

Pensar desde lo abierto de la historia*

Dina V. Picotti C.**



11-24

El fenómeno contemporáneo de la profunda transformación de las sociedades impulsada por las tecnociencias ha llevado, en un sentido, a una fuerte conciencia de la pluralidad de paradigmas, modelos y centros históricos, así como a una noción eventual de *ser*, y configurativa de verdad; mientras que en el otro, casi contradictoriamente, se globaliza un orden liderado por los poderes vigentes y su confrontación. En el campo de las ciencias humanas, se impone la necesidad de explorar diferentes aspectos y dimensiones del acaecer humano, y de responder a las más diversas exigencias de reconocimiento por parte de identidades sociales y culturales, lo que pone en jaque a la lógica metafísica, que se evidencia en el fondo como una lógica de la identidad que fagocita las diferencias y exige acoger otros modos de pensar y de ser que de hecho se dan desde ellos. Es decir, resulta clara la incommensurabilidad de lo real en todas sus formas, justamente en una época que dispone de enormes posibilidades de conocimiento y realizaciones.

Aquí resulta nuevamente significativa la tesis heideggeriana de la historicidad del ser mismo y el reclamo del otro comienzo del pensar, a partir del ser como acaecer, que permite asumir cada entidad y hecho como un acaecer de ser y reconocerlos en lo insustituible de su singularidad. El otro comienzo significa, en una relación más originaria que la de sujeto-objeto, atreverse a “pensar desde lo abierto de la historia”, es decir, desde aquello que dándose y a la vez sustrayéndose otorga sus propios caminos o los rehúsa. Pero ello reclama una transformación profunda que requiere la “decisión” de un salto: del hombre como *animal rationale* al *Dasein* (*ser-ahí*); del ser *-Sein-* como el concepto ontológico más general y vacío, al ser mismo *-Seyn-*, que en su singularidad llega a la palabra y predispone al ente como único; de la verdad como corrección –que se degenera

*Una versión previa de este artículo se encuentra en Picotti C. (2006).

**UNGS. Correo electrónico: dpicotti@retina.ar

en la certeza del representar y la seguridad del cálculo y la vivencia– a la esencia inicialmente infundada de la *alétheia* en tanto claro del ocultarse que llega a un fundamento; del ente que en calidad de lo más evidente consolida como razonable todo lo mediano, pequeño y mediocre a lo más cuestionable que constituye la pureza del ser; del arte –entendido como un emprendimiento vivencial– a la puesta en obra de la verdad; de la historia “rebajada a sala de armas de confirmaciones y precursos, a ascender a una cordillera de montañas extrañas e inescalables”; de la naturaleza denigrada a ámbito de explotación del calcular y organizar y a ocasión de vivencia, a que como tierra que se cierra lleve lo abierto del mundo sin imagen; de la desdivinización del ente que “festeja sus triunfos en la cristianización de la cultura”, a la indigencia de la indecisión sobre la cercanía o lejanía de los dioses, que prepara un espacio de decisión; del contentarse con el ente, al atreverse al ser y con ello al ocaso; del abandonarse a la indecisión, que se insinúa como el estado de máxima actividad, al atreverse a la decisión (Heidegger, 1989: 91 y siguientes).

La noción de historicidad es planteada en su sentido más originario como historia del ser mismo –*Geschichte*–, más allá de toda teoría –*Historie*– y filosofía de la historia. Ya en *Ser y tiempo* se había preparado este camino hacia lo que Heidegger llama “la esencia de la historia” en el planteo fundamental ontológico de la historicidad del *Dasein*, del espacio-tiempo, en tanto abismo del fundamento, que remite a la esencia del ser, por el cual se pregunta. “Historia” no es tomada entonces entitativamente como un ámbito entre otros, sino solo en vista al esenciarse del ser, que ya no quiere decir solo la presencia sino el pleno esenciarse del abismo espacio-temporal y por lo tanto de la verdad.

En este originario concepto de historia se gana el ámbito en el que se muestra por qué y cómo historia es más que hecho y voluntad, y le pertenece destino –*Geschick*–, aunque no la agota. El evento-apropiador –*Er-eignis*– es la historia originaria misma, que involucra al hombre como ahí-del ser –*Da-sein*–.

