

Mario Magallón Anaya

Mario Magallón Anaya

# DISCURSO FILOSÓFICO Y CONFLICTO SOCIAL EN LATINOAMÉRICA

UN PREJUICIO RECURRENTE HA SIDO definir y caracterizar a la filosofía latinoamericana como filosofía política, en particular por su compromiso ético de liberación de las naciones de la región. Sin embargo, el origen de la filosofía política como concepto y como práctica ética tiene antecedentes muy remotos que nos llevan desde la forma de organización de la ciudad-Estado de los griegos, a las organizaciones sociales y políticas de las ciudades europeas del Renacimiento, a las sociedades orientales e indígenas, hasta llegar a las formas organizativas de las sociedades actuales.

La presente obra, que se deriva de un proyecto de investigación denominado "Ensayo y realidad política, histórica, social y cultural de nuestra América en el siglo XX", ofrece al lector un conjunto de reflexiones sobre los grandes temas y problemas filosóficos, sociales, políticos y culturales de Latinoamérica en la centuria pasada. Una de las principales virtudes de esta obra estriba en que el autor realiza un análisis crítico sobre la situación social, económica y política de la región desde el método dialéctico-histórico-fenomenológico.

MARIO MAGALLÓN ANAYA es licenciado y maestro en Filosofía, y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Es investigador titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación giran en derredor de la Historia de las ideas filosóficas, Filosofía de la educación en América y Filosofía política en América Latina. Entre sus obras más recientes destacan *Modernidad alternativa. Viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2007; *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007.

DISCURSO FILOSÓFICO Y  
CONFLICTO SOCIAL EN LATINOAMÉRICA



Portada: Memoria suficiente (fragmento), en transfer sobre papel de algodón 228x112 cm, 2002, autor: Edgar León.

ISBN: 978-970-32-5339-5



3  
COLECCIÓN

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

3



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

3

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Mario Magallón Anaya

DISCURSO FILOSÓFICO  
Y CONFLICTO SOCIAL EN LATINOAMÉRICA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2007

B1001

M34 Magallón Anaya, Mario.

Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica / Mario Magallón Anaya. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2007.

232 p. -- (Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe ; 3).

ISBN 978-970-32-5339-5

1. Filosofía latinoamericana -- Siglo XX. 2. Filosofía latinoamericana -- Siglo XXI. 3. Filosofía mexicana -- Siglo XX. 4. Filosofía mexicana -- Siglo XXI. 6. Democracia -- América Latina. I, t. II, Ser. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Diseño de la ilustración: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Portada: Memoria suficiente (fragmento), en transfer sobre papel de algodón 228x112 cm, 2002. Autor: Edgar León.

Primera edición: 2007

DR © 2007, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
Torre II de Humanidades, 8º piso  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

ISBN: 970-32-3579-4 (colección)

ISBN: 978-970-32-5339-5 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	11
I. PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO EN LA GLOBALIZACIÓN DESDE LA TRADICIÓN LATINOAMERICANA .....	21
II. FILOSOFÍA Y FILOSOFÍAS: MEXICANA, LATINOAMERICANA Y MUNDIAL EN EL INICIO DEL SIGLO XXI .....	37
1. Dialéctica de la filosofía y su historia .....	37
2. Filosofía mexicana y latinoamericana .....	44
3. Filosofía en general, mexicana y latinoamericana en particular .....	47
III. MEDIO SIGLO DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA .....	59
1. El problema de la identidad .....	59
2. De lo mexicano a lo universal por lo profundo ..	69
IV. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX .....	81
1. Aproximación a la filosofía latinoamericana: primera mitad del xx .....	81
2. Lo nuestro y el nosotros .....	84
3. El problema de la identidad filosófica .....	89
4. Historia, filosofía y cultura de nuestra América ..	94
V. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE FIN DE SIGLO XX E INICIO DEL XXI: UNA APROXIMACIÓN .....	101

VI. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO PRAXIS . . . . .	115
1. De la filosofía en general, a las filosofías particulares . . . . .	115
VII. LA FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA PRAXIS . . . . .	125
VIII. FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO DEL SIGLO XXI . . . . .	147
1. Modernidad y posmodernidad filosóficas y políticas . . . . .	147
2. Ensayo filosófico de América Latina y el Caribe .	153
3. Modernidades y filosofías . . . . .	157
IX. ENTRE LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA EN LA AMÉRICA LATINA DEL SIGLO XXI . . . . .	163
X. EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA . . . . .	183
1. Situación de la democracia y la política . . . . .	183
XI. EL PROBLEMA DE LA DEUDA EXTERNA Y LAS TRANSICIONES DEMOCRÁTICAS EN AMÉRICA LATINA . . . . .	201
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	215

*Con afecto, para mi hijo Mario,  
por su solidaridad, comprensión  
y respeto por el trabajo educativo  
y filosófico que realizo.*

## INTRODUCCIÓN

El libro que el lector tiene en sus manos es resultado de la reflexión y análisis sobre los grandes temas y problemas filosóficos, sociales, políticos y culturales de nuestra América durante el siglo xx. La investigación no ha sido tarea fácil, más aún, no tiene la pretensión de agotar el tema, que de suyo resulta demasiado ambicioso. Es apenas un acercamiento a los problemas del filosofar y la filosofía latinoamericanista.

Este estudio es resultado del proyecto de investigación: "Ensayo y realidad política, histórica, social y cultural de nuestra América en el siglo xx", el cual he realizado en el CIALC, antes CCYDEL, de la UNAM.

A partir de éste me di a la tarea de recopilar y seleccionar materiales de fuentes primarias y secundarias sobre el hacer y el quehacer filosófico en la región: temas, problemas, métodos, conceptos y categorías, formas de argumentación discursiva, filosófica y política; las formas de entender la realidad y el mundo, desde el sujeto situado en la temporalidad.

Así, se efectuó el análisis crítico sobre la situación social, económica y política de la región con el método dialéctico-histórico-fenomenológico. Se busca recuperar los aspectos más importantes de la historia filosófica, social y política de la región para descubrir que el pensamiento "socialista martiano" cambió el rumbo de la historia de Cuba y de América Latina.

La filosofía latinoamericana después de la Revolución cubana se nutre de los avances de la ciencia y de la política,

donde esta última se convierte en una preocupación central, lo cual cambia la filosofía que se hace en América Latina, en el sentido de tomar conciencia del mundo opresor que, sin duda, también oprime a la filosofía como actividad libre y racional. Es un mundo que exige ser transformado con la contribución de "las armas de la razón" y los medios que la filosofía puede proporcionar y que le son propios: argumentos críticos de las formas de opresión y sometimiento de las conciencias que mediatizan la existencia humana. Lo que se ha encontrado hasta ahora son las consecuencias catastróficas de la dominación capitalista neoliberal globalizada en todos los ámbitos de la vida social y económica.

En consecuencia, el neoliberalismo y la nueva globalización no son el resultado espontáneo de las decisiones económicas y políticas del imperialismo mundial, sino consecuencia de las relaciones y las contradicciones y antagonismos en la historia social. En un mundo así, la filosofía como ejercicio libre y crítico de la razón no puede ser cómplice de las condiciones de existencia de las mayorías latinoamericanas; y menos reducir a la filosofía a trabajo de gabinete o cubículo; la filosofía debe tomar posición y asumir el compromiso histórico que le corresponde: de denuncia y crítica de las condiciones de existencia.

Sin embargo, no con ello debe entenderse a la filosofía como ideología, menos aún, como meta-discurso emancipatorio de necesidades políticas y de necesidades directas e inmediatas, sino más bien, la filosofía toma conciencia de su propia razón y es inseparable del mundo en que se hace y del mundo que la niega. Allí donde no existen las condiciones indispensables para la reflexión autónoma libre y éticamente responsable de lo que la filosofía hace y realiza teórica y prácticamente.

En este horizonte de reflexión es importante reconocer que la filosofía no es reducible "acto puro de reflexión", sin la contaminación de la realidad sociohistórica, sino que está permeada por la ideología, pero también por las formas reflexivas y metodológicas de las ciencias sociales y naturales.

Las corrientes filosóficas en la región adquieren diversos matices y características, de acuerdo con los contenidos filosóficos que utilizan los sujetos del filosofar. El marxismo en nuestra región llegó a ser no sólo una filosofía y una ciencia social de la lucha política, sino también revolucionaria; fue explicación científica del mundo social y humano; y una ideología implícita conscientemente en la filosofía de la praxis latinoamericana. Allí es donde la consistencia lógica abstracta, la teoría divorciada de la actividad social y la verificación práctica no tienen valor, porque es la realidad material la que proporciona los principales instrumentos conceptuales para la crítica social. Todo lo cual convierte al marxismo latinoamericano en una teoría filosófica y social compleja.

La construcción del universo social del conocimiento en América Latina se caracteriza por la complejidad, las contradicciones, los antagonismos, las diversidades, las negaciones y las afirmaciones del modo del ser del ente.

Existe, sin embargo, en el marxismo de América Latina una veta filosófica muy clara que no ha sido reconocida por los historiadores de la filosofía latinoamericana. La relación social es constitutiva de otras filosofías es *histórica* y *contradictoria*. En el marxismo *la relación social* es constitutiva, pero además *histórica*, *contradictoria* y *concreta*.<sup>1</sup>

Es tradición política, intervención consciente y organizada de la lucha de clases, "sobre la base de un fundamento científico en sentido estricto y un fundamento todavía más amplio de carácter filosófico".<sup>2</sup>

Es posible decir, al observar la realidad global desde diversos ángulos, que las condiciones objetivas que legitiman la aspiración y determinan la necesidad de transformaciones eco-

<sup>1</sup> Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1978, p. 26.

<sup>2</sup> Cfr. Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón, Entrevista. Manuel Sacristán habla para *Dialéctica*, "El marxismo ha sido derrotado", en *Dialéctica*, núm. 13, México, junio, 1983, p. 117.

nómicas, políticas y sociales del orbe rebasan los límites del neoliberalismo. De no ser así, los seres humanos se encuentran cautivos en un círculo perverso que imposibilita el ejercicio de la razón crítica y la recuperación del ser humano.

No se percibe hoy influencia, en el plano subjetivo de la conciencia social y política latinoamericana, de la realidad socialista de Cuba y las perspectivas generadas por las revoluciones centroamericanas de raíz izquierdista, en cambio están a la orden del día los movimientos sociales y las luchas populares, de género, ecologistas, de mujeres, etc., tanto en el ámbito nacional, como en el internacional.

Por las razones expuestas es necesario estudiar más a fondo los movimientos sociales en América Latina, como sujetos sociales en transformación de las formas de lucha popular. Es necesario participar en la reflexión teórico-práctica para entender los procesos reales, históricos, para reconceptualizar y categorizar la teoría social de forma creativa, para reinventar y reestructurar las propuestas sociales del marxismo renovado y transformado y acorde con la realidad actual de nuestra América.

Debemos estar conscientes que el pasado cuenta, pero también, que no debe ser un lastre que obstaculice analizar y teorizar las luchas políticas y sociales y la transformación de las sociedades injustas, desiguales y antidemocráticas y que permitan plantear otras más justas, igualitarias y democráticas.

Las filosofías mexicana y latinoamericana, producidas en la última mitad del siglo xx, cumplen con los requisitos de sistematicidad, congruencia y rigor lógico en la argumentación discursiva, las cuales por su carácter metódico son universalizables, en la medida que buscan dar respuestas a los problemas más apremiantes del ser humano, al realizar construcciones ontológicas y epistemológicas, que pueden ser útiles a filósofos y filosofías de otras regiones del mundo, porque lo común y central en el ejercicio del filosofar son los problemas y las respuestas.

Por lo tanto, toda filosofía por ser un producto social e histórico está condicionada por un sinnúmero de factores objetivos y subjetivos en una relación dialéctica entre el univocismo de la cuantificación objetiva y el equivocismo de la accidentalidad subjetiva de la vida cotidiana. Ésta es una filosofía de la praxis asegurada conceptualmente por la política y por la acción práctica.

De este modo, al analizar la filosofía de la liberación concebida como praxis, se descubre que es acción ética y política, comprometida y responsable con la sociedad, la cultura, la práctica política, la economía y la revolución teórico-práctica, de un determinado momento histórico de América Latina, el Caribe y, por extensión, del mundo.

Al plantear a la filosofía "de la" liberación como filosofía "para" la liberación, desde nuestra perspectiva teórica, permite suponer la rearticulación radical de los movimientos sociales y colectivos, lo cual demanda la necesidad de construir una alternativa viable centrada en la dinámica política y las luchas sociales, desde la filosofía latinoamericana concebida como praxis desde un accionar ético-político-social.

¿Cómo habrá de constituirse esta filosofía para la liberación como praxis revolucionaria? Esto es, ¿como instrumento proyectivo o como ejecutor práctico político concreto para la liberación latinoamericana y mundial? Por lo tanto, ¿esta filosofía puede afirmarse y defender su lugar en la historia de la filosofía mundial? En consecuencia, ¿es posible construir una filosofía que asimile diferentes campos del conocimiento: de las humanidades y las ciencias (sociales y naturales)? ¿Cuál sería su valor, permanencia y alcance para la praxis filosófica en la historicidad? Es muy importante señalar que "la filosofía", como ha señalado Hegel, "no es futurología", pero sí constituye un proyecto de elaboración teórica que habrá de realizarse en la práctica ética, política e ideológica.

En este sentido la filosofía para la liberación es "una práctica en libertad, que implica un ejercicio ético-político liberador",

porque ésta es lucha y defensa de la libertad y de la autonomía del pensar y del obrar en la vida, y en la existencia humana.

Para recapitular, puede decirse que las filosofías de América Latina y el Caribe nacieron, según algunos filósofos latinoamericanos, con el "defecto" de considerar como tema y problemática central el ser humano y su historicidad, obstáculo insalvable para la filosofía tradicional, que imposibilita la sistematización rigurosa dentro de los supuestos teórico-epistémicos, de conceptos, categorías y filosofemas auténticamente filosóficos. Particularmente, la filosofía en América Latina y el Caribe asume un modo de ser peculiar, donde se encuentra comprometida con la praxis, con el ser humano en situación y de la cual es partícipe, esta filosofía no podrá dejar de ser refractaria de la practicidad, de la historicidad humana y social.

Por lo anterior puede decirse que no más intelectuales ni filósofos que se encierran en su "torre de marfil", inexpugnable por la praxis histórica, para hacer sólo filosofía de cubículo o de gabinete. La filosofía debe ser entendida como "teoría onto-epistemológica" y práctica política, pensada como "praxología ética" y como arma racional de lucha.

Es necesario plantear como consideración introductoria la siguiente cuestión: ¿cuál ha sido el problema central cuando, desde nuestra América, hablamos de modernidad filosófica y cultural? Toda filosofía es un punto de vista racional y a veces opuesto o complementario a otras filosofías. Lo cual permite decir que las filosofías siempre se encuentran enfrentadas, en conflicto y en lucha. Es reflexión contra toda forma de opresión que limite la autonomía de la razón y el libre ejercicio de la crítica.

En Hispanoamérica las filosofías importadas se asimilaron a las propias de la realidad nuestroamericana, para quedar dentro del ámbito de las distintas filosofías y de los filósofos de las diversas nacionalidades; todos ellos construyen una forma propia de filosofar, por lo mismo presentan características por las cuales se diferencian de las filosofías y de los filósofos euro-

peos. Estas son de aquellos filósofos de nacionalidades latinoamericanas, caribeñas y del mundo. Las formas de filosofar y las filosofías son los rasgos típicos de las filosofías y de los filósofos de cada nación en el tiempo, de aquí y de allá, concebidos como algo común al ser humano.

Esto lleva a superar el unilateralismo, el logocentrismo y el egocentrismo de las filosofías europeas, a superar las concepciones filosóficas venidas a nuestras realidades de variados horizontes y que, lamentablemente, algunos filósofos en América Latina y el Caribe han preferido y se han asumido como "filósofos sucursaleros", antes que ser llamados ensayistas filosóficos latinoamericanistas.<sup>3</sup> Por otro lado, es importante señalar que muy pocos intelectuales y filósofos de la actualidad saben de la historia y de la filosofía mexicana y, menos aún, de la latinoamericana, concebida como una y diversa.

Desde Juan Bautista Alberdi la filosofía en la región ha sido caracterizada como filosofía política, por su compromiso ético de liberación de las naciones latinoamericanas. Empero, el origen de la política como concepto y como práctica ética tiene antecedentes muy remotos que nos llevan hasta las sociedades griegas, a las organizaciones sociales y políticas de la antigüedad europea, oriental e indígena, hasta llegar a las formas de las sociedades modernas del mundo contemporáneo.

La América Latina de la actualidad ha ido de las dictaduras militares, a las oligarquías democráticas, a los fascismos y a las transiciones democráticas. En la actualidad parece dominar la ideología política del neoliberalismo excluyente que defiende la utopía de la fragmentación social y la potenciación del individualismo desaforado. Por otro lado, se plantean nuevas formas de participación y lucha de un sujeto social, colectivo, éticamente responsable con todos: las minorías y las mayorías.

<sup>3</sup> Cfr. Carlos Pereda, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?". En <http://www.fractal.com.mx/F18pered.html>



Por ello es posible afirmar que la política y la democracia en Latinoamérica y el Caribe tienen limitaciones y alcances, como también problemas que requieren ser resueltos. Porque cada etapa histórica tiene un tipo de ideas, de pensamientos, de teorías y de formas de lucha filosófica, teórico-epistémica y social. Los Estados, los gobiernos, las organizaciones gubernamentales, de los derechos humanos, como de la sociedad civil deben asumir sus responsabilidades político-democráticas. Empero, en la mayoría de nuestros países, las diferencias sociales y culturales hacen difícil la organización política de las mujeres.

En este sentido, la organización y la participación política deben ser vividas en todos los ámbitos de la vida social, familiar, laboral, escolar, política, cultural, étnica, etc. Implica, por lo tanto, una serie de derechos y de obligaciones al tomar como marco de referencia valores como: libertad, paz, respeto, tolerancia, igualdad, equidad, justicia y solidaridad.<sup>4</sup>

Ante la realidad histórica y social nuestroamericana es oportuno preguntarse: ¿Qué ha sucedido con la democracia en América Latina? ¿Qué opinan los latinoamericanos sobre las transiciones a la democracia? Estudios recientes muestran que las dos terceras partes de los latinoamericanos han dado apoyo masivo a los ideales y a las formas de gobierno democráticos, sólo 20% tiene inclinaciones autoritarias.<sup>5</sup>

La democracia liberal es opuesta al populismo, empero, tiene un carácter excluyente, porque sólo los entes, los individuos, los sujetos de razón, son los reconocidos con derechos políticos. De allí que la relación de la pareja: liberalismo-democracia ha sido conflictiva históricamente en el mundo. Hasta

<sup>4</sup> Cfr. Emanuel Gómez Martínez, "Bases zapatistas para un desarrollo alternativo", ponencia presentada en el Congreso Nacional de Sociología, 1998.

<sup>5</sup> Cfr. *LatinBarómetro*, 2000, encuesta 1999, Santiago de Chile (Evaluaciones de años posteriores arrojan los mismos resultados respecto al problema de la democracia y la política).

la actualidad se encuentran en debate las tácticas y las estrategias políticas de ambas formas de organización social.<sup>6</sup>

Esto sucede desde un neoliberalismo agrietado que aún continúa regulando las relaciones económicas, sociales y políticas. Allí donde la deuda externa de América Latina, hasta hoy, no sólo ha afectado el estilo de desarrollo de los latinoamericanos, sino, además, la política global, la estabilidad democrática, la dirección y el sentido social de las políticas económicas.

Todo lo cual es opuesto a la democracia, a las libertades, la justicia y los derechos humanos. Sin embargo, no obstante este difícil y dilemático problema, en todos los países de la región se dan grandes movimientos sociales, lo cual requiere reconfigurar el horizonte teórico-epistemológico y óntico de lo político y lo democrático, así como del papel del sujeto social mismo. Esto es la expresión de una tozuda realidad política en la que se integran proyectos y horizontes utópicos en lucha por la justicia, las libertades, la equidad, la solidaridad, la democracia y la tolerancia.

Sin embargo, a la distancia de más de dos décadas de los procesos políticos en América Latina la transición democrática está siendo anulada por la práctica política, los procesos políticos, los movimientos sociales de género, sexuales, indígenas, campesinos, obreros, de mujeres indígenas, obreras y trabajadoras en general, etc. La clave del éxito de "las transiciones" radica en la demanda de una mayor legitimidad de los procesos políticos donde se plantea la negociación y los pactos entre las diversas fuerzas políticas para lograr la concertación, la cual tiene como objetivo el cambio de las reglas de la vida política, la democracia y las libertades sociales e individuales. Por lo mismo, considero que todo ello deberá formar parte de las constituciones del mundo, de los países pobres

<sup>6</sup> Cfr. Immanuel Wallerstein, *Liberalismo y democracia ¿Hermanos enemigos?*, México, CEIICH-UNAM, 1998.

y ricos, pero lo más importante, ello deberá convertirse en una forma de la vida cotidiana.

Puede decirse que para que las democracias funcionen en América Latina se requieren relaciones dialécticas y dialógicas para dirimir los conflictos políticos y económicos. Para ello, son necesarias la intermediación y la negociación entre sociedad, gobierno, partidos, movimientos sociales y grupos de interés, a lo cual debe sumarse la renegociación de la deuda externa de nuestros países, que amenaza, constantemente, la estabilidad social, política y económica de nuestros países.

Las nuevas formaciones sociales han puesto en cuestión todo aquello que se consideraba sagrado, ahora se requiere reconstruir y resemantizar conceptos, categorías filosóficas y sociales para analizar con rigor, libertad y autonomía racional, los grandes problemas humanos en Nuestramérica y el mundo.

