



SIDEKUN, A(Org). (2003). *Interpelação Ética*. Ed. Nova Harmonia, Brasil.

Pe. Ari ANTÔNIO DA SILVA – pe.arisilva@hotmail.com.
Doutor em Filosofia – UPSA – Salamanca – Espanha,
Diocese de Novo Hamburgo – RS

O monoculturalismo e o individualismo da ideologia neoliberal é um empecilho para uma nova sociedade

Deus ao criar o micro e macrocosmo, e, especialmente o ser humano, nos brindou com uma natureza exuberante, rios, plantas, aves, animais de diversas espécies e de acordo com o livro do Gênesis depois de ter edificado o universo que até hoje nos impressiona, inclusive os próprios cientistas, criou o “ser humano” como que o obra prima de toda a natureza, quando disse: “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança”. A ciência tem consciência de que esse processo levou milhões e milhões de anos, até porque para Deus não existe o tempo, ou seja, Ele sempre “É”, não tem passado nem futuro, só presente. Ao apresentar o ser humano com a inteligência, a vontade e o dom da liberdade, destaca-se e a responsabilidade que o “humano” tem frente ao a toda natureza. Por outro lado, necessita-se frisar que determinadas ideologias tentam obscurecer a beleza do universo, de modo especial, dos próprios irmãos humanos induzindo a um pensamento reducionista, pobre e desfigurado. “Precisamos cultivar sempre mais um saber prático de maneira reflexiva, e com um plano para organizar nossas culturas alternativamente a partir do mesmo, para que a interculturalidade se converta realmente numa qualidade ativa em todas as nossas culturas” (apud Márquez-Fernandez, Álvaro B – in “Interpelação Ética”- p.126 - Sidekum- (Org).

Não há como conciliar monoculturalismo para resolver os conflitos sociais da sociedade contemporânea

Todo o esforço que a ideologia neoliberal tenta para se manter na formação da nova sociedade é em vão, pois, o ponto de partida da mesma nunca consegue criar uma cosmovisão de um mundo global homogêneo e unificado, porque o objetivo último da ideologia neoliberal é voltado para a maximização do lucro e pior, sempre nas mãos de pou-

cos em detrimento de toda a civilização humana. É ridículo que em pleno século XXI, vemos um retrocesso tratando-se da igualdade social, pois, os princípios que regem o “novo” baseia-se no capital financeiro e não na economia. A diferença é clara: O capital financeiro que se encontra nas mãos de mais ou menos umas quatrocentas famílias no planeta terra, não abre mão de fortunas exorbitantes e sem produzir nem bens e serviços, mas vivem do dinheiro papel. A economia, cuja raiz vem do grego “oikonomia”, significa, “arrumar a casa”. Essa é que necessita dessas somas exorbitantes e escandalosas retidas nas mãos de poucos, para que a verdadeira economia possa ser recuperada e propiciar a tão esperada e sonhada vida digna para todos, afinal todos somos irmãos uns dos outros e não temos o direito de viver numa sociedade desigual, sem parâmetro ético que estabeleça o fundamento reto da economia e não o simples capital financeiro que suga a vida das empresas produzem bens e serviços que fazem a sociedade crescer, gerando empregos, justiça e igualdade para todos usufruírem da tecnologia que se produz. Sem essa visão é um escândalo que precisamos reestruturar toda a sociedade civil e ter a devida coragem para uma mudança de paradigma. Quando o capital financeiro determina o que é ético ou não, caminha-se para uma distorção da economia. Portanto, o que está em crise não é a economia em si, e sim, a sociedade em sua estrutura, corroída pelos interesses escusos e regidos pelo capital financeiro com sua mão invisível.

A complexidade e o desafio da sociedade civil frente a uma tentativa de mudança de paradigma

O que entristece é ver que a globalização neoliberal trata a diversidade cultural em suas diferentes manifestações como uma variante no contexto geral da sociedade, já que o foco a ser atingido é a uniformidade e a regulamentação evitando assim, qualquer mudança que esteja em desacordo com essa ideologia. É preciso uma análise profunda ante o contexto que permeia nos porões dessa maldita ideologia, pois, a maioria não tem tempo para refletir o que de fato está ocorrendo nessa crise. “A globalização neoliberal está globalizando, através da sociedade da informação, o desenvolvimento de

novos papéis culturais aparentemente muito mais "interativos" que antes" (M Márquez-Fernandez, Art. cit., 2003). E continua: "As novas relações de produção tecnológica criaram uma realidade, cada vez mais virtual, que passa por uma socialização na qual as identidades pessoais e públicas dos indivíduos seguem escravizadas pelos processos de coisificação, que preexistem no interior de uma formação social na qual o capital segue reproduzindo uma estrutura de mercado e consumo desigual, injusto e arbitrário" (ibidem). Onde está o papel dos intelectuais ao constatar uma situação insustentável sob o ponto de vista antropológico? Por que estamos acomodados frente a essa situação desumana? Queremos ou não um mundo diferente, onde a inclusão seja vetor do equilíbrio? É preciso determinação, coragem do mundo Universitário, das lideranças da sociedade como um todo, embora o jogo seja cruel! Pense e reflita!

