener dinero, estudios y un andar con orgullo". Considero que lo importante es romper los esquemas opresivos. En nombre de la defensa cultural, había dicho ya Leopoldo Zea, no se pueden neutralizar los deseos de justicia. Dejar de ser marginado, no es perder la identidad. La cultura depende del pueblo que la vive, los cambios dependen de cómo la vive. Si los jóvenes del Quinchibuela estudian, se promueven, tratan a los blancos de igual a igual, dejan de vivir en chozas, se alimentan, es que están recuperando su dignidad como hombres y logrando también una conciencia más clara de su identidad india (200).

Emigdio Aquino: *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, Ed. Unión de Universidades de América Latina, colección Idea Latinoamericana, México, 1997.

José Ramón FABELO CORZO, México.

Osado y oportuno son los dos adjetivos con los que se me ocurre calificar este libro. Mariátegui y el problema nacional, en una época de tanto descrédito hacia el marxismo y tanta omnipresencia ideológica de la globalización neoliberal, parece, cuando menos, constituir un tema herético. En efecto, el derrumbe del modelo euro-soviético de socialismo y la ofensiva despiadada de las transnacionales por encima de fronteras políticas, económicas y culturales han propiciado que muchos vean en un 'viejo' marxista como Mariátegui y en un 'viejo' problema como el de la nación y la nacionalidad, asuntos ya hundidos para siempre en un pasado trascendido inobjetablemente por la nueva época de la Postmodernidad. Su interés, si alguno queda, no pasa de ser histórico o hasta folklórico. Y sin embargo, nos encontramos con una obra que une ambos asuntos en un libro, y no con la mera intención de historiar un pasaje pretérito, sino con la de revelar su extraordinaria actualidad y vigencia. Por eso se trata de un libro osado, valiente y, en buena medida, a contracorriente.

Al mismo tiempo, es una obra oportuna. Los cantos de sirena asociados al fin de la guerra fría y a la victoria aparentemente definitiva del capital no han traído solución a ninguno de los problemas humanos que un día hicieron nacer al marxismo y al socialismo. Los problemas continúan ahí, hoy agudizados y multiplicados. Y siguen sin aparecer respuestas alternativas que superen al marxismo como perspectiva de solución. Está claro que ya hoy la salida no puede ser ni aquel marxismo dogmatizado ni aquel socialismo burocratizado. Renovación y creación han de ser ahora las palabras de orden. Y, en este sentido, la vida y obra de Mariátegui y la manera en que enfrentó los problemas de su tiempo ofrecen lecciones paradigmáticas a todo aquel que hoy siga aferrado a la utopía de un modo más justo.

Tal vez el tema que más preocupó a Mariátegui haya sido, precisamente, el del problema nacional de su Perú natal. Com-

prende que el asunto más grave de su patria es el problema del indio. Asume como propia su voz, construye una concepción indigenista y nos habla de un socialismo indoamericano. Parecería una actitud rara para alguien que se autocalifica como marxista si la miramos con los lentes de la ortodoxia doctrinaria. ¿Por qué Mariátegui habla de indios más que de proletarios? Con eso el Amauta se levanta contra el que sería uno de los grandes defectos del marxismo dogmático: el reduccionismo de clases. La situación del Perú -y esto él lo sabe muy bien- no se parece en nada a la de Europa del siglo XIX de Marx, donde la contradicción burguesa-proletariado abarcaba la médula y la mayor parte de la estructura social y donde, por supuesto, no había indios.

En el Perú de Mariátegui, por el contrario, la población indígena alcanza las cuatro partes del total de habitantes del país y su composición no era identificable con la de la clase obrera, al subordinarse a las distintas formas coexistentes de propiedad y producción: la comunitaria, la feudal, la capitalista. No podía entonces pensarse el asunto en la forma clásica en que lo hicieron Marx y Engels. Hubiese sido la forma menos marxista de hacerlo. Por eso Mariátegui afirma que nadie que mire el contenido y esencia de las cosas puede sorprenderse de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo.