En el otro comienzo es pensado previamente ese totalmente otro que fue llamado el ámbito de decisión, en que el verdadero ser histórico de los pueblos se gana o se pierde. Esta historicidad nunca es en cada época la misma –continúa afirmando el autor–, está ahora ante una transformación esencial, en cuanto recibe como tarea fundar ese ámbito de decisión, ese contexto eventual, gracias al cual el ente humano histórico se pone ante sí mismo. La fundación de este ámbito exige un extrañamiento, es decir, lo contrario de la “propia” tarea, que solo puede ser cumplido desde el coraje por lo abismoso del ser mismo; este ámbito es el ser-ahí, ese “entre” que recién fundándose a sí mismo separa, reúne y apropia recíprocamente al hombre y al dios, en la confrontación de la cuaternidad del mundo. Lo que se inaugura en la fundación del ser-ahí es el evento –*Ereignis*–, que no mienta un en-frente, algo intuible o una idea, sino el hacer señas hacia aquí y el mantenerse allá en lo abierto del ahí, que es precisamente el punto

aclarador-ocultante en este viraje *–Kehre–*. Viraje que gana su verdad tan solo en tanto es disputada como contienda entre tierra y mundo y de este modo lo verdadero es abrigado en el ente. Solo cuando historia se funda en el ser-ahí tiene garantía de pertenencia a la verdad del ser.

Usados por los dioses, aplastados por esta elevación, en dirección a esto oculto, tenemos que interrogar a la esencia del ser como tal *–Seyn–*, pero entonces no podemos explicarlo como lo aparentemente adicional, sino concebirlo como el origen que recién de-cide y a-caece dioses y hombres. Ese interrogar al ser realiza la inauguración del espacio-de juego-temporal de su esenciarse, la fundación del ser-ahí. El hablar de de-cisión *–Ent-scheidung–* no mienta el hacer humano, el realizar, ni un proceso, porque lo esencial aquí no es lo humano de un acto ni lo procesual, sino que se desplaza al más íntimo centro esencial del ser mismo; no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes, sino dice el separarse mismo que divide, y en el dividir *–scheiden–* recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador, justamente a esto abierto en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser al tiempo del último dios. Dispuestos modernamente pensamos a partir de nosotros y damos solo con objetos, corremos por el acostumbrado camino del re-presentar y explicamos todo en su circuito; sin considerar nunca si este camino no admite un salto al espacio del ser, no alcanzamos por un salto la de-cisión. Pero aun dejando atrás una malinterpretación existencial de la decisión, advierte el autor, tenemos todavía por delante el peligro de otra, que suele confundirse hoy con la anterior, y es la de tomar la decisión como lo volitivo y según el poder como la contraposición a; la decisión llega a contraponerse al sistema, pero en un sentido más esencial del adicional componer y ordenar que consideró Nietzsche *–quien habiendo permanecido en la concepción del ser del ente no habría podido penetrar en la esencia de la modernidad y del sistema como su caracterización esencial–*, transitando desde la modernidad al otro comienzo, en el que la de-cisión es en cierto modo más sistemática que todo sistema, en tanto es una determinación originaria del ente como tal desde la esencia del ser. En primer lugar, se piensa la decisión como un acontecimiento en medio de un o-o, y es aconsejable preparar la interpretación originaria de la decisión según la historia del ser *–Seinsgeschichte–* a través de una referencia a decisiones que surgen de aquella como necesidades históricas. Estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, tal como se mencionó en el acápite anterior, se reúnen en la una y única de si el ser se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia. Lo más difícil y magnífico de esta decisión por el ser se encierra en que permanece invisible y en el caso de expresarse, en absoluto malinterpretada, y de este modo protegida de todo vulgar manoseo. La esencia misma del ser es

de-cisión y en este despliegue esencial dona su verdad por primera vez en la historia del hombre.

Pero la expresión verdad *del ser –Seyn–* no significa verdad sobre el ser, enunciados correctos sobre el concepto de ser *–Sein–* ni una teoría acerca de este, porque la esencia de tal verdad y con ello de la verdad como tal solo puede determinarse desde el ser mismo, tal que no podemos disponer de ella a través de ningún parecer correcto; antes bien, pertenece a los ocultos instantes de la historia del ser; esta verdad del ser no es algo diferente de él sino su más propia esencia y por ello está en su historia si dona o rehúsa esa verdad y a sí mismo y de este modo trae propiamente lo abismoso a ella. La verdad del ser es el ser de la verdad, inversión que no es algo artificioso, forzado, dialéctico, sino un fugaz signo externo del viraje que se esencia en el ser mismo y arroja una luz sobre lo que aquí quisiera ser nombrado con decisión.

El ser como evento es la historia; a partir de aquí tiene que ser determinada su esencia, independientemente de la representación del devenir y del desarrollo, de la explicación y consideración historiográficas. Hasta ahora el hombre nunca fue todavía histórico –afirma el autor desde la tradición occidental–; por el contrario, tuvo y tiene una historia, pero esto delata el tipo de historia que se mienta, enteramente determinada de modo historiográfico, en parte ontológicamente como realidad en devenir y en parte según la teoría del conocimiento como lo pasado constatable, ambos dependientes de lo que los hizo posible, la metafísica. Pero si el hombre ha de ser histórico y ha de llegar al saber de la esencia de la historia, entonces, sobre todo, la esencia del hombre tiene que hacerse cuestionable, y el ser, digno de ser cuestionado; lo que depende del ser mismo.