Ciudad Universitaria, D.F., verano de 2007.

Mario Magallón Anaya

## I. PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO EN LA GLOBALIZACIÓN DESDE LA TRADICIÓN LATINOAMERICANA

En el transcurso del siglo XIX es posible encontrar en la historia de América Latina los antecedentes de las ideas socialistas mezclados con concepciones, muchas veces, anarquistas con un marcado carácter utópico;<sup>1</sup> tales son los casos de los escritos de Esteban Echevarría, José Victoriano Lastarria, Juan Montalvo, González Prada y José Ingenieros por señalar algunos. Paralelamente se encuentran las ideas del liberalismo, del positivismo y del espiritualismo de origen neotomista, panteísta e intuicionista.

Posteriormente, ya en el siglo XX, se introducen las ideas del marxismo, las que propiciaron el nacimiento de nuevas al-

<sup>1</sup> La tradición anarco-socialista en América Latina tiene antecedentes en las organizaciones étnicas, donde la forma de organización social no tiene en su imaginario la estructura del Estado, pero sí de las formas de autoridad. Al lado de esto aparece, después del proceso de dominación ibérica, el liberalismo cristiano que se extiende hasta la Independencia, hasta que se introduce e implanta el liberalismo de origen francés e inglés, el positivismo y las tradiciones neoescolásticas y espiritualistas y panteístas, como el krausismo. Todas estas corrientes buscan la transformación de la sociedad, pero de distinta manera y con objetivos diferentes, pero el anarquismo latinoamericano tiene características propias, muchos antecedentes son de origen rural, más en unos países que en otros, algunos son importados ya en los finales del siglo XX. Sin embargo, el anarco-socialismo comparte con la tradición marxista un mismo antecedente socialista y una tentativa de comparación de carácter ético, la cual constituyen la plena satisfacción de sus necesidades, confiando rango moral a aquello que sirve al hombre, a su felicidad y al desarrollo de su personalidad. Empero, estos principios morales tienen sus antecedentes en la antigüedad griega, en el utilitarismo, en el evolucionismo y en determinadas corrientes de pensamiento ético moderno, no necesariamente socialista.

ternativas teóricas e ideológicas que no siempre se pudieron llevar a la práctica, porque las condiciones históricas y sociales no fueron las apropiadas. Sin embargo, a partir de ellas se efectuaron análisis sobre la situación social, económica y política de la región con el método materialista.

Dentro de los estudiosos y representantes del socialismo —no precisamente del marxismo— de la era temprana del siglo xx, destacan Juan B. Justo, Ricabarren, Baliño, Aníbal Ponce, la mayoría de ellos más que hacer aportaciones teóricas se dedicaron a vaticinar cómo debería ser el modelo de la sociedad socialista; otros, como Mariátegui, Mella y Farabundo Martí se ocuparon de estudiar sus respectivas regiones con el propósito de conocer las condiciones concretas, con el fin de señalar las vías específicas para su transformación.<sup>2</sup>

El pensamiento socialista latinoamericano siempre cayó en la tentación de “copiar” o utilizar de forma esquemática, los textos marxistas, queriendo repetir las experiencias externas de otras latitudes, consideradas como las vías para alcanzar el cambio y la transformación de la realidad. Sin embargo, fueron las teorías marxistas-leninistas del modelo soviético, las que se aplicaron en el análisis crítico de las sociedades subdesarrolladas latinoamericanas, las que al intentar adoptarse resultaron inadecuadas para transformar la situación histórica, social y económica de nuestra realidad social dependiente. La soviétización del pensamiento afectó a líderes políticos como Lombardo Toledano y Luis Carlos Prestes. En general, se puede decir que esa doctrina político-ideológica de origen soviético afectó a la doctrina de los partidos comunistas y socialistas en la región, al prolongarse, particularmente, las influencias de las líneas personalista y autoritaria estaliniana y la de la Tercera Internacional, hasta la década de los ochenta del siglo xx y la caída del Muro de Berlín en 1987 y del sistema soviético, o del llamado “socialismo real”.

<sup>2</sup> Cfr. Michel Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, trad. de Oscar Barahona y Uxoa Doyhamboure, México, Era, 1982.

Pablo González Casanova ha señalado que el fracaso de los múltiples intentos populistas, democráticos revolucionarios y antiimperialistas en América Latina, entre las décadas de los treinta y los cincuenta, parecían alejar la posibilidad de la alternativa emancipadora en los países latinoamericanos. No es hasta que se produce la Revolución cubana<sup>3</sup> que estas perspectivas políticas e ideológicas se modifican. El pensamiento “socialista martiano” cambió el rumbo de la historia de Cuba.

El pensamiento socialista en Cuba es cuantitativa y cualitativamente distinto al de la historia anterior. Ya no sólo es el pensamiento de un grupo, de una organización o una clase, ni sólo es el pensamiento ideal sobre un objeto aún inexistente, en el que las palabras no hallan la correspondencia de lo real. En Cuba se ha organizado, como diría el utopista chileno Francisco Bilbao, “la autocracia de la palabra”. El país cumple la palabra con extraño rigor, tiene fe en la palabra. Realiza los postulados de Martí y los interpreta con las categorías del marxismo-leninismo que forjaron los revolucionarios cubanos, al calor de la revolución, antes y ahora.<sup>4</sup>

La toma del Cuartel Moncada en 1953, el desembarco del *Granma* en 1956 y, sobre todo, el establecimiento del primer Estado socialista en América Latina en 1961, marcaron el inicio de una nueva época en la forja del socialismo, y del marxismo-leninismo latinoamericano. En esta época se da una enorme variedad de luchas insurreccionales, políticas e ideológicas, entre las que destacan la etapa de las guerrillas rurales que van de 1959 a 1965; la de las guerrillas urbanas entre 1968 y 1971; la gran lucha del pueblo chileno por alcanzar el socialismo a través de la llamada “vía pacífica”, que abar-

<sup>3</sup> Cfr. Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación*, México, Siglo xxi, 1982, p. 7.

<sup>4</sup> Pablo González Casanova, “Sobre el marxismo en América Latina”, en *Dialéctica*, núm. 20, México, Escuela de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Puebla, diciembre, 1988, p. 14.

ca de 1970 a 1973, la cual constituye la primera experiencia universal de la toma del poder por medios políticos.

En esta época iniciada en 1953, entre los dirigentes más notables se encuentran Fidel Castro, Ernesto Che Guevara y Salvador Allende. La derrota de los movimientos socialistas posteriores a la Revolución cubana y la implantación de regímenes neofascistas en un buen número de países latinoamericanos marcan otro periodo del pensar y el actuar socialista. Sin embargo, este fue un periodo de madurez creciente, pero también de dolor, algunas de las veces de desconcierto profundo y de esperanza en la liberación de nuestras naciones.

La filosofía latinoamericana después de la Revolución cubana se nutre de los avances de la ciencia y de la política, donde esta última se convierte en una preocupación central, al cambiar la filosofía que se hace en América Latina, en el sentido de tomar conciencia del mundo opresor, el que, sin duda, también oprime a la filosofía como actividad libre y racional. Es un mundo que exige ser transformado con la contribución de las armas de la razón y los medios que la filosofía puede proporcionar y que le son propios. Con la conciencia de que la filosofía, como escribe Hegel, siempre llega demasiado tarde, cuando la realidad histórica ha completado su ciclo. Precisamente, lo opuesto a esta concepción hegeliana, en América Latina y el Caribe, son la crítica y la denuncia necesarias que buscan desmitificar la realidad opresiva y marginante en la que hasta la actualidad se encuentran inmersos.

Las "transiciones democráticas" —llamadas también por algunos teóricos políticos "democratizaciones"— fueron iniciadas en la década de los ochenta del siglo XX, y en la actualidad no se sabe si han concluido, o si ya alcanzaron la democracia plena, especialmente, con la implantación del neoliberalismo y la nueva globalización, considerados como novedosas vías para el desarrollo económico de las libertades políticas y democráticas. Lo que hasta ahora se observa es una serie de consecuencias catastróficas en todos los ámbitos de la vida social

y económica. Si se invocara el proceso histórico sobre los resultados, sería para afirmar que esta última forma parte de la producción económica, social y política de las sociedades latinoamericanas, lo cual no es más que el resultado de las sociedades que se constituyeron en las diversas etapas históricas.

En consecuencia, el neoliberalismo y la nueva globalización no son el resultado espontáneo de las decisiones económicas y políticas del imperialismo mundial, sino consecuencia de las relaciones y las contradicciones y antagonismos en la historia social.

De este modo, puede decirse que

En todas las formaciones sociales, una producción dada es la que asigna a todas las otras su rango y su importancia: las relaciones esenciales juegan un papel determinante respecto a otras relaciones. Se obtiene así una iluminación general que baña todos los colores y modifica su tonalidad especial y determina el peso específico de cada una de las formas de existencia.<sup>5</sup>

En la región, con la implantación del neoliberalismo y la nueva globalización, aumentan el número de pobres y niveles de marginación y miseria; a la vez aparecen nuevos movimientos sociales, que conforman los nuevos sujetos social-colectivos que buscan alternativas más justas, equitativas, democráticas y humanas.

Por lo mismo, se puede señalar que los cambios recientes en América Latina no han traído la mejora de las condiciones de vida de los latinoamericanos, porque nunca se logró llegar a la equidad social y económica, ni a la igualdad democrática; ahora, más bien, domina la inseguridad y la inequidad económica y social; el ejercicio de la libertad se encuentra sitiado por nuevas formas de conservadurismo político-económico con posiciones reaccionarias; al lado de todo esto se

<sup>5</sup> Carlos Marx, *El método de la economía política*, México, Grijalbo, 1971 (Col. Setentas, 100), p. 49.

encuentra presente y amenazante, en el horizonte histórico, la tentación de los gobiernos por el populismo y los "neocesarismos" se presentan amenazantes en el horizonte; la pobreza creció durante los últimos veinticinco años de forma exponencial y la brecha entre ricos y pobres se ha ampliado de forma desmesurada e incontenible. El marco secular de la opresión, la explotación y la marginación se ha ido ahondando, a tal grado que más de 50% de sus habitantes se encuentra en la pobreza y de este porcentaje más de la mitad en pobreza extrema.

Hace ya mucho tiempo, desde diversos horizontes teóricos, sociales, políticos, culturales y geográficos de América Latina y el Caribe, ha sido visto —por algunos intelectuales y estudiosos, tanto de dentro de la región, como especialmente de fuera— como un espacio geopolítico difuso e inaprensible, aquello que no tiene una definición delimitada y por lo mismo no se le puede otorgar una especificidad concreta como objeto de estudio.

Esto, visto en perspectiva, hace pensar que América Latina y el Caribe son una región inviable por muchas razones, de entre ellas se pueden señalar su conformación social, política, económica y cultural diversa, lo cual no es fácilmente explicable ni aprehensible a través de construcciones teóricas y lenguajes unilaterales cerrados o a partir de las ciencias formales y fácticas, allí donde la historicidad intercontextual no juega ningún papel relevante, sino más bien marginal.

La historia relativiza todo conocimiento o saber, pero no lo reduce a pura subjetividad. Más aún, se ha llegado a dudar si las naciones latinoamericanas tienen un sentido o valor "entitativo", si realmente existe alguna salida viable hacia el desarrollo y la modernización económica.

Si nos preguntáramos ¿los Estados-nacionales pluriétnicos latinoamericanos y caribeños, con sus diferentes formas expresivas, están constituidos por imaginarios sociales, símbolos, tradiciones e historias comunes? La respuesta es obvia, defi-

nitivamente no. Porque precisamente allí es donde radica la riqueza y la complejidad de las identidades. La identidad está ligada al concepto de nación, al espacio multidiverso que da sentido y valor diferenciador dentro de la unidad, al lugar donde se aglutina la pluralidad político-social y cultural.

Sin embargo, cuando se incursiona por caminos unitarios, cerrados, infalibles, no falsables concebidos como principios, leyes, axiomas, teoremas, puede observarse al estudiar la realidad latinoamericana que un abismo teórico, epistemológico y ontológico, sigue a otro, colocándose en la indeterminación e incertidumbre. Para llegar a concluir que la región latinoamericana es un "magma incandescente e informe", "materia prima", reservorio derramado e incontenible difícil de aprehender en conceptos, categorías, teorías filosóficas y, por lo mismo, difícil de derivar la posibilidad de estudiarla sistemáticamente.

Empero, más allá de esto y con nuevas herramientas teórico-metodológicas se observa que el horizonte filosófico-cultural de la realidad latinoamericana está constituido por una multiplicidad de vías de acceso para su conocimiento, ya sea de forma disciplinaria, interdisciplinaria y multidisciplinaria. El desarrollo de disciplinas humanísticas, de las ciencias sociales y naturales construidas a través del tiempo en la región, permite observar que son construcciones teóricas de gran complejidad, donde lo simbólico, etiológico, semántico, iconográfico, analógico y científico deberán ser estudiados y desde allí construir sistemas teórico-explicativos, mediados por una diversidad de formas expresivas como la ideología, el lenguaje, la filosofía, la ontología, la moral, la ciencia, las ciencias sociales, la tradición, la historia, etcétera.

Reflexiones desde un sujeto filosofante situado en un horizonte histórico de sentido y de significación. De tal manera que conocimiento, razón, juicio, argumento y formas discursivas no pueden ser considerados construcciones puras e incontaminadas al modo positivista o neopositivista, si no más bien relacionados y mediados por la "sujetividad", es decir, por

un sujeto que analiza y reflexiona críticamente las realidades simbólicas, ontológicas, teóricas y filosóficas, las cuales deberán ser interpretadas y resemantizadas para producir nuevas construcciones epistémicas significativas.

La tradición cultural de América Latina y el Caribe de la última década del siglo XX estuvo muy alejada de la tesis del literato mexicano universal Alfonso Reyes, quien había señalado con una hermosa metáfora que cito de memoria: *México, y por consiguiente, América Latina y Caribe, habían llegado al convivio de la historia y la cultura cuando los comensales (europeos) ya se habían levantado*. Es decir, allí donde sólo habían quedado las migajas del festín de la cultura occidental. Más de un siglo antes de lo dicho por Reyes, Hegel mencionó que América, la nuestra, "es el reflejo de ajena vida". Sin embargo, son concepciones eurocéntricas excluyentes desde una visión occidental culturalista de origen imperial, metropolitano. Esta forma de ver y percibir la región latinoamericana nulifica lo más valioso de lo nuestro como son: historia, filosofía, literatura, arte y cultura. Es decir, desde la perspectiva eurocéntrica nada de lo nuestro fue estimado.

El siglo XX fue el más violento y tormentoso en la historia de la humanidad. Con dos grandes guerras mundiales, movimientos revolucionarios independentistas, anticoloniales, asonadas violentas, represiones militares, luchas armadas, políticas totalitarias y fascistas, hasta llegar a la actualidad, donde la redefinición de formas y prácticas imperiales y neoimperiales son ejercidas por los países del Norte contra el resto del mundo subdesarrollado, pobre, explotado y marginado. La mundialización o globalización de la economía y la aplicación de la utopía total de neoliberalismo han roto los paradigmas sociales del Estado de Bienestar de raíz liberal y económica keynesiana, de la misma forma ha desaparecido el "socialismo real" o más bien, "histórico".

Los conceptos como filosofía, utopía, razón, totalidad, ser, dios, historia, sujeto, metarrelatos, etc., han sido fragmentados

y divididos en estructuras discursivas micros incapaces de explicar la totalidad del ente, de la realidad histórica y del sistema-mundo.

De los últimos 25 a 30 años del siglo XX confluyeron mundialización, neoliberalismo y posmodernidad, se estudia el problema de la democracia en el mundo y se replantea el de las transiciones democráticas. Este periodo es el choque de formas culturales donde hasta hoy no se ha dado la síntesis, que permita la reconstrucción nuestroamericana del horizonte político, social, democrático y cultural.

El neoimperialismo y neocolonialismo se han enseñoreado de forma globalizada, donde la "sociedad abierta", liberal, conservadora de Karl Popper, de tan abierta, ha cerrado cualquier otra opción alternativa al pensamiento único y al neoliberalismo. La globalización está generando en las zonas urbanas de las principales ciudades del sistema-mundo, especialmente, en las naciones latinoamericanas, "el espíritu de la tribu" configurado por la defensa contra la exclusión y la cooptación por las formas unidimensionales de la economía globalizada y neoliberal que limitan las libertades de pensamiento, de razonar y de actuar.

En las tres últimas décadas en América Latina y el Caribe están resurgiendo movimientos sociales nacionales, regionales y continentales que demandan el respeto de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales. Todos ellos buscan nuevas alternativas de participación y la redefinición de nuevas tendencias en la reconstrucción epistemológica y ontológica de la realidad. Donde se conjugan formas críticas en relación dialógica horizontal equitativa, solidaria y democrática. Es la crítica de la alteridad excluyente e inequitativa en las prácticas sociales y en las construcciones discursivas.

En un mundo así, la filosofía como ejercicio libre, autónomo, racional y crítico de la razón totalitaria e imperial no puede ser cómplice de las condiciones de existencia de las mayorías latinoamericanas, y menos aún, ni reducirse a trabajo de

gabinete o cubículo. Por lo mismo, la filosofía entre nosotros debe tomar posición y asumir el compromiso histórico que le corresponde, de denuncia y crítica de las condiciones históricas de existencia de los latinoamericanos y caribeños. Sin embargo, no con ello debe entenderse a la filosofía como ideología, menos aún, como metadiscurso emancipatorio de necesidades políticas y de necesidades directas e inmediatas, sino más bien, que la filosofía tome conciencia de que su propia razón de ser es inseparable del mundo en que se hace, del mundo que la niega, de allí donde no existen las condiciones indispensables para su libre ejercicio.

La filosofía además de preocuparse por afinar el instrumental teórico, conceptual y metodológico debe considerarse vital que sirva para la crítica, para así desmitificar y conocer la realidad latinoamericana. Porque no se puede filosofar de espaldas a la realidad de nuestro continente, por esto mismo se debe procurar no caer en la abstracción obstaculizante que impide ver a los hombres concretos como seres situados en una realidad sociohistórica que requiere ser transformada.

Es importante reconocer que la filosofía está permeada por la ideología, pero también por las ciencias sociales y naturales. La realidad en sí misma no es filosófica, pero, como acertadamente escribe Adolfo Sánchez Vázquez: "la filosofía sólo puede existir si existen las condiciones extrafilosóficas reales que la hacen posible".<sup>6</sup>

El marxismo en nuestra región llegó a ser no sólo una filosofía y una ciencia social de lucha política, sino, también, revolucionaria teórica y prácticamente. Porque fue una explicación científica del mundo social y humano y una ideología implícita conscientemente, en una "filosofía de la praxis latinoamericana". La teoría y la práctica se dan en la relación complementaria entre la teoría de la praxis. Henri Lefebvre, con una concepción altamente praxica, consideraba que la práctica sin

<sup>6</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Sobre filosofía y marxismo*, México, UAP, 1983, p. 99.

teoría es un disparate. Porque la praxis creadora y revolucionaria no excluye la teoría que ésta anima y verifica, que comprende tanto la decisión teórica como la decisión de actuar.<sup>7</sup> La consistencia lógica abstracta, la teoría divorciada de la actividad social y la verificación práctica no tienen valor. "La esencia del hombre es social y la esencia de la sociedad es la praxis: abstraída de la praxis, la teoría sólo puede atascarse en el misticismo y la mistificación".<sup>8</sup>

En América Latina la enseñanza del marxismo tuvo una evolución académica y política, en la cual confluyeron en el conocimiento gradual las obras de los clásicos socialistas y marxistas; en las influencias y las interpretaciones de la II y la III Internacional Socialista, pero en la versión estalinista, al lado de las aportaciones originales de los movimientos revolucionarios que se efectuaron en la región en su nombre. Especialmente esta actitud se asumió desde los grupos políticos de izquierda y uno que otro académico.

Todo lo cual convierte al marxismo latinoamericano en una teoría filosófica y social compleja. "Donde el objetivo de la complejidad es, por una parte, unir (contextualizar y globalizar) y, por otra, recoger el reto de la incertidumbre". No se quiere decir que con la incertidumbre se busca expulsar la certidumbre y menos aún la lógica de los procesos para permitirse toda transgresión.

Para decirlo en palabras de Edgar Morin:

El planteamiento consiste, por el contrario, en efectuar un ir y venir incesante entre certidumbres e incertidumbres, entre lo elemental y lo general, entre lo separable y lo inseparable. No se trata de abandonar los principios de la ciencia clásica —orden, separabilidad y lógica— sino integrarlos en un esquema que es a la vez más vasto y más rico; tampoco se pretende oponer un

<sup>7</sup> Cfr. Henri Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Londres, Penguin, 1972, p. 54.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 33 (traducción propia).

holismo global y vacío a un reduccionismo sistemático. Se trata, en cambio, de vincular lo concreto de las partes a la totalidad. Hay que articular los principios de orden y desorden, de separación y unión, de autonomía y dependencia, que son a la vez complementarios, competidores y antagonicos, en el seno del universo.<sup>9</sup>

La construcción del universo social del conocimiento social en América Latina se caracteriza por su complejidad, sus contradicciones y antagonismos, sus diversidades y negaciones.

Existe, sin embargo, en el marxismo de América Latina una veta filosófica muy clara que no ha sido reconocida por los historiadores de la filosofía latinoamericana. Es decir, no reconocen, menos ahora, "que el marxismo ha sido un interlocutor permanente de muchos filósofos y corrientes",<sup>10</sup> aunque no siempre lo hicieron de forma abierta y menos aún hacían referencia a éste como fuerza teórica, epistemológica y crítica dialéctica que analiza las condiciones de existencia de los explotados, los marginados, de las etnias, de las mujeres, los grupos dominantes, etcétera.