Si bien la preocupación más latente de Mariátegui estaba asociada al problema nacional, al mismo tiempo no pasó por alto ninguno de los temas internacionales que eran trascendentes para su tiempo. Y éstos los abordaba no como problemática aparte, sino en íntima ligazón y como marco exterior de la problemática peruana. Fue ésta otra de sus grandes enseñanzas, que partía de su más profunda convicción. Por eso, al fundar la Revista *Amauta* declaraba que su perfil estaría concentrado en el Perú, pero "dentro del panorama del mundo... Todo lo humano es nuestro" (Id: 61). Esta preclara visión de la dialéctica de lo nacional y lo internacional condicionó sus estudios sobre el surgimiento y afianzamiento del imperialismo, las revoluciones Mexicana y Socialista de Octubre, la Primera Guerra Mundial, la conversión de los Estados Unidos en la primera potencia imperialista, la crisis de la democracia burguesa, el nacimiento del fascismo.

Si importante era en la época de Mariátegui esta relación entre lo nacional y lo internacional bajo el prisma de una salida socialista a las contradicciones y conflictos irresueltos, cuánto no lo será hoy cuando los problemas nacionales se han agravado, cuando la impetuosa mundialización comandada por las transnacionales quita poder a los Estados y amenaza con borrar las fronteras nacionales, cuando la mayor contradicción en el mundo actual es -como señala el autor en su introducción- la que se presenta entre las potencias imperialistas y los países del tercer mundo y cuando el capitalismo muestra cada vez más su incapacidad para solucionar los profundos problemas sociales, ecológicos y éticos que hoy afronta la humanidad.

El actual proceso de globalización no es más que la continuación de la fuerza expansiva del capital que Mariátegui avizó en su época. Pero en la medida en que en su marcha pretende abarcar a todo y a todos la globalización capitalista muestra cada vez más su endeblez, su deshumanización, su ingobernabilidad, su denigración moral, su amenaza para la supervivencia misma de la humanidad, al tiempo que hace aún más injusto y excluyente a este sistema. Todas estas secuelas son acompañadas por formas de pensamiento que, a su manera, expresan esta crisis. El relativismo exacerbado, el fin de los metarrelatos, la cancelación de las utopías, la apelación exclusiva a lo microlocalizado y a la más pragmática praxis, ponen de manifiesto la pérdida de la ilusión en la eternidad del sistema y en la posibilidad que éste dé solución a sus contradicciones. Ya Mariátegui lo anticipaba, cuando esta ilusión "empieza a flaquear en nuestra civilización, socavada por el pensamiento relativista, es porque nuestra civilización se aproxima a su ocaso" (id: 89).

La crisis de la Modernidad es en realidad la crisis de la civilización capitalista occidental que, a través de la mundialización, hoy se ha extendido a todo el planeta. Una salida a tal situación sí la concibió el marxista peruano. A ella dedicó todo el pensamiento y la acción de su corta vida. Y como entendió el problema como un asunto civilizatorio y no sólo peruano, proyectó sus ideas y su actividad política más allá de las fronteras de su país. Por eso, en primera instancia, luchó por el rescate de la idea bolivariana de una América Latina unida,

sin confiar esta tarea a la voluntad política de los gobiernos.

Como puede apreciarse no se oponía Mariátegui a la mundialización, todo lo contrario, buscaba una forma alternativa a la mundialización capitalista, una que permitiera el cierre del ciclo nacional y autónomo de cada país periférico, una mundialización donde no hubiera periferia, ni centro. La lucha por este ideal tenía que coincidir con la lucha por el socialismo.

Como fiel discípulo de la figura que estudia, el autor de este libro aplica con maestría el método dialéctico, nos presenta un Mariátegui vivo, inserto en una realidad económica, política y cultural, enfrascado en las polémicas de su época, haciendo frente, en crucial combate ideológico, a las principales líneas de pensamiento de su tiempo.

José Carlos Mariátegui. *Mariátegui Total*. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui. 2 Tomos, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, 3905 pp.

Fernanda BEIGEL. Becaria del CONICET, Argentina.