Hugo E BIAGINI: *Contracultura juvenil: de la emancipación a los indignaos*. Capital Intelectual, Buenos Aires, Argentina, 2013, 520pp.

Patrice VERMEREN, Université Paris VIII, Francia.

El Siglo de Hugo Biagini

*"Que ni una de nuestras acciones esté
exenta de cólera"*
Paul Nizan, *Aden Arabia*, 1931

¿Qué es un joven? Al plantear esta cuestión, viendo el título del libro de Hugo Biagini: *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*, me vuelven a la mente dos frases. Una es la que comienza *Aden, Arabia*, la primera novela que publicó en 1931 Paul Nizan, compañero de Sartre (quien hará el prefacio de su reedición en 1960) en la Ecole Normale Supérieure, y miembro del partido comunista (aunque en esta obra de juventud, escrita desde el lugar de su exilio, que fue también el de Arthur Rimbaud, Nizan expresa más bien su rebelión contra la condición burguesa y el colonialismo): "Yo tenía veinte años, y a nadie le permitiré decir que es la edad más bella de la vida". La otra frase es un slogan de Mayo del 68: "No estamos contra los viejos, estamos contra lo que los hace envejecer". Mi generación, la del 68, desconfiaba de la categoría de juventud; ante todo porque no alcanzaba la dignidad de clase social. Encontráramos su huella aún hasta hoy en Alain Badiou. Un Badiou que, como se sabe, escribió un libro titulado *El siglo*.

¿Qué es un siglo, en este caso el siglo veinte, para el filósofo Alain Badiou? No lo que pasó, sino lo que se pensó en él: "¿Qué es lo pensado por los hombres de este siglo que no sea el simple desarrollo de un pensamiento anterior? ¿Cuáles son los pensamientos no transmitidos? ¿Qué se pensó que antes fuese impensado, si no impensable?". La cuestión se convierte en: ¿Qué es lo que hace el siglo para Hugo Biagini?

Biagini cita una sola vez a Badiou: "El emblema del mundo contemporáneo es la democracia, y la juventud es el emblema de ese emblema" (p. 453). Pero trunca la cita y no nos dice cómo sigue la frase de Badiou, que dice: "porque la juventud simboliza un tiempo no-detenido". Nos disimula que Badiou, como buen platónico, es anti-demócrata, y que para él esta juventud es una imagen construida por el no-mundo democrático (el de la democracia representativa) que es una fuga temporal, el tiempo como consumo y consumación. Una construcción que reclama cuerpos, dice Badiou, "y estos cuerpos son construidos en torno a tres rasgos: la inmediatez (sólo existe la diversión), la moda (sucesión de presentes sustituibles) y el movimiento local ("uno se mueve, se ocupa")".

Es otra la juventud de la que nos habla Biagini. Su emblema sería el estudiante, tal como lo definió Walter Benjamin en *La metafísica de la juventud*: "la voluntad contestataria, someterse sólo a los principios, autoconocerse sólo a través de las ideas" (p. 490). Esta figura generacional tiene una historia, nace como fuerza social e histórica alrededor de la primera guerra mundial, con su ideología, contracultura antes bien que cultura, sus reivindicaciones y sus propias organizaciones. Ella supo defender poderes constitucionales, promover revoluciones sociales y hundir dictaduras. Aliado al movimiento obrero y al movimiento indígena, el movimiento estudiantil puede promover en sus luchas el porvenir de un mundo latinoamericano que finalmente habrá hallado su unidad. El siglo de Hugo Biagini sería pues el de la juventud, de esa que en primer lugar entra en lucha por la emancipación y la reforma universitaria, se rebela luego para cambiar el viejo mundo y sus anticuados valores, y milita finalmente contra el neoliberalismo y la globalización, en condiciones de resistencia, de pensamiento alternativo y de indignación.

El siglo de Biagini, ¿comienza antes del siglo, con Rousseau, Voltaire y Montesquieu, cuya filosofía viene a impugnar la vieja escolástica de procedencia medieval, y que propicia la ocasión de

conspiraciones estudiantiles a inicios del siglo XIX, de Tupac Amaru a Belgrano y Bolívar? Pero Biagini no se detiene en los precursores. Este sería antes bien un origen, el origen mítico más que real de una tradición, con una ortodoxia definida negativamente por lo que ella no es (los viejos, el desorden establecido del viejo mundo), y que legitimaría un presente que sería invención de lo nuevo antes bien que repetición de lo mismo. ¿Una tradición de la juventud? Hugo Biagini es un filósofo de la paradoja: no teme ir contra la doxa. El origen real de la tradición de la juventud sería más bien el primer centenario, y los Congresos Internacionales de Estudiantes Americanos (Uruguay, 1908; Colombia y Argentina, 1910; Perú, 1912), que forjan la juventud como portadora del universal de la ciencia y del ideal de una integración americana sostenida por su pueblo y emancipada de la tutela europea, contra la dominación de los conservadurismos autoritarios y de los nacionalismos guerreros. El siglo de Biagini, el siglo de la juventud, es aquél que se abre con estas palabras de los estudiantes del Primer Congreso Internacional de Estudiantes Americanos de Montevideo: "La juventud sabe que sólo la lucha, sólo la acción, dan derecho a presentarse con orgullo ante la severa frialdad juzgadora de la Historia" (p.46). Recuperando los archivos de estos congresos de estudiantes, Hugo Biagini da quizás la clave de lo que a sus ojos constituye la novedad del siglo veinte: esta misión histórica que se asigna a sí misma una juventud que se ha vuelto consciente de sí misma, aunque para eso tuviese que (re)construir una tradición que la haría heredera de los héroes, convertidos en hermanos, de un pasado superado, como en el *Ariel* de Rodó, magistralmente rehabilitado por Arturo Andrés Roig en su estudio sobre el símbolo de Calibán.

