

Filosofía paraguaya contemporánea

Por Horacio CERUTTI GULDBERG*

ENTRE LOS ACADÉMICOS DE NUESTRA AMÉRICA dedicados a la filosofía, existe en general muy poca información sobre el quehacer filosófico llevado a cabo en los países de la región. Cuanto más, alguien sabe algo de algún colega en relación con un artículo, un tema o, en el mejor de los casos, un libro. Y nada más. Referirse a la historia de un país, su situación actual, sus conflictos, sus aportaciones culturales ancestrales o sus propuestas aparece como un simple dislate o un “folklorismo” sin fundamento. Si en México se pregunta, por ejemplo, qué temas de filosofía se están trabajando en Paraguay, resultará sumamente extraño que alguien pueda decir algo. El caso de Paraguay, en particular, resulta sumamente relevante si se consideran los difíciles momentos políticos a los que el país ha sobrevivido y la compleja situación en que se encuentra actualmente. La modesta pretensión de este trabajo es presentar un panorama de cómo visualiza quien esto escribe la situación actual de la reflexión filosófica en ese país hermano. Se comparte, entonces, este bosquejo y se somete a las indispensables rectificaciones y críticas que merezca.

Para el autor de este escrito, la historia paraguaya ha sido siempre parte de la propia, especialmente en lo relativo a la Guerra de la Triple Alianza y las misiones jesuíticas, temas de reiteradas reflexiones durante toda su vida. Siempre con el cargo de conciencia de cómo se había actuado frente a Paraguay y también con la cercanía de un mundo distinto, pero parte de pleno derecho del mundo propio.¹

Inicialmente conviene retomar algunas sugerentes reflexiones que ayudan a contextualizar la situación. En un trabajo colectivo se apunta:

* Investigador Titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad; e-mail: <cerutti@unam.mx>.

¹ Véase, por ejemplo, el comprometido trabajo del querido colega uruguayo Roberto Ares Pons (1921-2000), *El Paraguay del siglo XIX*, Montevideo, Ediciones del Nuevo Mundo, 1987; Horacio Cerutti Guldberg, “Itinerarios de la utopía en Nuestra América” (1984), en *La utopía de Nuestra América (De Varia Utopica. Ensayos de Utopía III)* (1989), 2ª ed. corregida, “Presentación” de Rosa María Margarit, “Prólogo” de Grace Prada, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 2007, pp. 163-191.

Las instituciones universitarias en Paraguay tienen un carácter marcadamente elitista, tanto por las dificultades de acceso que presentan para los sectores populares como por los temas y problemas que conforman sus currículas. Por este motivo la relación entre el movimiento campesino y la institucionalidad universitaria es débil. No obstante, existen, sí, algunos intelectuales destacados vinculados muy estrechamente al movimiento.²

Se alude a la Coordinadora de San Pedro Norte del movimiento campesino en Paraguay en comparación con movimientos de Argentina, Bolivia, Brasil y Uruguay. Es muy relevante que consideren la dimensión “técnica” como parte de la organización que los movimientos sociales requieren para no quedarse en meros buenos deseos o protestas siempre muy válidas. Y lo expresan del siguiente modo: “Un primer hallazgo es que formación técnica y formación política se atan indiscutiblemente en un enorme conjunto de actividades de los movimientos que no está exento de tensiones en cada organización”.³ Esto conduce a insistir en la necesidad de estudios comparativos no meramente superficiales.

Naturalmente, no se trata de promover un “encantamiento ingenuo” ni quedarse con la epidermis de las diferentes experiencias. Todas encierran contradicciones o intereses en tensión, todas presentan marchas y contramarchas, todas implican predisposiciones y acciones que pueden ir contra los objetivos postulados de una sociedad alternativa, todas pueden engendrar formas de dominación sobre las que discursivamente se asume la necesidad de superar.⁴

Y aquí viene una referencia específica al caso que nos ocupa, para destacar, una vez más, sus tensiones, disputas y conflictos, lo cual siempre estará repercutiendo en la dimensión filosófica, como es constatable en cualquier parte del mundo. Volviendo a las cuestiones organizativas, señalan:

En el caso de Paraguay, las dificultades son enormes porque los históricos mecanismos de criminalización de organizaciones sociales y de destruc-

² Alfredo Falero, Alejandro Casas, Alicia Brenes, Anabel Rieiro y Beatriz Rocco, “Movimientos sociales y formación político-técnica: reflexiones a partir de cinco casos en América Latina”, en Yamandú Acosta, Alfredo Falero *et al.*, coords., *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina: perspectivas interdisciplinarias*, Montevideo, Trilce, 2011, p. 360.