Pablo González Casanova en un texto, que puede considerarse como un clásico, al cual debe irse de nueva cuenta para analizar y comprender las consecuencias del capitalismo transnacional y global en la región, señala:

Con el marxismo, surge por primera vez como *constitutiva* "una relación social determinada", que tiene varias características, en cuanto a su carácter constitutivo, y en cuanto a su delimitación o determinación. La relación social es constitutiva de otras filosofías es *histórica* y *contradictoria*. En otras filosofías toda entidad constitutiva es *metahistórica* —incluso el positivismo y el empirismo— y coherente, en el sentido de que no representa la lucha. El conflicto, lo irracional, sino uno de sus términos, el bien de

<sup>9</sup> Edgar Morin, "Por una reforma del pensamiento", en *Correo de la UNESCO, Viva la complejidad*, vol. 49, París, febrero, 1996.

<sup>10</sup> Gabriel Vargas Lozano, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM-Iztapalapa/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990, pp. 182-183.

la razón. En el marxismo *la relación social* es constitutiva, pero además histórica, contradictoria y *concreta*.<sup>11</sup>

Pero ni en América Latina ni en el resto del sistema-mundo existió una sola versión del socialismo, como lo creyeron los doctrinarios ortodoxos, sino varios socialismos, "puesto que — como ha escrito Raymond Williams— si hay muchas naciones y muchas culturas, existirán varios socialismos".<sup>12</sup> Lo cual, sin duda lleva a un debate teórico, el que debe colocarse por encima de posiciones ideológicas y reconocer que el método marxista no es doctrinario, sino científico-dialéctico;<sup>13</sup> pero la dialéctica no es lógica, sino proceso de desarrollo teórico sobre una totalidad concreta de lo real, de las relaciones sociales e históricas.

La articulación entre ciencia y dialéctica consiste en la posible integración entre el producto científico dentro del cuadro dialéctico de la práctica social, para constituir una teoría social compleja, porque la teoría en sí misma, en principio, es el resultado de varias prácticas y de una diversidad de múltiples determinaciones y oposiciones.

Por esto mismo puede decirse que "la tradición marxista no es una tradición teórica pura. Es una tradición política, una intervención consciente y organizada en la lucha de clases, sobre la base de un fundamento científico en sentido estricto y un fundamento todavía más amplio de carácter filosófico".<sup>14</sup>

Cuando se reflexiona sobre las causas de la disolución del "socialismo real" se debe considerar: primero, las cuestiones

<sup>11</sup> Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1978, p. 26.

<sup>12</sup> Cfr. Raymond Williams, "Hacia varios socialismos", en *Dialéctica*, núm. 20, México, Escuela de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Puebla, diciembre, 1988, p. 38.

<sup>13</sup> Cfr. Sergio Bagú, *Tiempo, realidad y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1982.

<sup>14</sup> Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón, Entrevista, Manuel Sacristán, "El marxismo ha sido derrotado", en *Dialéctica*, núm. 13, México, Escuela de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Puebla, junio, 1983, p. 117.



relativas a las relaciones generales entre planificación socialista y la autogestión; segundo, la interacción por un lado, entre el capitalismo avanzado —o el capitalismo tardío de Jürgen Habermas— y, por el otro, el liberalismo y la socialdemocracia; tercero, sobre la cuestión referida al anticapitalismo contemporáneo, el cual, muchas de las veces no es de inspiración socialista, y sí, más bien, neoconservadora, pero que se constituye de todos modos en una fuerza social e intelectual importante cada vez más influyente y dominante.

La apertura indiscriminada de las economías nacionales al proceso de internacionalización económica del capitalismo mundial, no sólo no corrigió el desequilibrio externo, sino que impuso graves retrocesos en la diversificación y en los niveles de la actividad de las economías internas, y las medidas encaminadas a corregir los supuestos excesos en la atención de demandas sociales básicas que sólo acentuaron las tendencias recesivas y el empobrecimiento de amplias capas de la población de las naciones, además de los costos en el plano político, en el de los derechos sociales y humanos fundamentales.

Es posible decir, al observar la realidad global desde diversos ángulos, que las condiciones objetivas legitiman la aspiración y determinan la necesidad de transformaciones económicas, políticas y sociales del orbe, las cuales rebasan los límites del neoliberalismo. Esto requiere buscar nuevas salidas más justas, equitativas, democráticas y humanas.

Hoy, pese a la realidad socialista de Cuba y las perspectivas generadas por las revoluciones centroamericanas de raíz izquierdista, no se percibe su influencia en el plano subjetivo de la conciencia social y política latinoamericana; no están a la orden del día en los movimientos sociales y las luchas populares, de género, ecologistas, de mujeres, etc., tanto en el nivel nacional, como en el internacional. Es decir, precisamente, cuando son tan evidentes los signos de la crisis, del agotamiento y agrietamiento de las potencialidades del capitalismo global, se debe perseverar en la continuidad del desarrollo de

las fuerzas productivas en la región desde un proyecto social-colectivo, ahora más que nunca cuando se ha abandonado el socialismo como proyecto.

La realidad histórica muestra la atomización de los grupos y de los partidos de izquierda, de las organizaciones colectivas de trabajadores, incluso, algunos que habían sido sus ideólogos han cambiado de bando, otros se han replegado o metamorfoseado, adaptándose a las circunstancias imperantes, donde predomina más el interés personal que el social.

En muchos países de la región, los partidos políticos de la izquierda latinoamericana exhiben las características de pronunciada atomización y dispersión, en algunos casos aparecen escasamente articulados con las masas, con poquísima gravitación en los procesos políticos globales, carentes de una propuesta certera y coherente que identifique las aspiraciones populares y movilice toda la fuerza social que potencialmente podrían representar.<sup>15</sup>

Cuestiones como éstas y otras de diversa variedad muestran que en el origen de estos problemas se encuentra la represión sistemática de que fueron objeto en los diversos países del mundo los movimientos sociales y políticos de los grupos y de los partidos de izquierda en el debate ideológico constante, en que hasta la actualidad se desenvuelven; ahora existen, de forma persistente, proclividades populistas y reformistas, así como la divulgación, con amplio respaldo de algunos de los gobiernos en sistema-mundo, de las concepciones socialdemócratas, neoliberales y globalistas; las consecuencias proyectadas a futuro de las derrotas y fracasos de los procesos políticos en que han participado; la complejidad de diversas situaciones no es fácil de apreciar cabalmente en sus antecedentes y en sus perspectivas todo lo cual llevó a colocar el

<sup>15</sup> Pedro Vuskovic, "Crisis del desarrollo capitalista y perspectivas del socialismo en América Latina", en *Dialéctica*, núm. 20, México, Escuela de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Puebla, diciembre, 1988, p. 31.

proyecto socialista en el desván de los muebles viejos y apollados de la historia.

Por las razones expuestas es necesario estudiar más a fondo los movimientos sociales en América Latina como sujetos sociales en transformación de las luchas populares. Es necesario participar en la reflexión teórico-práctica para poder entender los procesos reales, históricos, reconceptualizar y categorizar la teoría social de forma creativa para reinventar y reestructurar las propuestas sociales de un marxismo renovado.

Debemos estar conscientes que el pasado cuenta, pero que no debe ser un lastre que obstaculice analizar y teorizar las luchas políticas y sociales y la transformación de las sociedades injustas, desiguales y antidemocráticas, por otras más justas, igualitarias y democráticas. En este sentido, escribe Jean Chesneaux.

La última función de la referencia al pasado, es el porvenir. El conocimiento del pasado, de sus rupturas y de sus mutaciones, fundamenta la posibilidad y la necesidad de nuevas rupturas y de nuevas mutaciones. [...] Es pues el conjunto del pasado lo que hay que aprehender, a pesar de todo, partiendo de los objetos políticos y de las soluciones estratégicas del presente.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 216-217.

## II. FILOSOFÍA Y FILOSOFÍAS: MEXICANA, LATINOAMERICANA Y MUNDIAL EN EL INICIO DEL SIGLO XXI

### I. DIALÉCTICA DE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

Durante los últimos setenta años del siglo XX se publicaron libros que ya se han hecho clásicos en el filosofar y las filosofías mexicana, latinoamericana y mundial, los cuales se convierten en textos filosóficos que marcaron la ruta y dieron confianza a las nuevas generaciones interesadas en el estudio de la historia y la filosofía entre nosotros.

Destacan en esta empresa, filósofos de muy diverso origen y tradiciones filosóficas y de entre los cuales pueden mencionarse en México: Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Gabriel Méndez Plancarte, José Gaos, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Vera Yamuni, Rafael Moreno, Bernabé Navarro, Olga Victoria Quiroz Martínez, Emilio Uranga, Luis Villoro, Abelardo Villegas, Ma. del Carmen Rovira, Elsa Cecilia Frost del Valle, Gustavo Escobar Valenzuela, Mauricio Beuchot, Gabriel Vargas y Guillermo Hurtado, entre otros.<sup>1</sup> Todos ellos encargados de mostrar la historia de la filosofía y el filosofar mexicano y latinoamericano, como a sus protagonistas.

<sup>1</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*; *Historia de la filosofía en México*; Gabriel Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano de siglo XVI*; *Humanistas del siglo XVIII*; José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*; *Filosofía mexicana de nuestros días*; Edmundo O'Gorman, *La invención de América*; Leopoldo Zea,

Es, sin duda, una complicación cuando alguien intenta introducirse en la filosofía en general y en su historia desde México. La filosofía, desde nuestra perspectiva, es concebida como la construcción filosófica incluyente de las filosofías mundiales con pretensión de universalidad, en cuanto a problemáticas, argumentos, contenidos, temas, razón, racionalidad, metafísica, ontología e historicidad.

Sin embargo, cuando nos introducimos en la historia de la filosofía occidental, encontramos que ésta no es una estructura uniforme ni unitaria, sino que está constituida por múltiples formas filosóficas, expresivas, epistemológicas, simbólicas. Es decir, la historia de la filosofía está constituida de filosofías y filósofos en el tiempo, en la historicidad, en la temporalidad de su hacer y de su quehacer.

No obstante, la temporalidad y la historicidad como producto humano ponen en cuestión el presunto carácter universalista de la filosofía porque la relativizan. Empero, no de forma absoluta sino parcial, pues por la existencia y la onticidad del ente se muestra la finitud y los límites de ser humano como ser histórico y filosófico.

---

*El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia; Cincuenta años de filosofía en México; Antonio Gómez Robledo, Esbozo de una historia de las ideas en Brasil; Vera Yamuni, Conceptos e imágenes en el pensamiento de la lengua española; Emilio Uranga, ¿De quién es la filosofía? (Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal); Análisis del ser del mexicano; Luis Villoro, Grandes momentos del indigenismo en México; Proceso ideológico de la revolución de independencia; Olga Victoria Quiroz-Martínez, La introducción de la filosofía moderna en España; Bernabé Navarro, La introducción de la filosofía moderna en México; Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII; Rafael Moreno, La filosofía de la ilustración en México y otros escritos; La filosofía mexicana entre dos milenios; Ma. del Carmen Rovira, Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América; Pensamiento filosófico mexicano: siglo XIX y primeros años del XX, 1, 2 y 3; Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX; Elsa Cecilia Frost, Las categorías de la cultura mexicana; Abelardo Villegas, Filosofía de lo mexicano; La filosofía en la historia política del México; El pensamiento mexicano del siglo XX; Gustavo Escobar Valenzuela, Introducción al pensamiento filosófico en México; Patrick Romanell, La formación de la mentalidad mexicana.*

La filosofía, es decir, toda filosofía debe asumir la parcialidad de la verdad, la relatividad de principios, conceptos, categorías y filosofemas. Sin embargo, relativizar a partir del supuesto de la "finitud" de ningún modo debe entenderse como subjetividad absoluta, sino como "autognosis", autoconocimiento, diálogo interior difícil de objetivar en la praxis de la existencia social, porque ésta es experiencia subjetivizada, que hace complejo e imposible el conocimiento y la ontología de manera unidimensional, y que puede mostrarse en su complejidad objetivada a través de signos, íconos, símbolos, comportamientos, discursos semánticos expresivos con sentido de certeza.

Lo relativo en filosofía como en la razón y la racionalidad tiene un valor "onto-epistémico" en la unidad de razón, en la cual está contenida la objetividad y la subjetividad. Pero esto no se reduce a mera ideología, a sueños, a modos de representación, porque se conforma por argumentos lógicos, coherentes, rigurosos, consistentes y válidos.

Sin embargo, es necesario advertir que éstos no son definitivos, ni cerrados, sino dialécticamente abiertos a la corrección, a la ampliación de forma coherente, explicativa y crítica. Por la hermenéutica, la explicación y el simbolismo es posible superar la reducción subjetivista y reconstruir la filosofía en el sentido onto-epistémico. Es decir, la filosofía y la razón tienen la capacidad de explicar la "realidad" de forma racional y objetiva.

En la filosofía, en los argumentos y las formas discursivas puede existir la falsabilidad, es decir, los argumentos son corregibles y mejorables. Así pues, el relativismo en filosofía debe entenderse como construcción epistemológica y ontológica que integra en la reflexión y el análisis, la crítica dialéctica, la proporcionalidad, la medianía y el equilibrio concebidos como proceso dialógico de argumentación discursiva abierta a la corrección y mejoramiento.

Es necesario reconocer que el filosofar y la filosofía no son formas teóricas definitivas, sino procesos permanentes de inda-

gación y de transformación de manera metódica rigurosa, sistemática y compleja del conocimiento del mundo, la historia, la existencia humana, la vida, la ciencia, la tecnología y la naturaleza en general.

Hegel ha señalado en su curso de *Introducción a la historia de la filosofía*, que esta historia se constituye de filosofías y de filósofos enfrentados en el tiempo. Muchas de las veces, los filósofos y las filosofías se encuentran en posiciones opuestas, contradictorias, enfrentadas, en conflicto, en lucha, sin que, por ello, una de ellas sea la única verdadera, sino, más bien, como escribe el maestro José Gaos, las filosofías en la historia tienen un sentido de verdad.

Esta posición hegeliana la asumen y desarrollan en el siglo XX algunos filósofos como R. G. Collingwood, en el texto clásico *Idea de la historia*, y Nicholas Rescher, en *La historia como sistema*. La tesis puede comprobarse objetivamente en la vida académica en las relaciones humanas, sociales, políticas, filosóficas, científicas y culturales.

Así, en filosofía, como en cualquier otro campo del conocimiento, existe una lucha por el poder, el dominio y el control de los saberes, lo cual da a la filosofía un carácter problemático, filosófico e ideológico, aunque no se reduce sólo a este último. Es importante señalar que el respeto de las diferencias filosóficas hace posible el diálogo y la comunicación, la discusión abierta de riqueza inigualable. Es una reflexión atravesada por la relación de la proporcionalidad de la hermenéutica y la analogía simbólica y semántica.

Esto muestra que la "filosofía es una" en su cuerpo teórico, epistemológico y ontológico, aún cuando los puntos de partida en la reflexión pueden ser diferentes. José Gaos y Leopoldo Zea consideran que "la filosofía es una en la unidad de la diversidad. Porque en la Filosofía y su historia se constituyen las filosofías".

Es decir, la "filosofía y su historia" se conforman por diversas filosofías en la multiplicidad de las determinaciones constituyen-

tes de la realidad en la unidad histórico-filosófica y en la "filosofía misma". Porque la filosofía es una en la diversidad filosófica.

Por otro lado es necesario señalar que la filosofía, el filosofar y los filósofos que se han llamado a sí mismos como "creadores de filosofía", generalmente son de origen europeo, quienes ejercen una práctica del poder intelectual, filosófico, logocéntrico, etnocéntrico, imperial, unitario y excluyente. Es el ejercicio de la "Razón totalitaria cerrada", de una práctica del poder que no necesariamente tiene una raíz filosófica, sino más bien, fundada en "políticas y prácticas de la(s) filosofía(s) imperial(es)", desde el supuesto "centro filosófico imaginario del conocimiento" concebido como "el polo del saber y del poder". Espacio teórico-epistémico desde donde se dirime, determina y diferencia el problema de lo que es filosófico y lo que no lo es.

Esta concepción filosófica logocéntrica del poder encumbra a la "Razón autoritaria, instrumental y metafísica de la modernidad europea", la cual diluye, desvanece y niega las filosofías que están o se "encuentran al margen" de las fronteras de la "Razón", de la "racionalidad y del método filosófico europeo".

Por lo mismo, las historias de la filosofía y las filosofías desarrolladas y producidas desde Europa, salvo raras excepciones, no incluyen el estudio de las filosofías y de los filósofos iberoamericanos, de las filosofías orientales y, menos aún, las filosofías del antes llamado Tercer Mundo.

En el horizonte filosófico de los últimos 30 años del siglo XX se hicieron presentes las filosofías posmodernas, las filosofías del "desencanto", de la disolución del saber, de la negación del Ser, de la metafísica y de los grandes discursos de la razón. Es decir, declararon el fin del sujeto, del Ser, de los metarrelatos, de la historia, de toda forma filosófica, cultural, racional y coherentemente organizada.

Empero, los antecedentes de la declaración del fin de la historia se remontan a las filosofías europeas del siglo XIX hasta alcanzar el XX, como las positivistas, empiristas, metafísicas, psicologistas, existencialistas, marxistas, historicistas, ontologis-

tas, fenomenológicas, del lenguaje en sus distintas combinaciones, etc. Pero todas estas filosofías a través del tiempo se combinan, reestructuran y resemantizan. Sin embargo, estas filosofías son el fenómeno de la modernidad europea que viene desde el siglo XVI hasta la actualidad.

En los países del antiguo Tercer Mundo la historia y la filosofía de la modernidad tienen sus propias complejidades, horizontes teóricos y temporalidades. Por ejemplo, desde acá, desde la "marginalidad", se asume, racionalmente, que la modernidad no es unitaria-cerrada ni excluyente, como la europea. Sino que la modernidad en Latinoamérica y el Caribe es compleja con una multiplicidad de expresiones, donde la razón y la racionalidad se colocan por arriba de cualquier forma de autoritarismo, para mostrar su capacidad de valerse de la propia razón para enfrentar y dirimir los problemas filosóficos, sociales y políticos.

Por otro lado, la periodización histórico-filosófica: nacional, latinoamericana y mundial ya no busca ser "el reflejo de ajena vida" de la filosofía europea, porque ha descubierto que esto es imposible. La filosofía se produce desde un sujeto situado en la realidad histórica y social. Esta realidad demanda respuestas urgentes sobre la existencia, el mundo, la ciencia, la historia, la filosofía, la ética, la estética, la política. Por lo tanto, es necesario advertir que los tiempos histórico-filosóficos no coinciden, ni tienen por qué hacerlo, con los europeos.

De esta manera, desde la modernidad filosófica en Latinoamérica y el Caribe no es posible aceptar el fin de la historia, de la totalidad, de la ontología, del sujeto. Porque toda declaración del fenecimiento de la filosofía se funda en argumentos filosóficos, son filosofía ellos mismos. Es decir, la modernidad filosófica entre nosotros es un ejercicio de reflexión filosófica crepuscular: porque es fin e inicio, es ambigüedad pendular del quehacer filosófico.

Por lo tanto, la declaración del deceso de la filosofía implica una serie de razones por las cuales se busca justificar su fene-

cimiento, lo cual se constituye de argumentos y razones filosóficos. Por lo mismo, la fragmentación de la filosofía es una forma que diluye el problema del filosofar y la filosofía europeos en formas irracionales e inconsistencias teórico-epistémicas.

Ante esta situación conviene insistir e interrogarnos si en la historia de la filosofía mundial corrieron la misma suerte las filosofías marginales del poder filosófico-político europeo. La pregunta pone en cuestión el supuesto europeo, respecto a la concepción que sólo existe la filosofía y la cultura de la modernidad occidental. Sin embargo, más allá del pensamiento europeo, la historia muestra que no existe una modernidad filosófica y cultural, sino diversas, como heterogéneo es todo producto filosófico-cultural humano.

Dentro de las filosofías de la modernidad europea destacan personalidades filosóficas que vienen desde siglos atrás, hasta el siglo XIX como Descartes, Kant, Hegel, Marx, Comte, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bolzano, Husserl, Scheler, Gadamer, etcétera.

Algunas de sus filosofías realizan la crítica a la filosofía moderna europea, a la vez que encumbran, como Schopenhauer y Nietzsche, la "voluntad de poder y el nihilismo"; las filosofías historicistas como la de Dilthey y la de Windelband; las fenomenológicas como las de Husserl, Heidegger y Gadamer; las neopositivistas como la de Russell, Whitehead, Ayer, Popper, Wittgenstein, etc. Estos neopositivistas niegan, unos más que otros, la metafísica, la religión y la ética, porque, según ellos, son meras ideologías, subjetividades de experiencias personales. Para ellos lo que vale es la experiencia, la experimentación y la formalización de los factores de certeza y de validez; en cambio los filósofos del lenguaje, en un afán por depurar los lenguajes y la semántica de toda carga subjetiva e ideológica, llegan al extremo de vaciarlos de sentido, hasta convertirlos en estructuras lingüísticas cerradas y vacías de contenido, donde el sujeto de la argumentación y del discurso se pierde en las formas discursivas, gramaticales, semánticas, proposicionales, etcétera.

Los ontologistas y los existencialistas colocan al ser y a la existencia, como los principios y los fundamentos de la filosofía, hasta llegar algunos al extremo de potenciar los individualismos y la subjetividad desaforada. Esto por señalar, apenas, una ruta aproximativa a las distintas corrientes filosóficas en el siglo XX.

