

La reanudación de la filosofía práctica y la puerta hacia la filosofía intercultural

The resumption of practical philosophy and the door open to intercultural philosophy

JOVINO PIZZI

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD FEDERAL DE PELOTAS (UFPEL, BRASIL)

Resumen

La filosofía práctica abre paso a diferentes temas. Se trata de entender el papel de la filosofía misma y, además, señalar sus implicaciones con la formación de las ideas. El caso de Alemania es especialmente significativo, donde la filosofía experimenta una especie de tensión entre la continuidad o la renovación. Esa tensión puede ser identificada también en América Latina o en Brasil, de modo especial por sus patrones foráneos y exógenos. Además del positivismo francés, hubo también una especie de Eugenia racial. Lo que hoy se conoce de Brasil supone una trayectoria histórica que la filosofía intercultural exige reconstruir para entender la diversidad de sus matices y las características de su gente.

Palabras clave: filosofía práctica, interculturalidad, América Latina.

Abstract

The practical philosophy opens the way to different subjects. It treats to understand the role of the philosophy itself and, besides, to indicate its implication with the ideas formation. The German example is especial expressive, where the philosophy tries a kind of tension between the continuation and the renewal. This tension can be to found in Latin America or Brazil, specially by their foreign and external patterns. Besides the French positivism, there was a kind of racial Eugenie in Brazil. What we know about Brazil today supposes a historical course. The intercultural philosophy demands to reconstruct this course, so the diversity of nuances and the characteristic of people can be understood.

Keywords: practical philosophy, interculturalidade, Latin America.

Introducción

El antropólogo y filósofo francés Claude Lévi-Strauss publica, en 1955, su ensayo *Tristes trópicos* (en francés *Tristes tropiques*). La obra es tratada como una narrativa

etnográfica romaneada, con aspectos curiosos sobre sociedades indígenas brasileñas. Aunque Lévi-Strauss haya sido un observador directo de los hechos, su perspectiva indica un análisis desde modelos foráneos, es decir, desde su construcción e interpretación de mundo. De ahí que los intentos de interpretación no se atienden a la etnografía, sino más bien a la formación de las ideas y de cómo tales ideas conforman las relaciones político-culturales y sociales.

En este sentido, más allá de Lévi-Strauss, la formación cultural brasileña presenta características que señalan una diversidad étnico-cultural significativa. La interpretación de esa diversidad no permanece ajena a tensiones, lo que indica que hubo distintos matices o raíces que han conformado el rostro y las ideas de este país. Una de las bases fue el positivismo francés. De ahí, entonces, la presencia del positivismo de Comte hasta hoy día en Brasil. Se trata de una herencia anterior a la formación de la República (1889), pero que no ha desaparecido hasta los días de hoy. Entre otras formas, sus trazos se manifiestan en la bandera y el lema «Orden y Progreso» retrata el positivismo de Comte. Para explicar la cuestión, empezamos con la reanudación de la filosofía práctica, preocupada con el aspecto normativo y, al mismo tiempo, en entender las cuestiones histórico-políticas en sus contextos y en sus desenvolvimientos y desdobles posteriores. A continuación, deseamos señalar las implicaciones del positivismo de Comte en Brasil, una herencia relacionada a la formación de las ideas, presentes en los símbolos nacionales. Por fin, indicar algunas contribuciones de esta crítica para los tiempos actuales.

Reanudar de la *filosofía práctica*: la puerta de entrada para la interculturalidad

Para entender el alcance de la filosofía intercultural, echamos mano de la reanudación de la filosofía práctica. Según Raullet, ella «pretende, por una parte, la fundamentación de las normas, y, por otra, la orientación de la acción» (2009: 176). No se trata de dos ámbitos distintos, sino de dimensiones complementarias que están íntimamente imbricadas. Esa discusión va para largo, lo cual indica que continúa siendo importante en los días de hoy. En este sentido se puede afirmar que se trata de una puerta hacia la interculturalidad. Para Raullet, la vuelta de la «filosofía práctica» de los años cincuenta responde a un diagnóstico inherente a la propia filosofía: no se puede separar la reflexión filosófica de su contexto práctico. Esta idea nos lleva a entender, por ejemplo, las implicaciones del Positivismo en Brasil, aspecto relevante en el contexto histórico-político del país.

Un segundo aspecto relacionado a la filosofía intercultural tiene que ver con el amplio abanico de desdoblamientos que la categoría *Lebenswelt* ha promocionado. La reanudación, por así decir, de la filosofía práctica pone en evidencia la dirección de la propia filosofía y de su *status* ante las cuestiones importantes de nuestro tiempo. Sin

embargo, persisten en el campo académico dos fuertes líneas de pensamiento que van caracterizando la comprensión del papel y de la responsabilidad de la filosofía. En este sentido, el debate presenta, por un lado, el vigor de la orientación atemporal, libre, por tanto, de una inmersión en el mundo de la vida, una tentativa de subrayar insistentemente el hecho de que la esencia de la filosofía reside en la intemporalidad de las cuestiones filosóficas; por otro, la exigencia de una temporalidad típica de la problemática histórico-vivencial y de las reelaboraciones político-culturales de cada época y de sus circunstancias.

Esa doble orientación persiste, por ejemplo, en la filosofía alemana. En su libro *La philosophie allemande depuis 1945*,¹ Gérard Raulet indica las tendencias de la filosofía alemana del siglo xx, de modo especial después de la Segunda Guerra. El autor pone en evidencia que «una historia de la filosofía no se puede limitar a una serie de monografías sobre los sistemas de pensamiento» (2009: 12). En ese sentido, afirma que la historia de la filosofía está implicada en:

[...] el movimiento general de las ideas y no puede hacer abstracción de las problemáticas, *intelectuales y políticas*, que corresponden al terreno de la sociología de los intelectuales y de la situación (en el sentido de *situs*) de las corrientes de pensamiento en las coyunturas político-intelectuales (Raulet, 2009: 12).