El complejo fin de siglo, puntualizado por Eric Hobsbawm hacia 1991, ha abierto un renovado debate acerca de la obra de José Carlos Mariátegui. Desde el Encuentro Internacional *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, realizado en París en 1992, se pueden señalar nuevas aproximaciones al pensamiento mariáteguiano. En coincidencia con estas nuevas lecturas se produjo el acontecimiento del centenario del nacimiento de Mariátegui (1894-1994), que también promovió eventos académicos en América Latina y en Europa.

Frente a las reflexiones en torno a la suposición del fin de un mundo eurocéntrico, Mariátegui parece abrir la posibilidad de repensar Europa desde otra perspectiva. Franceses, ingleses, portugueses, alemanes y españoles, han participado de encuentros internacionales tendientes a analizar el punto de vista de Mariátegui frente a la realidad europea de los años veinte, construyendo una suerte de balance del siglo. Las relaciones entre Europa y

América Latina, que adquieren una importante función en el conjunto de la obra de Mariátegui, retornan en las discusiones de hoy bajo una nueva consideración del cosmopolitismo y el nacionalismo. Legitimada ya la peruanidad del amaute -luego de haber sido sometido a importantes críticas que le otorgaban el carácter de un autor "europeizante"- Mariátegui renace como una fuente para reflexionar acerca de aquella conflictiva relación.

El acceso inicial a parte de la correspondencia y a los escritos juveniles del amaute abrió una búsqueda que ya muestra el descubrimiento de nuevos materiales indispensables para poder leer al *Mariátegui Total*, cuyos primeros hallazgos epistolares se encuentran publicados en la última edición de las obras completas que lleva este nombre. Paralelamente, se edita desde 1989 el *Anuario Mariateguiano*, donde también encontramos nuevas cartas y estudios que actualizan el estado del debate mariateguiano.

Mariátegui Total constituye una fina edición que reúne los escritos pertenecientes a la Colección Popular de la Biblioteca Amauta, editados durante los años setenta; los Escritos Juveniles; la Correspondencia; la revista *Amauta* y el periódico *Labor*. La cuestión estética no permanece ajena a la producción de esta obra editorial. Los dos tomos que componen esta obra se encuentran embellecidos por la reproducción del retrato al óleo que el ecuatoriano Oswaldo Guayasamín ejecutara en 1994, dejando plasmado el gesto heroico del amaute peruano. Además, existe un apartado iconográfico relevante al final del segundo tomo, que incluye fotografías, dibujos, pinturas, esculturas y grabados que evocan la trayectoria de José Carlos Mariátegui.

La aparición de *Mariátegui Total* merece la atención de los estudiosos de América Latina, por cuanto resulta sintomática en relación con el análisis crítico de la obra del ensayista peruano en este siglo que termina. Retrocediendo sólo una década atrás, a mediados de los ochenta, podemos recordar que buena parte de los escritos del ensayista peruano se hallaban aún inéditos y otra porción permanecía lejos del interés de los críticos. Nos referimos a los escritos juveniles y a su vasta correspondencia, así como también debemos aclarar que la porción menos estudiada ha sido la de sus trabajos estéticos. La falta de publicación de la

obra juvenil, es decir, anterior al viaje de Mariátegui a Europa en 1919, obedecía a una razón fundamental. Los herederos del amaute, que dedicaron enormes esfuerzos para la difusión de su obra, prefirieron respetar el juicio que el propio Mariátegui había expresado en relación con sus años juveniles, identificándolos con una "edad de piedra" que derivó en la distinción de ese período respecto a su "edad heroica".

Con el correr de los años, los estudios mariateguianos comenzaron a cuestionar ese recorte. El propio desarrollo del debate y la investigación puso sobre el tapete la necesidad de dar a conocer todo el itinerario mariateguiano. Así aparecieron los primeros tomos de sus escritos juveniles y la familia Mariátegui efectuó un llamado internacional a todos aquellos que tuvieran cartas del amaute para compilarlas en los dos tomos de su *Correspondencia*. Mientras se publicaban los escritos juveniles y la correspondencia, también se revalorizó la trayectoria editorialista del amaute y se emprendió la tarea de publicar *Nuestra Época*, *Labor* y *Claridad*. Estas publicaciones abrieron un nuevo panorama a los analistas del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Con respecto a sus estudios artísticos y culturales, que representan más del cuarenta por ciento de su obra, las nuevas condiciones del debate mariateguiano también reorientan el interés de los críticos hacia esta dirección. Los dos Simposios Internacionales sobre la revista *Amauta* (1926-1930), realizados en Lima en 1996 y 1997, son una muestra de este redimensionamiento de la cuestión cultural en el estudio de la obra de Mariátegui. De alguna manera, muestran un proceso de reconstitución del lazo entre el proyecto político y el proyecto cultural, que el amaute tuvo la genialidad de articular, mientras que para nosotros permaneció escindido durante varias décadas.

