

## 6. Para pensar la frontera: Función y sentido en el presente momento histórico\*

Galicia está pobre  
Pr'a Habana me vou.  
¡Adios, adios prendas  
Do meu corazón!

-----  
Qu' adonde quiera  
que vaya  
cóbreme umha sombra espesa

Rosalía de Castro

### Observación preliminar

Como quizá a primera vista no resulte evidente la relación del tema que he escogido como objeto de reflexión en la presente comunicación, con el tema general de la IX Semana Gallega de Filosofía dedicado justamente a la problemática "Filosofía e Nación", me permito comenzar con esta nota previa para tratar de poner en claro, de entrada, la estrecha relación entre ambas temáticas.

En primer lugar, y se disculpara esta indicación de tipo más bien existencial – pero tampoco en filosofía es lícito hacer abstracción total de esa dimensión –, debo señalar que, para mí, la evidencia teórica de la relación del tema de la frontera con el problema o cuestión de la "Nación" viene mediada por la experiencia biográfica de una persona que ha nacido y vivido en una isla del Caribe: en Cuba. Me explico.

Para un cubano es Cuba, en efecto, zona de frontera. Y es zona fronteriza en un doble sentido. Pues, por una parte, Cuba representa, a pesar de su carácter geográfico de isla, una zona o región en la que se vive el enfrentamiento de dos formas de vida y de cultura que – de manera ciertamente un tanto simplificadora – se pueden designar como la hispano-afro-cubana y la

---

\* Texto de la ponencia presentada en abril de 1993 en Pontevedra en la IX Semana Gallega de Filosofía.

norteamericana sajona. Y por otra parte, a partir fundamentalmente de 1959 con el triunfo de la revolución cubana, es Cuba también zona de frontera entre dos sistemas económico-políticos: el capitalismo y el socialismo. Situación fronteriza ésta última que se agudiza además por la percepción de esa realidad desde una cierta óptica "Norte-Sur". Aquí la frontera hace sentir, por tanto, también el enfrentamiento del conflicto "Norte-Sur", de la frontera entre ricos y pobres.

En segundo lugar, partiendo siempre de la experiencia histórico-existencial, está lo siguiente: Hay que considerar además que acaso el logro primordial de la revolución cubana, al menos a este nivel en el que nos situamos aquí, está en la consolidación de la conciencia *nacional* en su ejercicio efectivo de la libertad social y política. No se olvide, en efecto, que la revolución cubana lleva necesariamente a la definición consciente de Cuba como "Primer territorio libre de América". Hay aquí entonces una clara toma de posición fronteriza, en el sentido preciso de la frontera que marca un pueblo al ejercer su autonomía política en un contexto adverso a la misma. Así, la frontera, como experiencia en una línea a la vez de defensa y de convivencia a partir de la cual una determinada comunidad histórica perfila sus características propias, puede muy bien considerarse como un elemento básico en el proceso dialéctico de identificación de un pueblo o de lo nacional. Como "territorio libre" marca, pues, la frontera aquel dominio donde se pone en marcha la cristalización de formas de vida y de cultura cuya configuración específica no es ajena ni, por consiguiente, alienante del uso que se está haciendo del espacio y del tiempo en dicho ámbito. Cabe añadir, para ilustrar esta última idea, que, así entendida, la frontera es símbolo de autonomía o, mejor dicho, de autodeterminación del sentido del espacio y del tiempo de un pueblo o comunidad. Y justo en el contexto actual de un mundo que va siendo configurado cada vez más claramente como el marcado natural de un sistema económico que invade espacios y tiempos precisamente en nombre de las "leyes" de ese mercado en expansión, nos luce que la función de la frontera, en el aspecto últimamente esbozado, no solamente es necesaria, sino que debería ser prioritaria en la dinámica de comunidades todavía en busca de la autodeterminación de su tiempo y espacio.