Lo que Raulet intenta señalar apunta hacia un cuadro general de la filosofía alemana después de la Segunda Guerra. En el mapa dibujado por Raulet, dos líneas son fundamentales. Por un lado, la reflexión filosófica se insiere en una temporalidad y, por eso, va asociada a cuestiones o aspectos de un contexto históricamente determinado y de su reelaboración, temas nunca indiferentes a las expectativas de sus implicados, ni tampoco aislados o desarticulados de los diferentes discursos (sean ellos científicos, políticos o culturales). El compromiso con cuestiones de su tiempo otorga a la filosofía una racionalidad activa, pues trata de contribuir en la confección de posibilidades para responder a un mundo en transformación.

Esa mirada contrasta con la tendencia volcada a la atemporalidad, es decir, de una «cultura atemporal», reduciendo la filosofía a la sospechosa interpretación de «monografías sobre los sistemas de pensamiento» (Raulet, 2009: 12). Para Raulet, la abstracción de los problemas y situaciones concretas ha mantenido a la filosofía en una especie de torre de marfil, sin conseguir romper con el círculo vicioso de un academicismo universitario. Más radicalmente, se trata de un pensamiento restringido a las tumbas, o sea, de una forma de pensar ligada a la deslocalización y, por tanto, de lo «antihistórico y de lo fuera-de-límite» (Déotte, 1998: 57). De este modo, los

¹ Libro traducido al castellano y publicado por la Universitat de València. Las citas utilizadas se relacionan a obra traducida *La filosofía alemana después de 1945* (Valencia, 2009).

maitre-penseurs serían los encargados de tratar de esos temas específicos y, por eso, los únicos en determinar su papel.

De este modo, las cuestiones histórico-universales quedarían demasiado cortas si pensadores de otras áreas pretendieran invadir los campos específicos de cada ciencia particular. En este sentido, la referencia a cuestiones relativas a las creencias o a las religiones sería tema exclusivo de la teología (o de las teologías). En Alemania, siguiendo esta línea, a finales de los años cincuenta y principios de la década de los sesenta del siglo pasado, esa actitud ha sido sistemáticamente defendida por la Sociedad General para la Filosofía (*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*). Desde su fundación, en 1950, la sociedad defendía que la «esencia de la filosofía residía en la intemporalidad de las problemáticas» (Raulet, 2009: 12).

En el caso específico de Alemania, algunos filósofos tenían la preocupación de olvidar las perversidades del nazismo. De esta manera, la historia de la filosofía no pasa de «primo pobre», o sea, una preocupación un tanto estéril, porque niega su vínculo con la diversidad de contextos o situaciones históricosociales de las gentes, y permanece, por tanto, restringida al análisis e interpretación de los autores y sus ideas. Según Raulet, después de 1945, se puede identificar una firme predisposición a ratificar que, tanto en el período del nacionalsocialismo como más tarde, la filosofía no ha sufrido ninguna estigmatización. Los casos de pensadores silenciados u obligados a silenciar no pasaran de «medidas *ad personam*, motivadas por consideraciones racistas y no filosóficas» (Raulet, 2009: 15). De entre los «comprometidos» con el nacional-socialismo, Heidegger fue quien sufrió una especie de alejamiento descomunal. Mientras tanto, después del cuarenta y cinco, cuando se reabren las universidades (durante los años de 1946 y 1947), un significativo número de filósofos retoma tranquilamente la actividad académica «como si nada hubiera pasado» (Raulet, 2009: 15). El eje de ese grupo giraba alrededor de la restauración del pensamiento alemán, o sea, de una continuidad que no sufría los vestigios circunstanciales de una época determinada.

En ese sentido, Raulet señala que el papel de la filosofía cristiana en la restauración o concertación ha sido particularmente importante, y ha dado continuidad al proceso de adaptación del tomismo y del neotomismo a la tradición filosófica. Aunque algunos de sus representantes hayan asumido una oposición al nazismo, la filosofía cristiana ha tenido, en la joven República Federal de Alemania de la postguerra, «un papel capital en la reconstrucción de la cultura política» del país (Raulet, 2009: 16). Diferente de los protestantes —que nunca han roto el diálogo con la filosofía—, la teología católica ha sufrido, en la postguerra, una división sin precedentes, principalmente en los años setenta. Por un lado, diversos pensadores se sumaban al grupo que justificaba la legitimidad de la apertura y diálogo —sea entre filosofía y teología o incluso con las ciencias en general—, como Alfons Auer, Josef Fuchs, Klaus Demmer, Bruno Schüller o Dietmar Mieth (Raulet, 2009: 155). Esa línea se chocaba frontalmente con los signatarios de una teología nada mundana, intensa-

mente defendida por Bernhard Stoeckle, Joseph Ratzinger, Hans Urs Von Balthasar y de Konrad Hilpert, entre otros más (Raulet, 2009: 156).

En su exposición, Raulet entiende que existe una clara tentativa de continuidad que, de una forma o de otra, «coincide con el nacionalsocialismo, pues muchos de ellos fueron miembros de las juventudes hitleristas, por conformismo cuando no por convicción (2009, p. 18). La continuidad desconsidera los aspectos históricos, como si nada de anormal hubiese ocurrido antes o después de la Segunda Guerra. De hecho, la omisión revela, entre otras cosas, la oposición a la teoría crítica de la sociedad y, además, por ejemplo, a las generaciones de los *Flakbelfer*, o sea, de la *sociedad sin padres*, muchos de ellos fallecidos en los combates. De los que han conseguido sobrevivir, una parte ha perdido su legitimidad, por su no adhesión al nacionalsocialismo, mientras que otra retrataba el fracaso de la política hitlerista, o sea, del compromiso o de la recusa de su compromiso político (Raulet, 2009: 18).