No hay que sorprenderse de que la Reforma universitaria (1918-1925) y sus efectos contemporáneos y posteriores en toda América latina ocupen un lugar central en este libro, como ocurre en general en la obra de Hugo Biagini, que sobre todo no habría que reducir a una historia de las ideas. La reforma es, sin duda, el punto nodal de esta reflexión filosófica sobre el siglo de la juventud, porque cristaliza todas las tensiones internas y las contradicciones de su pensamiento. Un historiador de las ideas nos explicaría porqué Ingenieros adhiere a la Revolución rusa o abandona la doctrina del panamericanismo en 1922. El filósofo se interroga sobre el dispositivo especulativo que le permite a Ingenieros elaborar "un entrañable planteo emancipatorio para nuestro continente: la negación del tiempo físico y la

asimilación del ser joven con los compromisos por el cambio social; al punto de adoptarse la fantástica creencia de que estén jóvenes ancianos y viejos jóvenes" (p. 297), y el concepto de su raigambre juvenilista a través de *El hombre mediocre* (1911), *Hacia una moral sin dogmas* (1917) y *Las fuerzas morales* (1925).

Otro capítulo es consagrado a Herbert Marcuse, designado por Habermas como el filósofo de la revuelta de la juventud de los años sesenta, y para quien los jóvenes estarían naturalmente inclinados a ocupar la primera fila de los que luchan y mueren por Eros contra la muerte (p. 268). En Francia, algunos como Miguel Abensour sacaron de ahí razones para "hacer resurgir la facultad de la imaginación para liberar la realidad histórica y orientarla hacia formas de libertad y de felicidad correspondientes a un principio de civilización en la que habría desaparecido la sobre-represión", y para pasar de un concepto negativo de utopía a un concepto positivo, o mejor, inventivo (Miguel Abensour: «Pourquoi la théorie critique?», *Le souci du droit, Où en est la théorie critique?*, Sens et Tonka, Paris, 2009). Pero de Berkeley a París en Mayo de 1968, el itinerario no es simple. Marcuse está lejos de las manifestaciones del barrio latino y de sus consignas anti-capitalistas y antiestatistas, y más lejos aún de las usinas en huelga donde flamea la bandera roja. Y para Jacques Rancière («Mai 68 revu et corrigé», aparecido en *La Fohla*, Sao Paulo, 4 de mayo de 2008): la interpretación de Mayo del 68 como una revuelta de la juventud desconoce los acontecimientos reduciéndolos a la aspiración de los jóvenes a abolir la autoridad paterna y los tabú sexuales, cuando no a ceder a los goces de la sociedad de consumo. Tapa lo esencial: las dimensiones internacionales, sociales y obreras del movimiento. En este sentido, la lección del 68 estaría a contramano de la utopía concebida como una sociedad ideal que sería la solución de los males de la sociedad, frente a la acción política. Tal lección sería, al contrario, la puesta en evidencia de que lo que cuenta no es el fin sino la subjetivación de la política creada por el movimiento, abriendo un espacio y un tiempo donde el campo de los posibles se transforma (Jacques Rancière: *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, p. 199). Hay dos lecturas posibles del slogan de 1968 en solidaridad con Cohn-Bendit: "Somos todos judíos alemanes". La de Hugo Biagini: "Gracias a la universalidad identitaria que planteó ese clamor sesentista, hoy podríamos apelar a la mirada pluritópica y corear a viva vos: 'somos todos indios alzados'" (p. 385). La otra es la que diría,

con Jacques Rancière, que “hay subjetivación en general cuando un nombre de sujeto y una forma de predicación establecen una comunidad inédita entre términos y trazan así una esfera de experiencia inédita que no puede ser incluida en los compartimentos existentes sin hacer estallar las reglas de inclusión y los modos de visibilidad que los ordenan” (Jacques Rancière: «La communauté comme dissentiment», *Et tant pis pour ceux qui sont fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009, p. 313). Una subjetivación hace lo común deshaciendo lo común, poniendo en común lo que no es común, abriendo mundos comunes que no se fundan en el consenso, porque lo común político es disenso, hace procesos de inclusión de lo excluido y puesta en común de lo no-común.

Más allá del siglo, el siglo de Hugo Biagini es todavía el de la juventud. Las nuevas generaciones están en el primer plano de las luchas alterglobalizadoras, del movimiento de los indignados, de la protesta contra la privatización de la educación. En esta lógica, “No se nace joven, hay que adquirir la juventud. Y sin un ideal, no se adquiere” (José Ingenieros). Pero lo que le falta a esta filosofía de la juventud y de su contracultura, ¿no sería lo que, según Rancière, le falta a los marxistas “realistas”, como a los de la Escuela de Frankfurt: un pensamiento político de la emancipación?