Denken ist danken –pensar es agradecer

En este camino, previene el autor, es siempre preguntada la misma cuestión del sentido del ser y solo ella, y por eso los lugares del preguntar son siempre diferentes. Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente tiene que transformarse de modo radical; no es factible ninguna evolución gradual ni esa relación de lo posterior con lo anterior según la que en esto también se encontraría aquello, porque en el pensar del ser todo se dirige a lo único –aquí las subversiones son en cierto sentido la regla–; esto prohíbe aun el proceder historiográfico de abandonar lo anterior como falso o demostrar lo posterior como ya mentado en lo anterior; las modificaciones son tan esenciales que solo pueden ser determinadas en su proporción cuando cada vez una cuestión es interrogada a partir de su lugar de interrogación.

El comprender –*verstehen*–, que ya en *Ser y tiempo* aparecía no como un acto entre otros de un sujeto sino como la esencia del ser-ahí, ha de remitirse a su determinación fundamental como proyecto; un inaugurar, echarse y exponerse a lo abierto, solo en lo cual el que comprende llega a sí como a un sí mismo. Como proyecto es un arrojado, el llegar a lo abierto, que ya se encuentra inaugurado en medio del ente, enraizado en la tierra, elevándose a un mundo. De este modo comprender el ser como fundación de su verdad es lo contrario de subjetivización, en tanto superación de toda subjetividad y de los modos de pensar determinados desde aquí. En el comprender, como proyecto arrojado, se encuentra necesariamente, según el origen del ser-ahí, el viraje; el arrojador del proyecto es un arrojado, pero solo en el arrojado y a través de él. Comprender es realización y asunción de la instancia que soporta, ser-ahí, asunción como un sufrir, en el cual lo que se cierra se inaugura portando-ligando.

Heidegger habla del “pensar del ser” –*Erdenken*– para nombrar la única y decisiva manera, en el tránsito al otro comienzo, por la que el hombre occidental venidero asume el esenciarse de la verdad del ser y tan solo de este modo deviene histórico –*geschichtlich*–, es decir, surge de la esencia del ser y permanece perteneciente a él, no mienta ser transferido al pasado y a lo historiográficamente constatable. La meditación histórica sobre la historia de la metafísica muestra que la realización de la pregunta conductora por el ser del ente tiene como hilo conductor en la figura del representar algo en general, lo que fue impulsando la interpretación de la entidad del ente en dirección a llegar a equipararse el ser con la objetividad del ente, de la representatividad en general, impidiéndose de este modo todo camino a la pregunta por la verdad del ser. Ahora, sin embargo, el pensar ha de devenir el paso a la verdad del ser, donde se exprese la plena dependencia de este con respecto a aquel (Heidegger, 1989: 493 y siguientes).

En el tránsito al otro comienzo, la pregunta por el ser del ente se convierte en la pregunta por la verdad del ser, de manera que esta como esencia de la verdad pertenece al esenciarse del ser mismo, que incluye que el pensar sea determinado a partir de él. El ser nunca es decible definitivamente y por ello tampoco provisionalmente, lo que no significa una carencia sino, por el contrario, que ese saber no definitivo retiene lo abismoso y con ello la esencia del ser, perteneciendo a la esencia del ser-ahí como fundación de la verdad del ser; este retener lo abismoso es al mismo tiempo el saltar al esenciarse del ser, de modo que este despliega su poder esencial como evento-apropiador, como el “entre” para la indigencia del dios y la custodia del hombre. El pensar del ser, el nombramiento de su esencia, no es sino “riesgo”, “el salir auxiliando a los dioses y poner a disposición del hombre la verdad de lo verdadero”. Tan solo este pensar del ser es realmente incondicionado, es decir no determinado desde algo fuera de sí sino únicamente a través de lo por pensar en él, por el ser mismo, que sin embargo no es lo absoluto; el pensar ha alcanzado así su más propio y elevado origen desde lo por pensar en él.

Salvar al ser la singularidad de su historia es la vocación del pensar y nunca más “la volatilización de su esencia en el casillero de la empalidecida generalidad de las categorías”, expresa el autor. Pero por ello los sabedores conocen que la preparación de esta historia del ser en el sentido de la fundación de la disposición a la “custodia” de la verdad del ser en el ente, que tan solo así deviene, será desconocida por mucho tiempo.