En este proceso de aproximación, *Mariátegui Total* viene a simbolizar la etapa actual, que concibe la trayectoria mariateguiana en su conjunto, incorporando la época juvenil, la faceta editorialista y buena parte de la correspondencia. Sin embargo, los estudios mariateguianos demandan el tránsito hacia un nuevo estadio, en el que el esfuerzo editorial vaya dirigido a satisfacer una demanda que resulta del sensible aumento de estudiosos de Mariátegui en todo el mundo, editando textos

de manejo más ágil para los investigadores y sobre todo, que inviertan el predominio de la organización temática por el de un ordenamiento cronológico de la obra del amauta.

Estos nuevos esfuerzos editoriales y las nuevas líneas de discusión predominantes hoy en el debate mariáteguiano, lógicamente no se explican exclusivamente recurriendo a las derivaciones del estado de la cuestión, sino que tienen que ver con las nuevas condiciones de lectura de la obra de Mariátegui. Condiciones que se forjan al calor de los nuevos procesos operados en nuestra realidad social de fin de siglo.

Con los acontecimientos de Berlín en 1989 y la estrepitosa disolución de la Unión Soviética en 1991, los países europeos del "socialismo realmente existente" transitaron un viraje que desembocó en la consustanciación con las tendencias económicas y sociales predominantes de nuestra época neo-conservadora. Durante más de setenta años, nuestro mundo bipolar enfrentaba sistemas económicos contrapuestos y la ideología era un terreno candente de disputa. Así, el bloque socialista desarrolló un sistema de pensamiento alineado en el "marxismo-leninismo" que se materializó en grandes academias y publicaciones de divulgación masiva. Los conmocionantes hechos de la Europa del Este arrebataron legitimidad a este sistema filosófico que parecía haber sustentado en sus espaldas hechos de horror y autoritarismo. El balance de este siglo de socialismo no se hizo esperar y las más variadas corrientes marxistas promueven hoy un debate capaz de explicar estos fenómenos. La vía elegida por los críticos ha sido el intento de desintegrar la "ortodoxia stalinista" que habría guiado el desarrollo de estos países.

En este marco, obras creativas y originales como la del marxista peruano resultan un campo fértil para las mentalidades ávidas de elaboración de nuevas perspectivas transformadoras para nuestros pueblos. Así, la caída del Muro de Berlín parece haber producido un doble rescate de la obra de Mariátegui. Por un lado, se extienden y diversifican los trabajos tendientes a especificar los alcances de la heterodoxia mariáteguiana, para encontrar en ella un modo de contrarrestar las tendencias del "socialismo real" vivido durante este siglo. Por el otro, se pretende encontrar en la obra de Mariátegui el desarrollo de un marxismo latino-

americano democrático, y con ello, un proyecto nuevo de socialismo.

Bilbeny, N. *Democracia para la diversidad*. Ariel, Barcelona 1999, 160 pp.

Juan M. BUJÍA FUENTES, España.

En la era del *capitalismo informacional* la democracia continúa siendo un instrumento útil para todos, en función de su vinculación a dos valores fundamentales, la libertad y la igualdad. Para servir a estos intereses no se conoce mejor regla que la de decisión por la mayoría. Sin embargo, decidir a través del mayor número no constituye un valor en sí mismo, es un procedimiento y, lo que tenemos que vigilar, es el cómputo final de libertad y de igualdad. La democracia no es un régimen ni una ideología, no es patrimonio de nadie, pero, a pesar de ser un medio, tiene un valor distinto al de los otros medios, en virtud de que en ella manda el mayor número, los gobernados se constituyen en ciudadanía y lo que se decide se convierte en norma que vincula a todos. No se gobierna para un determinado fin, sino *para los ciudadanos*, también para los *menos*, que pueden llegar a convertirse en mayoría en una próxima votación.