³ *Ibid.*, p. 364.

⁴ *Ibid.*, p. 367.

turación del tejido social desde un Estado capturado por poderosos grupos con intereses económicos y políticos, terminan acotando y limitando las experiencias, más allá de sus avances puntuales como el que se examinó en la región de San Pedro Norte.⁵

Esto conduce, casi inexorablemente, a la necesidad de conectar con la historia inmediata, con el pasado inmediato. Esta referencia al pasado es inducida por David Velázquez mediante un sugerente epígrafe en el que recuerda la frase de George Orwell: “Quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro”.⁶ Por lo tanto, las tres instancias de la temporalidad se encuentran imbricadas de modo intenso. Olvidar el pasado, incidir en ese olvido, tiene consecuencias dramáticas tanto en lo personal como en lo colectivo. Velázquez se pregunta: “¿Hay una suerte de vocación institucional por el olvido [...]? ¿Hay una política no explícita de promoción del olvido?”.⁷

Y es que en estas tierras de la América todavía no del todo nuestra, la represión ha causado estragos en relación con el pasado y, mucho más todavía, en relación con el pasado inmediato, si se considera que siempre se accede al pasado retrospectivamente, desde el presente. Y es que, como dice el autor citado: “También el pasado fue perseguido, torturado, negado, escondido”.⁸ Los sectores dominantes, particularmente sus esbirros represores, se han ocupado de promover el olvido para dejar sin protagonismo a quienes acepten esa situación de desmemoria. Velázquez lo enfatizaba en los siguientes términos:

Tampoco se puede olvidar, porque el olvido de lo político es un olvido políticamente conveniente. Y cuando el olvido es político, entonces la memoria, el pasado, la historia, se privatizan y dejan de ser patrimonio común. La historia no es lo único que construye comunidad. Pero es necesaria para entender el presente. Por eso el debate sobre el pasado siempre es necesario.⁹

Para el caso paraguayo, el estronismo (Alfredo Stroessner y la dictadura que ejerció entre 1954 y 1989) resulta paradigmático

⁵ *Ibid.*, p. 369.

⁶ Citado por David Velázquez Seiferheld, “Reparar el pasado”, en Ana Barreto Valinotti *et al.*, *Paraguay: ideas, representaciones & imaginarios*, Asunción, Secretaría Nacional de Cultura, 2011, p. 177.

⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁹ *Ibid.*, p. 187.

en cuanto a lo no repensado con motivo del Bicentenario y eso a pesar de que marca dolorosamente el presente. Por eso el esfuerzo de Velázquez por llamar la atención sobre el tópico.

Esto conduce, a su vez, a la resobada cuestión de la identidad, aspecto sobre el cual también los sectores dominantes han tenido especial dedicación a lo largo de la historia de nuestra América. Un gran intelectual como Bartomeu Melià insistía en el tema durante el IV Encuentro del Corredor de las Ideas que se llevó a cabo en Asunción en el 2001. Frente a las identidades congeladas y homogeneizantes, Melià señalaba: “La cuestión de las identidades en tránsito es hoy un lugar común”.¹⁰ Identidades en tránsito que no pueden caer en la ingenuidad de pasados maravillosos perdidos. Insistía Melià: “Entre las varias maneras de concebir la identidad está la del espejo o de la transformación [...] Que cualquier tiempo pasado fue mejor. Es la identidad por nostalgia, que inventa la figura que tal vez no fue, pero que idealizamos como habiendo podido ser”.¹¹ Por ello, recomendaba precaverse contra la metáfora del espejo y hasta ridiculizarla:

¿no será la metáfora misma del espejo: es decir, de una identidad que busca mirarse a sí misma en sí misma, la que está fuera de lugar? [...] buscar la identidad mediante una especie de excavación hacia las raíces profundas del ser nacional, sea tal vez un trabajo inútil. Este espejo en que reflejarme es más bien un espejismo inalcanzable, como oasis en el desierto [...] lo más práctico sería abandonar el esquema de la identidad por nostalgia y por recuerdo de lo pasado y ponernos en camino hacia una identidad en tránsito.¹²

Por supuesto, el autor llama la atención ante el término *tránsito*, lo especifica frente a evolucionismos racistas. Aquí la dimensión alterativa resulta nodal: “Identidad en movimiento la entiendo de esta manera: es reconocerse en relación con otros [...] Reconocer al otro es también hablarle”.¹³ Hablar implica tránsito por fronteras

¹⁰ Bartomeu Melià, “Identidad paraguaya en movimiento”, en Edgar Montiel y Beatriz González de Bosio, eds., *Pensar la mundialización desde el Sur*, Asunción, UNESCO/Mercosur/Fundación Konrad Adenauer Stiftung/CIDSEP, 2002, vol. 1, p. 85. Para ampliar la ubicación actual de estas reflexiones hay que recurrir al reciente texto de Bartomeu Melià y Sergio Cáceres Mercado, *Historia cultural del Paraguay 1ª parte*, Asunción, El Lector, 2010.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹² *Ibid.*, pp. 86-87.

¹³ *Ibid.*, p. 88.

lingüísticas y hasta expresivas, porque puede ser la misma lengua, pero su uso muy diverso. Y allí debe primar el esfuerzo de comprensión y reconocimiento.

En aquel mismo encuentro, Juan Andrés Cardozo, otro apreciado colega, destacaba la relevancia de la dimensión técnica —generalmente muy devaluada en la reflexión filosófica— y afirmaba: “Es casi seguro que no hay técnica sin filosofía y viceversa”.¹⁴ Seguramente el tema de la técnica no suele ser abordado en filosofía porque remite a la dimensión productiva y pareciera que el ocio, supuestamente base del filosofar, no la acepta ni la toma seriamente en cuenta. Por ello, Cardozo insiste en que a la técnica debe vincularse “enfáticamente con la capacidad productiva de la sociedad y plantearse la autorreferencialidad de su fuerza de trabajo como objeto de aprendizaje de sus variadas disciplinas y saberes”.¹⁵ Ello conduce a resaltar la labor del *homo faber* y la no secundaria relevancia del saber hacer. Ya para aquellos años iniciales de este siglo, Cardozo adelantaba las siguientes constataciones: “Hoy podemos decir que sólo el trabajo ya no alcanza, no es suficiente. Tiene que ir acompañado de una capacidad técnica, especializada o científica”.¹⁶

Un panorama de pensadores, el pensamiento social e histórico y una visión histórica de la educación son temas incluidos en un muy sugerente trabajo de reciente edición.¹⁷ Resulta imposible intentar resumirlo, pero conviene tomarlo de referente para enmarcar otras reflexiones más centradas en la tradición guaraní. Así, puede retomarse lo que Cristian Andino señala en otro conjunto de estudios:

El guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir. Nosotros somos la historia de nuestras palabras [...] lo que planteo en este estudio es un análisis introductorio de la palabra-logos guaraní, pero no desde categorías etnológicas, las cuales abundan, sino desde categorías específicamente filosóficas, que puedan contribuir a un pensamiento ético y

¹⁴ Juan Andrés Cardozo, “El problema de la ciencia en América Latina”, en Montiel y González de Bosio, eds., *Pensar la mundialización desde el Sur* [n. 10], p. 143.

¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶ *Ibid.*, p. 157. Resultaba curioso cómo, enfatizando también esta dimensión técnica y tecnológica, otro participante en aquel encuentro se enfrentaba a las que consideraba posiciones desmesuradamente “izquierdistas” frente a la globalización, cf. Ricardo Caballero Aquino, “Las grandes ventajas de la globalización para los países del sur”, en *ibid.*, pp. 191-195.