Entendemos lo que significa pensar –*denken*–, afirma el autor, desde el “*Gedanc*”, antigua palabra alemana que mienta fondo del corazón, la reunión de lo que nos interesa como hombres; lo que importa –*Anliegen*– tiene aquí el sentido de presencia –*Anwesen*–, en lo que ya estamos reunidos por esencia y le correspondemos con el “recuerdo” (Heidegger, 1967: 149 y siguientes). La palabra memoria –*Gedächtnis*– mentaba inicialmente ese concentrado no desistir de lo que importa. Nos atenemos, pensando, a lo más considerable, recordamos lo que importa. Pero ese recordar –*Andenken*– es a su vez el “gracias” –*Dank*– originario, que no significa un retribuir sino un ir al encuentro a través de lo que propiamente se da a pensar, que expresamente permitimos en su esencia, lo despedimos –*ver-abschieden*– según el antiguo sentido de esta palabra alemana. Cuando un pensar sea capaz de esta despedida de lo más digno de ser pensado, entonces se dará el supremo gracias de los mortales. Aunque nadie de nosotros, concluye el autor, pretenderá aun lejanamente un tal pensar; ni siquiera su preludeo, en el mejor de los casos se logrará una preparación a él.

El poder de la palabra y del silencio

En el ámbito originario del ser también se recupera el lenguaje en su más prístina esencia: “cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia” (Heidegger, 1989: 510). Lenguaje y evento, el comenzar a sonar de la tierra, eco del mundo. Contiende, el originario abrigo del quiebre del ser –*Seyn*– porque la más íntima hendidura, el sitio abierto.

El lenguaje, hablado o callado, es la primera y más amplia humanización del ente, pero también la más originaria deshumanización del hombre en tanto se considere mero viviente presente ante la mano, sujeto, en medio de todo lo vigente. Mas el lenguaje se funda en el silencio, el más oculto guardar medida en tanto sienta pautas, un sentar medida en lo más íntimo y amplio, el esenciarse de la competencia y de su ensamble –*Ereignis*–. En tanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí, se encuentra en este la moderación, como el fundamento de la contienda de mundo y tierra.

Con el lenguaje habitual, hoy cada vez peor empleado y hablado, afirma el autor, no se puede decir la verdad del ser; no puede ser dicha inmediatamente si todo lenguaje es lenguaje del ente; tampoco puede hallarse uno nuevo para el ser, porque aunque se lograra, y sin artificio, este lenguaje no diría nada. Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír; ambos son del mismo origen. Entonces solo queda decir el más noble lenguaje surgido en su simbolicidad y fuerza esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del ser. Si bien esta transformación penetra en ámbitos que nos están todavía cerrados porque no sabemos la verdad del ser, entonces se trata de inaugurarla, y el silencio se torna la lógica de la filosofía en tanto esta pregunta la cuestión fundamental por el ser desde el otro comienzo, busca la verdad de su esenciarse, verdad que es ocultación, misterio, señas-resonancia del evento, el hesitante rehúso. Nunca podremos decir inmediatamente al ser mismo, justamente en el salto hacia su dimensión originaria, pues todo dicho procede de él y habla desde su verdad, con lo que toda palabra, toda lógica está bajo su poder. Por ello la esencia de la lógica es la sigética, tan solo en la cual es posible concebir la esencia del lenguaje; aunque "sigética" sería un mero título para quienes piensan aún en disciplinas y creen tener un saber solo en orden a una clasificación; sería mentada transitoriamente con referencia retrospectiva a la lógica ontológica, aunque no con el afán de reemplazarla, puesto que el preguntar más originario por el ser no puede clausurarse en una disciplina. Pero si nunca podemos decir inmediatamente al ser, tampoco mediatamente en el sentido de una lógica acrecentada por la dialéctica, porque todo dicho ya habla desde la verdad del ser y nunca puede sobrepasarse inmediatamente hasta él mismo. Aunque el silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica, tampoco es una a-lógica, que pretendiera ser auténtica sin poderlo, mientras que la voluntad y el saber del silencio están orientados muy diferentemente; tampoco se trata de algo irracional, de símbolos y cifras, que presuponen a la metafísica vigente, sino que por el contrario, incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí a la pregunta conductora; surge del origen esenciante del mismo lenguaje. La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición, el principio –sea matemático o dialéctico–, sino el contenerse de la retención, disposición básica exigida por un pensar que se orienta hacia el otro comienzo, ante el titubeante rehusarse de la verdad en la indigencia, de la que surge la necesidad de la decisión. Cuando esta retención llega a la palabra, lo dicho es siempre el evento, pero entender este decir significa realizar el proyecto y salto del saber al evento. El decir como silencio funda; no es su palabra un signo para algo totalmente otro; lo que nombra es mentado pero el mentar solo adjudica en tanto ser-ahí, es decir, pensantemente, en el preguntar; pone el preguntar esencial como en decisión de la esencia de la verdad, el hallazgo originario en el buscar originario, donde buscar es ya mantenerse en la verdad, en lo abierto de lo que se oculta y se sustrae, es referencia fundamental al titubeante rehúso, buscar como preguntar y no obstante callar; quien busca, según antigua sabiduría ya ha encontrado, y el buscar originario es ese asir de

lo ya encontrado, de lo que se oculta como tal, mientras el buscar habitual tan solo encuentra en tanto cesa; de allí que el hallazgo originario se guarde en el abrigo originario del buscar como tal, honrar lo máximamente cuestionable, persistir en el preguntar, instancia.