Sin embargo, esa generación pasa a asumir, en los años setenta, un protagonismo en el escenario alemán y promueve una transformación, principalmente en relación con la filosofía social, la filosofía pragmática y la sociología (Raulet, 2009: 19). En el campo de la sociología, se destacaron Arnold Gehlen, Helmut Schelsky y, de modo especial, Niklas Luhmann. La filosofía por su vez contribuye con algunos remanentes de la Escuela de Frankfurt, donde se destacan aquellos que regresaron después de la guerra (entre ellos, Horkheimer y Adorno). La retomada de los postulados de la teoría crítica indica su «regreso al escenario filosófico» alemán para situarse en un «debate que la renovación impone» (Raulet, 2009: 18). Para Raulet, la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer también ha influenciado en la modificación de la metodología de la filosofía alemana después de 1945.

Como señala Raulet, la preocupación en torno al papel de la filosofía sufre una especie de tensión. Pero, antes mismo de los años cincuenta, la fenomenología de Husserl ha generado un nuevo estatus para la filosofía. En los años treinta, Husserl ha transformando el tema del mundo de la vida en uno de los hilos conductores más importantes para la filosofía. El foco de Husserl es la filosofía europea y, por eso, la receptividad de su crítica no llega a América Latina. A lo mejor, mientras el pensamiento europeo se hunde en una crisis de fundamentación, América Latina aún busca su emancipación política, lejos, por lo tanto, de una identidad propia de su gente y de su reconocimiento o consideración como tal. El intento de sembrar un pensamiento único ya imperaba mucho antes de que cualquier mención a esta categoría fuera utilizada por los pensadores actuales.

Por eso, la crítica de Husserl al positivismo no encuentra resonancia porque existe una significativa distinción entre el contexto europeo y latinoamericano. En esta época, aunque los países latinoamericanos consiguen su independencia, prácticamente todos ellos aún permanecen bajo la vigilancia de las potencias europeas.

No se trata simplemente de señalar las particularidades o los vínculos con los conquistadores y sus intereses, sino indicar de qué manera se puede extraer una contribución a la filosofía contemporánea y que suponga, al mismo tiempo, un análisis de la pregunta filosófica ante las circunstancias y peculiaridades históricas.

Ahí está la importancia del tema *Lebenswelt*. En efecto, las cuestiones relativas al mundo de la vida ponen en evidencia, entre otras cosas, el problema de las ciencias críticas y del cientificismo. Pero la idea del mundo de la vida como horizonte de sentido apuntan hacia las contribuciones de la fenomenología en el rescate del sentido de las cuestiones histórico-sociales. Por eso, cuando se trata de América Latina, no hay dudas de que el rechazo más fuerte a las ideas de Husserl ha venido del positivismo.

En primer lugar, el problema de las ciencias críticas y del cientificismo ha sido señalado por Husserl, cuando habla de la *crisis*. Su pregunta *¿qué es Europa?* pone en evidencia una preocupación vital para el análisis cultural de su época. Evidentemente, esa pregunta significa una mirada profunda al sujeto, a la cultura y a la propia filosofía en el contexto específico de una Europa en crisis. Una crisis como expresión de la «crisis» vital radical ante las amenazas del escepticismo, del irracionalismo o del misticismo (Husserl, 1990: 3). De hecho, se puede hablar de los continuos éxitos de las ciencias, de su posible futuro formidable, de las ventajas de la producción en serie y de la evolución y del desarrollo de la exactitud del conocimiento y de sus resultados teóricos.

En este sentido, se puede afirmar que Husserl y la fenomenología han recibido, principalmente en Brasil, una atención especial más evidente con la filosofía de la liberación. El interés más destacado recurre a Levinas y de su influencia en diversos filósofos latinoamericanos que, de una forma o de otra, remite a Husserl. Sin dudas, lo expuesto certifica el rechazo de la fenomenología, porque no consigue romper el bloqueo que el positivismo le impone, una influencia que se hace sentir antes mismo de la formación de la república (1889). Para entender eso, se hace necesario exponer –aunque muy brevemente– la presencia del positivismo en el contexto brasileño, aspecto que desarrollaremos a continuación.

El contexto cultural brasileño y su modulación positivista

Como ya hemos señalado, la propuesta de la filosofía práctica remite a contextos histórico-políticos determinados, lo cual nos permite entender las influencias que la filosofía ha tenido de la realidad social. En este sentido, creo que el debate sobre el mundo de la vida en América Latina nos indica un aspecto bastante significativo, principalmente cuando se intenta interpretar la idea de mundo de la vida a partir del horizonte de una *América Morena* y que revela las increíbles fuerzas espirituales que

promueven un acercamiento intercultural para dar cuenta de la compleja pluralidad de su gente (Pizzi, 2007: 105). De hecho, el tema abre camino hacia otra cuestión fundamental: ¿Por qué la fenomenología ha tardado tanto en llegar en América Latina? A esta sigue otra pregunta: ¿Hasta qué punto la propuesta fenomenológica del mundo de la vida nos permite entender la América Latina y Brasil?