¹⁷ José Manuel Silvero, Luis Galeano y Domingo Rivarola, *Historia del pensamiento paraguayo*, Asunción, El Lector, 2010.

político paraguayo [...] para nuestra actual cultura paraguaya, tan necesitada de valores autóctonos que ayuden a rectificar rumbos y marquen unas sendas dentro de la producción propiamente filosófica nacional.¹⁸

Ésta es justamente el habla a que Melià hacía referencia años antes, como ya se ha señalado. Y el habla nunca es individual, sino encaminada siempre a la comunicación comunitaria, a la interlocución con otras y otros. Y aquí surge otra cuestión en relación con la temporalidad y con la inmanencia histórica de lo porvenir. Insiste Andino:

Hay un mito de nuestros antepasados aborígenes lleno de sabiduría. Los guaraníes creían en la inmortalidad de la vida, pero no en la del otro mundo, sino en la terrenal, como lo demuestra su mito del Yvymarane'y, la tierra sin mal, el país de la inmortalidad, el paraíso terrestre. El paraíso no era para ellos algo que estuviese en el pasado, sino una conquista que realizar en vida. La dicha no está en la tierra de los padres, está en la tierra de los hijos. No es religión, es historia.¹⁹

Esto ha sido trabajado con mucho detalle por Alicia M. Barabas a propósito de la Tierra sin Mal en la cosmovisión tupí-guaraní.²⁰ También Oscar Agüero trabajó hace ya años sobre esta temática en regiones cercanas.²¹ Sobre esta compleja temática Paulo López afirma en un trabajo reciente: “La Tierra sin Mal constituye, pues, sin más preámbulos, la proclamación de la sociedad sin Estado”.²²

Con base en estos antecedentes ancestrales conviene reflexionar sobre la vigencia que en la actualidad tiene un filosofar con algunas de estas características. Es la aventurada tarea que asume con toda

¹⁸ Cristian Andino, “Logos guaraní: apuntes para un pensamiento ético-político paraguayo”, en José Manuel Silvero Arévalos y Sergio Cáceres Mercado, comps., *Pensamiento paraguayo: cuatro años de filosofía en el CCEJS*, Asunción, Centro Cultural de España “Juan de Salazar”, 2011, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

²⁰ Alicia M. Barabas, “El ideario del antiguo campesinado: la religiosidad popular. Los milenarismos”, en Arturo A. Roig, ed., *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta/CSIC, 2000, pp. 169-188.

²¹ Véase su texto clásico: Oscar Agüero, *The Millenium among the Tupi-Cocama: a case of religious ethnodynamism in the Peruvian Amazon*, Uppsala, Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology, 1992. Hay edición castellana: *El milenio en la Amazonía peruana, mito-utopía tupí-cocama, o la subversión del orden simbólico*, Quito, Abya-Yala, 1994.

²² Paulo López, “El Yvy Mar-ae’y y la utopía anarquista”, en Silvero Arévalos y Cáceres Mercado, comps., *Pensamiento paraguayo: cuatro años de filosofía en el CCEJS* [n. 18], p. 234.

pertinencia José Manuel Silvero. Y muestra sutilmente parte de su astucia —en el mejor sentido del término— cuando recomienda: “Dijimos que es difícil sobrevivir en un terreno hostil; por eso, lo mejor es reptar por debajo de todos con los ojos abiertos, observando con precaución el movimiento de los que detentan el poder [...] la risa implica de por sí una victoria sobre el miedo”.²³ Encarrerado en este esfuerzo, brinda pistas para seguirlo: “los garabatos que el lector encontrará en los cuatro capítulos de *Nambréna* forman parte de un juego cuya única regla es soltar el pensamiento y dejar que él choque contra los muros de la exigente realidad; y cuando vuelva a manera de crítica, curar las magulladuras y los chichones, para luego volver a hablar y volver a reír”.²⁴ Aquí la recuperación de la historia vuelve a ser tarea ineludible. Silvero lo destaca: “Es hora de que nuestros hijos [quien esto escribe diría: y nietas también, cuatro..., hasta ahora] descubran en sus libros la otra historia de esos mugrientos y famélicos *mendigos* [...] Imaginémos que ha llegado la hora de incluir a los miles de desposeídos en la agenda de lo posible”.²⁵