Todo decir del ser se mantiene en palabras y nombramientos, que entendidos en el sentido del opinar diario del ente y pensados exclusivamente en esta dirección, son malinterpretables en tanto sentencia del ser; la palabra misma ya descubre algo conocido y encubre con ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado. Dificultad que no puede intentar ser remediada sin que se desconozca todo decir acerca del ser, si no ha de ser asumida y concebida en su pertenencia esencial al pensar de este. Ello condiciona un procedimiento que, en ciertos límites, primero tiene siempre que salir al encuentro del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego en el instante justo exigir el vuelco del pensar, pero bajo el poder de la misma palabra; por ejemplo, "decisión", puede y debe en primer lugar ser mentada en tanto realización como acto del hombre, hasta que de pronto miente la esencia del ser mismo, lo que no significa que sea antropológicamente interpretado sino viceversa, que el hombre sea repuesto en la esencia del ser y arrancado de las cadenas de la antropología.

La palabra según la historia del ser es multívoca, no mienta a la vez diferentes

objetos sino que dice inobjetivamente al ser, que siendo evento-apropiador-resolutivo se esencia sobre todo y siempre plurifacéticamente y no obstante exige de su palabra la simplicidad, crea contextos que una calculada sistemática nunca acierta, puesto que además como históricos retienen en sí siempre y necesariamente su algo oculto y aún no decidido, un indecible que no es lo irracional de la metafísica sino lo recién por decidir de la fundación de la verdad del ser (Heidegger, 1997: 106).

Este modo de pensar y de lenguaje, que requiere un salto desde el plano metafísico entitativo al más originario del mismo ser como acaecer, no resulta sin embargo demasiado extraño a otras culturas, que se han mantenido más cerca de este ámbito, ni a otras dimensiones de la civilización vigente, como la del arte, a la vez que aparece significativo en tanto remite a la dimensión desde la que se hace posible corresponder a las fuertes exigencias en las sociedades contemporáneas de reconocimiento y justicia, es decir, de recuperar el ser y sentido del hombre y las cosas desde lo abierto de la historia, que es siempre historia del mismo ser –*Seynsgeschichte*–.

Deseamos mencionar un ejemplo concreto entre muchos otros posibles de tal exigencia de reconocimiento y justicia, por lo tanto de verdad, en nuestro propio continente, en el costoso proceso de replanteo político.

En nuestro caso, en América Latina, se impone la exigencia de replantear lo político en países que habiendo asumido desde la época de su organización los modelos democráticos entonces vigentes, requieren sin embargo conformarse todavía al modo de vida y necesidades de toda la población, precisamente en una época en que tales modelos se encuentran en general en crisis. Las instituciones, como órganos de todo el cuerpo comunitario, debieran ser los canales adecuados para viabilizar y satisfacer sus exigencias¹. Se están dando, sin embargo, algunos pasos significativos en las novedades políticas que van produciéndose en algunos de ellos, aún en medio de grandes dificultades provenientes sobre todo de intereses creados internos y externos. Es de resaltar el caso de la constituyente boliviana, orientándose hacia un Estado poscolonial, plurinacional e intercultural, e implicando lo que Boaventura de Sousa Santos llama “una epistemología del sur” que conforma su propia teoría política y exige en general una profunda transformación de la lógica e institucionalidad vigente (cfr. de Sousa Santos, 2009). Por lo que se requiere un pensamiento alternativo, conforme a la riqueza de experiencias emancipatorias que se dan en el mundo; se hace necesario “aprender con el sur”, o sea con los pueblos y países que más han sufrido en el desarrollo del capitalismo global; atender a la inagotable diversidad cultural de mundo, que es también política y económica, planteándose cuestiones tales como la de una refundación del Estado y de la democracia. Un segundo paso que propone el autor es una lectura más amplia de las contradicciones de nuestras sociedades, que se dan no solo entre capital y trabajo sino también entre capital y naturaleza, individuo y nación, fragmentación e identidad. La sociedad se organiza como una constelación de diferentes poderes, tales como la explotación, el patriarcado, el fetichismo de las mercancías que domina a la cultura popular, hoy muy industrializada y asentada en la ideología del consumo, y las diferencias identitarias creadas por el racismo y el sexismo, como formas de desigualdad y opresión.