Da ahí, entonces, la oportunidad y el intento de plantear otra vez el tema del mundo de la vida, pero hacerlo ahora desde América Latina. Parece claro que la motivación tiene presente la pregunta de Husserl *¿qué es Europa?* Sin embargo, yo pregunto ¿qué es América Latina? Además, se podría añadir también otra pregunta: si Husserl habla de la crisis de Europa, mi cuestión remite al sentido que tiene América Latina en la historia del pensamiento occidental y qué significa América Latina para su propia gente. En efecto, la multidiversidad –y no la homogeneidad– es la característica principal de América Latina mucho antes de la llegada de los europeos y, sin duda, eso no ha cambiado absolutamente nada hasta los días de hoy. Es decir, el continente sigue manteniendo su característica fundamental: la diversidad cultural y social, pero sin interculturalidad, porque no llega a un nivel de compromiso con las etnias o la diversidad. Es decir, la diversidad sigue siendo dibujada desde un modelo homogeneizador.

En efecto, el rechazo a la fenomenología señala una tendencia exclusivista hasta mismo en la filosofía. La crítica de Husserl apunta hacia el positivismo. La reacción en Brasil ocurre en el final del siglo XIX cuando nace un verdadero «apostolado positivista», con un número de creyentes influyente en la política del país. La expresión más significativa está en la bandera del país, donde se puede leer la consigna máxima del positivismo: orden y progreso.

Las aspiraciones de libertad y progreso han sido el tono de los grandes señores que organizaran la independencia de Brasil, un movimiento que tiene sus bases en el «sistema comteano» que se suma al naturalismo evolucionista de Herbert Spencer (Romero, 1895: LXXVI). El crítico literario, ensayista y poeta, profesor y político Sílvio Romero (1851-1914) ha sido el defensor de la tesis del emblanquecimiento de la raza. En aquel período, Romero era uno de los líderes del grupo de intelectuales que defendía la representación del pueblo o de Brasil como infantil o casi bárbaro. Según el sistema comteano y el evolucionismo de Spencer, el blanqueamiento de la población representaba una especie de darwinismo social, dando a entender que eso podría corregir el «defecto de formación» del pueblo, percibido a través de su composición étnica.

En efecto, no se trata apenas de un movimiento aislado, pues la formación de la república brasileña, en 1889, representa un paso importante para conducir al país hacia el camino, hacia el «adviento de la doctrina regeneradora, segundo la infalible previsión del Fundador» (Romero, 1895: LXXVIII). El autor de esta afirmación es Benjamin Constant Botelho Guimarães, nacido en Río de Janeiro (1833), uno de los

que han articulado la formación de la república. El *fundador* indica a Augusto Comte ni más ni menos. En este período, el «comtismo político» domina no sólo en uno de los grupos que articulan el paso hacia la república, sino que también está presente en diversas provincias del país (Romero, 1895: LXXXVI). Y para sorpresa de muchos, hasta los días de hoy persisten algunos templos positivistas. En Río de Janeiro, por ejemplo, hay el templo «positivismo integral», donde se puede leer en su frontispicio: el amor por principio, el orden por base y el progreso por finalidad.

Todo ese movimiento ha frenado otras ideas. Silvio Romero cita un texto de Benjamin Constant Botelho en el que propone «extinguir todos los cursos, todas las academias, todos los institutos de enseñanza costeados por el Estado» (Romero, 1895: LXXVIII). Esa idea significa la tentativa de intervenir no solamente en la política o en los símbolos, sino también en la educación.

En este caso, los primeros esfuerzos para la creación de un sistema educativo superior y la fundación de universidades empiezan en los años treinta del siglo pasado. Hasta entonces, lo que había eran cursos adaptados del modelo francés de las *Écoles d'Application*, que garantizaban, en los cursos de derecho por ejemplo, un profundo vínculo con el positivismo francés. Este interés tardío estaría ligado a un dicho del rey D. Pedro II que, antes de regresar a Portugal, habría propuesto que, para mantener el país controlado, sería prudente no crear universidades. Por lo sí o por lo no, la verdad es que la primera universidad brasileña ha sido instituida en 1932. Oficialmente, los datos indican la creación de la Universidad de Minas Gerais y San Pablo en 1933-1934 (Luckesi, 1985: 34).

En este sentido, la herencia francesa en Brasil se tradujo en una idealización de la república como un gobierno transitorio hacia una «utopía positivista», la especie de sociocracia que se intentó establecer en aquel período. No es casual que en París, en el piso donde vivió Comte y que actualmente es un museo,² la bandera de Brasil siga expuesta como un símbolo con el lema positivista «Ordem e Progresso» (Pizzi, 2007: 116, nota al pie de página).

La influencia del positivismo de Comte se hace sentir desde la mitad del siglo XIX y sus presupuestos son la base del proyecto de la primera constitución brasileña republicana de 1890 (Trindade, 1999: 117). Los idearios de la república brasileña son positivistas y ocupan aún más espacio en el proyecto desarrollista de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. En Brasil la primera universidad nace en el treinta y hasta finales de los ochenta no tenemos casi acceso a la filosofía crítica. Lo que tenemos es una filosofía neoescolástica, aunque es necesario reconocer que la Iglesia ha tenido ahí un importante papel crítico y formador de opinión; por supuesto, con algunos interrogantes. Sin embargo, hasta los años setenta, el estudio de la filosofía se limita, de modo general, a los patrones tradicionales. La Iglesia se limitaba al ámbito académico, prácticamente a la formación seminarística, o sea, a candidatos al sacerdocio.

² Maison d'Auguste Comte, Rue Monsieur le Prince, 10 (París).