Leonor ARFUCH. *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. F.C.E, Argentina, 2013. 164pp.

Prólogo.

Este libro fue, antes de toda exploración, una promesa. La de tratar de dar respuesta a preguntas que se arremolinaban en torno de un conjunto heteróclito que podríamos resumir en un significativo abstracto e inclusivo: narrativas del pasado reciente.

Narrativas que, en la diversidad de sus registros –escrituras, filmes, debates, performances, obras de arte visuales–, mostraban, con una insistencia sintomática, la huella perentoria de un pasado abierto como una herida, cuya urgencia nos “salía al paso”, tomando la expresión benjaminiana, en voces, imágenes, polémicas, materialidades, trazos, gestos. Gritos y susurros, podríamos decir.

Una trama simbólica con indudable protagonismo de la autorreferencia, en una gama que va desde formas más o menos canónicas del testimo-

nio, las memorias, la biografía y la autobiografía, la entrevista, los relatos de vida o de trayectorias, a formas híbridas, intersticiales, que infringen a menudo los límites genéricos o los umbrales de la intimidad: autoficciones, cuadernos de notas, diarios de cárcel, cartas personales, agendas, obituarios, fotografías, recuerdos. Voces de víctimas de la dictadura, de hijos de desaparecidos, de ex militantes, de exiliados, de testigos, de autores que se interrogan sobre sus ancestros, de intelectuales que remueven sus recuerdos, de jóvenes inquisitivos, de creadores que optan por una vía lírica, alegórica o experimental, de pensadores que revisan “sendas perdidas”, utopías y desencantos...

Si bien la inmersión creciente en la (propia) subjetividad es sin duda un signo de la época, adquiere sin embargo otras connotaciones cuando esa expresión subjetiva se articula de modo elíptico o declarado, y hasta militante, al horizonte problemático de lo colectivo. Una articulación no siempre nitida, que ronda, como inquietud teórica, toda evocación de “lo colectivo” –la memoria, el imaginario, las representaciones, las identidades– y que merece por lo tanto ser analizada en particular. Cabía preguntarse entonces: ¿qué distancia hay del yo al nosotros o, mejor, a un “tenue nosotros”, como gusta decir Judith Butler? ¿Cómo se enlazan, en esas narrativas, lo biográfico y lo memorial? ¿Qué formas (diversas, enmascaradas) adopta allí lo auto/biográfico? ¿De qué manera el relato configura la experiencia? Y ¿cuál es el linde entre testimonio y ficción?

Estos interrogantes delinearon un camino posible para mi investigación, que se planteó de entrada en rechazo a límites prefijados –de géneros discursivos, espacios, campos del saber, expresiones artísticas–; más bien como un andar en zonas fronterizas, en apertura al diálogo, la conversación, al devenir inesperado de las trayectorias. La idea era tratar de dar cuenta, ante esa constelación de formas y estéticas disímiles, de algunas figuras recurrentes en el imaginario, de las tramas (sociales) del afecto, en definitiva, de los modos diversos en que se inscribe la huella traumática de los acontecimientos en los destinos individuales, y aportar así, desde la crítica cultural, ciertas claves interpretativas de una *subjetividad situada*, tanto en términos estéticos como éticos y políticos.

Lejos de toda pretensión de “representatividad”, la selección del corpus a analizar fue arbitraria y azarosa, producto del cruce de lecturas, viajes, filmes, visitas a museos y exposiciones, encuentros

entrañables y conversaciones. Así, la voz, la escucha y la mirada se tornaron en algo esencial. Más que indagar sobre *la memoria*—al amparo de un singular ya establecido— me interesaba lo “involudado”, según la feliz expresión de Nicole Loroux, aquello activo y punzante, performativo, capaz de conformar y subvertir el relato, de aparecer sin ser llamado en una simple conversación, en una actualidad que convive con lo cotidiano aún sin emerger, sin mostrarse, formando parte de la historia común y de cada biografía. Es que hemos vivido, aquí o en otros sitios, en un dolor de exilio, una “poética de la distancia” (Molloy y Suskind, 2006), o en exilio interior, en una cotidianidad amenazada, un estado de excepción que iba transformándose a través de los años en una rutina naturalizada. Durante ese tiempo—tiempo de la vida que no podía ponerse entre paréntesis—, algunos cumplimos los ritos de la “vida normal”, mientras otras eran absolutamente anormales. Esa cotidianidad del “afuera”, de vivir igualmente bajo riesgo a cada paso, de saber y no saber—una de las estrategias de la desaparición—, también formo parte de mi estudio.