Desde otra perspectiva quisiera indicar, en tercer lugar – y con la intención de ilustrar complementariamente la relación entre frontera, nación y filosofía –, que en esta problemática veo un cierto paralelismo con lo que ocurre en la historia de las ciencias en Occidente. Pues del mismo modo como la

autonomía de las ciencias o disciplinas científicas se asienta en buena parte en un proceso de especialización en que se delimita el correspondiente campo de competencia y cada saber se sabe, se articula y se sistematiza en tanto que saber de un campo específico de lo real, pues de modo semejante necesitan los pueblos ese proceso de identificación propia dentro de sus confines, donde precisamente hacen la prueba de su especial "competencia" en su lengua, en sus costumbres, en su cultura, etc. Además: así como la interdisciplinariedad, que nace justo de la dinámica misma de la especialización, no puede tender a eliminar o a anular el aporte específico de las disciplinas particulares, sino que tiene más bien que suponerlo como condición básica para una nueva constelación del saber; pues así tampoco, en forma análoga, deberá entonces un supuesto orden internacional tender a la supresión, sea ya por abstracción o colonialismo de mercado, de la experiencia fronteriza fundante de los pueblos. Esta experiencia deberá ser, por el contrario, la base para una radical reestructuración de eso que hoy, sin razón, legítima alguna, llamamos (eufemísticamente) "orden internacional". Las fronteras, en resumen, me parecen todavía necesarias como instrumentos adecuados para emprender una nueva finalización de lo "universal", nacida justamente de los fines propios de los pueblos; y que sería expresión, por ello mismo, de la nueva constelación en que ahora se ven las llamadas "particularidades" o "diferencias" que se afirman en una frontera. Pero sobre esta idea se volverá luego, al final de la comunicación.

Paso entonces, sin más preámbulos, a la exposición del tema que es objeto de reflexión aquí. Mi exposición se divide en los siguientes puntos:

\* \* \*

## **1. Sobre el significado de las citas de Rosalía de Castro con que se encabezan estas reflexiones**

Esas citas se han escogido en virtud de que en ellas se refleja magistralmente un aspecto fundamental del *hombre emigrante* que traspasa fronteras impelido por la necesidad material, cual es, el de seguir llevando consigo, como "sombra espesa", la frontera traspasada, en este caso concreto, Galicia. O sea que esas palabras de la poetiza gallega nos pueden servir no solo para enmarcar el tema desde la óptica de la vivencia histórica concreta de un pueblo, sino sobre todo para percatarnos de que la frontera es también

parte de la biografía de los hombres; y que, aunque – como en el caso del emigrante gallego – se trate de una frontera traspasada o dejada ya atrás, sigue pesando en el hombre como un contexto referencial de importancia central para su propia identificación racional y emocional.

## **2. Sobre el estilo de la exposición de las reflexiones que siguen**

Aunque no suele ser usual del todo intercalar en una exposición académica un punto referido al estilo de la misma, queremos hacerlo sin embargo en esta comunicación porque ello tiene que ver con un postulado metodológico y epistemológico orientador de nuestro trabajo filosófico, a saber, la necesidad de buscar medios adecuados para democratizar el saber.

Entendiendo, pues, que la certeza y justeza de una posición filosófica no se asegura solo por la autocrítica interna, sino también, y acaso fundamentalmente, por la confrontación crítica con otros puntos de vista, renuncio normalmente a utilizar todo el tiempo que se me ofrece como ponente. Y es que, por la razón indicada, no me interesa desarrollar un discurso defensivo de lo que pienso sobre un tema. Intento, por el contrario, plantear mi posición de manera pro-posicional. Es decir: Trato de formular pro-posiciones densas que se exponen, y quedan expuestas, a la prueba de las contraposiciones y críticas en la discusión. De esta suerte el espacio que ofrece tener una ponencia en un congreso, se convierte en un espacio donde se posibilita el fomento de una cultura de la discusión. Lo cual nos parece indispensable para encaminarnos hacia lo que hemos llamado la democratización del saber; pues se da con ello un paso para ir saliendo de la cultura de los expertos; o, dicho positivamente, para ir dando la palabra a la mayor cantidad posible de personas interesadas o afectadas por las cuestiones en debate, conforme a aquella fórmula tan preclara y fundamental que José Martí resumiera con estas palabras de alcance programático: "la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros".<sup>1</sup>

## **3. Sobre el carácter de las pro-posiciones teóricas**

Pro-posiciones teóricas, sobre todo cuando se formulan con la intención expresa de abrir una perspectiva de acceso a un tema o a un problema, sue-

---

<sup>1</sup> José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19

len implicar, en su misma articulación, la aceptación de juicios. Pero el momento discursivo interno de la autocrítica y de la crítica de las mismas no debe, a nuestro modo de ver, limitarse al esclarecimiento de los juicios emitidos y expuestos a la discusión. Pues nos luce que hay que remontarse más al fondo, más atrás, y tratar de examinar si esos juicios no se fundan en pre-juicios. Tal es, en todo caso, lo que sucede con las pro-posiciones que exponemos aquí. Nuestras pro-posiciones suponen pre-juicios. Por ello:

#### **4. Sobre el trasfondo pre-juicial de las pro-posiciones de esta comunicación**

Partimos, en efecto, de un pre-juicio de fondo que se condensa en la idea de que los tipos de universalismos pensados hasta ahora han generado o, mejor dicho, se han generado desde una dinámica que, por expansión de un núcleo reconocido explícita o implícitamente como canónico, ha funcionado, con mayor o menor fuerza, en una doble dimensión. La primera, que sería su forma más positiva o menos agresiva, consiste en su desarrollo como tendencia asimilatoria e integracionista. La segunda, más claramente violenta porque apunta a la destrucción del otro o de lo diferente, se expresa justamente en la tendencia de exclusión y de negación de todos aquellos que no pertenecen de entrada al centro de ese supuesto universal. Esta tendencia, confirmada ejemplarmente por la historia del colonialismo como práctica de una "universalidad" expansiva y opresora, se da en realidad siempre allí donde los intereses práctico-teóricos de los que todavía están fuera del centro en expansión, contradicen abiertamente los intereses de esa supuesta universalidad.

Por deficiencias notorias en los modelos de universalismos practicados históricamente, tanto en el campo político como en el religioso, parto entonces, y además, de otro pre-juicio que tiende a proponer una vuelta a la frontera como mediación histórica necesaria para rescatar o llegar a poder a establecer bases nuevas en vistas al fomento de un proceso de universalización de la humanidad finalizado por la solidaridad entre y con las diferencias resistentes que precisamente se diversifican como tales en la experiencia de la frontera.

## 5. Para pensar la frontera

### 5.1. Primera Pro-posición

El intento de pensar la frontera desde el trasfondo de los pre-juicios indicados nos lleva a formular una primera pro-posición, a saber, la de una reivindicación teórico-práctica de la frontera en su función de horizonte proveedor de una primera instalación referencial que bien puede condensarse en un repertorio específico de valores diferenciales o distintivos. Esa sería la función de la frontera como "confín"; en el sentido que Jorge Mañach da a este término para designar precisamente la misión de la frontera de "contener en el ámbito que ella perfila, las esencias peculiares que constituyen lo diferencial de su personalidad, los legítimos objetos de su amor propio. Es su oficio de dignidad, en defensa del cual ha de afrontar todos los riesgos, sin que necesite para ello asumir actitudes de ofensiva arrogancia".<sup>2</sup> Abundando sobre esta función de la frontera en tanto que "confín", cabe señalar todavía que la frontera marcaría el ámbito primero desde el cual se ve el estar y el cómo se quiere estar.

Por otra parte, sin embargo, y como momento complementario de nuestra primera pro-posición, cabe reivindicar simultáneamente la misión de la frontera como "campo de experimentación"<sup>3</sup>, entendiéndolo por ello la experiencia comunicativa hecha en base a la confrontación crítica con otros repertorios de valores. O para decirlo nuevamente con palabras de Jorge Mañach: "De otra parte es tarea de la frontera franquearle al pueblo o pueblos que la respaldan, la oportunidad de contemplar, no en abstracto sino a través de una experiencia de compenetración, el valor relativo de dos repertorios distintos de valores, y el provecho que se sigue de adoptar del vecino los valores universales que la propia cultura falten. Este es su oficio de comunicación. Falla, pues, la frontera lo mismo cuando se cierra con dogmática y provinciana hostilidad, que cuando por exceso contrario, se abandona a esa suerte de enajenación sistemática que llamamos entreguismo".<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Jorge Mañach, *Teoría de la frontera*, Barcelona 1970, p. 136

<sup>3</sup> Jorge Mañach, *op. cit.*, p. 138

<sup>4</sup> Jorge Mañach, *op. cit.*, p. 136

## **5.2. Segunda Pro-posición**

Con la intención de concretizar históricamente la pro-posición anterior que-remos formular una segunda pro-posición cuyo interés central es el de abo-gar por la reactualización de la experiencia del "enfrentamiento" en la fron-tera. Y precisamos que tomamos aquí el término "enfrentamiento" en su significación más fuerte de experiencia de dialéctica real histórica a nivel de comunicación y resistencia o de comunicación desde la resistencia críti-ca. Se trataría de reactivar la frontera como zona donde se vive el choque de diferentes proyectos sociales, económicos, políticos y culturales.