Cuando se revalora a los desposeídos y se percibe su capacidad de acción y reflexión, las potencialidades emergen. Allí, su lengua y sus códigos requieren respeto y José Manuel Silvero apunta una de estas dimensiones carenciales: “Una de esas falencias es la falta de una ‘Academia Nacional de la Lengua Guaraní’ [...] Y aunque ya no estemos en guerra, el guaraní seguirá siendo el idioma de la resistencia y de la identidad”.²⁶ La capacidad de resistencia es también capacidad de rebelión y de construcción de alternativas. Quizá el detalle más relevante será la concepción fresca de lo humano, que se resume en palabras citadas por Silvero: “Estar sano significa estar alegre”.²⁷

En este esfuerzo colectivo por recuperar el pasado del pensamiento paraguayo, conviene detenerse en el caso estudiado

²³ José Manuel Silvero Arévalos, *Nambréna: escritos “guau” de filosofía y otras “vyrésas”*, Asunción, Fondec/Servilibro, 2009, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 31, n. 17.

²⁶ *Ibid.*, pp. 117-118.

²⁷ Citado en *ibid.*, p. 175. No está de más señalar, a propósito de este trabajo y de otros aquí mencionados, el sustancial apoyo brindado por el filósofo español Gustavo Bueno de la Escuela de Oviedo y su Fundación para impulsar y hacer viables muchas de estas labores tan destacadas. Para acceder a más logros de este trabajo en equipo cf. Sergio Cáceres Mercado, *Justo Pastor Benítez*, Asunción, El Lector, s.f.; y José Manuel Silvero Arévalos y Sergio Cáceres Mercado, comps., *Pensar, discutir y escribir: tres años de filosofía en el CCEIS*, Asunción, Centro Cultural de España “Juan de Salazar”, 2010.

por Hugo Alberto Duarte, el de J. Natalicio González (Villarica 1897-Ciudad de México 1966), quien fuera presidente de Paraguay por un corto periodo de casi un año de 1948 a 1949. Sobre él, Duarte indicará que intentó “construir una vía política autóctona, ‘telúrica’, basada en una reinterpretación de la filosofía de la historia del Paraguay”.²⁸ Probablemente, porque “Natalicio captó la fuerte relación sangre-suelo que existía en el paraguay”.²⁹ Lo cual llevaría a muy escabrosas labores de precisión, particularmente si se lleva la comparación a otros casos, como el del mexicano José Vasconcelos. En fin, Duarte termina citando al mexicano Roberto Ferrero, quien señalaba que Natalicio: “se había atrevido a desafiar al imperialismo, al liberalismo y al estalinismo rioplatense para proclamar el derecho del pueblo guaraní a darse un destino autónomo”.³⁰ No queda clara esta referencia al “estalinismo” rioplatense.

Conviene recuperar, entonces, las reflexiones de décadas anteriores efectuadas por el ya citado Juan Andrés Cardozo. Con las siguientes palabras abría su libro *La razón como alternativa histórica*: “¿Es posible la razón entre nosotros? Vale decir, ¿un pensar que desde el plano de la filosofía y de la racionalidad científica nos permita participar del universo del saber de nuestra época?”³¹ Cardozo hará una reivindicación intensa de la ciencia: “Como país subdesarrollado necesitamos avanzar hacia una ciencia interdisciplinaria de radical estrategia totalizante [...] un saber científico que al propio tiempo de ser sapiencial, analítico y hermenéutico, sea también operatorio: una práctica dirigida a modificar el medio”.³² Y esto lo llevaba a reivindicar la capacidad protagónica que debe asumirse: “Está llegando el tiempo en que se hace necesario pensar con seriedad y sistematicidad; por nuestra propia cuenta y para nosotros mismos”.³³ Todo para poder situar o ubicar adecuadamente la especificidad de la labor filosófica: “La filosofía interviene en

²⁸ Hugo Alberto Duarte Fernández, “J. Natalicio González: ideólogo y político”, en Silvero Arévalos y Cáceres Mercado, comps., *Pensamiento paraguayo: cuatro años de filosofía en el CCEJS* [n. 18], p. 128. Por supuesto, las interpretaciones sobre Natalicio han sido encontradas. Cf., por ejemplo, lo que señalara años antes Juan Andrés Cardozo: “Y quizá como nadie, Natalicio González represente, por su esfuerzo más explícito de intelectualismo e ideologización de la cultura y de la historia, la influencia también más explícita de esta teoría [lógica emanatista] en nuestro medio”, Juan Andrés Cardozo, *La razón como alternativa histórica*, Asunción, El Lector, 1984, p. 160.