Hubo así una particular disposición a la escucha, en escenas de cuerpos presentes—un ideal de la comunicación—, a lo que quisiera surgir de ese pasado: el miedo, la emoción, la experiencia, la huella dolorosa. El relato que se abre y se cierra luego, como un relámpago. Como en verdad vivimos siempre, en una rutina de gestos y voces y trayectos, con todo el pasado bajo la piel y a flor de lenguaje, para ser despertado por momentos, súbitamente, quizá por otra voz, por una circunstancia, por un encuentro. Y luego el decir vuelve a cerrarse, para permanecer, pero diferente. Es que cada relato transforma la vivencia, la dota de otro matiz. Quizá, de otro sentido. Cada relato anota también una diferencia en el devenir del mundo. Inscribe algo que no estaba. Algo que nunca deja de brotar. Por eso las clausuras suenan autoritarias. Si ya es tiempo de no decir, de terminar con el flujo de la voz. De acomodar el estante de la historia con sus libros numerados. De pasar a otra cosa. La experiencia dice que si bien hay temporalidades de la memoria los relatos nunca se acaban. Y hay cosas que no se pueden decir y no se pueden escuchar quizá en un primer momento de la voz. Y si más tarde. Para otros oídos y otra disposición de la atención. Y cuando hablo de la voz no dejo afuera la mirada: aquello que la imagen nos narra y donde el arte juega—con la poesía—su apuesta mayor.

Quizá por eso, por lo que el trabajo de la metáfora puede hacer sobre los males, “las desgra-

cias”, como decían los antiguos griegos, otras voces e imágenes, otros espacios y otras lenguas se fueron incorporando a la reflexión: literaturas, biografías, prácticas artísticas, memorias de otros tiempos y del infortunio actual: ese lugar en que podemos compartir el duelo y la pérdida, no importa el signo del padecimiento. Un lugar protegido del avasallamiento mediático y la conmiseración, donde el *rodeo*, un método también benjaminiano, impone una distancia—ética, estética, poética— a la narración: voces sobre voces, alegorías, metonimias, un decir/mostrar que reconoce la figura barthesiana de la delicadeza y que sabe del límite de lo inexpressible.

Así, luego de un recorrido por lugares que configuran entranablemente nuestra biografía aunque quizá no reparamos en ellos—una poética del espacio, al decir de Bachelard—, la obra de Sebald, el notable autor alemán, y la del artista visual francés Christian Boltanski, ambas signadas por la huella memorial de la guerra y la Shoah, son puestas a dialogar en el capítulo “La mirada como autobiografía: el tiempo, el lugar, los objetos”. Voces a las que se suma la de Michael Holroyd, el reconocido biógrafo inglés, que nos cuenta acerca del apasionante trabajo de hacer de una vida una *forma*, que no existía antes del relato. *Memoria y autobiografía* se entranan aquí de modos diversos, dejando ver precisamente la impronta de lo colectivo en el devenir individual, según el arco existencial de cada trayectoria. Los dilemas de la representación, la cualidad signifiante—y aún deslumbrante— de la forma, la tensión entre el singular y el número—el número atroz de las pérdidas— también tienen lugar en este diálogo.

Sebald y Boltanski vuelven a encontrarse en el siguiente capítulo, “Memoria e imagen”, a partir de la contraposición de dos escenas—una literaria, la otra visual—, donde la primera, de *Austerlitz*, contiene a la vez la clave de la novela y una desgarradora historia real—otro relato de los tantos que brotan más de medio siglo después del fin de la guerra—, y encuentra, según mi percepción, su cara inversa en la *Reserva del Museo de los Niños*, una instalación donada por Boltanski al Museo de Arte Moderno de París, en referencia alegórica, según su estilo, a la Shoah. Aqué, el misterio de un origen—el personaje de Sebald, alguien que sólo sabe que el nombre que lleva no es el suyo— y la inquietud de una búsqueda sin pausa, donde el aflorar de la memoria súbita provoca el destello de una revelación, traen el eco, en inquietante cercanía, de nuestras historias de hijos en busca de su verdadera identidad.

En “Mujeres que narran. Autobiografía y memorias traumáticas”, analizo la relación de estos significantes en *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, un libro en coautoría de Munu Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar, y en *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, de Pilar Calveiro, cuyo género es el de una tesis doctoral. Me interesa aquí, en textos que narran experiencias similares, la perspectiva diferente que ofrecen dos posiciones enunciativas contrapuestas (el yo narrativo/autobiográfico en el primero, la tercera persona en el segundo), y sus consecuencias a nivel discursivo, ético y político. Intento así mostrar, mediante el análisis del discurso, no sólaente lo que hacen las narradoras con el lenguaje, sino sobre todo *lo que hace el lenguaje con ellas*, desde una concepción performativa y un enfoque de género. Hay asimismo una intención de aportar a la discusión sobre el testimonio, en la línea de una (posible) ética de los géneros discursivos.

El conocido “debate Del Barco”, que concitó hace algunos años gran atención en el medio intelectual y académico, dando lugar a una profusa circulación epistolar reunida luego en dos volúmenes bajo el título *No matar. Sobre la responsabilidad*, anima el capítulo “Violencia política, autobiografía y testimonio”, cuya primera versión presenté en el seminario “Escrituras de la violencia”, en la Universidad de Campinas en 2009. Más allá de los argumentos en conflicto, que tejen una trama casi inextricable –y a menudo indecible–, me interesó en particular el sesgo *biográfico* que estos asumen, el modo en que se entrelazan, a veces con singular virulencia, la posición teórica y/o política y la experiencia vivida. Así, atendiendo a los tonos del debate, me propuse leerlo como un síntoma. Del estado del alma –si se me permite esta expresión– de la izquierda en nuestro medio –en la diversidad de sus versiones–, y de la enorme dificultad para analizar los claroscuros de nuestro pasado reciente.