## **5.3. Tercera Pro-posición**

Dado que la viabilidad efectiva de las dos pro-posiciones anteriores depen-de en definitiva de un cambio radical en las condiciones históricas y eco-nómicas actuales, y con ello también de la posibilidad de comprenderlas desde análisis nuevos, es necesario hacer una tercera pro-posición orientada a subrayar la importancia de buscar una nueva forma de racionalidad que sea suficientemente radical como para hacer la crítica del sistema económi-co-político del capitalismo como sistema de violación y de invasión de fronteras. Desde esa nueva racionalidad se debería desenmascarar al capita-lismo, por tanto, como un sistema económico-político que roba a los pue-blos la posibilidad real de determinar por sí mismos y desde sus propias potencialidades la configuración de sus espacios y tiempos. ¡Cómo ignorar que el proceso de la supuesta abertura de fronteras está íntimamente ligado al proceso de expansión de un sistema de producción que ha proyectado el mundo como un mercado! Desde esta óptica son, en efecto, los pueblos y las naciones mercados por conquistar o por mantener y defender. O sea que, desde la legalidad de las leyes del mercado ya aludidas, la violación de las fronteras es un factor calculado y programado.

Por eso la crítica, cuya perspectiva fundamental esbozábamos hace un mo-mento, tendrá que tener como uno de sus objetivos prioritarios el desen-mascaramiento de la parcialidad del sistema institucional jurídico-político que da marco a la legalidad operativa del sistema capitalista. Sobre esta ba-se se podría entonces trabajar por la reafirmación de las facticidades evi-dentes de las comunidades históricas nacionales; asumiéndolas como un elemento que es, en el fondo, de naturaleza prejurídica; pues su origen es

anterior a todo contrato legal o negociación de intereses; pero que, por esa misma razón, puede ser una base facilitadora de consensos.

Sea permitido señalar ahora que, para nosotros, la búsqueda de un nuevo tipo de racionalidad filosófica para pensar hoy el sentido y la función de la frontera se concretiza en el recurso – si bien, naturalmente, como perspectiva de trabajo permanentemente a revisar – al modelo de racionalidad con que opera la filosofía latinoamericana de la liberación. Como no puede ser cuestión el pretender exponer aquí el complejo proceso de constitución de este modelo de racionalidad<sup>5</sup>, nos limitamos ahora a poner de relieve que el eje central de este tipo de racionalidad está constituido por la categoría de la exterioridad en su sentido crítico-dialéctico. O, si se prefiere, el horizonte hermenéutico de fondo es precisamente la experiencia de dialéctica histórico-real de la exterioridad y de la exclusión de pueblos y naciones por un sistema imperial de expansión.

Y es justo en virtud de esa experiencia fuerte de "frontera", que asume la filosofía latinoamericana de la liberación como núcleo central para desarrollar su modelo de racionalidad, por lo que nos arriesgamos a proponer dicho tipo de racionalidad crítico-dialéctica como el modelo que, dentro del panorama de la filosofía actual, nos ofrece hoy la mayor potencia crítica para reubicar la problemática de la frontera y de lo nacional en ese contexto más amplio y determinante para comprender la marcha actual de la historia que es de la contradicción fundamental entre el sistema económico que se ha mundializado y los intereses legítimos de los pueblos excluidos.

Hay que decir, además, que la filosofía latinoamericana de la liberación o, dicho con más propiedad, su proceso de transformación de la racionalidad filosófica desde esa frontera de enfrentamiento extremo que es la permanencia en la exterioridad, representa un marco teórico que podría perfilar categorías adecuadas para ir analizando las diferencias como uni-versos específicos que reclaman solidaridad y que, por eso mismo, se van abriendo, desde sus potencialidades universalizables, a una nueva configuración histórica de lo universal sin centros hegemónicos. Pero con esta indicación nos encontramos en el campo de la idea que apuntábamos al final de nuestra observación preliminar, intentando con ella señalar una nueva perspectiva para superar el horizonte marcado por la didáctica de lo universal y lo

---

<sup>5</sup> Sobre esto pueden consultarse mis trabajos: *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988; y *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México 1992. Ver además Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires 1985

particular, de tan larga tradición y, a nuestro modo de ver, también de tan graves consecuencias para el tema que tratamos. Volvamos, pues, a esta idea y ensayemos una breve aclaración de la misma.