## 2. FILOSOFÍA MEXICANA Y LATINOAMERICANA

Este apretadísimo exordio nos conduce a reflexionar sobre las filosofías mexicana, latinoamericana y mundial. Es importante advertir que uno de los supuestos básicos universales de "la filosofía" es la reflexión filosófica a partir de la duda metódica, "duda radical" que interroga a la realidad histórico-social y ontológica del ser y del ente en situación. Desde este horizonte histórico de significación se construye la filosofía fenomenicamente intencional.

El filosofar y la filosofía problematizan e interrogan al Ser, al ente, al conocimiento, a la verdad, al lenguaje, al tiempo, y a la historia, a la realidad, etc. Estos son problemas comunes a las diversas filosofías y constituyen el corpus teórico de la "filosofía y la historicidad".

Sin embargo, hacer filosofía requiere mostrar las características filosóficas que la especifican como: conceptos, categorías, teorías y métodos, ubicados desde el lugar en que se construyen en el contexto filosófico y social. Empero, el filosofar y la filosofía no son cualquier hacer, sino un hacer creativo, poético y retórico que se expresa a través del lenguaje, del logos y del discurso, como bien han señalado Platón y Aristóteles.

Para Platón, en el *Fedro*, la poética es estar en una relación esencial con la búsqueda, la transmisión y la comprensión de conocimientos. Esto es posible, porque en cierto sentido es en el diálogo donde la dialéctica se entiende como el arte de conducir una conversación, lo cual, al final, nos lleva según Platón,

al arte del entendimiento. La dialéctica presupone en este contexto argumentativo, "buena voluntad". De este modo, Platón remite, a través de la dialéctica a la exigencia rigurosa y argumentativa ciega, a la situación concreta del entendimiento que otorga su verdadera posibilidad al discurso y abre, de algún modo, el camino a la comprensión.

La retórica desde Platón y Aristóteles hasta la actualidad es antagónica con la creatividad lingüística. El escribir y el hablar, para tomar un ejemplo de modelo, no son elecciones propiamente conscientes; tampoco hablar y escribir consisten en el predominio de elección de las palabras, sino en el hecho de que nos dejamos llevar por las invitaciones. La lengua es sabia, pues en ella existen "giros", *tropoi*.

Es decir, son los caminos que ha tomado la lengua y que se ofrecen como tales para un nuevo uso. Por ello, la libertad consiste, a la vez, en una nueva consolidación y reunión, en un giro desde una dirección y hacia una nueva dirección del decir. Por ello reducir la filosofía, al logos, al discurso en un solo giro conceptual univocista es caer en el dogmatismo.

El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer apunta que "la razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino ocuparse en ello críticamente [...] La razón es también comprenderse a sí mismo y nuestra propia relatividad en autorreconocimiento perseverante".<sup>2</sup>

La *poiesis* es, hoy por hoy, lo que le da a la filosofía su sentido diferenciador auténtico, más allá de cualquier intención de asumir posiciones filosóficas miméticas, como es el caso de las posmodernas, "poscoloniales" y "autocoloniales" de moda, producidas allende las fronteras territoriales y culturales, aceptadas de forma autocolonial por algunos filósofos españoles, mexicanos, latinoamericanos y orientales.

Sin embargo, la filosofía y el filosofar no consisten en la simple cuestión de estar a la moda, aunque la moda en sentido

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *El elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península/Ideas, 1993, p. 57.

metafísico, adquiere la implicación atemporal, donde "todo cambia para seguir igual". De esta manera, sólo cambia lo accidental, lo circunstancial, lo histórico, empero, la moda prevalece.

Sin embargo, la moda limita la libertad de pensar y el ejercicio de la razón crítica del ente situado y temporalizado. Incluso, puede decirse que la moda filosófica asumida en los diversos horizontes geográficos, para estar a la moda, margina el libre ejercicio del filosofar sobre los problemas y los temas que lo constituyen en el fondo, como son: el lenguaje, la argumentación, el diálogo, la elaboración de códigos denotativos y explicativos; los conceptos, las categorías, los marcos teórico-filosóficos, la historicidad filosófica, la simbólica, la autonomía de la razón y la libertad de pensar.

Pero la filosofía por su carácter racional, crítico nada puede aceptar por definitivo. Es decir, la filosofía, por método, cuestiona los principios y el punto de partida de la reflexión filosófica. Esto es asumir una actitud fundada en el escepticismo relativo, porque éste se constituye por duda radical y la crítica. Éste ha sido, hasta la actualidad, el punto de partida en la reflexión filosófica.

La filosofía es una forma hermenéutica, analógica de explicación e interpretación del conocimiento. Empero, no se reduce sólo a la mera interpretación y la explicación, sino que es, además, la forma dialógica de comunicación, análisis y crítica que hace posible el avance del conocimiento y la comprensión filosófica. La filosofía argumenta, contra-argumenta sobre los principios ontológicos, epistemológicos y simbólicos.

Sin embargo, en la reflexión filosófica no pueden dejarse de lado las experiencias extrateóricas, subjetivas, simbólicas, analógicas; la historicidad del sujeto y del objeto del filosofar, como de la filosofía misma. Es el ejercicio consciente y responsable de un sujeto filosofante que cuestiona, analiza, critica, argumenta, interpreta y explica teórica y epistémicamente la realidad.

En el entendido que la filosofía no detenta el saber absoluto, sólo es acercamiento a éste, es búsqueda de certeza. La

"verdad" es sólo la aspiración por alcanzar. Es más bien, la persecución, el horizonte dialéctico del ejercicio de la razón que metafóricamente diríamos (como señala Eugenio Triás) que es "la filosofía y su sombra", las cuales marcan la ruta del vuelo filosófico. Es decir, es analógicamente, el *noumenón* kantiano, horizonte fenoménico incognoscible, pero el "oriente de la luz" de la razón que dirige el camino. Es la reflexión fenomenológica que se guía por el método filosófico, ante el análisis de la realidad inalcanzable, pero orientada racionalmente.

### 3. FILOSOFÍA EN GENERAL, MEXICANA Y LATINOAMERICANA EN PARTICULAR

Por lo mismo, es necesario "terrenalizar" la verdad, buscar su sentido en la veracidad y congruencia dialéctica de la interpretación y la explicación de lo óntico y de la episteme. Por esto mismo, puede decirse con Rafael Moreno, que los problemas humanos ya sean institucionales, sobre todo estructurales, son formulados, expresamente para obtener soluciones humanas. "Los problemas son comprensibles y conmensurables para quienes los plantean y para quienes los conocen".<sup>3</sup>

Este modo de entender la filosofía es reflexionar sobre la manera en que se han ido articulando nuestras formas de conciencia. Lo que quiere decir es que tenemos que elaborar la historia que "historia" aquello que hemos *ido siendo*. Se trata, como diría Gaos, de hacer historiografía filosófica que ha de caracterizarse por historiar la historia y la filosofía, intentando mostrar su valor y su existencia. Lo que requiere es exponer los hechos y las razones en las que se funda la racionalidad del filosofar: mexicano o latinoamericano, francés o español; como, a la vez, encontrar bajo un

<sup>3</sup> Rafael Moreno, "Introducción", en Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, CICYDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 12.

conocimiento cierto, los pasos que han ido constituyendo el filosofar; descubrir la filosofía que sustenta el proceso historiográfico y poner de manifiesto las diversas reconstrucciones, las que además de configurar nuestra historia, integran cada pasado, a su respectivo presente y futuro.<sup>4</sup>

En el inicio del siglo XXI y del tercer milenio empieza a “clarificar” en el territorio filosófico mexicano y latinoamericano una inquietud que va poco a poco concretándose. Aquella que considera de gran relevancia reflexionar sobre el pensar filosófico y las filosofías mexicana y latinoamericana. Esto inevitablemente lleva a la pregunta obligada: ¿existe una filosofía mexicana y, en consecuencia, latinoamericana? Esta vieja pregunta demanda argumentos nuevos para ser contestada, los que marcan un horizonte ontológico, epistemológico, discursivo, simbólico y hermenéutico.

Es la vieja discusión entre los filósofos universalistas y los relativistas de México y de América Latina e, inclusive, del mundo; enfrentamiento teórico-práctico entre los universalismos y los nacionalismos filosóficos; entre los filósofos de las filosofías mexicana y latinoamericana y de aquellos que prefieren repetir las filosofías extranjeras.

Empero, queda la duda si ¿es posible repetir un “modelo filosófico” o si se puede enseñar a filosofar? El filosofar y la filosofía son experiencias profundas sobre el pensar y el hacer humano por un ente situado. La filosofía requiere del método filosófico, en éste se dan relaciones deductivas e inductivas, de análisis y síntesis, donde el filosofar y la filosofía se realizan en un horizonte de sentido, por un sujeto situado en la realidad onto-teórico-práctica que demanda respuestas filosóficas a los problemas más apremiantes de las condiciones de existencia del ser humano.

<sup>4</sup> Mario Magallón Anaya, “La filosofía y la educación en Rafael Moreno”, en Mario Miranda Pacheco y Norma Durán Amavizca [coords.], *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFYL-DGAPA-UNAM, 2002, p. 94.

El método en filosofía es requisito para la reflexión, como a la vez es el instrumento adecuado para filosofar.

Por ello, Rafael Moreno considera que

*El buen método es requisito esencial de todo buen filosofar. La historia de la filosofía entera, viéndola desde Platón hasta Descartes, Kant y la analítica actual, vuelve irrecusable la afirmación de que no existe filosofía sin el método proporcionado al filosofar correspondiente y, por eso, sea el instrumento para llevar a cabo dos acciones decisivas: meditar sobre el objeto y cumplir la finalidad del mismo. Objeto, finalidad y método son las condiciones del todo necesarias para que haya filosofía.<sup>5</sup>*

Esto coloca a nuestra reflexión filosófica ante la situación de indagar sobre lo que se entiende por filosofía e historia. La filosofía considerada como método permite preguntar y repreguntar por la realidad, la existencia y el mundo; por la filosofía y su historia y por el espacio-temporal, por el lenguaje, por una gramatología de la experiencia reflexiva y donde éstas se producen.

Es un ir del hipotético teórico a lo asertórico. Es la filosofía de la praxis en su profundo sentido formal-abstracto, ontológico y epistemológico, allí donde el concepto de método es considerado como instrumento para pensar en esta nueva época y adquiere en este sentido otra dimensión filosófica.

Ya que el concepto de método de la nueva época se diferencia precisamente de las antiguas sabidurías del conocimiento y de la explicación del mundo, porque presenta un camino de autocerrioramiento. El primado de la autoconciencia es el primado del método. Hay que entenderlo literalmente: sólo esto es objeto de una ciencia que satisface las condiciones de lo investigable metódicamente.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Rafael Moreno, *op. cit.*, p. 29.

<sup>6</sup> Gadamer, *op. cit.*, p. 36.



Las construcciones filosófico-formales, las filosofías del lenguaje, las filosofías prácticas, etc., se dan en una producción combinada entre lo praxológico y la teoría filosófica. De este modo, puede decirse que la filosofía mexicana y la latinoamericana se constituyen por "las cosas consideradas filosóficas y mexicanas (y latinoamericanas)". Es un pensar metódico generalizado que busca lo universal, porque es la preocupación por los problemas de los seres humanos situados en un espacio concreto, algo común y universal al quehacer filosófico.

Los gentilicios filosofías mexicana, latinoamericana o caribeña tienen carácter adjetivante y diferenciador, como han sido las filosofías en el mundo. Sin embargo, es en este principio, de lo particular y específico: mexicana o latinoamericana, donde radica la universalidad y la originalidad, porque la originalidad se encuentra en los problemas filosóficos mexicanos y latinoamericanos, como también en los atributos que analizan y generan metódica y dialógicamente, desde las particularidades históricas, sociales, teóricas y epistemológicas, las cuales son universalizables, siempre y cuando respondan a las necesidades y demandas de otras realidades filosóficas, sociales, políticas y culturales, sin que por ello deba reducirse a la filosofía a relativista, empero, la subjetividad permea todo el quehacer filosófico humano. En filosofía generalmente se busca consistencia, coherencia, sistematicidad y rigor en los argumentos.

Empero, la objetividad como la "razón" misma se producen en una relación dialéctica entre el equivocismo y el univocismo, la objetividad y la subjetividad en la relación hermenéutica, dialógica y simbólica. Demasiado rigor lógico y epistemológico corre el riesgo de caer en la dispersión y la vaguedad. Es mejor trabajar con método filosófico, donde la dialéctica y la analogía permitan expresar y mostrar al ente, a los objetos, a las cosas y al ser mismo y a los problemas que todo ello implica.

Es decir, debe advertirse que la modernidad europea ha llegado al extremo, según Heidegger,<sup>7</sup> de considerar que la razón (instrumental) y la ciencia como entidades ónticas no piensan. Debe hacerse un ejercicio de reflexión filosófica, poética y creativa, sin por ello, sacrificar la racionalidad y la ontología, sino más bien, realizar un ejercicio de reflexión creativa y poética, allí donde la imaginación se "remeza" en el ser, en el conocimiento y en la crítica reflexiva.

Es importante aceptar que no existen absolutos en filosofía, sino más bien problemas que requieren respuestas. La filosofía y el filosofar están referidos y se relacionan con lo humano, de un ente en el mundo.

La filosofía y el filosofar, como advierte José Gaos,<sup>8</sup> deben estar alerta para no caer en el "imperialismo de las categorías" —ya sean europeas, o de cualquier otro lugar— porque ello puede inmovilizar el ejercicio de la razón, la filosofía, la creatividad filosófica, la producción de ideas, los pensamientos, los lenguajes, los símbolos, etcétera.

Cuando se filosofa se está en una realidad sociohistórica, lo cual permite afirmar que los conceptos, las categorías de la historia y de la filosofía son siempre "autóctonos", es decir, producidos en un contexto histórico social concreto. Es la respuesta a los problemas que la realidad plantea.

De tal forma, las categorías y las teorías filosóficas tienen su origen en la actividad praxica y en la forma de concebir, desde uno de estos territorios de la filosofía particular, desde un horizonte universalizable.

La historia de la filosofía muestra que el espíritu del ser humano ha tenido la tendencia a extender las categorías de la filosofía de un territorio geográfico concreto, de una región, de una nación hacia otra, donde la mayoría de las veces, se

<sup>7</sup> Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.

<sup>8</sup> Cfr. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, en *Obras completas*, México, UNAM, 1996, t. VIII.

ejerce como práctica del poder de dominación e imposición, que busca hacer el puente de relaciones y conexiones con pretensión universalizadora de dominio sobre las "filosofías marginales". Por ello, las filosofías dominantes universalizan sus particularidades y formas de entender la filosofía hacia las dominadas.

Este modo de proceder de algunas filosofías es la imposición o la aceptación consciente o inconsciente de la "dictadura de las categorías". Es la práctica del poder autoritario excluyente, ejercido desde la "razón occidental", considerado por ella misma y por las dominadas, como "superior". Lo cual no significa que proceder desde la filosofía está justificado sólo por razones filosóficas, sino también ideológicas. Es, más bien, el "ejercicio del poder y la dominación de las conciencias"; allí donde se ejerce una práctica filosófica e ideológica, que debe ser considerada como extralógica. Esto es el modo de alineación y enajenación del pensar y de la forma de construir juicios, razonamientos teóricos y formales.

Sin embargo, esta manera de producir filosofía, desde las metrópolis imperiales y filosóficas, está conformada por las filosofías nacionales. Por lo tanto, de filosofías particulares que pueden ser "universalizables desde lo particular" por su carácter racionalmente humano. Es decir, existe otra forma de producir filosofía sin la intención de dominación, que desde lo particular de cada país busca la universalidad de sus principios racionales.

El maestro Rafael Moreno señala que la filosofía es procesual, tránsito dialéctico. Es discurrir sobre la existencia y los modos de producción material y espiritual. La filosofía no acepta, por método, lo establecido, por lo mismo es antidogmática porque cuestiona y critica sus propios supuestos; argumenta sobre la realidad, la cual, no obstante que no tiene un origen filosófico, demanda respuestas filosóficas sobre la existencia humana, el mundo, la naturaleza, la vida, la ciencia, la tecnología y la cultura.

La historia de la filosofía está constituida por un corpus múltiple de conceptos y categorías en la unidad discursiva de la filosofía. Es decir, en ella pueden incluirse la mexicana, la argentina, la española, la francesa, la italiana, la inglesa, la japonesa, la alemana, etc. Todas las filosofías tienen en común temas, métodos, análisis, problemas del conocimiento, epistemológicos y ontológicos. Porque lo fundamental son los problemas del ser humano en un horizonte histórico de sentido.

De tal forma, la "realidad ontológico-epistémica" se constituye en la unidad de una pluralidad de realidades materiales, abstractas y formales. La filosofía sólo es concebible en la concreción de la existencia temporal. Para ello, debe advertirse que las realidades abstractas no son la "realidad", sino que ésta es la "realidad concreta concreta", es decir, es la forma más lógicamente "real". Por lo mismo, debe perseverarse en la idea de que la filosofía es la forma de pensar la realidad y los lenguajes de comunicación de ella. La filosofía es concebida como parte de la "naturaleza filosófica y social", resultado del diálogo y la convivencia analítico-crítica y la relación dialéctica entre los sujetos, y del sujeto con el objeto.

De tal manera, ejercer la racionalidad y el filosofar mismos requieren de un esfuerzo por entender la práctica histórica y la cotidianidad de la vida humana. Por esto, puede decirse que

Ejercer el filosofar desde la práctica histórica impulsa a pensar la realidad sorteando el escollo de la ilusión de la transparencia como obstáculo epistemológico. Ésta, en tanto rechazo impune de toda mediación, constituye la fuente de dogmatismos cerriles. Sólo elaborando sutilmente estas mediaciones se hace accesible el ámbito de aquello que virtualmente anida en la cotidianidad y pugna por disolverse en la plenitud de sus posibilidades bloqueadas. El caminar o proceder del pensar nuestroamericano viabiliza la experiencia de reflexionar desde la práctica histórica sin fugas o evasiones de la misma. Al contrario, propicia una

reiterada inmersión en la cotidianidad en tanto *humus* del esfuerzo del ingenio.<sup>9</sup>

De acuerdo con esto, las filosofías mexicana y latinoamericana de la actualidad responden a la urgente necesidad de hacer filosofías mexicana y latinoamericana desde la cotidianidad, desde la realidad latinoamericana. Ésta es filosofía que se realiza desde la plena racionalidad del logos propio que hunde sus raíces en el pasado filosófico de los filósofos clásicos de todos los tiempos, tanto de aquí como de allá.

Por lo mismo, las filosofías mexicana y latinoamericana no son un trabajo de reflexión ocioso que se afana desde la imaginación propia por filosofar y hacer filosofía. Sino más bien, éstos se construyen aprendiendo y revisando la historia de la filosofía mundial, concebida como método y como problemática, lo que pone en camino para aprender a hacer filosofía en general, mexicana y latinoamericana en particular.

Insistiríamos que se tiene que ir más allá de las filosofías posmodernas y poscoloniales, reclamar y defender nuestro derecho a formar parte de la historia de la filosofía mundial, asumida desde una realidad justa, humana y solidaria, sin la asunción de posiciones imperiales de poder desde la dominación.

Reflexionar desde la filosofía sobre el ser humano nos coloca ante la urgencia de volver al humanismo en los modos de hacer filosofía entre nosotros. Es necesario advertir que la realidad latinoamericana y mundial no es el ser ontológico-oprimido, sino el ser humano histórico, concreto; es el ser excluido, negado, explotado, hambriento. Es decir, "Es el hombre de carne y hueso" unamuniano.

Es por ello, no obstante la tozudez de los críticos posmodernos y poscoloniales, que debemos recuperarnos, sólo "siendo" en la "finitud" del "ente", porque nada de lo humano es eterno.

<sup>9</sup> Horacio Cerutti Guldberg, "Urgencias de un filosofar vigente para la liberación", México, CICYDEL-UNAM, texto inédito.

Edward Said, intelectual y literato palestino, recientemente desaparecido, lanza un llamado de atención a recuperar el humanismo, éste radicado en el ser humano en el sentido más radical. Es el humanismo el que se opone a las posiciones posmodernas y las poscoloniales disolventes y desestructurantes del filosofar y las filosofías nacionales y regionales.

Señala al respecto:

Por último, y esto es lo más importante, el humanismo es el único y yo iría tan lejos como para decir que es la última resistencia que tenemos [...] no como una devoción sentimental que nos convoca a volver a valores tradicionales o a los clásicos, sino como la práctica activa de un discurso secular racional. El mundo secular es el mundo de la historia, en cuanto construida por seres humanos.<sup>10</sup>

De esta manera, las filosofías mexicana, latinoamericana y mundial no nacen de un querer, de un gusto o deseo, o de la simple imaginación, sino ante la urgencia de reflexionar sobre las condiciones de existencia del ser humano. Es a partir del sujeto histórico-social que se filosofa con autonomía de la razón y en libertad sobre un tema o un problema, encaminado a analizar, criticar y enjuiciar a la filosofía y a la realidad concreta. La cual se conforma en la "dialéctica-procesual" por lo nacional y lo universal de manera pertinente.

Así, las filosofías mexicana y latinoamericana pensadas de este modo no dependen de las supuestas creaciones universales con matices imperiales de dominio, sino siempre construidas a partir de los problemas de cada nación. La racionalidad, el rigor, la sistematicidad, el método y la consistencia teórico-filosófica con pretensiones universales son las características de la filosofía concebida como una "exclusiva" de todo ser humano en el mundo.