Observando América Latina, África y Asia, surgen prácticas novedosas: lenguajes, narrativas, imaginarios diferentes de solución a problemas, como el Foro Social Mundial; movimientos que luchan por otro mundo mejor posible, trascendiendo la dicotomía izquierda o derecha que consideran ajena; nuevos actores y nuevas prácticas transformadoras, como los movimientos indígenas y afroamericanos, que sobre todo desde los años setenta y ochenta están teniendo un papel protagónico; o los movimientos feministas, campesinos y otros. Se producen nuevas formas y culturas de organización, una nueva aunque difícil articulación entre partidos y movimientos –en tanto aquellos ya no son los únicos representantes organizados de los pueblos–, que por ejemplo, hizo posible la lucha continental

¹ En *Lecciones de filosofía del derecho*, Hegel propuso, en medio de la discusión moderna del origen del Estado, frente a la teoría contractualista de Hobbes y Rousseau, todavía en gran parte vigente, lo político como organización de la comunidad histórica a través de instituciones que como órganos del cuerpo comunitario surgen de este para viabilizar y satisfacer sus necesidades.

contra el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas). Una neoterritorialidad supera la idea de que con la globalización todo se iba a desterritorializar, iba a ser global; por la nueva importancia que cobran el territorio y la tierra como aspectos centrales, se presenta una reivindicación muy fuerte de ellos en América Latina, Asia y África, en forma rural y también urbana; formas de apropiación no convencionales, como los bloqueos de Oaxaca en México, del Alto en Bolivia, de los piqueteros en Buenos Aires. Formas de transformación desmercantilizadoras como las organizaciones solidarias, comunitarias: la lucha contra la privatización del agua en Bolivia y también en Sudáfrica, para que se mantenga como un bien público; una nueva relación de los seres humanos con la naturaleza, prevista en las luchas ecológicas, que pueden aliarse a luchas indígenas, negras, campesinas, que ofrecen una contraconcepción de la naturaleza ante el pensamiento vigente. La lucha por la igualdad incluye la lucha por el reconocimiento de las diferencias. La idea de la educación popular y de que hay otros saberes, además de los científicos, que merecen ser recuperados, porque además de acumular una larga tradición resultan indispensables, por ejemplo, para preservar la biodiversidad, lo que conduce a una ecología de los saberes.

Entre todas estas luchas parecen imponerse tres grandes transformaciones: una economía social capaz de superar el neoliberalismo, la cuestión del Estado y la democracia. En la emergencia del concepto de plurinacionalidad, del que derivan los de interculturalidad y poscolonialidad, frente al concepto moderno del Estado nación, se trata de una idea comunitaria de nación, que no implica necesariamente Estado, que los pueblos indígenas han desarrollado y conlleva el de autodeterminación pero no de independencia; ello obliga a refundar el Estado moderno, puesto que hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado. La interculturalidad no es solo cultural sino también política, y presupone una cultura común, compartida, que la posibilite, y se concreta en la manera en que cada sociedad organiza su plurinacionalidad creando formas específicas de convivencia intercultural.

Otro concepto característico es el de poscolonialidad, el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia y conlleva dos cuestiones importantes: que el Estado no puede ser neutro porque favorecería de hecho a la cultura dominante, y la importancia de la memoria. La necesidad de reconocer no solo los derechos individuales sino también los comunitarios, colectivos, si se quiere rescatar la justicia histórica, con un período de transición en el que haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas, como la idea de democracia racial en Brasil y el emprendimiento de acciones afirmativas. Puesto que un Estado unificado no es necesariamente uniforme, se trata de buscar formas de unificación sin uniformidad, una geometría variable de Estado, un marco constitucional adecuado. El constitucionalismo moderno, que se concretó en un acto libre de los pueblos que se impusieron una regla a través de un contrato social para vivir en paz dentro de un Estado, en una

doble igualdad entre individuos o ciudadanos y entre Estados independientes, comporta sin embargo una gran simplificación, una abstracción de la inserción concreta de las personas en una familia, cultura, lengua, lugar, convirtiéndolos en meros individuos; es monocultural, detenta como conceptos fundamentales los de soberanía popular y homogeneidad del pueblo, prioriza la regularidad frente al constitucionalismo antiguo, que era flexible, hasta un poco informal, y dependía de las decisiones del pueblo; crea una regularidad institucional que pasa por el gobierno representativo, el primado del derecho, la separación de poderes, la libertad individual, las fuerzas armadas regulares, la esfera pública; un Estado que es también una nación y una cultura, en tanto a pesar de la diversidad de culturas, una –la más desarrollada– merece ser considerada la oficial; tiene una identidad, su bandera y su himno, y sobre todo un sistema educativo y jurídico –los dos grandes sistemas en la creación de un país– que durante mucho tiempo fue una ficción; por ejemplo, solo para las fuerzas armadas el territorio era homogéneo, porque de hecho era heterogéneo para todos los demás: de este modo se crearon los mitos fundadores del Estado.