La consideración de la política sólo puede tener lugar después de concebir al ser humano como un *animal humano*, al que le interesa vivir bien. La vida que nos ofrece la democracia es mejor que la suministrada por otros modelos: se reparten las responsabilidades, se evita la coacción de unos sobre otros y las minorías siempre son tenidas en cuenta. No se trata de un modelo perfecto, pero en esta especie de fin de los tiempos que se avecina, con el repliegue de la cultura, entre el desinterés y la apatía, parece seguir vigente la frase de Lincoln: *ningún hombre es lo suficientemente bueno para gobernar a otro sin el consentimiento de éste* (p.24). Es preciso utilizar los medios a nuestro alcance para convertir a la democracia existente en algo más participativo y transformador, con la mirada puesta en el desarrollo de un gobierno y una responsabilidad globales.

La democracia no es solamente un medio, también es un fin, en virtud de los dos valores sobre los que se afirma, la libertad y la

igualdad. Representa el triunfo de la ética sobre la política, de la sabiduría sobre el absurdo. El demócrata participa, no sólo vota, comprometiéndose con unos valores que perfectamente pueden llevarle a criticar el sentido de las leyes o la acción injusta de la mayoría. Con cada acto participativo renovamos la democracia, pero nuestro desinterés acaba con ella y la ruina es total cuando renunciamos a nuestra libertad y a considerar al otro como un igual. La libertad se hace realidad a través de la tolerancia y de la intolerancia contra los intolerantes. La igualdad se realiza con la solidaridad, siendo condición esencial para la libertad. Se trata de un régimen de iguales en el que los dos valores fundamentales se limitan recíprocamente y, ambos, ceden ante el valor de la dignidad humana, por la que hay que interrogarse constantemente. La democracia no tiene una existencia estática, está siempre el proceso, caminando hacia un ideal perpetuo de más democracia. Ocurre que el avance de la democracia hacia formas más sociales, por ejemplo, a veces entra en contradicción con los intereses productivos y financieros del capitalismo, por lo que, desde ciertos ámbitos, se siente la necesidad de frenar ese progreso. Superados métodos tradicionales, como armar a los fascistas, los procedimientos ahora son de otro estilo: se intenta enterrar la conciencia ciudadana, con la complicidad del gobierno se estimula el consumo compulsivo, que nos atenaza a bienes materiales superfluos y se fomenta la adicción televisiva, que nos mantiene a todos en casa evitando, de paso, que pensemos.

La globalización es un fenómeno de gran complejidad. Son muchos sus aspectos positivos, desde los beneficios que conlleva para nuestro conocimiento, al permitirnos contar con una visión más amplia, hasta las ventajas en el ámbito de la ciudadanía, al proporcionarnos un mayor acceso a la información, con la posibilidad teórica de ejercer un control mucho más estrecho sobre nuestros gobiernos. Vemos cada día cómo se refuerzan valores importantes para la democracia, como la solidaridad o la tolerancia, así como la interactividad entre personas y culturas distintas; y la individualidad, que no es lo mismo que el individualismo egoísta. No conviene olvidar, en último término, que la esclavitud y el desorden son causadas más por la ignorancia y por el prejuicio que por el exceso de conocimiento o de in-

novación. Sin embargo, no todo es bueno y parece como si cada valor tuviese un contravalor peligroso. Así, frente a la globalidad se opone la exclusión social, la tendencia hacia una sociedad dual de integrados y marginados. Y frente a la diversidad la segregación cultural, que propicia la aparición de identidades de resistencia, enfrentadas a las que participan de la nueva perspectiva global. El conflicto entre la producción y el consumo, a causa del crecimiento incontrolado, se opone a la innovación. La uniformización de la conducta, reforzada por los imperios mediáticos, anula la *contención ideológica*, la reducción de los valores a un mínimo universal, en un siglo en el que los excesos ideológicos han dado lugar a millones de víctimas. Y, por último, una *individualización masiva*, una *sociedad virtual* como consecuencia de la interactividad, una *realidad social imaginaria* construida minuciosamente desde el dispositivo informático audiovisual, acompañada por el retiro del individuo al aislamiento y a lo privado. El desafío será, así, lograr contrarrestar esa individualización masiva, reconstruyendo el espacio público y los ámbitos de participación política.