Evidentemente, no se trata ahora de romper con la tradición filosófica que, en mi opinión, no es la cuestión básica, sino de comprender lo que pasa con la filosofía en los diferentes escenarios. Por ejemplo, la recepción del pensamiento de Husserl y de la propia fenomenología ha tenido, en América Latina, algunas restricciones. En otras palabras, a finales del siglo XIX y principios del XX, la crítica de Husserl señala el derrocamiento de los grandes sistemas filosóficos tradicionales y de los destinos de la razón humana. Al transformarse en ciencia empírica, la filosofía se olvida de sus fundamentos primordiales, intento que ha promovido una escisión entre conocimiento y normatividad. El positivismo parece imponerse con relativo entusiasmo en algunos sectores de la sociedad brasileña, y lo hace como una manera de reducir el conocimiento a la lógica de las ciencias positivistas, asumiendo la metodología de las ciencias naturales.

Aunque Husserl apunte hacia los aspectos metodológicos, la cuestión no se resume a la crítica de las ciencias. Por eso, en América Latina el rechazo más fuerte a las ideas de Husserl ha venido del positivismo. Las últimas décadas del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, el positivismo vive, en muchos países latinoamericanos, su época de mayor vitalidad (Devés Valdés: 47). La repercusión del positivismo no sólo en la educación, sino también en la política y en la filosofía del derecho por ejemplo, señala su carácter no solamente en relación con la investigación filosófica, sino la forma de consolidación de la independencia de los países latinoamericanos y en el formateo de la república. Se trata pues de un nuevo Estado político, en el sentido de orientar las luchas por la independencia de los países, en la definición de un modelo republicano y hasta la abolición misma de la esclavitud. Así, el positivismo ha sido decisivo en la definición de políticas de educación, de blanqueamiento e incluso en las políticas de modernización de la mayoría de los países latinoamericanos.

Los cambios hacia una filosofía con nuevos aires empiezan en los años cuarenta, con la fundación del *Instituto Brasileiro de Filosofia* y la creación de la *Revista Brasileira de Filosofia*. Se trata, pues, del inicio de un período filosófico «sin restricciones de carácter religioso, filosófico, político o ideológico» (Jaime, 2002: 21). Ese movimiento ha llevado a la radicalización, en vistas a una reflexión más volcada al contexto histórico-político, y los años sesenta, con los movimientos sociales, empieza a se destacar una perspectiva latino-americana de emancipación.

En este horizonte, el positivismo ha sido un factor que ha rechazado la filosofía comprometida con las cuestiones histórico-sociales e, incluso, ha impuesto restricciones a la fenomenología. El segundo aspecto que ha intervenido en la restricción a las ideas de Husserl en América Latina ha sido el marxismo y el anarquismo. La presencia de estos movimientos data del final del siglo XIX, a través de los «emigrantes comunes u otros exilados» (Devés Valdés, 2000: 57). En verdad, el final de la esclavitud ha promocionado la formación de una clase operaria, manufacturera e industrial, transformando poco a poco las relaciones de trabajo de las haciendas y del campesinado. A

pesar de su mestizaje con otras corrientes, el socialismo, e incluso, el marxismo asumen aires latinoamericanos, sea «por adopción de categorías, de temas o de proyectos», perfilando así una «teorización socialista» en relación con temas como el indigenista u otros relacionados con la propiedad de la tierra (Devés Valdés, 2000: 127).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, se puede concluir que Brasil e, incluso, América Latina han sido pensados desde fuera. La comprensión de América Latina, o sea, de su «figura espiritual» –como lo dice Husserl– rechaza la crítica y también la idea o hasta la misma posibilidad de otras formas de pensar y de vivir. En este sentido, los intentos de desarrollar una filosofía latinoamericana significan nada más que adoptar un modelo y seguir sus órdenes sin pensar nunca en otras alternativas. Y más: desarrollar significa eliminar las formas de vida anteriores, ya que se consideran primitivas y, por tanto, un freno al progreso.

Los efectos prácticos en los días de hoy

Siguiendo con las consideraciones e implicaciones en los días de hoy, es importante señalar que en América Latina la teoría crítica no entra solamente a través de Habermas, aunque su pensamiento haya favorecido uno de los acercamientos más importantes al pensamiento crítico. Por eso, la idea es que, con Husserl y Habermas, encontramos puntos de vista importantes para comprender el pensamiento latinoamericano. En este sentido, uno de ellos es exactamente el concepto de mundo de la vida, con el que es posible rehabilitar la validez de la diversidad de saberes del mundo de la vida. Se trata, pues, de admitir un contexto político-cultural anterior a cualquier presencia luso-española y, además, reconocer que esos pueblos originarios han colaborado también en la formación del pensamiento latinoamericano. Esa preocupación nos permite, por ejemplo, acercarnos a la multiplicidad de contextos y del sentido que orienta los diferentes modos de vida, es decir, estilos de vida anteriores al siglo XIV y que son típicos de las gentes de este período.

De ahí la necesidad de un estudio que no se atenga simplemente al horizonte particular de cada cultura o forma de vida. En este sentido, vuelvo a insistir en la diferencia que el pensamiento de Husserl y la fenomenología han recibido en los distintos continentes. De hecho, ¿cuál es el lugar de la fenomenología en estos contextos? ¿Por qué Husserl no es prácticamente estudiado en Sudamérica? Evidentemente, la cosa no es tan radical así, pero al plantear el problema, es posible percibir que sus ideas abarcan, fuera de América Latina, una riquísima actividad filosófica de prácticamente todo un siglo y que todavía hoy sostiene una intensa vitalidad.

El interés por la fenomenología o algunos de sus intérpretes o seguidores se torna más evidente con la filosofía de la liberación, especialmente con las obras de Emmanuel Levinas. Desde su interpretación, tenemos hoy día diversos y buenos

trabajos sobre el pensamiento de este autor y que, de una forma o de otra, remiten a la obra de Husserl.