²⁹ Duarte Fernández, “J. Natalicio González: ideólogo y político” [n. 28], p. 129.

³⁰ Citado en *ibid.*, p. 133.

³¹ Cardozo, *La razón como alternativa histórica* [n. 28], p. 7.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ *Ibid.*, p. 25.

la ciencia [...] Debe distinguirse que la filosofía no interviene, como la política, en la lucha social directa”.³⁴ Esto lo condujo, como no podría ser de otro modo, a especificar tareas y funciones de la Universidad: “Pero la propuesta de que la Universidad debe producir ciencia y no solamente estudiarla no significa, de modo alguno, una escisión del mundo académico respecto al medio social histórico. Menos aún puede implicar, entonces, ausencia de compromiso con el destino de los hombres”.³⁵

La libertad de pensar, vendría asociada a la libertad de cátedra y, más allá de lo académico, a la vida humana en general. Aunque Cardozo no lo manifestara literalmente así, sino buscando otras vías de expresión: “Seamos claros: si no aprendemos a pensar por cuenta propia, no seremos efectiva ni enteramente libres”.³⁶ La dimensión crítica del saber era enfatizada al máximo por Cardozo: “El desarrollo del saber es el proceso de las negaciones sucesivas frente a las teorías consideradas válidas”.³⁷ En ese esfuerzo enfrentaba la inercia academicista, repetitiva y copista: “Por eso, entre los intelectuales y la Universidad, el diálogo tendría que ser gimnasia cotidiana. Hacer de la discusión un expresivo empeño por comunicar y aprender, debería formar parte de sus responsabilidades”.³⁸ Y no le temblaba el pulso a la hora de denunciar el abandono de responsabilidades en no pocos casos: “Enajenarse en una repetición acrítica, equivale a extroducir el conocimiento como acto de reflexión”.³⁹

La reflexión buscada no es una generalización superficial y estéril, sino una búsqueda de sentido, de diagnóstico y de solución a las dificultades que se enfrentan en la cotidianidad. El quehacer científico no puede permanecer ajeno o distanciado de este esfuerzo: “La aprehensión fundamental de la realidad, de los conflictos esenciales de la sociedad, es tarea inmanente de la ciencia

³⁴ *Ibid.*, p. 34.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ *Ibid.*, p. 45. Aquí conviene recuperar cómo le molestó en su momento a Heidegger la “libertad de cátedra”, entendida como fuga o evasión de responsabilidades. Por cierto, aquí siempre ha sido defendida como autonomía del catedrático para asumir responsabilidades públicas y científicas. Cf. al respecto el sugerente trabajo de José Félix García Benavente, “La autoafirmación de la Universidad alemana: una primera lectura”, en Diego Muñoz Ortiz, comp., *Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos*, México, Universidad Pontificia de México, 2012, pp. 65-91.

³⁷ Cardozo, *La razón como alternativa histórica* [n. 28], p. 51.

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

y la filosofía”.⁴⁰ Esta labor responsable, reconduce a la reiterada cuestión de la identidad, de su reconfiguración constante, sin dejar de ser para ser más y con mayor plenitud. Lo cual parte de un compromiso “si pretendemos preservar nuestra identidad y decidir sobre el proceso de nuestra propia historia”.⁴¹ En la medida en que el compromiso es asumido así, nuevamente aparece revalorada la filosofía. Y Cardozo lo subraya con fuerza: “Frente al prejuicio de su impotencia [de la filosofía], nosotros la concebimos como fuerza de la razón que interviene en la historia para cambiarla. No sirve el saber evasivo o el que se contenta con interpretar el mundo”.⁴² La filosofía aparece revalorada frente a su presencia casi inadvertida en el “encierro academicista” alejado de toda tensión histórico-social. En suma, una forma de subordinación a las ideologías hegemónicas en boga: “La filosofía, como ‘práctica teórica’, se opone a toda fenomenología ontologizante, considerándola como una ‘huida’ a la metafísica o como un sutil recurso de la ideología dominante. Haciendo de la dialéctica el método de la ciencia, quiere establecer un conocimiento real de la historia”.⁴³