En el capítulo siguiente, “El umbral, la frontera” se extienden, literalmente, los límites de nuestra exploración a una de las “fronteras calientes” del planeta, el linde Tijuana/San Diego, punto emblemático y militarizado de la infausta frontera entre México y Estados Unidos. Me llevan allí intervenciones artísticas que revelan la potencialidad del arte público y el arte crítico –cuya definición también esté en juego en el ensayo– para dar cuenta del sufrimiento actual, el que se produce a diario en un mundo que ha aceptado vivir en una rutina de gue-

rra perpetua, de creciente violencia e inequidad, de fronteras físicas cada vez mas expulsivas que desdican el estado de gloria de la conectividad global. Hay aquí un planteo sobre la territorialidad, sobre la dificultad del reconocimiento, sobre otras memorias de pasados recientes, con sus víctimas y sus desapariciones, y una valoración de la apuesta ética del arte en términos de comunicación y *traducción*, como modos de estimular el “principio dialógico”, al decir de Bajtin. Una posibilidad que se expresa en las obras de Antoni Muntadas, Krzysztof Wodiczko, Francis Alys y Alfredo Jaar, que elegimos para analizar.

Finalmente, “El nombre, el número” recoge los hilos del itinerario con una reflexión sobre la impronta ética del *nombre*, escamoteado en las cifras de víctimas que acompañan desde las pantallas –e inadvertidamente– nuestra vida cotidiana, de la misma manera como fue escamoteado en los diversos pasados recientes, de la Shoa a la última dictadura militar en Argentina, donde el número remplazaba al nombre de los detenidos como el primer paso de la desaparición. Retomo entonces la relación entre el nombre y el número tal como aparece en Sebald y Boltanski, en el relato de las sobrevivientes de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) y en el debate de los intelectuales, para detenerme luego en otras obras de arte público de Krzysztof Wodiczko y de Alfredo Jaar, que, a la manera de un Aleph, contienen buena parte de las inquietudes de este libro, y donde el nombre asume el sentido de una restauración de humanidad. El capítulo se cierra con una evocación del “muro de los nombres” –o Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado–, situado en nuestro Parque de la Memoria, aquí, en Buenos Aires.

Retornando al principio, “Un comienzo” señala, sintéticamente la perspectiva teórica y transdisciplinaria que orienta mi investigación.

Si la elección de los autores que nos acompañan en este recorrido estuvo signada por el devenir poético y metafórico de sus obras, verbales o visuales, y por el rodeo como método, reconocible en todas ellas, no puedo menos que advertir, al cabo de esta larga exploración, que ese método signó también mi propio trabajo: distancia de lo inmediato y doloroso, voces sobre voces, memorias sobre memorias, y el intento de abrigar con la palabra el desamparo, sin desanimo, con la esperanza, comparada tal vez con el arte crítico, de que esta narración haya logrado, volviendo a Benjamin, hacer justicia.

Yamandú ACOSTA: *Reflexiones desde "Nuestra América"*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Ed. Nordan Comunidad, MEC, Montevideo, Uruguay, 2012, 164 pp.

Presentación.

El libro que aquí se presenta reúne cuatro aproximaciones desde y sobre "*Nuestra América*" (La Revista Ilustrada, Nueva York, 1º de enero de 1891) y un *excursus* que tiene sus fundamentos en las ideas de ese texto.

Estos trabajos fueron escritos entre 2001 en que se conmemoraron los ciento diez años de este célebre ensayo de José Martí (Cuba, 1853-1895) y el aún en curso 2011, en que se celebran sus ciento veinte años.

La actual conmemoración del ensayo martiano coincide específicamente para el Uruguay, con las conmemoraciones del Bicentenario del ciclo revolucionario de las luchas por la independencia en América Latina, atendiendo a hitos del ciclo artiguista de la revolución oriental en el marco de aquellas.

Esta circunstancial coincidencia parece auspiciar la articulación de ambas conmemoraciones sin ninguna artificialidad, desde que de revolución e independencia en ambas se trata.

"*Nuestra América*", condensa un programa revolucionario-independentista analítico-crítico-normativo desde *Nuestra América*, como aporte a la afirmación y consolidación de su dignidad, que pasa por el efectivo reconocimiento de la dignidad humana en todas y cada una de las manifestaciones de lo humano, en ella, en la otra América y en el resto del mundo, por lo que tiene la vocación de ser aporte a la afirmación y consolidación de lo universal humano.

Este es en última instancia el asunto del texto "*Nuestra América*". *Un programa revolucionario para el siglo XXI* que resulta de la revisión de otros dos con el mismo nombre, uno que, como avance, terminé de revisar en marzo de este año; otro que fue una transformación y reducción del anterior para su ulterior publicación en el *Anuario del Centro de Estudios Martianos* de La Habana respondiendo a la gentil invitación de Marlene Vázquez Pérez y que acabo de terminar en junio; y otro, más reducido aún, que con el título "*Nuestra América*". *Actualidad de un programa revolucionario*, decantado como el anterior del primero, presenté en el Coloquio Científico Internacional "*Nuestra América*": una identidad

enérgica flameada a tiempo ante el mundo", organizado por el Centro de Estudios Martianos de La Habana, entre el 18 y el 20 de mayo de 2011.