Sin detenerme en eso, la idea básica consiste en entender los aspectos que la receptividad de Husserl —y, posteriormente, de Habermas en América Latina— permite pensar. El tema del mundo de la vida remite, pues, a la complejidad de nuestro mundo de hoy y de tantos mundos o bloques. Sin duda, América Latina representa una diversidad de mundo dentro de otra diversidad más amplia. Husserl se preguntaba: «¿qué es Europa?». Habermas —en el 2003— se hace la pregunta: «¿cuál es el futuro de Europa?». Por eso, cuando se intenta comprender América Latina, hay una cosa que no se puede olvidar: se trata del reconocimiento de un mundo anterior a su ingreso en el mundo europeo. O sea, el sentido de América Latina tiene un comienzo en lo que hoy se tilda de *pré-historia*, con su paisaje y su gente, un continente con una diversidad cultural, con sus peculiaridades y diferencias, con sus pueblos gentes y sus tradiciones.

En ese sentido, la comprensión del sentido de Brasil supone una comprensión de América Latina y de Brasil que se divide en un antes y un después de la conquista. De ahí dos aspectos son fundamentales. Por un lado, la necesidad de rescatar su diversidad, buscando también comprender la identidad de los diferentes estilos de vida y culturas y, por otro, ir definiendo su papel en el contexto global. No se trata de una simple reflexión sobre lo que «somos y lo que queremos», sino también una búsqueda de una forma política nueva. Por eso, la posibilidad de llegar a un acuerdo en torno a principios comunes depende de un proceso de discusión que supone un momento endógeno y otro exógeno, aunque los sujetos implicados, a veces, no compartan los mismos modos de pensar. Es necesario aclarar el sentido de los discursos prácticos mediante la participación de los involucrados y que el acuerdo pueda realmente realizarse en una comunidad de sujetos-actores/actrices, o sea, definir los aspectos válidos para todos y poder transformar así las aspiraciones en un modo de vida concreto, sin negar la diversidad cultural y la multiplicidad de los estilos particulares.

Por eso, el tema del mundo de la vida es uno de los puntos clave para afrontar los nuevos desafíos ante el actual proceso de globalización hegemónico. En este sentido, creo que una contribución importante de la filosofía de Husserl viene con Habermas y se vincula a la preocupación por temas como interculturalidad y pluralismo. El hecho de utilizar la categoría mundo de la vida implica la apertura a un razonamiento que no rechaza ni olvida la diversidad de las formas de vida histórico-políticas y culturales. Se trata de reconocer las evidencias originarias de la pluralidad de mundos, o sea, de un mundo multicultural, multiétnico, multipartidario, multireligioso, etc.

Una segunda contribución hace referencia al hecho de que el mundo de la vida no queda restringido a la representación objetiva de los hechos y aspectos económicos, histórico-políticos y culturales, ni tampoco el desarrollo significa un progreso

material –aunque eso significaría para muchos poder tener un bocadillo todos los días. Se trata, pues, de reconocer la complejidad de los diferentes aspectos de la vida cotidiana y de sus representaciones. En este sentido, las contribuciones de Husserl y de Habermas pueden ayudarnos a comprender la multiplicidad de mundos de nuestra América Latina y la complejidad de su diversidad.

Esos aspectos remiten a lo dicho anteriormente, a la necesidad de rescatar nuestra historia sin miedo ni recelos. No pocas veces nos quedamos paralizados ante el progreso de las ciencias, la velocidad de las informaciones, la realidad virtual, en fin, ante los pasos agigantados de una mundialización económicamente desgarrada, estratificada y no pacifista. Con este rescate es posible restaurar los distintos mundos y organizar social y políticamente un proyecto orgánico y coherente con las aspiraciones de toda la gente, sin perder nunca la idea de una humanidad más amplia y de otros mundos, sin perder así los intereses vitales que entraña la misma trama de una racionalidad concreta. Intereses que se comprenden en la historia y en la pluralidad de las experiencias concretas y que, actualmente, dibujan alternativas a un modelo de globalización que separa los ideales de justicia, de los intereses particulares o de grupos financieros. Sin duda, el *Lebenswelt* significa incluso la necesidad de una reconfiguración de las políticas públicas y/o sociales en vistas a una filosofía que es al mismo tiempo universalista y particularista, sin separar el sentido de la vida, entre desarrollo y vida buena, entre realidad y ficción, entre lo que tenemos y lo que deseamos. Esa exhortación, por así decirlo, remite al análisis de las políticas que hoy por hoy determinan el ejercicio del poder y, en este caso específico, los intentos de eliminación de la pobreza.

El ideal de un mundo *sin males*

En 1905, sale a la luz un libro muy poco conocido en Brasil. En el libro *América Latina. Males de origen*, Manoel Bomfim³ destaca la desconsideración frente a los nativos, los negros y los pobres, o sea, la gente que es calificada inepta para el progreso.⁴

3 Manoel Bomfim (1868-1932) estudió medicina y psicología (Paris, 1903). Ha vivido gran parte de su vida en Río de Janeiro. Es autor de inúmeros libros de interpretación histórica, sociología, pedagogía y psicología. De entre las obras de historia y sociología, se destaca: *O Brasil na América*, *O Brasil na história*, *O Brasil nação I e II* y *América Latina. Males de origem* (1905). Esta última obra ha sido reeditada en 2005, por ocasión del centenario de la primera edición. La originalidad de Bomfim ha sido destacada por Darcy Ribeiro (1922-1997) cuando, durante su exilio en Montevideo (1964), se ha encontrado con «ese libro extraordinario», hace una evaluación de la extensión y de la complejidad de los problemas generales de la América Latina, por muchos desconocidos hasta entonces.