La relación con la vida universitaria se muestra como cuestión vertebral en la medida en que se pretenda una filosofía más desarrollada, afinada, precisa, rigurosa, pertinente para enfrentar tan complejas cuestiones. Aquí aparece la cuestión señalada en el Encuentro del Corredor de las Ideas en los siguientes términos: “algunas tareas prioritarias y urgentes de la Universidad paraguaya para ser fiel con su misión, su identidad original y su responsabilidad histórica”.⁴⁴ Quizá la más relevante sea la “discriminación positiva hacia los grupos más carenciados y marginados”.⁴⁵ Repensar la labor universitaria no es sólo un ejercicio “mental” en sentido, otra vez, de fuga o evasión de la realidad. Al contrario, implica asumir la labor de rehacer esa institución en función de sus tareas actuales, sin olvidar su memoria y sus legados valiosos, así como los obstáculos por los que ha ido atravesando. Por ello, decía Fogel: “la Universidad resulta absolutamente indispensable y representa un recurso privilegiado en este momento crucial de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁴¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴² *Ibid.*, p. 119.

⁴³ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁴ Gerardo Fogel, “La Universidad paraguaya ante los desafíos del Tercer Milenio”, en Montiel y González de Bosio, eds., *Pensar la mundialización desde el Sur* [n. 10], p. 169.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 171.

la historia; si no existiera habría que inventarla, y ya que existe, bien vale la pena reinventarla creativa, innovadora y audazmente con el fervor y la fuerza entusiasmante de las utopías”.⁴⁶

El trabajo que brindó una visión de aquella coyuntura universitaria en esos momentos fue el de Beatriz González de Bosio, que incluye datos estadísticos para el inicio del siglo XXI entre los que destaca a “los grandes desequilibrios entre la educación rural y la urbana”.⁴⁷ El Estado no ha sabido cumplir aquí a cabalidad con sus tareas y las políticas educativas han sido, generalmente aunque no en todos los casos, más buenas intenciones —cuando no farsas programadas— que realizaciones concretas y efectivas. Por ello han ido surgiendo diversas alternativas que, si no pueden reemplazar totalmente al Estado, intentan satisfacer demandas básicas desatendidas. El colega Darío Sarah lo señalaba hace unos años con precisión: “El abandono del terreno educativo por parte del Estado fue suplido por emprendimientos no formales de las más variadas formas y las más diversas intenciones”.⁴⁸

Las búsquedas son incesantes. Recuperar el pasado implica revalorarse como sujetos protagónicos y eso ayuda a enfrentar obstáculos y tareas. La confrontación se ha dado, también, entre diversas utopías desde el choque de los mundos europeos y lo que se denominó *americano*. Así lo señalaba Gerardo Gómez:

Desde entonces, han sido incesantes los intentos de los europeos de plasmar sus utopías en el Nuevo Mundo. Ciudades y civilizaciones han surgido a instancias de ese imaginario quimérico y, paradójicamente, han tenido que destruir a su paso las utopías de quienes ya habitaban esas tierras antes de su llegada: los diversos pueblos y las culturas indígenas, cuyas organizaciones sociopolíticas y económicas se basaron en la máxima fuente de inspiración de las utopías: la religión. Precisamente, uno de los puntales del desarme espiritual de los nativos en la lucha de los europeos por imponer sus utopías ha sido la derrota de los dioses indígenas.⁴⁹

Aquí resurgen las dimensiones religiosas y míticas como parte del imaginario colectivo y de los complejos procesos culturales de

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Véase Beatriz González de Bosio, “Una educación paraguaya para el siglo XXI: transformando al súbdito en ciudadano”, en Montiel y González de Bosio, eds., *Pensar la mundialización desde el Sur* [n. 10], p. 303.