Pero si este constitucionalismo moderno emergió de la sociedad civil en Europa, en las Américas fue impuesto, porque a diferencia de África, la independencia no fue conquistada por las poblaciones nativas sino por los descendientes de los conquistadores, fue impuesto a una sociedad civil muy pequeña, y por ello fue una imposición colonial. No obstante, otro tipo de constitucionalismo está emergiendo, desde los años ochenta, cuando algunas constituciones del continente como la de Colombia asumieron la plurinacionalidad, pluriculturalidad, la pluriétnicidad y la interculturalidad de los países. Es una conquista histórica importante que inicia un proceso que se está profundizando en Bolivia a pesar de todas las dificultades que presenta su complejidad. Procede de un constitucionalismo antiguo de los pueblos, de los ayllus, las marcas, que permaneció invisible en la sociedad dominante, pero se dio el momento histórico en que algunos actores políticos lo hacen resurgir poniéndolo en la agenda política. Compite con el constitucionalismo moderno, del que se distingue por varias características: la equivalencia entre lo simultáneo y lo contemporáneo, que aquel separó porque introdujo la flecha del progreso, por el que por ejemplo el encuentro entre un campesino y un ingeniero agroindustrial es simultáneo, no contemporáneo, porque el primero resulta más avanzado, mientras que el constitucionalismo intercultural y plurinacional hace una equivalencia entre ambos, que entonces son contemporáneos, cada uno a su manera; hay un pluralismo jurídico, un sistema unificado pero no uniforme, creando formas de convivencia como un tribunal, una corte constitucional, idóneas, plurinacionales, interculturales y poscoloniales, con capacidad para resolver conflictos; se requiere que el Estado cree instituciones compartidas y apropiadas a la identidad cultural de las plurinaciones, lo que resulta difícil pero posible, como lo muestran casos concretos de países. Son principios centrales las ideas de un constitucionalismo plurinacional, intercultural y poscolonial, el reconocimiento recíproco, la

continuidad histórica y el consenso, no por uniformidad sino por reconocimiento de las diferencias; son principios no fáciles, que exigen sociedades descentralizadas y una convivencia democrática, que comienza con alguna tensión pero se va adaptando a sí misma con el tiempo, las diferencias generacionales, la urbanización, etc., en un proceso histórico largo, con riesgos como la desunión, fragmentación, por lo que son necesarios conciencia y acuerdos básicos. Aunque hay una demanda actual de plurinacionalidad también en Asia y África, aparece como una conquista perversa del neoliberalismo, que al descalificar al Estado moderno descalificó también la idea de nacionalidad monocultural. Otro tipo de riesgo es que el constitucionalismo plurinacional podría admitir enclaves no democráticos, dado que las comunidades tienen formas de gobierno no muy comprensibles a los extraños, y tienen problemas democráticos en su interior, como el no respetar algunas los derechos femeninos; sin embargo, las culturas no son estáticas, como parece cuando se las contempla desde fuera, sino se movilizan en la conquista de derechos; por ejemplo, las mujeres islámicas que luchan por ellos, el hecho de que en Sudáfrica además de la constitución nacional haya constituciones locales que pueden ser muy diversas mientras respeten a la primera, lo que ha obligado a las autoridades tradicionales garantizar, por ejemplo, el derecho a la tierra para las mujeres. En el caso de Bolivia podrá llevarse a cabo algo semejante para respetar las autonomías y crear una Corte Constitucional Plurinacional que maneje las transformaciones, como funciona en Colombia desde hace diez años. Otra objeción podría ser que los derechos colectivos colisionan con los individuales: tampoco es el caso, dado que hay derechos colectivos primarios y derivados. Ejemplo de los primeros son los de las comunidades originarias, como las indígenas, en cuyo caso se afirma como derecho colectivo, que puede ser ejercido individualmente, por ejemplo, cuando un sikh quiere usar turbante, o solo de manera colectiva, como el derecho a la autodeterminación; hay circunstancias en que puede darse conflicto con derechos individuales; por ejemplo, cuando un indígena es condenado por un cabildo indígena, piensa que no hubo el debido proceso y recurre a la Corte constitucional, que evaluará la situación, aunque al no reconocer la jurisdicción propia probablemente sea expulsado por esta, porque es una comunidad de derechos y deberes; hay derechos colectivos y acciones afirmativas que son muy importantes para rescatar justicias históricas, en comunidades sujetas a sistemática opresión, comunidades inseguras que necesitan de los derechos colectivos para mantenerse. Ejemplo de derechos colectivos derivados son los sindicales, de representar a sus miembros. En fin, las posibilidades de que los derechos colectivos convivan con los individuales son muy grandes. Otra objeción al constitucionalismo intercultural es la de que este crea un alto nivel de incertidumbre: ello es propio de la época: vivimos en general tiempos inciertos, pero también de transición, que exigen aprender a manejar esa inseguridad mediante formas de inclusión cada vez más amplias, que exigen una gran seriedad analítica en los políticos, y seriedad de parte de los grupos de la población, para mantenerse en una convivencia democrática, que no podrá ser igual a la que antes excluía a una gran parte de la población;

este constitucionalismo plurinacional e intercultural tiene que ser experimental, no pueden resolverse de inmediato todas las cuestiones, algunas quedarán abiertas para ser resueltas en un futuro, como ocurrió ejemplarmente en Sudáfrica gracias a la gran visión de Nelson Mandela; además, una actitud experimental permite desdramatizar los conflictos, teniendo un marco, un horizonte temporal que después se revisa, o tener cuestiones que se dejan abiertas; permite también que el pueblo mantenga su poder constituyente, porque a menudo, una vez hecha una constitución tal poder desaparece.