4 Algo muy distinto ha pasado en el sur de Brasil, con la presencia del Josef Menguele. En el municipio de Cândido Godói (Río Grande del Sur), el médico nazi está relacionado con el elevado número de gemelos, una zona poblada (cerca del 80%) por descendientes de alemanes de la región de Hunsrück. Uno en cada cinco partos eran de gemelos, es decir, un promedio muchas veces superior al mundial, lo cual pasa a ser considerado como una experiencia genética de Menguele, que recorrió en 1963, inicialmente medicando el ganado, y luego las mujeres (Langon, 2008: 22).

En su obra, Bomfim señala el espíritu de un continente bastante extenso, poblado por españoles y portugueses con gente que a menudo se amotina.

En este sentido, es importante insistir en una especie de eugenesia racial, es decir, en el intento de blanqueamiento de la gente. En efecto, Brasil es prácticamente el único país latinoamericano que ha vivido un período de monarquía, aunque se pueda reconocer otros intentos (México y Haití). Con la huída de la corona portuguesa de la guerra napoleónica, se instala en Río de Janeiro en 1815 y permanece hasta 1825. El pasaje para el modelo republicano sólo se da en 1889. En este momento, se enfrentaban por lo menos tres corrientes de pensamiento: el liberalismo de tipo inglés-norteamericano, el jacobinismo estilo francés y la tendencia positivista. Representaban tres modelos distintos de república, de sociedad y de nación. Todos ellos (nos referimos a los modelos) han tenido su contribución e indican de una forma o de otra las tendencias e intereses de los distintos grupos.

Los jacobinos idealizaban el modelo de democracia clásica, es decir, con participación directa de todos los ciudadanos. Los liberales proponían una sociedad basada en los individuos autónomos y cuyos intereses obedecían la mano invisible del mercado. Los positivistas postulaban una edad de oro cuya realización podría ocurrir en el seno de una humanidad mitificada (Carvalho, 2006: 9). Esa disputa ha sido decisiva en muchos aspectos. La república no ha sido creación de los positivistas, pero ellos han dejado sus huellas y, como ya hemos dicho, uno de los reflejos más evidentes está en la bandera con el lema y los colores positivistas «Orden y progreso».

Los liberales ya habían empezado su movimiento mucho antes. En 1808 circula por primera vez un periódico editado en Londres: *Correio Brasiliense*. Era introducido clandestinamente en Brasil y defendía las ideas liberales en contra de la monarquía. Hoy día este periódico sigue siendo un diario, pero con otras características.

Estos son algunos aspectos de la tradición brasileña, pero que se relaciona con la complejidad del país. No existe una historia de la justicia, pues nunca ha sido tema importante para las élites. En este sentido, entender la situación hoy día, algunos datos sobre la filosofía en Brasil son muy necesarios. Actualmente, en todo el país, son 40 programas de postgrado. Es decir, se trata de una historia reciente, pues hasta principios de los años setenta, había solamente carreras, pero muy ligadas a la formación eclesial.⁵ Hasta entonces, toda la formación especializada y la investigación tenían vinculaciones con el extranjero, o sea, con Europa.

Mucho más tarde, el debate pierde representatividad, principalmente durante la dictadura militar (1964-1989). Un poco antes, en 1961, la asignatura de filosofía pierde completamente su carácter de obligatoriedad en la enseñanza media, prácti-

⁵ Por ejemplo, en 1908 empieza la Facultad de Filosofía de San Bento, en San Pablo, vinculada a la Universidad Católica de Louvain. De ahí, otros cursos comienzan a funcionar, pero siempre con vínculos con la Iglesia Católica y otras universidades extranjeras.

camente desaparece en 1971. Los intentos de reintroducir la asignatura empiezan a finales de los ochenta y solamente ahora se ha transformado en obligatoria.

Por ironía, el postgrado comienza a principios de los setenta. En su evolución, en 2010 suman 40 cursos o programas de postgrado en filosofía. Entre tesinas (de máster) y tesis (de doctorado), el período del 2008 al 2010 suma más de 1.200 trabajos defendidos ante tribunales específicos. Como consecuencia, la producción y publicaciones alcanzan también números significativos: entre artículos y libros, la cantidad ultrapasa los 2.500.

Esos datos, aunque muy puntuales, indican un nuevo panorama para la filosofía en Brasil, lo que cambia también la configuración de las redes e interrelaciones (internas y externas). Sin duda, el positivismo ha perdido su relevancia, aunque no haya desaparecido. Pero la influencia de otras corrientes y autores son más que evidentes y, por eso, es difícil relatar la diversidad de estudios y publicaciones. Para tener una idea, el encuentro organizado por la Asociación Nacional de Postgrado en Filosofía del 2010 ha tenido más de 1.200 presentaciones, divididas en 50 grupos. Eso indica una naturaleza esencialmente pluralista, pero con un carácter rigurosamente académico y eminentemente investigador.

Por supuesto, aunque los datos pueden ser evaluados desde un punto de vista optimista, la tendencia revela una preocupación por la calidad de los cursos y de las publicaciones. No hay duda de que ese proceso sigue adelante, pues la consolidación de la tradición filosófica está ligada de alguna manera a un largo período de tiempo. Además, la ampliación exige más inversiones, lo que parece no ser la gran preocupación de los responsables. Mientras algunas áreas del conocimiento son consideradas más prioritarias, la filosofía evidentemente no lo es.

Otra cuestión, ahora a escala nacional, se relaciona con el fortalecimiento de políticas públicas y sociales que, en una u otra medida, refuerzan la perspectiva del liberalismo social. Los pocos cambios van muy despacio. En el peor de los casos, la desigualdad aumenta porque la distribución de la riqueza está en manos de unos pocos, lo que significa decir que aumenta la brecha entre los más ricos y los más pobres.