Es posible corregir, desde la democracia, el lado destructivo de la sociedad global. Se hace necesaria una acción decidida a favor de la justicia, que propicie una redistribución equitativa de bienes y de derechos para todos los individuos. La interculturalidad, buscando la reciprocidad entre las diversas culturas y su concurrencia en un marco común, debe de impedir la exclusión social. El crecimiento económico deberá ser sostenible y, frente a la uniformización de conductas, cabe una reacción antiautoritaria, junto con un impulso igualitario. Frente a la sociedad virtual y la individualización masiva, participación política, integración social y educación. Podemos ver, así, una *alternativa pluralista* que se opone al *monoculturalismo liberal*, un *mundialismo democrático* que puede superar el globalismo *neoliberal*. Necesitamos un entorno apropiado que permita una soberanía pluriestatal, una ciudadanía transnacional, una educación interétnica y una ética intercultural. Se podría avanzar, también, en la dirección de un *democracia directa* a través de la Red, que podría coexistir con los actuales sistemas parlamentarios en una fórmula mixta. El última instancia, se refuerza el valor de los argumentos, del diálogo y

del debate, así como la importancia de la educación, para hacer viable este pluralismo, que pasa por la recuperación del espacio público y de la participación, porque con *cibernautas o teleconsumidores agazapados en su rincón particular, la vida democrática adolece de una existencia precaria y casi ficticia* (p.108).

Bilbeny, N. *El protocolo socrático del liberalismo político*. Tecnos, Madrid 1999, 110 pp.

Juan M. BUJÍA FUENTES, España.

Bilbeny comienza su obra señalando que el liberalismo político norteamericano va camino de convertirse en *pensamiento único* en el ámbito del mundo académico. A pesar de que esta corriente agrupa a pensadores aparentemente adscritos a tendencias diferentes, subyace a todos ellos una pauta común, el *protocolo socrático*. La forma de la educación política, la deliberación bajo las coordenadas del diálogo, la razón pública y las características del debate, que favorecen la formación de actitudes propicias al liderazgo y, en última instancia, la formación de un carácter determinado, útil para las habilidades que se esperan del sujeto liberal, permiten apreciar que la *concepción del agente político liberal es socrática* (p.10). Son, en realidad, coincidencias de fondo: no se puede afirmar un paralelismo entre la teoría liberal y la socrática.

La importancia de Sócrates para el liberalismo contemporáneo se vincula con la recuperación de la filosofía para la discusión política. Pensar de modo crítico se entiende de forma negativa, como un procedimiento no necesariamente seguido de conocimiento; se trata, más bien, de depurar, de eliminar aquellos contenidos inexaminados del pensamiento. Este pensar crítico es filosófico, se desarrolla al margen de cualquier escuela o secta, tiene siempre implicaciones políticas y se somete a la prueba del libre examen, abierto y público. Se defienden las proposiciones propias frente a las opuestas, hay debate, polémica y publicidad, a pesar de que se trata siempre de una polémica sometida a disciplina y a aprendizaje. La filosofía práctica se concibe, además, como permanentemente sometida a diálogo externo e interno, al autoexamen y a la publicidad. Esto nos lleva al primero de los temas socráticos que