Puesto que las sociedades plurinacionales tienen que ser descentralizadas, el Estado tiene que ser fuerte democráticamente para soportar los niveles de descentralización y no caer bajo el poder de las mafias, como ocurrió en Rusia después de la destrucción del Estado soviético; es importante en la cuestión institucional la idea de una geometría variable, porque no hay soluciones institucionales uniformes; puede convivir una doble institucionalidad, aunque sea difícil; en el pluralismo jurídico deberá haber un diálogo, por ejemplo, entre el sistema jurídico eurocéntrico y los sistemas jurídicos indígenas, sobre todo en el dominio criminal; otra idea es la exigencia de democracia intercultural en un Estado plurinacional, intercultural y poscolonial, que debe tener diferentes formas de deliberación democrática, siendo que la misma Europa tiene diversos conceptos de democracia, no solo el neoliberal; si es poscolonial debe tener formas de acción afirmativa y discriminación positiva, es decir, una doble forma o criterio de representación, uno cuantitativo que es el voto, el de la democracia liberal, que defiende de las dictaduras, y uno cualitativo, para que la representación no sea escasa, como formas de construir consenso: el sistema de rotación y deliberación que tienen las comunidades indígenas, diversas formas de participación y modos de deliberación directa que se dan en la democracia de tradición occidental, algunas de las cuales se están usando en Bolivia, como son referéndum, consultas, iniciativas populares, presupuestos participativos, etc., junto con formas indígenas de participación. Además, la democracia intercultural, si es poscolonial debe tener una nueva generación de derechos colectivos que son los nuevos derechos fundamentales, como el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques, a los saberes tradicionales. Es necesario analizar también la cuestión de la territorialidad: si la territorialidad del Estado moderno como homogeneidad es una ficción –que la crisis del Estado hizo más notoria–, es necesario ver cómo sociedades no homogéneas van a ser descentralizadas, qué nueva territorialidad se va a constituir, cuál será la organización territorial del país: hay diferentes formas de autonomía: las hay administrativas, asociadas a los procesos tradicionales de descentralización, y las hay políticas, como en el caso de las regiones europeas; hay también formas vinculadas a la identidad cultural, como las autonomías originarias o indígenas; las dos formas tienen que convivir con el mismo rango en un Estado plurinacional: si, por ejemplo, la autonomía departamental en Bolivia ya es un hecho reconocido para algunos departamentos, y guarda semejanza con la de

las regiones europeas, es posible tener también la forma de autonomías originarias extraterritoriales, sobre todo tratándose de territorios de población compuesta, porque de otra manera estarían subordinadas a autonomías extrañas y no habría de hecho plurinacionalidad; estas formas de autonomía tienen que poder convivir en la geometría variable del Estado, puesto que además las comunidades son cada vez menos homogéneas. Esta nueva territorialidad conlleva también la idea de solidaridad nacional, lo que tiene que ver con poder político y económico, sobre todo con los recursos naturales: las autonomías originarias tienen que tener un control sobre el acceso a los recursos naturales que están en sus territorios –porque de lo contrario su autonomía sería vacía–, pero ejercido en el marco de la solidaridad nacional, que estuvo ausente durante muchos siglos cuando los más pobres viven en territorios muy ricos, que hay que reinventar a través de acciones afirmativas y discriminaciones positivas a favor de las comunidades originarias y también afroamericanas. Tal solidaridad está muy presente en las comunidades indígenas, como se observa en sus manifestaciones, y también en las afroamericanas. Como concluye de Sousa Santos, “lo que es diverso no está desunido, lo que es igual no tiene por qué ser idéntico, lo que es diferente no tiene que ser injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho de ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”, como reglas fundamentales para entender el momento de transición que vivimos y para ver que esta nueva forma de identidad nacional tiene que convivir con formas de identidades locales muy fuertes, y por parte de los pueblos indígenas con identidades transnacionales; un miembro de una cultura está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que la propia es respetada. Se da un marco bastante positivo y muy democrático, una democracia de alta intensidad.

Bibliografía

de Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del sur*, México, Clacso Siglo XXI.

Heidegger, Martin (1967), “Was heisstdenken?”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Neske, Pfullingen.

----- (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., GA 65.

----- (1997), *Besinnung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.

Picotti C., Dina V. (2006), “Pensar desde lo abierto de la Historia”, *Revista de Filosofía*, n° 15, pp. 263-277.