<sup>10</sup> Edward Said, "A 25 años del libro *Orientalismo*: abrir una ventana hacia oriente", en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 24 de agosto, 2003.

Las filosofías mexicana y latinoamericana producidas en la última mitad del siglo XX cumplen con estos requisitos, los cuales por su carácter metódico son universalizables, en la medida que buscan dar respuestas a los problemas de la existencia, al analizar construcciones ontológicas y epistemológicas que pueden ser útiles a filósofos y filosofías de otras regiones del mundo, porque lo común y central en el ejercicio del filosofar son los problemas y las respuestas.

Cuando se estudian las filosofías mexicana y latinoamericana se encuentra que no repiten posiciones filosóficas, sino más bien, son una forma de filosofar y de filosofía que se realiza desde lo peculiar y valioso, aquello entendido como el estudio del objeto, los temas y problemas. Este modo de hacer filosofía consiste en el estudio de lo distintivo del ejercicio de la racionalidad de lo mexicano y lo latinoamericano, hasta lograr elevarse a la universalidad.

La historia de la filosofía es una reflexión íntegra y de convicción probada por la propia racionalidad. La filosofía es duda radical sobre los problemas humanos de cada nación, de cada pueblo, de cada etnia y de la humanidad toda. El sujeto filosofante desarrolla su filosofía a partir de la sociedad, no es reflexión solitaria sino compromiso con la realidad y el mundo, con la pretensión de transformarse y transformar el modo de hacer filosofía entre nosotros y con los otros.

En la actualidad la filosofía y el sujeto del filosofar son mexicanos, argentinos, cubanos, uruguayos, brasileños, es decir, son latinoamericanos. Así, en el filosofar y la filosofía, sujeto y objeto se asumen profesionalmente como problemas filosóficos mexicanos o latinoamericanos.

Las filosofías mexicana, latinoamericana y universal están constituidas por filosofías que son, a la vez, de discrepancia, de confrontación, pero también, de colaboración, de comprensión y reconocimiento. Esto es, una toma de posición respecto a la filosofía mundial. Lo cual implica una conciencia clara del puesto o posición filosófica desde donde se ubica el filósofo.

Las filosofías mexicana y latinoamericana, como toda filosofía, analizan críticamente temas y problemas, objetos de reflexión del sujeto y del objeto filosófico, de una empresa común al ser humano y a los filósofos en la temporalidad. Porque la filosofía, como bien señala José Gaos, es el *agon*, en el sentido griego. Es decir, es el campo de reflexión de las cuestiones humanas.

La filosofía así concebida está muy lejos de ser provinciana, tampoco puede asumir una postura autocolonial, la cual algunos filósofos en América Latina la denominan como "sucursalera" en método, conceptos, categorías, contenidos, problemas. Su carácter intencional fenoménicamente es universalizable, como lo fue en su tiempo la filosofía de Platón o la de Aristóteles, de Plotino, de Descartes, de Hume, Locke, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Husserl, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Apel, Habermas, Caso, Zea, Ramos, Roig, Ardao, Miró Quesada, Uranga, Guerra, Frost, Rovira, Moreno, etcétera.

Las filosofías mexicana y latinoamericana son, parafraseando a Samuel Ramos, las filosofías universales y mundiales hechas nuestras; filosofías que mexicanizan o, en su caso, latinoamericanizan lo universal y dialécticamente, universalizan lo particular. Esto es ejercitar el logos y el *agon*, lo cual de ningún modo, deberá confundirse con actitudes voluntaristas con inclinación esencialista, sino, más bien, se afianzan en la realidad filosófica y cultural. En especial, con las formas más racionales y objetivas de la cultura filosófica mexicana, latinoamericana y mundial.

Tanto la historia de la filosofía como de la cultura develan y constituyen el conocimiento explicativo y hermenéutico adecuado para comprender la cultura necesitada de una filosofía y desde el ser humano situado en el tiempo. Por lo tanto, la filosofía en la historia ha ido cambiando objetivos, contenidos, enfoques teóricos y epistemológicos y metodologías, según los objetos filosóficos y culturales analizados y tratados por el sujeto del filosofar.

Sin embargo, la historia no es suficiente para mostrar la existencia, el valor y el significado de las filosofías mexicana y latinoamericana. Sino, más bien, este hecho tiene el valor de dar fundamento al ejercicio de la racionalidad en el hacer de nuestra filosofía, tanto en sus contenidos teóricos como filosóficos.

Por todo lo anterior, puede decirse que "habrá filosofía mexicana (latinoamericana o mundial) si existen sujetos dedicados a filosofar sobre los problemas urgentes del filosofar, del mundo y de la vida, de la historia. Esto es, allí donde el fundamento de la racionalidad es irrefutable por estar saturado de evidencias".

### III. MEDIO SIGLO DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

#### 1. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

A partir de 1940 el desarrollo de la filosofía adquiere en países como Argentina, Brasil y México un sentido de reflexión sistemática y crítica filosófica que "autentican" una forma de filosofar. De ese modo, ya no fue posible hacer la glosa de los grandes autores europeos y norteamericanos, sino que se requirió asumir una actitud de análisis teórico, filosófico, ontológico, epistemológico y práxico que se apoderara y que ejerciera el compromiso de filosofar y hacer filosofía, por cuenta propia de forma rigurosa, lógica, coherente y sistemáticamente sin importar los riesgos que esto implicaba.

Durante los primeros treinta años de este periodo (1940-1970) se conformó una filosofía que por sus problemas y por la situación social e histórica que le dio origen, adquirió un carácter de especificidad, que constituyó un filosofar y una filosofía auténticos, surgidos de las circunstancias, de las demandas de respuestas y soluciones, que la realidad sociohistórica plantea. Pero ello de ningún modo es el resultado, como se pensó en otros tiempos, que la filosofía en nuestra América había surgido del espontaneísmo irracional e inconsistente, sino desde la racionalidad filosófica situada.

El imperativo que movió a los latinoamericanos a hacer filosofía radica en la necesidad de responder a los grandes problemas de la existencia y de la vida de los nuestroamericanos.

Es decir, la filosofía analiza críticamente las condiciones de existencia de los latinoamericanos y caribeños, como la pobreza, la marginación, la explotación, la miseria, la marginalidad y la exclusión, todo lo cual permite descubrir nuestras limitaciones y la expresión clara que reduce la libertad y la autonomía de la razón. Ello motiva a enfrentar con mirada teórica, inquisidora y crítica, los problemas y las circunstancias de la realidad latinoamericana. Es allí, en la realidad filosófica latinoamericana donde la originalidad está cifrada. Es decir, en ella se funda la forma de enfrentar los problemas con radicalidad, autonomía y libertad.

Para decirlo en palabras de José Gaos, la filosofía es una forma de penetrar con la mirada hasta las "raíces" del ser, del ente, de los objetos, de las cosas y de los espacios naturales. Esto es, ir hasta los principios y fundamentos fenomenológicos, epistemológicos, praxológicos y pragmáticos desde la dialéctica a la praxis. Esto es, ir de la práctica a la teoría y viceversa, a esto se le llaman medios metodológicos en los cuales los conocimientos filosófico y ontológico constantemente se ven enriquecidos. Es la dialéctica de múltiples expresiones discursivas la que hace posible ubicar los nuevos horizontes de significación conceptual.

Como consecuencia de lo anterior, José Gaos lanzaba la invitación para ir a las raíces filosóficas, históricas y culturales, cuando señala lo siguiente:

Penetre un americano con la mirada cualquier cosa de esta circunstancia también enorme y delicada. El Anáhuac o el guajolote, el tezontle o la Coatlicue, el personalismo o la 'mordida', la lírica o el cantinflismo, hasta sus principios, y ahí estará la filosofía americana.<sup>1</sup>

Lo importante en toda reflexión filosófica es reflexionar con hondura de manera sistemática y con profundidad sobre los

<sup>1</sup> José Gaos, "¿Filosofía 'americana'?", en *Revista Latinoamérica*, núm. 32, México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFYL-UNAM/UDUAL, 1979.

problemas humanos, del mundo y de la naturaleza. Es allí donde el filosofar y la filosofía, en el libre ejercicio del pensar filosófico, darán como consecuencia lógica, la construcción interpretativa, explicativa, hermenéutico-analógica sobre la realidad latinoamericana y caribeña sobre las construcciones filosóficas y sus productos, las cuales dan sentido a un modo de ser y de percibir la realidad. Esto es la recuperación y la comprensión del modo de "ser nuestroamericano".

El filosofar auténtico tiene una característica muy especial a partir de los años cuarenta del siglo XX. En todo el territorio latinoamericano se intensificó en la enseñanza universitaria, el estudio de la filosofía y de las ciencias y, por consiguiente, hubo una evolución social, económica y política donde se muestran las nuevas rutas en la investigación en todos los campos: humanísticos, filosóficos y científicos.

Por una parte, encontramos a los maestros universitarios ponerse al día de las grandes novedades en filosofía en el mundo y en la región nuestroamericana, pero lo más notable es que entre un gran número de ellos se da un proceso de asimilación y síntesis de la tradición filosófica europea, lo cual implica entender y comprender los grandes sistemas filosóficos, revisados por ellos, en las lenguas originales de los autores estudiados. Es decir, desde donde los sistemas filosóficos se producen. Lo anterior lleva a reconocer el valor de las filosofías propias y de las ajenas.

Por otra parte, hay una comprensión de los significados de conceptos y categorías filosóficas en sentido profundo, tanto en lo fenomenológico como en lo ontológico, desde el análisis crítico de la realidad latinoamericana. Desde una filosofía nuestroamericana, se afinca y reflexiona críticamente sobre el ser latinoamericano y su historicidad. Es decir, como ser situado desde un horizonte de significación.

En la década de los cuarenta del siglo XX se empieza a vivir la disciplina filosófica como disciplina poco accesible para las personas no profesionales o no formadas en ella; se critica

severamente la improvisación y se exige una profusa lectura, se da el esfuerzo metódico, sistemático, lógico, consistente, coherente y riguroso para asumir y adaptar responsablemente el instrumental filosófico en el análisis de la realidad latinoamericana. Esto significa un esfuerzo de recuperación de lo nuestro, lo cual implica la necesidad de remontar la historia del pensamiento occidental y encontrar en éste el pensamiento filosófico latinoamericano como parte de él.

Este es el camino de ida y vuelta por la historia y la filosofía europeas y por la nuestra con la pretensión de buscar la ubicación de la historia de las ideas y de la filosofía de nuestra América. Sin embargo, en los textos de la historia de la filosofía occidental, los nuestros no son considerados como parte de la historia de la filosofía mundial. Esto es la expresión de una práctica de exclusión del poder filosófico imperial sobre las filosofías nacionales, regionales y marginales. Se excluyen las filosofías marginales del centro de la filosofía y la cultura occidental. La marginalidad es la expresión de la negación de las capacidades filosóficas y culturales de aquellos que se encuentran al margen de la filosofía y de la cultura por antonomasia: la europea.

No obstante ello, puede observarse que en todos los rincones de nuestra América se da el fenómeno de recuperación de las tradiciones histórico-filosóficas latinoamericanas, de las filosofías indígenas, y de la filosofía en general. Los latinoamericanos empiezan a escribir obras sobre la historia de las ideas filosóficas, políticas, económicas, sociales, científicas y culturales de sus propios países para presentar un panorama de la riqueza cultural, inconcebible hasta cierto momento histórico en América Latina y el Caribe.<sup>2</sup>

Podría decirse que antes de este hecho histórico-filosófico, los filósofos latinoamericanos conocían más de la historia del

pensamiento europeo y de la filosofía de Europa, que de la nuestra.

Es decir, la historia de las ideas y de la filosofía latinoamericana para algunos filósofos era, en muchos aspectos, extraña, para otros, prácticamente desconocida. Destacan, de forma especial, en este proceso de recuperación de lo nuestro, el argentino Francisco Romero, quien realizó un trabajo sistemático ininterrumpido, de acuerdo a un plan, con entera conciencia de lo que estaba haciendo, lo cual lo llevó a romper con los linderos nacionales y a ampliar los horizontes filosóficos hacia la universalidad.<sup>3</sup> Pero, lo más importante, Romero estimuló el estudio y la recuperación de la historia de las ideas filosóficas nacionales, aunque nuestro filósofo muy pocas veces hizo filosofía latinoamericana.

Al lado de esta inquebrantable labor, se da la asimilación de los "trasterrados" españoles, donde destacan: José Gaos, Juan Roura Parella, José Manuel Gallegos Rocafull, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, Joaquín y Ramón Xirau y María Zambrano, entre otros, quienes al conjuntar su sólida formación filosófica y gran creatividad con la labor magisterial, provocarán un sólido despegue de los estudios de la historia de la filosofía y de las ideas en Latinoamérica y el Caribe.

Sin embargo, a finales de la década de los cuarenta y en el primer lustro de los cincuenta, se constituye en México un grupo filosófico coherente y sistemático con objetivos claros de lo que se quiere realizar, el cual encamina su reflexión sobre la filosofía de lo mexicano, esto propiciaría posibilidades de desarrollo filosófico entre nosotros. Dicho grupo se autodenomina Hiperión.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cfr. Arturo A. Roig, "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico", en Leopoldo Zea [coord.], *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI; también cfr. Miró Quesada, *op. cit.*

<sup>3</sup> Cfr. *El Hiperión. Antología*, introd. y selec. de Guillermo Hurtado, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2006 (Col. Biblioteca del Estudiante Universitario, 141).

<sup>2</sup> Cfr. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.

Desde 1930 hasta 1940 en América Latina y el Caribe se escribían ensayos y trabajos filosóficos de investigación sobre lo nuestro, los que por su construcción y técnica filosófica, en nada desmerecían de los europeos o de cualquier otro lugar del mundo. Esto lleva a los pensadores y filósofos de aquellos años, a mirar en el horizonte filosófico, político y cultural mundial, y encuentran que es posible hacer filosofía profesional del más alto nivel desde la Colonia hasta el inicio del siglo xx. Incluso, es posible hacer filosofía e historia de las ideas en tiempos venideros semejante a la filosofía europea o cualquier otra filosofía con pretensión universal.

Si lanzamos una mirada panorámica en retrospectiva de la última década del siglo xx encontramos una prolija producción filosófica y diversas corrientes y doctrinas filosóficas. Desde las tres últimas décadas del siglo xx, posteriores al despegue de la filosofía latinoamericana de la liberación argentina, se problematiza y filosofa sobre temas y problemas filosóficos, sociales, políticos, económicos y culturales desde muy variados horizontes y orientación filosófico-ideológica.

Es importante señalar que a finales de los sesenta el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy vuelve a cuestionar la posibilidad de la filosofía en nuestra América y plantea, de nueva cuenta, la pregunta: "¿Existe una filosofía de nuestra América?" La respuesta la da en un pequeño, pero sustancioso libro, con el mismo título. Salazar Bondy hace allí una reflexión sobre la historia de la filosofía en nuestra América, pero a partir del "modelo europeo" "descubre que desde la perspectiva europea" la historia y la filosofía en la región latinoamericana tienen grandes insuficiencias y desventajas, comparativamente, con la filosofía occidental.

Esto lo lleva a concluir que no existe una filosofía en nuestra América porque, según él, no había, hasta aquel momento (1968) del siglo xx, una historia de la filosofía ni una filosofía propia de forma paralela y de la "calidad universal" de la filosofía europea. Ello obedece, según este autor, a que nuestra

situación de dependencia y subdesarrollo hace imposible hacer filosofía auténtica y original. Empero, terminará por aceptar que existe una filosofía en nuestra América, pero "defectiva e imperfecta", "mala copia de la europea", la cual sólo alcanzaría su plenitud filosófica, cuando se haya salido del subdesarrollo, la explotación, la exclusión, la miseria social y material.

Sin embargo, la producción filosófica, literaria y cultural en la región de aquella época se había multiplicado, no obstante las situaciones de subdesarrollo, pobreza y marginación. Esto es porque la filosofía y la cultura, en general, no se reducen al trabajo de gabinete o de cubículo, sino de compromiso ético, responsable y solidario con lo nuestro y con la humanidad.

Leopoldo Zea, en respuesta a la interrogante de la obra de Augusto Salazar Bondy y de acuerdo con la propuesta que hiciera su maestro José Gaos, en los años cuarenta, apunta:

A la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta, no sólo es posible sino lo ha sido y lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando.<sup>5</sup>

En este sentido, puede decirse que en América Latina y el Caribe se empieza a realizar el propio proyecto filosófico-cultural de forma sistemática e históricamente situado desde un horizonte de significación.

La filosofía latinoamericana es posible en la medida que se vaya haciendo filosofía a la europea, pero sin copiar, sino más bien, en cuanto al espíritu —como ya apuntara, hace más de un siglo, el escritor venezolano-chileno, Andrés Bello—, se

<sup>5</sup> Cfr. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 157-158; y Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1975.



trata de que se comprenda el sentido profundo del filosofar y la filosofía como actividad libre de cultura. En este sentido, el infinitivo de la palabra comprender adquiere el significado de repensar lo que un filósofo en el tiempo, en la historia, pensó sobre sí mismo y la realidad sociohistórica.

Es decir, de vivirlo, hacerlo propio, esto es situarse en la perspectiva que no es la propia, pero que, no obstante ello, es en suma pensar lo pensado por sí mismo, con libertad y autonomía de la razón, lo cual implica tomar conciencia del contenido y la significación del pensamiento filosófico, que desde el horizonte histórico propio se trata de reconstruir, e inclusive, de innovar y aportar nuevos conocimientos a la filosofía mundial.

En este proceso se dan distintas corrientes y líneas filosóficas diversas, y es a partir de ellas que se abordan los problemas humanos, económicos y sociales de los latinoamericanos y de los caribeños.

De esta forma, queremos afirmar que la cultura filosófica que se realiza desde nuestra región puede llamársele latinoamericana y caribeña. Es decir, *martianamente*, *nuestroamericana*. Puede afirmarse que hay filosofía en América Latina y el Caribe; ello se comprueba por la investigación histórico-empírica que se ha realizado en nuestra región latinoamericana. Además, se muestra en la proliferación de instituciones dedicadas a la investigación filosófica.

Puede decirse que el problema de la filosofía en nuestra América cae más bien, dentro de la metodología histórica. Sin embargo, es necesario ir más allá de la historiografía filosófica, y analizar las categorías conceptuales, *resemantizadas*. Es decir, reconstruir hermenéutica y semánticamente las filosofías *nuestroamericanas*. Para ello se requiere de la exigencia de estudiar, analizar y criticar la historicidad fenoménica de nuestro "ser latinoamericano" como ente situado, allí donde la filosofía se inserta en la dinámica humana, la cual, de cierto modo, habrá de conformar nuestro destino y el de la filosofía en el mundo.

Pero lo más importante es la construcción teórico-conceptual imaginativa y creativa de la filosofía latinoamericana y caribeña, desde un horizonte de significación hermenéutico-analógica. La filosofía en general constituye en este sentido, una actividad humana que busca resolver problemas humanos. Otro de los principales problemas del latinoamericano y de su filosofía es, centralmente, el de la "autenticidad".

Para enfrentar este problema se requiere analizarlo, criticarlo, sistematizarlo y plantear posibles respuestas y soluciones a esta "autenticidad", que se puede sumar al de la "originalidad". Esta "díada problemática" de la filosofía en nuestra América deberá ser superada y asumida desde los sujetos éticamente responsables. Esto autentifica el modo de ser, de pensar y de actuar desde el propio horizonte filosófico.

En la filosofía latinoamericana es fácil encontrar la originalidad y la autenticidad en relación a los problemas sociales, de la liberación, de las relaciones de injusticia, opresión y entre dominador/dominado. Por ello, la novedad de la filosofía latinoamericana se funda en los discursos políticos de los marginados y los explotados, para plasmar así el pensamiento auténtico y genuinamente, que sirve para gestar la humanidad del ser humano como "un hombre entre los hombres".

La filosofía en América Latina, aunque no siempre escuchada, más bien ignorada y arrastrada a veces por regímenes de fuerza, refleja en muchos aspectos el estado mismo de la situación general de la región. La incorporación de los países al determinismo político generado por la situación actual mundial, la quiebra de los antiguos valores comunitarios, el nacionalismo extremado, la persecución política y religiosa, la general postración económica, la vulnerabilidad de los aparatos políticos, la precariedad de las instituciones, la introducción masiva de modernos sistemas de comunicación, los adelantos tecnológicos que coexisten con la miseria son todos antecedentes que llevan al plano filosófico y cul-

tural el género de problemas y conflictos que laten en el seno de la sociedad latinoamericana contemporánea.<sup>6</sup>

Para ello, qué mejor partir del terreno que se pisa, del propio suelo latinoamericano y caribeño, desde la filosofía política y la filosofía de la historia latinoamericana. Leopoldo Zea se había dado a la labor de iniciar este trabajo de investigación filosófica desde “el positivismo y lo mexicano”, desde la historia del México real posrevolucionario, con el propósito de extenderlo, posteriormente, a toda América Latina y el Caribe.

Esta reflexión es una filosofía en la historia y una sociología del conocimiento. Así lo muestra su clásica obra: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia (1943-1944)*, descubriéndonos que el positivismo en México fue utilizado para justificar la estructura social de poder de una época determinada. Más aún, muestra la forma como la filosofía positivista fue utilizada para resolver problemas políticos, sociales, económicos e ideológicos, y ejercida desde un liberalismo excluyente y racista.

En la original expresión de “nuestro espíritu filosófico” existe cierta “autenticidad y originalidad” universalizables, pero consideradas más allá de la abstracción lógico-formal, porque en ésta no se encuentran respuestas a las exigencias humanas concretas e históricas. Por ello es necesario, como escribe Husserl, “ir a las cosas mismas”, a los problemas de comprensión y explicación hermenéutico-analógica desde la dialéctica y la dialogicidad comunitaria.