En lo esencial se trata de lo siguiente: abandonar el paradigma de la dialéctica de la totalidad expansiva, con la que operaba Hegel por ejemplo<sup>6</sup>; es decir, abandonar el paradigma de una totalidad que se extiende desde un núcleo fuerte y que va rigiendo así desde sí misma la dinámica de los procesos de universalidad en la historia humana. Lo que supone lógicamente un conflicto continuo con lo particular, ya que éste es emplazado desde una óptica pretendidamente universal que lo impele a tener que justificarse tanto ante sí mismo como ante esa dinámica del proceso de la "universalidad". En lugar, pues, de trabajar con ese paradigma de la dialéctica de lo universal y lo particular, ensayemos repensar la función de la frontera y de las comunidades históricas desde una óptica nueva, liberada de centrismos hegemónicos y de patológicas tendencias hacia la fácil unidad. Sería ésta una óptica que nos enseña a descubrir que toda "particularidad" es, de suyo, un "universal". En lo que hasta ahora hemos considerado como algo particular, singular o especial; y que, en contraposición a lo universal desde el que se le ve, se presenta por consiguiente adoleciendo de la falta de dimensiones envolventes, hay que aprender a ver todo un "mundo" de vida y de formas de pensamiento. Cada "particular" es, de hecho, un punto de vista abierto a procesos de totalizaciones globales, porque es base para la organización y comprensión de la totalidad de las cosas, hechos, sucesos, proyectos, etc., que en ella inciden. O, dicho de otro modo, toda particularidad busca su totalización y con ello proyecta desde sí un "universo"; un universal en el cual se da cuenta a su manera del mundo y de la historia en general.

Por eso habría que replantear el problema de la universalidad. Y decimos conscientemente "problema de la universalidad", porque si las "particularidades", esto es, pueblos y comunidades históricas, son universos concretos, entonces lo problemático no es lo particular sino justamente lo que venimos teniendo por universal. No es, por tanto, lo particular lo que debe justificarse o está en la obligación de legitimarse, sino que es más bien lo universal lo que está necesitado de justificación y fundamentación, por cuanto los

---

<sup>6</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, tomo 6, Frankfurt/M. 1969, pp. 571 y sgs. Ver también Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied 1971, pp. 77 y sgs.

niveles de universalidad alcanzados hasta hoy están estrechamente vinculados a momentos de expansión imperial de centros, sean ya culturales o políticos o económicos, que se han arrogado la constitución de una universalidad vinculante para toda la humanidad sólo desde sus bases propias. De ahí que lo que estamos acostumbrados a designar e incluso a aceptar como universalidad, no es, en último análisis, sino el resultado de procesos históricos de extrapolación de proyectos singulares de totalización. Y de ahí también que, en el mejor de los casos, esa universalidad se haya ido configurando mediante una historia de asimilación y de integración. De manera que aun en aquellos momentos en los que esa universalidad no se haya manifestado abiertamente en términos de violencia imperial, se ve cuestionada hoy en sus mismos fundamentos. Pues hoy sabemos de sus indebidas extrapolaciones o, lo que es lo mismo, del regionalismo que está a su base. En una palabra: hoy sabemos de los límites de esa universalidad; sabemos que es una universalidad demasiado estrecha para nortear el destino de la historia humana y que es, por tanto, sumamente problemática.

### **Observación final**

Es evidente que la problematización del modelo de universalidad vigente no implica un rechazo de la universalidad como posible idea regulativa para un mejor desarrollo de la historia humana. La finalidad o propósito de la crítica esbozada apunta más bien a un replanteamiento innovador de la intuición que parece subyacer a la idea de la búsqueda de la universalidad. Por eso queremos señalar de forma expresa que lo que intentamos con nuestra crítica es abrir una posible perspectiva para enfocar el trabajo de búsqueda de lo universal guiados por el principio de que lo universal o la universalidad no se decreta sino que se consigue; y se consigue por mediaciones complejas de diálogo entre los universos históricos. La universalidad no puede entonces postularse como una base a la que ya debemos referirnos, sino que debe ser "inventada"; esto es, diseñarla como un programa de trabajo que se va configurando y realizándose históricamente por medio de la comunicación y de la solidaridad recíproca entre los universos concretos y, por ello, con fronteras históricas.

Desde esta perspectiva podemos arriesgar la afirmación de que el nombre más adecuado para esa nueva figura de la universalidad sea acaso el de solidaridad.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.