⁴⁸ Darío Sarah, “Educación no formal”, en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, dirs., *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 187.

⁴⁹ Gerardo Gómez Morales, “Paraguay, escenario de utopías”, en Montiel y González de Bosio, eds., *Pensar la mundialización desde el Sur* [n. 10], p. 449.

simbolización. El miedo o pavor a estas dimensiones sigue presente en las estrategias dominantes, siempre con afán de no perder ni un ápice de poder. Darío Sarah lo señalaba en su momento en estos términos acotados al quehacer político y hasta politiquero, destacando su esfuerzo “naturalizador” (claramente ideológico en el peor sentido del término) para desechar cualquier intento de enfrentar lo supuestamente “ineluctable”—y muy conveniente para los sectores dominantes: “Objeto de la sospecha es actualmente el eufórico discurso neoliberal y globalizador, que plantea la exclusión social con un fatalismo casi meteorológico: a pesar de sus consecuencias, la trata como irreversible, involuntaria y ‘global’”.⁵⁰

Llega el momento de intentar proponer algunas conclusiones muy provisionales que ojalá resulten estimulantes para reflexiones y tareas pendientes.

—La filosofía paraguaya es y será siempre, en alguna medida, filosofía guaraní.

—La recuperación del pasado, particularmente del pasado inmediato, resulta indispensable para un ejercicio de filosofar autónomo y pertinente.

—Al filosofar le es inherente una dimensión política.⁵¹

—La dimensión religiosa de lo social no puede ser menospreciada, como tampoco la dimensión mítica. Sus articulaciones con el resto de las perspectivas socioculturales sigue siendo labor interminable.

—El conflicto social no puede pasar inadvertido y es compromiso del filosofar aportar de manera propositiva las dimensiones analíticas, diagnósticas, críticas etcétera.

—La tarea en Paraguay, con sus especificidades, no resulta ajena ni distante de los pendientes en el resto de nuestra América.

—Filosofar no es cuestión de individualismo egotista sino de trabajo en equipo y con amplia interlocución en pro de utopías no sólo deseables, sino realizables como sueños diurnos.

—La Universidad no puede eludir sus responsabilidades públicas; corresponde a quienes forman parte de ella su constante transformación y recreación.

⁵⁰ Darío Sarah, “Sospecha”, en Biagini y Roig, dirs., *Diccionario del pensamiento alternativo* [n. 48], p. 511.

⁵¹ Véase Horacio Cerutti Guldberg, “Filosofía política nuestroamericana”, en Anibal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta H. Wester, comps., *La razón en tiempos difíciles: homenaje a Dorando J. Michelini*, Río Cuarto, Fundación ICALA/Universidad Católica de Santa Fe, 2010, pp. 409-414.

RESUMEN

El artículo brinda una visión —desde el exterior— de la producción filosófica paraguaya. Para ello se insiste en la necesidad de recuperar el pasado de tal producción en un esfuerzo de reconstrucción y reubicación en sus respectivos contextos. Se procura acceder a algunas de las obras más sugerentes del modo más pertinente. Todo esto permite recuperar desde el pensamiento tupí-guaraní hasta la reflexión filosófico política actual, al tiempo que muestra algunos de sus valiosos aportes al filosofar nuestroamericano.

Palabras clave: recuperación del pasado paraguayo, dimensiones religiosa y mítica, utopías (sueños diurnos), responsabilidad pública de universidades.

ABSTRACT

This article aims to elaborate an external perception on the Paraguayan philosophical production. In order to do so, it highlights the need to dig in its past so as to restructure it and relocate it in its different contexts. The author seeks to explore some of the most representative works in the most pertinent manner. This approach allows for a recovery of a wide landscape —from the Tupi-Guarani thought to the current political philosophical reflections— by presenting some of the valuable contributions to the “Nuestroamericana” philosophy.

Key words: recovery of the Paraguayan past, religious and mythic dimensions, utopias (day dreaming), public responsibilities of the university.