Sin embargo, desde este momento histórico-filosófico se va descubriendo una “concepción del ser latinoamericano, como un querer afirmarse en su ser”. Esto lleva a afirmar la autenticidad buscada a través de la forma conceptual e interrogativa y cómo las ideas filosóficas latinoamericanas fueron toman-

<sup>6</sup> Jorge E. Gracia e Iván Jaksic, “Introducción. El problema de la identidad filosófica latinoamericana”, en Jorge E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988, p. 45.

do cuerpo en nuestra realidad. Empero, no desde el punto de vista académico, sino desde el horizonte social e histórico. Es, por esta razón, que se torna insistente e incluso reiterativa la tarea filosófica de Francisco Romero, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Risieri Frondizi, Arturo Andrés Roig, etc., quienes por esto mismo, insistirán en la necesidad de hacer la historia de las ideas y de las filosofías latinoamericanas.

## 2. DE LO MEXICANO A LO UNIVERSAL POR LO PROFUNDO

Desde aquí surge el germen de lo que será la *Filosofía de lo americano*. Por este motivo, Leopoldo Zea comenzaría a estudiar el positivismo en México y posteriormente, en Latinoamérica y el Caribe. Escribirá su tesis de maestría y doctorado en filosofía: *El Positivismo en México*, como la primera parte, para obtener el grado de maestro en filosofía, y *Nacimiento, apogeo y decadencia del positivismo* para el grado de doctor.

Ya a finales de los cuarenta, escribe *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y en los inicios de los ochenta, la antología de *Pensamiento positivista latinoamericano*, todo ello para mostrar que la afirmación del ser latinoamericano y caribeño es la consecuencia inevitable de nuestra historia, de la situación de postración y exclusión de la región con sus hombres. Concluida la historia de las ideas del siglo XIX de Hispanoamérica, Leopoldo Zea inicia sus investigaciones sobre la realidad mexicana, latinoamericana y caribeña, la cual no abandonó hasta un mes antes de su muerte (el 8 de junio de 2004).

Así pues, en el inicio de los cincuenta, se dará la etapa de la llamada “filosofía de lo mexicano”. Junto a Leopoldo Zea (1912-2004) se va a adscribir un grupo de jóvenes entusiastas mexicanos, entre ellos podemos nombrar a Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro (1922-), Ricardo Guerra (1927-2007), Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008), Salvador Reyes Nevares (1922-1993), Fausto Vega

(1922-). Este conjunto de filósofos conformaron el grupo Hiperión, que comienza a indagar y a hacer "filosofía de lo mexicano" de forma sistemática, metódica, ontológica y epistemológica.

El grupo es agresivo y dogmático, sustenta un filosofar al cual le era esencial la circunstancia mexicana y en ella encontrará sus antecedentes en el historicismo, el existencialismo y la fenomenología. Porque según José Gaos,

A la filosofía de la circunstancia le es esencial el historicismo. Tal es la esencial conexión entre la actividad enderezada a elaborar una historia de las ideas en México y la enderezada a elaborar una filosofía de lo mexicano.<sup>7</sup>

El grupo Hiperión construye su instrumento filosófico de reflexión para la obra proyectada a partir del existencialismo (la fenomenología) y el historicismo.<sup>8</sup> Pero justo es aclarar que los antecedentes de su reflexión tienen una raíz existencialista-fenomenológica-historicista. Todo encaminado a la "concreción del afán de hacer filosofía propia", es decir, "filosofía del mexicano", desde el mundo mexicano y posteriormente, hispanoamericano.

Al respecto, el filósofo mexicano Guillermo Hurtado considera que

Los hiperiones vivían intensamente su circunstancia y se veían a sí mismos como *generación* en el sentido orteguiano del término. Su tema era el del mexicano y la corriente filosófica en la que trabajan es el existencialismo. [...] El Hiperión se organizó como un *equipo* de investigación y no como un club o tertulia de amigos con intereses comunes. Los estudios sobre lo mexicano realizados dentro del grupo y en los círculos intelectuales que les rodeaban combinaban distintas aproximaciones disciplinarias: psi-

<sup>7</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1953, parte II, p. 61.

<sup>8</sup> Cfr. Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Rafael Giménez Siles Editor, 1982.

cológicas, antropológicas y literarias. [...] El Hiperión pretendió, por encima de todo [...] ser un *grupo* filosófico.<sup>9</sup>

José Ortega y Gasset en 1915 escribe sus *Meditaciones del Quijote*, es una reflexión sobre las circunstancias españolas; ya en 1926 encontramos los trabajos de Samuel Ramos, en los que destacan en un primer momento, la crítica de Ramos al dogmatismo y el irracionalismo del maestro Antonio Caso, como la respuesta de este último, la cual en parecer tiene un carácter enconado y dogmático, escrito con sevicia y brutalidad para con su antiguo discípulo. Así, en el texto *Ramos y yo* Antonio Caso pretende nulificar los argumentos críticos de su antiguo discípulo. Caso apela no al principio de "razón suficiente", sino, más bien, al de "autoridad", expresión de un escolasticismo desmesurado e intolerante.

Desde 1928 es posible encontrar artículos de Ramos sobre la fenomenología hursseliana y el psicoanálisis adleriano, sobre el mexicano y su cultura, hasta que llegan a publicarse algunos de ellos como libro en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), el cual tendrá una gran trascendencia para la filosofía y la cultura en México y América Latina.

Por otro lado es necesario señalar que tanto en los textos de José Ortega y Gasset como en los de Samuel Ramos hay una exigencia común, la búsqueda de una filosofía propia. Ambos, al igual que Francisco Romero, consideran a la filosofía como creación expresiva de cultura. Esta no es otra cosa, según Ramos, que "la expresión de la cultura universal hecha nuestra".

En continuidad con esta idea José Gaos escribirá al respecto,

Se trata, pues, del tema de México, del tema de América, del tema de España, en el fondo último, de la raíz. Por eso los hay registrados antecedentes de tan repetida actividad tiene a su vez otros: en México mismo, el tema de México y de América en la obra de

<sup>9</sup> Hurtado, "Introducción", en *El Hiperión...*, pp X-XI.

Alfonso Reyes,<sup>10</sup> de Vasconcelos,<sup>11</sup> de Caso,<sup>12</sup> remontándonos hasta el Ateneo de la Juventud;<sup>13</sup> el tema de Cuba y el de Perú en el Perú,<sup>14</sup> y el de Argentina en Argentina, y el de América en todos los países hispanoamericanos, de Martí, y Rodó a Bello y Bolívar, y el de España en Ganivet, en Larra, en Feijoo para nombrar sólo algunos sobresalientes hitos hacia los orígenes del múltiple tema.<sup>15</sup>

El tema es en sí mismo, el tema de nuestro tiempo, tema entrañable del pensamiento filosófico del orbe hispánico desde el siglo XVIII, desde que a tal, lo obligó la decadencia de España de ese mismo siglo. Sobre este último aspecto José Gaos sostiene la tesis que, mientras España seguía cautiva de sí misma, en nuestra América se daba un gran despegue en todos los ámbitos culturales, filosóficos, políticos, económicos, culturales, etcétera.<sup>16</sup>

En el horizonte de la filosofía de lo mexicano, sus filósofos representantes aceptan que la vía universal es también una vía auténtica de hacer filosofía en México y Latinoamérica.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Cfr. Alfonso Reyes, "La Última Tule. Tentativas y orientaciones. No hay tal lugar", en *Obras completas*, México, 1982, FCE, vol. XI.

<sup>11</sup> Puede verse de manera especial, José Vasconcelos, *Indología; una interpretación de la cultura iberoamericana*, Barcelona, 1927; José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1946.

<sup>12</sup> Cfr. Antonio Caso, "Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional, nuevos discursos a la nación mexicana", en Antonio Caso, *Obras completas*, México, UNAM, 1976, t. IX.

<sup>13</sup> Cfr. Antonio Caso, Alfonso Reyes et al., *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1984. Estas conferencias son un ejemplo de hispanoamericanismo, en la plena celebración de la mexicanidad.

<sup>14</sup> De no conseguir las obras arriba señaladas, puede revisarse, José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, edición citada, p. 28.

<sup>15</sup> Gaos, *En torno...*, pp. 64-65.

<sup>16</sup> A tal grado, que José Gaos llegó a decir que "España es la última colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente". Gaos, *Antología del pensamiento...*, p. 28.

<sup>17</sup> La vía universalista en filosofía sostiene que la filosofía está por encima del regionalismo y de la historia.

Algunos de los miembros que propugnaron por la tendencia universalista comprenden que el análisis y la interpretación filosófica de nuestra realidad es de suma importancia para el desarrollo de nuestra filosofía; para su comprensión es necesario, que aquellos que quieren hacer filosofía auténtica, deberán tomar conciencia de la realidad mexicana y de nuestra América.

En consecuencia, deberán enfrentarse los grandes problemas filosóficos de significación universal, los cuales tienen como ideal universal ser auténticos. Empero, esto sólo es posible, afirmándose en su ser ónticamente. Al buscar la autenticidad se incursiona, también, en el reconocimiento de su ser por aquellos que en el viejo continente siempre negaron nuestra capacidad para hacer contribuciones originales a la filosofía y a la cultura mundial.

Guillermo Hurtado al referirse al grupo Hiperión señala:

Los hiperiones no sólo pretendían hacer una filosofía mexicana original, sino también querían que la filosofía mexicana [...] tuviera algo importante que decir a la humanidad entera. Esta ambición estaba basada en la creencia de que ellos estaban a la par de los filósofos europeos de su generación, no sólo respecto a sus capacidades [...] sino también por lo que respecta a su circunstancia. Los hiperiones se veían a sí mismos como padeciendo de la misma incertidumbre de sus contemporáneos europeos.<sup>18</sup>

Por otra parte, había quienes consideraban que la autenticidad de nuestra filosofía consiste en meditar sobre la realidad americana y que por medio de esta meditación se hace patente el empeño por alcanzar la autoafirmación que caracteriza al ser mexicano, argentino, peruano, uruguayo, cubano, es decir, al "ser latinoamericano y caribeño". Allí donde está presente el anhelo de todo ser humano por el reconocimiento de su ser, desde la alteridad horizontal, en la equidad y la

<sup>18</sup> Hurtado, *op. cit.*, p. XII.

igualdad solidarias. Por lo tanto, los universalistas como los relativistas descubren su ineludible condición de latinoamericanos y caribeños como seres humanos en el mundo.

Por otro lado, el Hiperión se ocupa de dos temas fundamentales: el existencialismo fenomenológico sartreano y la filosofía de lo mexicano. La relación entre estas amplias temáticas radica en la cuestión acerca de la naturaleza y el sentido de la existencia humana, pero no de la humanidad abstracta, sino concreta, situada históricamente.

La meta de los hiperiones fue filosofar de manera original y auténtica como *existencialistas mexicanos*, es decir como existencialistas que toman como objeto de estudio no al hombre en abstracto, por supuesto, ni tampoco al hombre europeo estudiado por los existencialistas europeos, sino al hombre mexicano. [...] Los hiperiones sostenían que ellos podían llegar a conclusiones valiosas acerca del ser humano a partir de su estudio del hombre mexicano.<sup>19</sup>

En un trabajo posterior a la obra filosófica de los hiperiones, el filósofo mexicano, Abelardo Villegas, al hacer una "reflexión analítico-crítica de la filosofía de lo mexicano", como a su historicismo y existencialismo demuestra que, en el sentido de ambas posturas filosóficas, se encuentra larvada la posibilidad de un subjetivismo y de un relativismo extremo. Para este autor el uso de lo occidental en la verdad filosófica requiere plantearse con todo el rigor posible e incorporar dentro del proceso teórico-filosófico, categorías si no universales, sí rigurosas y sistemáticamente construidas, lo cual conduce al análisis y a la crítica que buscan oponer a un edificio de ideas rigurosas, otro igualmente riguroso y "perfecto".

Abelardo Villegas reflexiona al respecto y señala: "es decir, que la crítica sólo puede hacerse con un criterio, desde un pun-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. XIII.

to de vista sólidamente fundado".<sup>20</sup> Con criterio lógico, congruente, sistemático y coherente.

Empero, Abelardo Villegas plantea el punto de vista desde el cual habría que enfrentar estos problemas, para ello sugiere que "no los examinamos bajo el punto de vista de ningún criterio elaborado, porque justamente eso es lo que andamos buscando".<sup>21</sup> Concluye que la filosofía de lo mexicano debe consistir en los análisis que sobre lo mexicano se haga como fenómeno humano, en el entendido de que éste es individual y mientras más individual sea, será más original y, en consecuencia, más universal.

Por consiguiente,

La filosofía de lo mexicano —dice Villegas— consistirá en un tipo de análisis que nos informe acerca de la peculiaridad que el mexicano posee en relación con los demás pueblos [...] Volver hacia lo individual, hacia lo más peculiar que tenemos no es recaer en un narcisismo, en un solipsismo o en un nacionalismo cerrado, todo lo contrario, es un aporte a la experiencia humana. Sólo que el apego a lo común, el que no se hace individual, el que no inventa, rebaja su propia humanidad [...] Sólo así se justifica la filosofía de lo mexicano, sólo así es posible.<sup>22</sup>

En el ser del mexicano palpita la misma savia que en el ser latinoamericano y en el ser humano en general. El siguiente paso será entrar a la etapa, que bien podría llamarse de reflexión sobre la realidad de América Latina. Es aquí donde se inicia una generalización del movimiento de grupos filosóficos. También se dan brotes importantes en otros países. En Argentina, Francisco Romero,<sup>23</sup> Carlos Astrada y, puede decirse que, en general, los peronistas del primer periodo del gobierno de

<sup>20</sup> Cfr. Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>23</sup> Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.

Perón (1946) proponen una filosofía capaz de interpretar la realidad argentina en sus muy diversos y variadísimos matices y problemas.<sup>24</sup> Empero, esta inquietud no surge a partir de la nada, sino de la tradicional experiencia filosófica en la obra de Alejandro Korn, de José Ingenieros, de Cariolano Alberini, por señalar apenas a los más representativos de una época.

El conjunto de continuadores entusiastas, al elaborar una historia del pensamiento argentino, con posterioridad a los mencionados, es numeroso, por señalar sólo algunos: José Luis Romero, Aníbal Sánchez Reulet, Juan Carlos Torchia Estrada, Eugenio Pucciarelli, Juan Adolfo Vázquez, Manuel González Casos, Alberto Caturelli.

En Brasil, al igual que en Argentina y México, se inicia una labor recuperativa de gran intensidad. El más destacado es João Cruz Costa con su libro *Contribuição a história das idéias no Brasil*<sup>25</sup> y otras numerosas obras, quien retoma la tradición iniciada por el filósofo y el sociólogo brasileño, Silvio Romero, a finales del siglo XIX.

La continuación de los trabajos iniciados por Miguel Reale y Luis Washington Vita, en el Instituto Brasileño de Filosofía de São Paulo, han sido continuados por Antonio Paim quien ha renovado el criterio de investigación filosófica en Brasil en su libro *A filosofia da Escola do Recife*.<sup>26</sup> Otros investigadores de importancia que podemos mencionar son Leonel Francia, Sergio Buarque de Holanda, José Antonio Tobías, Enrique Lima Vaz, João Camilo de Oliveira Torres, entre otros.

En los demás países ha habido investigadores que han sistematizado las respectivas historias filosóficas nacionales. En

<sup>24</sup> Cfr. Hugo Edgardo Biagini, *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1985.

<sup>25</sup> Cfr. João Cruz Costa, *Contribuição a história das idéias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1956.

<sup>26</sup> Antonio Paim, *A filosofia da escola do Recife*, Rio de Janeiro, Saga, 1966; Antonio Paim, *O estado do pensamento filosófico brasileiro*, São Paulo, Convívio, 1989.

Uruguay la tradición americanista de Rodó se mantuvo viva en algunos círculos intelectuales; Arturo Ardao ha llevado a cabo una labor de alto nivel, su libro *Racionalismo y liberalismo en Uruguay* constituye una de las más importantes monografías filosóficas que se han producido en Latinoamérica.<sup>27</sup>

En Perú el latinoamericanismo de José Carlos Mariátegui ha constituido un antecedente fuera de toda duda; destacan los trabajos de Augusto Salazar Bondy, autor de entre otras obras, la *Historia de las ideas en Perú*<sup>28</sup> y *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; Ma. Luisa Rívara de Tuesta, autora de *Ideólogos de la emancipación peruana*<sup>29</sup> y una *Historia de las ideas en el Perú*, en tres volúmenes y las obras de Francisco Miró Quesada, en el campo de la filosofía de la ciencia, la lógica y la filosofía latinoamericana.<sup>30</sup>

En Venezuela Ernesto Mays Vallenilla escribe, con orientación ontológica heideggeriana, *El Problema de América*; en Chile, Félix Schwartzmann publica *El sentimiento de lo humano en América*; Diego Domínguez Caballero desde Panamá realiza una investigación sobre la filosofía de lo panameño; en Cuba, Medardo Vitier escribe *La filosofía en Cuba*;<sup>31</sup> en México Leopoldo Zea escribe *América en la conciencia de Europa* en 1956 y en 1957, *América en la historia*.

Podrían señalarse muchos trabajos más, respecto a estos filósofos y sus filosofías, empero, basten como muestra apenas

<sup>27</sup> Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en Uruguay*, Montevideo, Publicaciones de la Universidad, 1962.

<sup>28</sup> Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*, Lima, Moncloa, 1965.

<sup>29</sup> Cfr. Ma. Luisa Rívara de Tuesta, *Ideólogos de la emancipación peruana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.

<sup>30</sup> Desconozco la producción en filosofía de la ciencia y lógica de Miró Quesada, pero dentro de lo más conocido para nuestro interés pueden citarse *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, op. cit., y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, op. cit.

<sup>31</sup> Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, México, FCE, 1948.

aproximativa, los textos señalados sobre la filosofía y la historia de las ideas filosóficas en nuestra América.

A partir de este momento la filosofía de lo americano toma cuerpo definitivo para constituirse en una de las expresiones más interesantes de nuestro pensamiento. Su interés, comparado con las restantes producciones filosóficas de nuestros países, es más diferencial y diferenciable, porque en cada país adquiere matices propios de acuerdo con la historicidad en la cual se producen.

En los últimos treinta años del siglo xx se da la historia de la realización y el encuentro de la autenticidad, y es la filosofía de lo americano la que le da esos caracteres de originalidad. Sin embargo, no deberá entenderse como que no hubo otras producciones filosóficas con orientaciones diferentes, como es el caso de la metafísica, la ontología, la antropología filosófica, la axiológica, la filosofía de los valores, la filosofía del derecho, la filosofía analítica, del lenguaje, la hermenéutica, la hermenéutica analógica-icónica, etc., empero, es importante decirlo, estas filosofías tradicionales siempre surgieron dentro de los cauces de la filosofía universal. La filosofía de lo americano es un verdadero movimiento de investigación coordinado desde los particulares puntos de vista de los pensadores que la integran.

Sin embargo, surge la pregunta: ¿por qué en América Latina se originó semejante movimiento filosófico? Seguramente porque entramos a la historia con el signo de la dependencia y por ver disminuida y regateada la propia humanidad de los nacidos en nuestra América; por esta misma razón hemos decidido afirmar nuestro ser en la onticidad de la "filosofía de lo americano" propuesta por Leopoldo Zea y Arturo Ardao. Es la afirmación de nuestra identidad como latinoamericanos. Uno de los caracteres esenciales de esta filosofía es que posee una dinámica propia.

El pensamiento filosófico, la historia de las ideas y de la filosofía entre nosotros tienen como lugar común el medio so-

cial e histórico, no obstante esto, sigue su propio ritmo, existe algo que le es fundamental y que intrínsecamente le da consistencia y universalidad, esto es, su tendencia a la generalización, producto de un proceso natural de su propia dinámica y que evolucionaría en dos direcciones: la filosofía del tercer mundo<sup>32</sup> y la filosofía de la liberación.<sup>33</sup>

Pero, qué tienen en común estas filosofías surgidas de las urgentes necesidades de desarrollo científico, tecnológico, con la filosofía en general, la pregunta resulta interesante, porque implica reflexionar sobre la respuesta o solución económica, social, política, científica, tecnológica y su desarrollo en la región.

El desarrollo de la técnica y de la tecnología trae implícito otros aspectos de carácter social, político y cultural, con su contraparte: desigualdad, injusticia, opresión, exclusión y la negación de las culturas de las naciones ex coloniales pobres.

Adolfo Sánchez Vázquez reflexiona desde México sobre la modernización económica y la técnica en el mundo. Su tesis bien puede aplicarse en el análisis de las realidades latinoamericanas y caribeñas.

Si la filosofía se ocupa del hombre en su relación con el mundo (natural y social), y si la técnica es parte esencial de esa relación, cabe preguntarse: ¿Qué lugar ocupa en la filosofía? Ahora bien, si nuestra mirada se detiene, aunque sea a vista de pájaro, en su historia, advertiremos fácilmente que la técnica no se inscribe en sus temas mayores. Esto no significa que los hombres no hayan tenido cierta conciencia de la técnica, de su poder y de sus efec-

<sup>32</sup> A principios de los setenta se da un despegue inusitado en esta filosofía surgida de las teorías de la dependencia. Leopoldo Zea escribe *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977; *Latinoamérica, emancipación y neocolonialismo*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971; Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976. Un texto que precede a los anteriores es Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la formación de nuestros tiempos*, México, Cuadernos Americanos, 1965.