En esta serie, de la cual el libro recoge la versión última, he tenido la posibilidad de integrar aportes de libros y artículos de especialista en el pensamiento de José Martí, como lo son Salvador E. Morales Pérez y Pedro Pablo Rodríguez, a quienes agradezco el obsequio de sus respectivas obras que mucho me han ayudado.

El texto que inicia el libro, "*Nuestra América: vigencia y validez*", corresponde a una exposición realizada en Montevideo en el contexto de la conmemoración de los ciento diez años de la publicación del ensayo de Martí. En él, la fundamentación de la filosofía latinoamericana y de la democracia constituyen los asuntos centrales que se abordan.

En segundo lugar, "*Nuestra América en el contexto de los fundamentalismos*", corresponde también a una exposición realizada en Montevideo, pero en 2004. En ese texto el foco está puesto en el desafiante contexto de referencia en el que el ensayo de Martí exhibe su capacidad orientadora no obstante el muy distinto y distante contexto de su enunciación.

Interculturalidad democrática y democracia intercultural en "Nuestra América", el tercero de los textos, fue base de una exposición en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México en 2007. Explora las potencialidades del ensayo martiano en la fundamentación de la democracia, la interculturalidad y sus relaciones.

Finalmente *Filosofía nuestroafroamericana y constitución del sujeto afrodiaspórico*, tiene el carácter de un *excursus* que exhibe la potencialidad de *Nuestra América* en lo que hace a la constitución del sujeto afrodiaspórico. Fue un aporte en el contexto del diálogo filosófica entre África y las Américas, que en este 2011 la UNESCO ha promovido al señalarse el mismo como año de África y su diáspora (sumamos así a las dos ya señaladas, una tercera conmemoración). Este diálogo tuvo lugar en Purdue University, Western Lafayette, Indiana, USA, el pasado mes de abril.

Además de Salvador E. Morales Pérez y de Pedro Pablo Rodríguez, otros autores y autoras me han favorecido igualmente regalándome muchas de sus obras acompañadas de su amistad. Han aportado a la construcción de este libro con fraternal generosidad: Fernando Ainsa, Arturo Ardao, Adriana Arpini, Juan José Bautista, Horacio Cerutti-Guldberg, Helio Gallardo, Franz Hinkelammert y Arturo

Andrés Roig. Vaya para ellas y ellos mi reconocimiento.

El título de este libro, Reflexiones desde "Nuestra América". Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica, justifica algunas consideraciones.

En primer lugar aclararé la pertinencia de "Reflexiones", En un texto aún inédito, *De la racionalidad moderna a la racionalidad de la vida*, Juan José Bautista aporta consideraciones que parecen a medida para orientarnos en esta cuestión: "Distinguimos el análisis, de la reflexión y del pensar en el sentido que Hegel lo hace en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y que en Marx se mantiene a lo largo de toda la redacción de los *Grundrisse* y *El Capital*. En el análisis o plano de la conciencia, el sujeto cuando pregunta o investiga por algo siempre se pone en relación a objetos que tiene delante, siempre cree que el sujeto es algo diferente al objeto y que si hay alguna relación es gracias a la acción del sujeto, porque el objeto por principio es pasivo. Por eso lo propio del análisis y la conciencia es la relación sujeto-objeto. En cambio en la reflexión o plano de la autoconciencia, el sujeto ya no se pone ante todo como si todos lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto, siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos en relación. En este sentido es que el sujeto se descubre ahora a sí mismo como parte del problema, o si no como el problema central. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto no está fuera ni más allá del problema, sino que uno mismo como sujeto o investigador es parte del problema que quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto. En cambio en el ámbito de lo que se llama razón, lo propio de ella es el pensar, que es cuando la conciencia descubre no sólo que detrás de todo están siempre los sujetos, sino que todo en última instancia está en relación, aunque a primera vista no lo parezca. Solo cuando descubre esto la conciencia está en condiciones de arribar a lo que se llama ciencia (*Wissenschaft*). En Marx esta distinción está plenamente presente, por eso es que cuando él habla de ciencia en

términos positivos, nunca se refiere a la concepción anglosajona de ciencia como *Science* (a la cual crítica como ciencia burguesa o sea ideologizada), sino siempre a esta concepción de la ciencia como *Wissenschaft*. Esta distinción se torna central cuando empezamos a concebir la naturaleza como sujeto y no como objeto, como es lo propio del mundo moderno y sostenido como dogma por la concepción de la ciencia moderna"¹.

Las precisiones de Juan José Bautista sobre reflexión en relación a análisis, pensamiento y ciencia, consideradas con detenimiento son sumamente aclaratorias para entender el talante de este libro y de la reflexión en general.

Se trata de *Reflexiones "desde "Nuestra América"* Quien escribe hace de "Nuestra América" más un *locus* (lugar) de reflexión, pensamiento y enunciación, que un objeto de análisis. No obstante ello hay también reflexiones sobre "Nuestra América" aunque también éstas pretenden ejercerse desde el mismo *locus*, Desde "Nuestra América" y por lo tanto desde el *locus* tópico-utópico del *nosotros* que implícitamente supone y del que el sujeto de la reflexión, el pensamiento y la enunciación se siente integrante, se ejercen estas acciones sobre los asuntos problemáticos por los que se siente y sabe concernido.