Esas políticas están relacionadas con el sistema de cuotas para negros e indios. El año 2004 marca el inicio del ingreso en las universidades privadas de estudiantes negros, indios y de gente pobre a través de cuotas. Se garantiza también una renta básica para las familias más pobres. Desde el punto de vista de la teoría de Rawls, podríamos seguramente decir que es un «justo valor» de los derechos equitativamente distribuidos. No creo que sea una solución definitiva, pero entiendo que por ejemplo, el programa «Universidad para todos» puede calificarse como una iniciativa razonable en el sentido de dar becas (integrales o parciales) a estudiantes negros, indígenas o pobres.

Brasil aparece y los brasileños nacen del encuentro y del choque entre diferentes civilizaciones, es decir, ahí es donde se produce el encuentro de nativos indios con

Europeos y, un poco más tarde, con africanos. Son raíces dispares que en buena parte se mezclan para dar lugar a un pueblo con matices especiales. Actualmente se habla de una democracia racial (Ribeiro, 1995: 24) y de una unidad nacional, pero en un contexto de contradicciones y antagonismos, pues las características y los rostros de diferentes formaciones indican una heterogeneidad sin precedentes. Somos latinoamericanos, pero también europeos, africanos e incluso asiáticos.

Los matices formadores dan cuenta de un sinnúmero de tribus indígenas de los primeros años del proceso de civilización –conforme Ribeiro (1995: 105), cerca de cinco millones– algunas de ellas sobrevivientes hasta hoy día. De ahí nacen los llamados *brasilindios*, una mezcla de portugueses y de indios. Sin embargo, ahí empieza también un genocidio que ha exterminado una cantidad enorme de indios. Más tarde, los africanos fueron traídos de diferentes regiones de África y utilizados principalmente como mano de obra. Algunos hablan de unos cuatro o cinco millones de africanos, que van poco a poco cambiando las características físicas, culturales y étnicas del país. Hasta el año 1800, tenemos en el país: dos millones de blancos; un millón y medio de esclavos, unos 500.000 indios integrados y cerca de un millón de indios aislados (Ribeiro, 1995: 151).

Las políticas de población del país, principalmente hacia el sur y algunas otras regiones, permiten que europeos –sobre todo italianos, alemanes y otras nacionalidades– y asiáticos ocupen espacios importantes en el escenario nacional. Sólo para tener una idea, la ola japonesa empieza a principios del siglo xx y hay hoy día un millón y medio de *nikkeis* (término utilizado para denominar los japoneses radicados en Brasil y sus descendientes).

Evidentemente, es difícil precisar los datos de este proceso –y tampoco es el objetivo de este texto– pues se trata evidentemente de un proceso de colonización que aún continúa hoy en día. Si bien es cierto que hay intentos de buscar las bases de una política en las tradiciones locales aún sigue viva en la opinión pública, la idea de que los pueblos latinoamericanos no son capaces de obedecer y por tanto viven en una permanente sublevación. Cuando miramos nuestra cultura, se constata incluso que entre la gente hay una visión bastante perjudicial del *ethos* brasileño. Por eso, la condena del *modus* original de ser y de vivir, y la representación de lo exógeno representa un prototipo ideal.

Para terminar, me parece interesante señalar la diversidad de una gente que es extremadamente cordial y abierta, sin prejuicios y, al mismo tiempo, se trata de pueblos que cuidan (e intentan conservar) sus características. En este juego, se mantiene la contradicción entre aspectos innovadores y tradiciones. Además de eso, el proceso de formación aún mantiene una elite construida a partir de patrones exógenos, es decir, con una mentalidad desvinculada de las tradiciones locales. En el caso de Brasil, es claramente visible en una intelectualidad sin vínculos con la realidad del país, o sea, involucrada simplemente con sus propios intereses. Aunque las políticas distri-

butivas estén promocionando la disminución de la pobreza extrema, no garantizan las verdaderas transformaciones que una democracia podría respaldar. Sin duda son otros tiempos, pero aún perduran determinados matices que dividen a los grupos oligárquicos (antiguos o nuevos) de la mayoría de la gente. La autocalificación de socialdemócratas no supera las grietas. Las cosas empeoran aún más cuando el modelo global avanza hacia un tipo de desarrollo belicoso y tecnicista, que crea la falsa esperanza de poder solucionar las tensiones o contradicciones del actual modelo de capitalismo pensado desde algunos feudos totalmente blindados.

Referencias bibliográficas

- BOMFIM, Manoel (2005): *A América Latina. Males de origem*. Río de Janeiro: Topbooks.
- CARVALHO, José Murilo de (2006): *A formação das almas. O imaginário da república no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DEÓTTE, Jean-Luis (1998): *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo (2000): *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires, Biblos; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- HUSSERL, E. (1990): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica.
- JAIME, J.: *História da filosofia no Brasil*. São Paulo, Vozes, 2002, vol. 4.
- LANGON, Mauricio (Coord.): *Problemas bioéticos. Elementos para la discusión*. Montevideo, Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, 2008.
- LUCKESI, C. (1985): *Fazer Universidade: uma proposta metodológica*. 2 ed., São Paulo, Cortez.
- PIZZI, J. (2007): *Lebenswelt: ¿Una noción apropiada para dar cuenta del mundo latino-luso-americano de vida? Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire*. In: SALAS ASTRAIN, R. (Ed.). *Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 101-120.
- RIBEIRO, Darcy (1995): *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras.
- ROMERO, Sylvio (1895): *O evolucionismo. O positivismo no Brasil*. 2 ed. Río de Janeiro; São Paulo, Livraria Clássica de Alves & C.
- TRINDADE, Hélgio (1999): *A república positivista: teoria e prática*. In: TRINDADE, H. (Org.). *A república positivista: teoria e prática*. Porto Alegre, Ed. Universitária/URRGs.