el autor destaca en el liberalismo político contemporáneo: el *yo deliberador*. Importa sobre todo el modo en cómo se eligen los fines, más que los propios fines: la elección ha de ser competente, por lo que la debe llevar a cabo un sujeto preparado para afrontar ese reto, un sujeto con un yo racional abierto y reflexivo. La política se sustenta en este yo deliberador y tiene lugar en un entorno que favorece el debate entre diferentes propuestas, formuladas dentro de un marco democrático propio de un mundo en el que es inevitable el error. Pero esto no basta. El yo deliberador ha de participar en una razón que sea, a su vez, pública. Esta concepción del agente político también es socrática: el discurso que caracteriza a la democracia es un discurso interactivo, en público y sujeto al debate. Hay que *dar razón* de lo que hace o de lo que se afirma. Este principio, que se encuentra en la base de la interactividad, representa la única forma válida de justificación de posiciones morales o políticas y, de él, se sigue la obligación *de dar cuenta* de las propias acciones. Por lo tanto, la deliberación política requiere de un yo deliberador que, a su vez, precisa del contexto de una cultura pública, para el ejercicio racional de su actividad; una actividad vinculada al propio carácter: sólo quien es dueño de su persona puede adoptar decisiones desde la libertad y llevar a cabo una elección competente. La posesión de un *carácter moral* vendría a representar una fuente de autoridad necesaria para compensar la ausencia doctrinal y autoritaria del liberalismo. La suerte de la *polis* se vincula, así, con el *ethos* de cada uno de sus integrantes.

El último de los temas socráticos presentes en el liberalismo político, que destaca Bilbeny, hace referencia a la fuerza determinante que ejerce el liderazgo moral e intelectual de aquellos que poseen la iniciativa y la capacidad necesarias para ocupar una posición de primacía en la discusión política. Se requiere un saber práctico, una *phronesis*, que no está presente en todos los individuos situados, sin embargo, en una relación de igualdad ante la ley. Es preciso un entrenamiento en la presentación de argumentos y en el arte de *abrirse paso* a través de ellos. *El diálogo presupone un marco plural y democrático donde el discurso se entremezcla con la acción exige tomar la iniciativa y ser competente, ejercer el liderazgo* (p.56). Y de ahí la importancia concedida a

la educación política, imprescindible para que el liberalismo mantenga la prioridad de la libertad, durante el diálogo y después de él, evitando quedar reducido a mero ideario carente de contenido moral y cultural. Cuando el dogmatismo o el autoritarismo ocupan el lugar del liberalismo la educación política ya no es necesaria. El verdadero debate democrático implica, en cambio, la posibilidad de intercambiar puntos de vista más allá del fanatismo o de la pasión. La educación para la ciudadanía debe de enseñar al ciudadano a aprovechar al máximo su autonomía y su capacidad de intervención, así como, también, a autolimitarse contenerse en el diálogo público.

Los comunitaristas reaccionan frente a la educación política liberal, insistiendo en el trato diferente de lo diferente. Para que todo sea democráticamente igual, sin ciudadanos de segunda clase, debemos prestar atención a las identidades particulares de cada cual, así como a su capacidad de articulación con el resto. El liberalismo individualista puede conducir a la inhabilidad para la vida pública, a una incapacidad de las élites directoras para articular discursos convincentes y establecer vínculos políticos en una sociedad plural y democrática. También Sócrates nos permite ver que siempre es más difícil vivir dentro del grupo plural que simplemente con él. La educación política daría la clave de la ciudadanía democrática. En este sentido, se podría hablar de dos Sócrates,

el que destaca la autonomía individual, así como nuestra capacidad para revisar la concepción del bien que manejamos -el *liberal*- y el que asume el valor de la identidad personal, además de la lealtad al marco que favorece la vida buena -el *comunitario*-. Son elementos complementarios, de la misma forma que lo liberal está inscrito en el tipo de comunidad defendida y que, lo comunitario, es una de las condiciones para el despliegue del liberalismo político, en la medida en que éste está arraigado en una cultura.

Comunitaristas e individualistas son liberales comprometidos con los caracteres definitorios de una cierta cultura política, que no es la única que permite construir un orden justo asentado sobre los principios de libertad e igualdad. Las diferentes teorías de la democracia conllevan distintas versiones de la *inserción* de los individuos en la ciudadanía, pero sólo la teoría *pluralista-deliberativa* posee un discurso establecido de antemano para facilitar la *integración pluralista* de la comunidad política, ya que, los otros modelos de ciudadanía, conducen a ciertas formas de exclusión social. Debido a ello, *la propuesta democrática intercultural de Sócrates se recoge mejor en las actuales teorías pluralistas y deliberativas de la democracia que en el resto de las teorías* (p.107). Es la *alternativa pluralista al monoculturalismo liberal*.