Finalmente, estos *Estudios* se definen como de *Historia de las ideas y filosofía de la práctica* en el mismo sentido en que fundamentamos el subtítulo de nuestro libro publicado en 2010 *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y Filosofía de la práctica*. Hecha la salvedad de que no se trata ya del *Pensamiento uruguayo* sino de *Reflexiones desde "Nuestra América"*, podemos reiterar respecto a este punto lo que en él escribíamos: "El eje de esta perspectiva de análisis es el de la Filosofía latinoamericana que analítico-crítico-normativamente se ocupa de las formas de objetivación de un sujeto, que se constituye como sujeto del discurso –si atendemos como es el caso a la objetivación discursiva-, sin perder de vista la perspectiva que esta es la mediación de otras dimensiones –social, cultural, política- del sujeto que se constituye; formas de objetivación y dimensiones del sujeto que son recuperadas en el ejercicio de la Historia de las ideas en América Latina, a la que la Filosofía latinoamericana orienta, aportando

1 BAUTISTA, JJ (2011). *De la racionalidad moderna a la racionalidad de la vida*. México, 2011, p. 1 (Inédito).

a la afirmación términos de dignidad, autonomía e historicidad en América Latina.

La articulación disciplinaria Historia de las ideas en América Latina –Filosofía latinoamericana que no es aleatoria sino esencial– expresa en el marco de una tradición continental que se remonta a los trabajos de Gaos en México y Romero en Argentina hacia la década de 1940, resignificada luego a través de las obras y trayectorias de Ardao, Zea y Roig entre otros, en relación a los cuales el autor de este libro se inscribe con autonomía y sin eclecticismo, la articulación entre Historia de las ideas y Filosofía de la práctica, son denominaciones que trascienden aquella tradición por lo que resultan más universales y de recibo en la perspectiva de las correspondencias académicas mundiales homogeneizantes.

Puede advertirse que usamos la expresión “Filosofía de la práctica” en lugar de la más universal “Filosofía práctica”. De esta manera articulamos a aquella tradición continental a que nos adscribimos, con una inflexión uruguaya introducida por Mario Sambarino el denominar “Filosofía de la práctica” al Departamento del Instituto de Filosofía del cual ejerció su jefatura entre 1963 y 1973 y a la disciplina filosófica que en él se cultivaba, en la entonces Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, en el entendido de que se trata de una disciplina teórica –como todas las disciplinas filosóficas– cuyo objetivo es el análisis de la práctica.

Al hacer nuestra inflexión introducida y fundamentada por Sambarino entre nosotros, lo hacemos en el entendido del carácter normativo constitutivo de toda filosofía tal como lo ha fundamentado desde una singular lectura de Kant, el filósofo e historiador de las ideas argentino Arturo Andrés Roig, por lo que la constitutiva normatividad de la filosofía de la práctica, implica que teoría (*theorein*) ya no es “visión” o “contemplación” en el sentido pre-kantiano, sino construcción, ordenamiento o producción en un sentido pos-kantiano.

Se trata de Estudios “latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica”, por que en ellos tiene una importante presencia la perspectiva analítico-crítico-normativa de la función utópica del discurso fundamentada por Arturo Andrés Roig y ampliada por Estela Fernández Nadal en el marco de nuestra tradición de referencia, la cual permite visualizar de un modo explícito en algunos artículos e implícito en otros, al sujeto que se constituye por la mediación de las funciones crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro, en tensión con las funciones legitimadora, naturalizadora o deshistorizadora y reproductora del futuro a extensión del presente.

La constitución del sujeto, no solamente en el sentido de la subjetividad sino fundamentalmente de *subjetividad* como lo ha expresado Arturo Andrés Roig en su estudios de Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas en América Latina, configura el centro de referencia categorial y real –efectivo o posible, de significación práctica en los sentidos moral, cultural, social y político que hacen a la complejidad de sus dimensiones y a la integralidad de su eventual definición, por lo que el aporte en la perspectiva analítico-crítico-normativa puede serlo tanto en términos cognoscitivos como evaluativos²; en lo que a nosotros los *nuestroamericanos* se refiere como autognosis y autoevaluación.

Se trata de autognosis y autoevaluación de nosotros los *nuestroamericanos*, haciendo nuestra una forma de autodesignación que Horacio Cerutti-Guldberg ha enfatizado en la tradición filosófica latinoamericana. Aporta también a nuestra comprensión de los otros y a nuestra relación con ellos como reconocimiento y posibilidad de una universalidad pluriversa que haga posible la vida digna de todos sin exclusiones.

Este es el talante de “*Nuestra América*” “una idea energética flameada a tiempo ante el mundo” a la que estos “*Estudios*” procuran aportar a mantener flameando.

2 ACOSTA, Y (210). *Pensamiento uruguayo. Estudios Latinoamericanos de Historia de las Ideas y Filosofía de La Práctica*. Nordan Comunidad-CSIC, Montevideo, PP.10-11.