<sup>33</sup> Aquí estamos refiriéndonos a la "filosofía de la liberación", resultado del específico movimiento intelectual que surge en Argentina a principios de los años setenta.

tos, y que la filosofía no se haya hecho eco —en mayor o menor grado— de ella, aunque sin llegar a ser objeto principal de sus reflexiones. Pero esa conciencia y su expresión filosófica son históricas, es decir, se hayan vinculadas en el tiempo: *a)* al grado en que la técnica eleva el dominio sobre la naturaleza; *b)* a la importancia que se atribuye socialmente a ese dominio; y *c)* al sentido y alcance que se le concede por sus efectos en la existencia humana. Por último, la conciencia y filosofía y la técnica —entendida ésta como producción de objetos útiles o funcionales— son inseparables del punto de vista de la práctica alcanzado por esa conciencia y esa filosofía.<sup>34</sup>

Los países que fueron ex colonias, durante todo el siglo XX hasta la actualidad, han buscado la modernización científica y tecnológica, para entrar al nuevo concurso de competencia global en relación equitativa y justa. Sin embargo, por su carácter dependiente, en todos los campos científicos, tecnológicos, han entrado en la globalidad con el signo perverso de la mediación económica e ideológica, de exclusión del desarrollo social, político y democrático. En las democracias sociales todos los seres humanos cuentan y valen ética, política y socialmente.

<sup>34</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, "Filosofía, técnica y moral", en *Dialéctica*, Nueva Época, año 18, núm. 27, primavera, 1995, p. 37.

## IV. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX

### I. APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: PRIMERA MITAD DEL XX

Desde hace más de cincuenta años se viene cultivando con asiduidad el estudio de la historia de las ideas y de la filosofía en nuestra América. Fue el argentino Francisco Romero, a mediados de los años cuarenta, quien planteó la necesidad de unificar a los pensadores latinoamericanos y quien habló de lo que se llamó "normalidad filosófica" en Latinoamérica.<sup>1</sup> Ésta puede entenderse como la capacidad de los filósofos latinoamericanos para comprender la filosofía y no ser meros transmisores de filosofías importadas, sino, más bien, productores de filosofía dentro del proceso de asimilación, superación y "recreación filosófica" de las filosofías desde la propia realidad.<sup>2</sup>

Es decir, los profesores de filosofía de ese medio siglo XX se compenetraron en los temas enseñados en las aulas universitarias y se dedican al estudio, la indagación y la producción

<sup>1</sup> Cfr. Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, pról. y selec. de Leopoldo Zea, México, Costa-Amic, 1968. "La normalidad filosófica es para Romero el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura", en *Antología...*, pp. 37-45.

<sup>2</sup> Cfr. Samuel Ramos, "Hacia un nuevo humanismo", en Samuel Ramos, *Obras completas*, México, UNAM, 1976. Para Ramos la filosofía "no vive solamente por la creación original de nuevas ideas, sino también por el acto más modesto de volver a pensar lo pensado, en la recuperación mental de todo el proceso de la especulación filosófica que es, en cierto modo, una recreación de la filosofía", p. 16.



filosófica. Esto es, en cierto sentido, la profesionalización de la filosofía.

La filosofía latinoamericana contemporánea es deudora, en cierto modo, de la etapa fundacional, aquella que abarca de los años cuarenta a los sesenta del siglo XX. Este periodo incluye autores como el citado Francisco Romero, el "transterrado" español radicado en México, José Gaos y el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferrera.

Al lado de estos grandes maestros, un distinguido grupo de jóvenes pensadores y filósofos desarrollaron su labor filosófica: Arturo Ardao (Uruguay), João Cruz Costa (Brasil), José Luis Romero (Argentina), Francisco Miró Quesada (Perú), Félix Schwartzmann (Chile), Ernesto Mays Vallenilla (Venezuela), Augusto Salazar Bondy (Perú), Guillermo Francovich (Bolivia), Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Raúl Cardiel Reyes, Rafael Moreno, Bernabé Navarro, Luis Villoro, Ma. Carmen Rovira, Vera Yamuni, Elsa Cecilia Frost del Valle, Abelardo Villegas (México), Monelisa Lina Pérez Marchand (Puerto Rico), Rafael Heliodoro Valle (Honduras), entre otros. ¿Qué buscan estos intelectuales y filósofos? Para ellos es necesario definir qué es un intelectual en sentido estricto: éste es creador, transmisor, divulgador de productos filosóficos, literarios, ideológicos y culturales.

Maestros, filósofos, historiadores, artistas, poetas y escritores, en los muy variados campos de las disciplinas humanísticas y de las ciencias sociales, inician la recuperación de la historia de las ideas filosóficas y la filosofía latinoamericana. Se puede decir que los intelectuales buscan, por todos los medios a su alcance, superar la "improvisación fácil, la falsa erudición y la superación de la plenitud de un verbalismo irresponsable", y practican su reflexión con el rigor disciplinario, con sistematicidad y rigor filosófico, como aquel que requieren las grandes empresas filosóficas e intelectuales.

Este primer momento de la filosofía está determinado por una preocupación en torno a las cuestiones del espíritu, de

los valores, de la autonomía y de la libertad de reflexión filosófica, ya que es en el espíritu, según Francisco Romero, donde se da la realización libre del valor humano.<sup>3</sup>

La libertad y la autonomía son para el latinoamericano una necesidad colectiva e individual, porque nuestros países se constituyen por medio de actos de lucha por la liberación, la justicia y la equidad, desde un ejercicio solidario con las sociedades latinoamericanas.

Una sociedad autónoma crea sus instituciones en forma explícita y conscientemente, es decir, con conocimiento. La autonomía individual y social sólo se alcanza en la práctica de la libertad, la igualdad, la equidad y la justicia como reguladora de todos los actos humanos.

Al respecto, el filósofo griego-francés, Cornelius Castoriadis coincide con nosotros, al considerar que

Una sociedad autónoma es una sociedad que se instituye a sí misma sabiendo que lo hace, lo cual significa que está compuesta por individuos autónomos. Sólo en la medida en que haya individuos autónomos, puede esa sociedad cuestionar verdaderamente a sus instituciones, discutir con sensatez y producir otros individuos autónomos. [...] La autonomía consiste en controlar los deseos y saber que se los tiene. Cuando se habla de autonomía, se alude a algo que es análogo a la capacidad de criticar el propio pensamiento, la facultad de reflexionar, de regresar sobre lo que uno ha pensado y ser capaz de decir: *Pienso esto porque me convence*. Tales individuos no pueden existir si la sociedad no los fabrica, para decirlo de alguna manera; es decir, si no los enseña a ser verdaderamente libres en el sentido descrito, ya que sólo tales individuos pueden configurar una sociedad autónoma.<sup>4</sup>

Desde este horizonte, puede decirse, que la libertad y autonomía de la razón surgen de la reflexión filosófica latinoame-

<sup>3</sup> Cfr. Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Antología...*, pp. 55-56.

<sup>4</sup> Enrique Hulsz Piconne, *Diálogos con Cornelius Castoriadis*, México, FFYL-UNAM, 1993 (Cuadernos de Jornadas, 3), p. 13.

ricana y de las políticas de la filosofía. Nace así, entre nosotros, lo que Eduardo Nicol llama la "vocación filosófica" (1953), atributo común a todo ser humano. Esto es tomar conciencia de sí, de lo que somos y de lo que queremos ser, del nosotros como comunidad dialógica en libertad y autonomía y como sujetos sociales. Esto es el proyecto filosófico existencial e histórico del ser humano en situación. Porque según José Gaos, a la filosofía le es obligado estudiar "nuestra vida con el radical historicismo de los principios de la filosofía".<sup>5</sup>

## 2. LO NUESTRO Y EL NOSOTROS

Estos pronombres de lo *nuestro* y del *nosotros* deberán ser entendidos como la "nosotridad ontológica y óntica" considerada en el sentido de *identidad* como comunidad dialógica discursiva de comunicación horizontal desde la alteridad y la diferencia. Esto es, pues, lo que da especificidad a los entes como sujetos sociales e históricos. Todo lo cual requiere ser explicitado, resemantizado y reconstruido conceptualmente. Pero ello sólo es posible, desde el punto de vista del horizonte histórico de la filosofía y de la cultura latinoamericana y caribeña.

La conciencia del "nosotros" latinoamericano aparece con los albores de la independencia en nuestra América con pensadores como Simón Rodríguez, Miranda, Bolívar, Hidalgo, Artigas, Morelos, en ellos está presente sin claudicación la "Idea de la República", de la organización constitucional federal y la práctica democrática. Empero, se dan en la realidad de una época histórica y social donde no existía, como bien decía Simón Bolívar, la experiencia en el gobierno ni en las libertades, esto es lo peor, en el pensamiento filosófico-político independiente. Por ello era necesario redefinir lo que eran los latinoamericanos en los Estados nacionales y en el mundo.

<sup>5</sup> Cfr. José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945, p. 18.

Lo cual implica hablar de la "diversidad, la diferencia y la alteridad" del ser humano, en relación horizontal justa, equitativa, igualitaria, libre y solidaria. Porque estos temas deberán ser el corpus fundante de "la filosofía latinoamericana y de la filosofía en lengua española".

Toda reflexión, por estar mediada por una diversidad de factores filosóficos, sociales e ideológicos encubre u oculta al logos y al ser, como a la vez, mediatiza al "ente y sus formas discursivas, filosóficas, expresivas y simbólicas". En el entendido de que todo discurso filosófico está mediado por el lenguaje, la religión, el trabajo intelectual, la historia, la literatura, la ideología, etc. Sin embargo, la reflexión filosófica incursiona en la profundidad del ente, a través de lo cual se busca develar el "ser" a través de la "palabra", como a la vez es por la "palabra" que se expresan y muestran las formas de ser del ente en el mundo, desde la finitud y la temporalidad.

Por la *alétheia*, entendida en su sentido griego, la razón entre nosotros y con los otros, va poco a poco develando, mostrando al ser en el sentido ontológico y epistemológico. Por esto mismo, les es obligado al ente, al "ser ahí", caminar por la vía del "logos", de la "razón" y del "discurso", y así, "develar, descubrir, crear, mostrar los fundamentos y las características de la filosofía en general y de la hispanoamericana en particular", la cual está conformada por una diversidad de filosofías producidas en la historicidad, como son: la mexicana, la argentina, la española, la peruana, la venezolana, la ecuatoriana, la uruguaya, la caribeña, en suma, las filosofías de las naciones de América Latina y del Caribe.

Es decir, son el resultado del análisis desde las circunstancias históricas y sociales, en las cuales se producen las ideas filosóficas, hasta las políticas de la filosofía y la filosofía política y la ética situadas y asumidas responsablemente. Esta reflexión filosófica se ha ido conformando por los análisis, las interpretaciones, las asimilaciones, las contradicciones y las rupturas hasta alcanzar la estructura teórico-formal y onto-epistémica.

Reflexión filosófica que se da en una relación dialógica comunitaria y desde la interpretación analógica de la participación y la democracia radical, entendida como la participación responsable de la ciudadanía para ejercer su derecho a reclamar su lugar en la historia de la filosofía mundial como también los beneficios económicos, sociales y culturales por parte del Estado. Éste es el espacio teórico-filosófico donde la dialéctica, entendida como proceso discursivo y dialógico, establece relaciones y vínculos con la propia tradición, porque ésta es el sustrato que da fundamento a toda reflexión filosófica.

Empero, es necesario advertir que la tradición puede representar en el filosofar y la filosofía, una forma conservadora que limita y mediatiza el libre ejercicio de la razón crítica. Por este motivo, es necesario estar siempre alerta, para no caer en la reiteración de una filosofía que ya ha periclitado, o que ya no responde a las necesidades humanas de un tiempo real.

Puede decirse que la filosofía y el filosofar es un atributo común a todo ser humano, sin importar el lugar donde se realiza, o se haya nacido. Porque, como bien ha señalado Antonio Gramsci, "todos los hombres son filósofos".

Desde este mismo horizonte filosófico, José Gaos vislumbra más allá de la propuesta del universalismo filosófico de Francisco Romero al señalar que los temas característicos del pensamiento hispanoamericano

son: estéticos, políticos, pedagógicos-ocasionales, 'circunstanciales'; por ende, variados, tomados y dejados hasta el punto, de hacer una impresión de versatilidad, de volubilidad y ligereza, de superficialidad, de falta de 'principios' que se liga con el ametodismo; o, en suma, asistemáticos.<sup>6</sup>

Sin embargo, Gaos considera que en todos ellos existe una unidad que viene a ser la característica radical del pensamien-

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

to hispanoamericano y sobre la cual gravita su significación principal.

José Gaos, al igual que su discípulo Leopoldo Zea, encamina sus esfuerzos a la construcción de "la filosofía en lengua española fenomenológicamente situada en la historia", la cual forma parte de la reflexión filosófica sobre la existencia humana, desde un horizonte hermenéutico de sentido. Esta filosofía surge de la realidad sociohistórica latinoamericana, ante las situaciones más apremiantes del ser humano, como aquellas que lo colocan en situación de crisis existencial.

La filósofa argentina María Angélica Petit, al realizar una investigación de los aportes de la filosofía de Arturo Ardao a la filosofía latinoamericana, coincide en algunos de los aspectos ya señalados, cuando apunta:

La filosofía de lo americano es la filosofía del hombre, la historia y cultura latinoamericana. Ella tiene un sitio propio en el ámbito de la filosofía sistemática universal. Comprende filosofía de la historia latinoamericana, filosofía de la cultura latinoamericana, antropología filosófica latinoamericana, respectivos capítulos de la filosofía de la historia, de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica en su acepción universal y en su múltiple proyección particularizada y regional.<sup>7</sup>

Leopoldo Zea, desde los años cuarenta y a sugerencia de José Gaos, busca, para decirlo en palabras de su maestro, construir una elaboración teórico-filosófica, la cual debía "rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro".<sup>8</sup>

Sin embargo, la toma de conciencia de esta situación de opresión, exclusión y dependencia ya estaba presente en José

<sup>7</sup> María Angélica Petit, "Latinidad e identidad latinoamericana en el proceso reflexivo de Arturo Ardao", en *Revista de Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 6, núms. 6 y 7, Mendoza, diciembre, 2005, p. 18.

<sup>8</sup> *Cfr.* José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 139-140.

Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alejandro Korn, José Ingenieros y muchos más latinoamericanistas.

Esta preocupación, sin duda, renace y toma mayor fuerza con Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea, al dar paulatinamente origen a la historia de las ideas y la filosofía hispanoamericana. Es ese filosofar tan anhelado por españoles, mexicanos, peruanos, bolivianos, argentinos, uruguayos, brasileños, en general, por los latinoamericanos y caribeños.

Leopoldo Zea considera que la filosofía en América Latina y el Caribe será aquella que "enfrentase y resolviese los problemas de estos hombres" y de cualquier ser humano en el mundo en situaciones parecidas. Pero, nos interrogamos al respecto: ¿cómo es posible esto desde la perspectiva filosófica latinoamericana y caribeña? Leopoldo Zea considera que es a través de la historia de las ideas y de una nueva filosofía de la historia hispanoamericana, las cuales han de realizarse desde las condiciones de existencia donde viven los entes latinoamericanos y caribeños. Esto hace posible el filosofar y la filosofía desde un horizonte histórico de sentido.

Esta filosofía busca la reivindicación de los derechos humanos universales, de la razón, la equidad, la solidaridad, la justicia, la libertad, los valores éticos, políticos y sociales que, en la actualidad, no han sido alcanzados por la mayoría de los hispanoamericanos, como tampoco por aquellos países que fueron colonias en el proceso de mundialización europea, como cultura de dominación, opresión y exclusión. Por ello, se requiere de reencauzar la reflexión filosófica hacia la conciencia sobre nuestro valor ético como seres en el mundo y en la historia mundial.

Esta preocupación histórico-filosófica por lo nuestro y por su ubicuidad ya estaba, de algún modo, presente en el filósofo mexicano Samuel Ramos en su clásico libro *El perfil del hombre y la cultura en México*,<sup>9</sup> José Gaos, recién llegado a

<sup>9</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, UNAM/SEP, 1987.

México (1938) tiene conocimiento de este texto y, de inmediato, lo analiza, lo revalora y lo defiende de sus detractores, mostrando la pertinencia y el alcance de su contenido sobre la cultura y la filosofía mexicanas. Señaló con esta obra que "algo muy semejante" había hecho su maestro José Ortega y Gasset en España.

Del mismo modo, José Gaos intenta dar carta de naturalización a la filosofía y el filosofar propio, con el fin de no seguir repitiendo "filosofemas" surgidos de la realidad ajena. Para ello recupera y analiza la realidad española, latinoamericana y caribeña a través de sus pensadores, en su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Esta vieja preocupación ya había sido bosquejada por el argentino Juan Bautista Alberdi, especialmente sobre la propuesta del carácter de la "filosofía americana", y de la posibilidad y características filosófico-políticas, más que ontológico-especulativas. Esto se encuentra en *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* (1841),<sup>10</sup> donde explica el sentido y la problemática de la filosofía futura de nuestra América.

### 3. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD FILOSÓFICA

Así pues, se vuelven a plantear en la cuarta década del siglo XX interrogantes sobre lo propio de nuestra América y del Caribe, de su filosofía, la historia de las ideas y de la cultura, sobre la humanidad y la racionalidad de los nacidos en nuestra Amé-

<sup>10</sup> Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, en *Revista Latinoamericana*, núm. 9, México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFYL-UNAM/UDUAL, 1978. Alberdi señala que "no hay [...] una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano", p. 6.

rica, pero ahora consideradas como atributos comunes y exclusivos a todo ser humano en el mundo.

Destacan en nuestra América de forma especial, en la etapa de la posguerra y el inicio de la Guerra Fría, "interrogantes sobre la identidad, la autenticidad, la originalidad y, lo más fuerte, sobre la capacidad racional de los latinoamericanos". Todo esto se da a partir de la toma de conciencia de las presiones y exclusiones ejercidas por las nuevas metrópolis imperiales filosóficas, surgidas después de la Segunda Guerra Mundial.

Es la toma de conciencia como seres situados en la historia concreta. Lo cual requiere de la urgente necesidad de la recuperación del "nosotros en relación dialógica y horizontal con los otros"; es la oposición y la defensa contra la enajenación y la alienación de los seres humanos y de las filosofías y de las culturas latinoamericanas. Es la oposición y lucha por el reconocimiento de las capacidades racionales de los latinoamericanos y caribeños, como de cualquier forma de mediación e instrumentación de la racionalidad, de la identidad filosófica y cultural, sometidas, mediatizadas y puestas al servicio de los centros de poder imperial y, posteriormente, ya en la década de los ochenta, neoimperial globalizado.

José Gaos en los cursos y en los seminarios en la Universidad Nacional Autónoma de México y de El Colegio de México estimula, como apunta Leopoldo Zea,<sup>11</sup> las investigaciones filosóficas desde muy diversos horizontes, pero, dedica especial atención a la historia de las ideas, al pensamiento y a la filosofía en lengua española, porque es allí donde se hace patente la tan buscada identidad y su historicidad, que se ha ido haciendo a través de la historia social y cultural de latinoamericanos y caribeños.

Los estudios de los "fundadores" de la filosofía en la región muestran que siempre existió una filosofía en América Latina

<sup>11</sup> Cfr. Leopoldo Zea, "José Gaos, español transferrado", en Gaos, *En torno a...*, pp. 10-11.

y el Caribe, porque la filosofía es un atributo eminentemente humano y es una "actividad libre de cultura". Sin embargo, la filosofía en nuestra América, en las tres primeras décadas del siglo XX surgió aislada. Era un quehacer de unos cuantos individuos y de una clase social selecta.

Sin embargo, existió una ocupación no organizada, no inclinada a repensar un trabajo de fondo sobre las grandes ideas y los grandes sistemas filosóficos de origen occidental, como de los clásicos griegos, latinos, indígenas, escolásticos, modernos y contemporáneos, tanto de Europa como de Hispanoamérica y del mundo.

Algunos filósofos latinoamericanos consideran, hasta hoy, que en términos generales no se habían dado aportes significativos, ni originales en la marcha del pensamiento filosófico, político, social y cultural en la región.

Francisco Romero y José Gaos consideran que en las cuatro primeras décadas del siglo XX ya se hacía historia de las ideas y de la filosofía. En cambio, los pensadores,<sup>12</sup> no filósofos, de los siglos precedentes según se creyó, sólo repitieron, adoptaron y adaptaron pedagógicamente, otras tradiciones filosóficas, de allende los límites territoriales latinoamericanos.<sup>13</sup>

Hay muchas razones que podemos traer a cuenta respecto a esto, por ejemplo, después de la independencia en Latinoamérica se pierde el contacto cultural con la metrópoli española, a la vez que se intentan asimilar tradiciones extrañas, sobre todo, de las naciones más desarrolladas y adelantadas filosóficas,

<sup>12</sup> Cfr. José Gaos, "Introducción", en *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982, t. I, pp. IX-LVI. Hacemos uso del término pensadores y no de filósofos, porque compartimos con Gaos que un pensador difiere del término de filósofo, en el sentido de que aquél no se presenta como especialista, mucho menos su reflexión es filosóficamente sistemática y metódica, es más bien, una forma de reflexión que articula la palabra como forma de expresión en relación con la vida, la cual puede especializarse en filosofía, en ciencia, en literatura, "fijándose en determinados objetos con determinados métodos".

<sup>13</sup> Cfr. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976.

científica, tecnológica y culturalmente, consideradas los arquetipos políticos y económicos.

Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX hasta el inicio del XX, en muchos países de nuestra América surgió una tendencia al "afrancesamiento cultural" y a la inclinación a querer imitar los sistemas filosóficos, económicos y políticos de Estados Unidos, Inglaterra, Holanda, Francia, etcétera.<sup>14</sup>

En oposición a lo ya señalado, puede decirse que, es a partir de la "generación imaginada", desde 1898, en América Latina y el Caribe, que empieza a hacerse presente la preocupación común por el rescate de las propias formas de pensamiento filosófico-cultural. Además, lo notorio es la oposición racionalmente consciente, a lo que se había referido José Ortega y Gasset, después de su estancia académica en Argentina en la segunda mitad de la década del siglo XX.

Este filósofo madrileño consideraba que no existía en aquella nación una producción filosófica auténtica, porque los "pensadores" sólo eran divulgadores de la filosofía occidental y, lo peor, según su opinión, es que en Argentina, y, en general, en los países latinoamericanos y caribeños no se entendía la filosofía europea que allí se enseñaba.

Empero, estudios posteriores a la primera visita de José Ortega y Gasset muestran —esto es lo más importante— que allí se leían los filósofos occidentales, clásicos y modernos en la lengua original. En la mayoría de los casos, se trata de asimilar, repensar, analizar y criticar las filosofías de Occidente, reinterpretarlas y aplicarlas a la realidad de América Latina y el Caribe.

A esta generación de inicios del siglo XX Francisco Miró Quesada la llama, en conformidad con Francisco Romero, la generación de los "patriarcas" del filosofar y de la filosofía latinoamericana. Este filosofar, a decir de Miró Quesada, nació

por "inseminación artificial. [...] Nace delante de todos desnudo y flaco, como un huérfano desvalido [...]. Desde que nace está vertido hacia Europa. Nada puede exhibir de sus ancestros".<sup>15</sup>

Desde esta tesis, de acuerdo con la tradición filosófica metropolitana occidental, es prácticamente imposible pensar que el filosofar y la filosofía pudieran darse algún día entre "nosotros". Porque, según Hegel, sólo puede hacerse filosofía universal cuando se comprende la historia dialéctica del "Espíritu Absoluto", puesto que la "historia de la filosofía ha de ocuparse de lo que no envejece, de lo presente vivo", "desde la eternidad absoluta".<sup>16</sup> Este es un presente inmutable, metafísico y trascendente, concebido como algo que nunca perece.

Empero, esta concepción hegeliana se contradice con lo finito, con la contingencia, con la accidentalidad, con la historia real, en las muy diversas expresiones de la filosofía y de la historia de las ideas filosóficas, porque la historia es lo vivido, es lo que está "siendo" en la "temporalidad", en la historia y en las condiciones de la existencia misma.

Por lo tanto, la historia de la filosofía y de la historia en general es la recreación analógica del pasado, desde el presente, con horizonte hacia el futuro. Es el acontecer del ente en su transcurrir de la existencia en la temporalidad, es decir, en la historia, considerada como la finitud del ser humano. Porque como escribe Netzahualcōyotl: "Nada de lo humano es para siempre, sólo un poco aquí."

En oposición a la historia de la filosofía universalista tradicional, Manuel Velázquez Mejía considera que la historia de la filosofía latinoamericana y caribeña es historia siempre "renovada de preguntas" y respuestas, es el evento que "busca dilucidar, que no confunde el hoy con lo vivido".

<sup>15</sup> Cfr. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyectos del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, pp. 25-26.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1977, t. I, p. 42.

<sup>14</sup> Cfr. Ramos, *El perfil...* Aunque el estudio de Ramos está referido a México, encontramos la misma constante en muchos países de América Latina.

Esto lleva a pensar que "nosotros no pensamos lo verdadero, si esto quisiera significar, si pensamos algún qué [...] incontrovertible y eterno, [porque] el hecho de no pensar lo verdadero, no significa que no podamos pensar con verdad filosóficamente."<sup>17</sup>

No obstante esto, de acuerdo con la tradición occidental, a la filosofía y su historia en América Latina y el Caribe le estaba negada, por las filosofías imperiales europeas, la posibilidad de crear una filosofía propia, sólo podía ser como escribe Hegel "reflejo de ajena vida", de la historia y la filosofía europeas.

Empero, lo auténtico en filosofía se encuentra en la reflexión crítica profunda sobre los problemas filosóficos, sociales y culturales, los cuales radican en la existencia humana, en un lugar y en un tiempo concretos, en la temporalidad. Y para el caso latinoamericano y caribeño están radicados en la historicidad de la realidad de la existencia humana, como seres situados en un horizonte histórico-cultural de sentido.

#### 4. HISTORIA, FILOSOFÍA Y CULTURA DE NUESTRA AMÉRICA

Desde la perspectiva filosófica que venimos analizando, el teórico político chileno José Manuel Garretón considera que

El espacio cultural es una concepción compleja y puede significar varias cosas. La noción de espacio sugiere territorios gráficamente delimitados, visibles, identificables, pero hay espacios que no son territorialmente ubicables, o que lo son sólo parcialmente. Hay espacios y circuitos culturales que no se reducen a una distribución, lugares o límites geográficos, que trascienden las naciones e incluso en el marco de un conjunto de naciones-Estados. [...] El espacio cul-

<sup>17</sup> Cfr. Manuel Velázquez Mejía, *Hermenéutica, filosofía e historia. (Notas provisorias)*, México, CICSyH-Universidad Autónoma del Estado de México, 1990.

tural, en su concepto más amplio, es aquel que incluye lo físico territorial y lo no territorial incluyendo lo comunicacional y lo virtual. [...] El espacio cultural es un espacio de espacios: es múltiple, no sólo porque hay muchos espacios territoriales o ámbitos, sino también porque a su vez hay muchos circuitos.<sup>18</sup>

El espacio histórico, filosófico y cultural puede estar acotado dentro de la fronteras territoriales, pero, a la vez, puede trascenderlas, sin que por ello se desdibuje ninguna soberanía, ni se amenace la independencia. La nación cultural y filosófica latinoamericana no responde a ningún modelo filosófico y cultural, sino que cada nación nuestroamericana construye el propio modelo.

Sin embargo, a la reflexión filosófica y a la construcción cultural en nuestra América, como a la de cualquier otra región de mundo, le era imposible ser como el "modelo europeo" o cualquier otro, porque, como ha señalado el maestro Leopoldo Zea, cada "filosofía crea su propio modelo", esto sin que se limite la pretensión y el alcance de la universalidad de los principios y los contenidos filosóficos, sociales, políticos, económicos y culturales.

Si se ha de ser auténtico en filosofía, es necesario reflexionar con libertad y autonomía de la razón sobre los problemas humanos, como ente situado en un horizonte teórico de sentido. Empero, ello no niega que la filosofía y el filósofo sean producto de la realidad sociohistórica y de la reflexión filosófica sobre lo social, lo político y lo cultural. La universalidad de la filosofía radica en los problemas, en la profundidad de sus preguntas y en sus posibles respuestas, pero, desde la filosofía misma.

Por lo tanto, era necesario pensar, analizar, explicar, interpretar y dar razones por las cuales la filosofía en nuestra región, no era "mala copia" de la europea, lo cual requería reflexionar

<sup>18</sup> José Manuel Garretón [coord.], *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*, Santiago de Chile, Andrés Bello/ICE, 2003, pp. 34-35.

sobre los problemas, las causas, así como sobre los alcances y las limitaciones de las posibles respuestas desde la historicidad concreta. Allí, donde se encuentra ubicada la existencia humana en situación. Esto llevó a Leopoldo Zea a descubrir que nuestra filosofía difiere de la europea, no en el método, sino porque las circunstancias históricas en las cuales se produce son latinoamericanas.

La filosofía es la respuesta a las necesidades más apremiantes de la existencia humana en el tiempo. Sin embargo, es fundamental aclarar que el filosofar y la filosofía no necesariamente deben proceder a partir de hipótesis *a priori*, metafísicas y trascendentes, sino a partir de juicios *a posteriori*. Por lo tanto, la historia y la filosofía de la realidad concreta cuentan con todo el instrumental teórico-filosófico de la hermenéutica de la explicación y la interpretación dialógica, analógica y simbólica.

La filosofía es búsqueda de respuestas sobre el ser, el ente, la existencia, las cosas, del desarrollo metódico, epistemológico, ontológico y práxico. Esto, no necesariamente tiene que proceder deductivamente porque a veces en la reflexión se procede a la inversa, desde la inducción, desde la experiencia de la vida humana.

El método filosófico por ser una praxis dialógica, comunicativa y comunitaria se realiza desde la dialéctica como proceso analógico, y puede ir metódicamente de lo inductivo a lo deductivo o viceversa; del análisis a la síntesis. Lo cual implica proporcionalidad y equilibrio en la construcción hermenéutico-discursiva de relaciones analógicas, simbólicas e icónicas.

El punto de partida del filosofar y la filosofía en América Latina y el Caribe es la reflexión sobre la praxis, desde la dialéctica en el diálogo comunitario que busca socializar el conocimiento. Es reflexión dialéctica abierta entre la teoría y la práctica para constituir la praxis, entendida como la síntesis de teoría y práctica.

Lo cual plantea la necesidad de pensar desde la dialéctica abierta de posibilidades y en libertad y autonomía, desde nuevos horizontes y las nuevas redes de la complejidad mundial.

Pensar y actuar en redes teóricas, filosóficas, epistemológicas, históricas y culturales requiere invertir la concepción tradicional de la dialéctica, romper con la circularidad metafísica trascendente viquiana y hegeliana.

Por ello, y de acuerdo con el filósofo argentino José Rebellato, puede decirse que,

Quando se habla de dialéctica —inspirados en la tradición hegeliana— se la entiende como un proceso donde la negación de los contrarios permite un momento de superación o síntesis. Desde la perspectiva de la complejidad se introduce un nuevo concepto que es el de la *bifurcación*. Los procesos llegan a puntos cruciales a partir de los cuales se bifurcan. Son procesos que abren más que procesos que cierran o sintetizan. En tal sentido podría hablarse de una dialéctica abierta y no tanto de una síntesis dialéctica. Por otra parte, una red es un conjunto de procesos de producción de la que cada componente actúa transformando a las demás. La red se hace a sí misma, es producida por sus componentes a los cuales también produce. Es un sistema vivo: las redes son patrones de la vida.<sup>19</sup>

Independientemente del paradigma de la complejidad y de la teoría de las redes que les son afines, es importante señalar que la intelectualidad filosófica latinoamericana y el espacio del pensamiento filosófico se han articulado y transformado, a través de redes o circuitos teórico-filosóficos e intelectuales. Allí donde existe el libre tránsito de ideas, intercambios, interinfluencias e interdependencias es posible la producción filosófica y cultural.

Es, precisamente, allí donde radica la diferencia entre las formas de hacer filosofía entre nosotros, la cual, casi siempre procede metódicamente, desde formas "asertóricas", más que "apodóxicas", sin que por esto se cancele la deducción-inducción, el análisis y la síntesis. Pero ello, de ningún modo,

<sup>19</sup> José Rebellato, *Ética de la liberación*, Montevideo, MIAL/Nordan, 2000, pp. 37-38.



puede dar motivos para pensar que entre nosotros existe incapacidad para filosofar y hacer filosofía, porque la razón y la filosofía son atributos humanos, de todo ser humano, en su sentido genérico.

De este modo, quien estudie la historia de nuestras filosofías y culturas con la pretensión de encontrar "sistemas originales," entendiendo con ello, semejantes a los europeos, de entrada está en un error, consecuencia de una óptica y método erróneos, desde una visión descentrada de la aplicación adecuada del método filosófico. Es necesario partir de las realidades fenomenológicas circunstanciadas en la dialéctica desde la reconstrucción dialéctico-epistemológica de la praxis.<sup>20</sup>

Es menester, como escribe Dilthey, ver a la filosofía desde el propio horizonte, con ojos propios y acordes con nuestra realidad. Lo cual conduce, inevitablemente, a reconocer que las soluciones a los problemas filosóficos, desde nuestra América, son diferentes, aunque no tanto, a las soluciones y los sistemas filosóficos occidentales, los cuales pretenden "imitar", porque lo latinoamericano y lo caribeño se hacen patentes, aunque no se desee, en las formas de entender la realidad, como en las formas expresivas, los discursos filosóficos y culturales.

Todo esto requiere redefinir qué es la filosofía. La filosofía es universal en el sentido de que es una duda radical, es preguntar, repreguntar sobre los grandes problemas humanos, desde seres situados en la historicidad de la racionalidad filosófica. Por lo mismo, la filosofía no puede reducirse sólo a "razón pura", sino que está penetrada, desde atrás, por la ideología, las ciencias sociales y naturales.

La razón filosófica está constituida por la objetividad y la subjetividad humanas, consideradas como parte de un todo racional construido desde la razón por el sujeto del filosofar inmerso en la "finitud" de su existencia, en la "onticidad".

<sup>20</sup> Cfr. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972.

Desde esta perspectiva, nuestras filosofías y su historia forman parte de la historia de la filosofía mundial, aunque actualmente no se encuentren incluidas en la historia de la filosofía mundial. La historia de la filosofía está conformada por las filosofías en el tiempo, como apuntan Hegel y Rescher, en permanente lucha, conflicto y enfrentamiento.

Sin embargo, no puede decirse que sólo una es verdadera y las demás falsas, porque para nosotros, como parte de una tradición filosófica, ninguna es falsa, sino más bien, todas son verdaderas. Es aquí, precisamente, en este filosofar, desde el propio horizonte histórico de sentido, donde se encuentra la tan ansiada y buscada "latinoamericanidad", esa que no atinaron a descubrir los pensadores y los filósofos latinoamericanistas del siglo XIX y del casi primer medio siglo XX.

Por lo tanto, el filosofar y la filosofía no pueden ser "mala copia" y, mucho menos, imitación de sistema filosófico alguno. Es por esta razón, según Leopoldo Zea, que "nuestro filosofar dará origen a una filosofía americana, aunque a pesar nuestro, como el filosofar europeo ha dado origen a una filosofía europea".<sup>21</sup> Esto es, filosofar y filosofía como producto intelectual elevado que busca dar respuestas a los problemas filosóficos, éticos, políticos y culturales de la región latinoamericana.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 121.

## V. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE FIN DE SIGLO XX E INICIO DEL XXI: UNA APROXIMACIÓN

Es importante analizar los lineamientos de la filosofía latinoamericana desde caminos distintos, empero, a partir de una raíz común: "la búsqueda del ser latinoamericano y su historicidad", la cual se funda en la necesidad de entender y analizar la propia condición humana, como la exigencia de ser reconocidos como seres humanos situados en el mundo. Se trata de que se reconozca que otros seres humanos de otras culturas, allende el Atlántico, han tenido y tienen el mismo afán por el filosofar y por la filosofía. No obstante que hayan sido el producto de la conquista y la dominación europea y por tanto, como regiones ex coloniales que padecen hasta la actualidad el impacto de la dependencia y de la exclusión, por parte de los centros del poder económico mundial, que expresan un modo de ser y filosofar y sin asomo, de actitudes coloniales o auto-coloniales.

Por ello, los africanos y los asiáticos de la actualidad exigen, al igual que los latinoamericanos y caribeños, ser reconocidos como hombres libres y creadores de filosofía, ciencia y tecnología, capaces de ser dueños de su propio destino en la historia, de un mundo que globaliza la pobreza, la miseria y la exclusión de las mayorías y las minorías pobres del sistema-mundo.

Así, por ejemplo, dentro de esta reflexión encontramos que indigenismo y negritud son la afirmación negativa de algo tan extrínseco, como es el color de la piel. Lo opuesto a ello, ra-

dica en que debe tratarse de afirmar el sentido universal de lo humano, desde lo diverso, en la unidad del género humano. Sin embargo, las semejanzas, las coincidencias y diferencias no son definitivas, lo definitivo es la humanidad común a todos los seres humanos en la diversidad y la diferencia.

La filosofía del llamado Tercer Mundo es la reivindicación de las masas campesinas y la afirmación del mestizaje, mediante la proclama del valor de la condición humana del indio, del negro, del oriental, del mestizo. Los hombres latinoamericanos, los africanos, los asiáticos, y del resto del mundo, afirman el valor del género humano, porque "la Humanidad es una en la diversidad y la diferencia". Es afirmando lo propio, que naciones como China y Vietnam y los demás pueblos asiáticos están logrando que sus antiguos dominadores sientan hoy respeto hacia ellos.

Se descubre que existe una unidad ontológica profunda de la humanidad, a pesar de que la mayoría del género humano ha sido despreciado y "ninguneado" su carácter humano y racional por las metrópolis neoimperiales del poder económico y cultural. En el encono por afirmar su humanidad, los conquistadores negaron, exaltaron y despreciaron la premisa nominalista, multicitada por Leopoldo Zea: "Todos los seres humanos son iguales por ser diferentes".

Al encontrar una comunidad de existencias diferenciadas, conformadas por las grandes mayorías humanas de África, Asia, Australia y del resto del mundo, la filosofía latinoamericana se verá obligada en el plano cultural más elevado a abrirse a la filosofía del Tercer Mundo. Ésta es de múltiples voces, de expresiones racionales, objetivas y subjetivas, simbólicas y analógicas, allí donde se sintetiza la humanidad. Es decir, lo humano es concebido como universal.

Esta percepción es la de la "analogicidad dialógica de lo humano", como de la racionalidad misma, desde el horizonte hermenéutico de la explicación, de la interpretación y la proporcionalidad equilibrada del univocismo y el equivocismo,

que hacen posible reconstruir una realidad epistémica más incluyente de la igualdad y las diferencias. Porque ésta ha sido la forma del ser humano, uno en la ontologitudad y diferente en la historicidad praxológica.

Con la hermeneutización analógica de la obra cultural del ser humano, es que se puede entrar en contacto y en relación dialéctica con la diversidad de culturas y de seres humanos, aunque históricamente muy pocas veces se ha hecho de forma horizontal con justicia, equidad e igualdad en relación solidaria con libertad y autonomía, para aceptar ser con "nosotros" y los "otros" semejantes en el modo de ser humano, ya que por la analogía de correspondencia y proporcionalidad dialéctica, conviven historia y filosofía, historia y cultura.

La analogía es el espacio común de convivencia y habitabilidad del mundo, donde se realiza la proporcionalidad y el equilibrio entre los univocismos y los equivocismos de las diferencias y las oposiciones incontroladas, del azar y del capricho. Desde la analogidad surge la concordancia entre lo universal y lo particular, lo cual permite encontrar de forma sistemática la correspondencia con el lenguaje que comunica con el "Ser" al ente, desde el logos y la episteme, dentro de la reflexión dialógica desde formas discursivas, filosóficas y lógicamente constituidas con un lenguaje y una nueva semántica.

La idea de correspondencia universal es probablemente tan antigua como la sociedad humana. Es explicable. La analogía vuelve habitable al mundo, a la contingencia natural y al accidente. Opone la regularidad a la diferencia y a la excepción la semejanza. El mundo ya no es un teatro regido por el azar y el capricho, las fuerzas ciegas de lo imprevisible: lo gobiernan el ritmo y sus repeticiones y conjunciones.<sup>1</sup>

Ahora, puede decirse que América Latina y el Caribe no se encuentran solos en su lucha por el reconocimiento, porque

<sup>1</sup> Octavio Paz, *Los hijos del Limo*, México, Seix Barral, 1974, p. 100.

están acompañados por la mayoría de la humanidad. Dentro de una reflexión filosófica e histórica que está en proceso de liberación y de la recuperación de su lugar en la historia de la filosofía y en el filosofar mundial que realiza el análisis, la reconstrucción y la resemantización de conceptos y filosofemas desde la realidad filosófica de Nuestramérica.

Porque la historia en general, como escribe Croce, "es la hazaña por la libertad". Es en la historia donde los hombres establecen relaciones de convivencia "inclusiva", pero también de exclusión. Estas son las condiciones de existencia desde donde el ser humano interpreta, analiza y dialoga con el mundo, con la realidad sociohistórica en la cual se encuentra inmerso.

Toda esta serie de hechos coloca al ser humano en una realidad social apremiante y opresiva, lo cual lleva al análisis filosófico a estudiar y comprender el significado de la liberación, entendida ésta como proceso histórico dialéctico en la construcción de un horizonte libre y humano. Ello conduce a plantear un "modelo filosófico", político y social de la filosofía latinoamericana, que transita hacia la recuperación del ser humano éticamente valioso.

Por ello es importante recuperar la tradición filosófica hispanoamericana que se ha caracterizado por un modelo "humanista". Este fue el punto de partida de esta notable evolución humana. Por lo mismo, se requiere reflexionar en libertad y con la necesidad de afirmarnos como seres humanos en el mundo, con "nosotros los latinoamericanos" y los "otros" el resto de habitantes del planeta.

La teoría cultural y filosófica en nuestra América se sustenta en varios aspectos, particularmente, el económico (destacan Furtado, Jaguaribe, Ruy Mauro Marini, Sunkel); desde la sociología y la antropología se han abordado la simbología y la utopía (por Warsawsky, D. Ribeiro, Lipschütz, Matos Mar); desde la filosofía se realiza un avance notable en la filosofía de la historia, la historiografía, la filosofía del lenguaje, la semántica, la semiótica, la fenomenología, la ontología, la hermenéu-

tica analógica y el existencialismo (Zea, Villegas, Salazar Bondy, Miró Quesada, Roig, Ardao, Dussel, Cerutti, Beuchot).

"La filosofía de la liberación", como movimiento es indiferente a toda influencia de los economistas y sociólogos. Sin embargo, la filosofía de la liberación considera en su conformación teórica, una teoría filosófica de la dominación, la cual forma parte de la reflexión general sobre la liberación.<sup>2</sup> En este sentido, la filosofía de la cultura latinoamericana por su forma diversa cancela toda posibilidad de exclusión de cualquier filosofía en general y de la cultura.

La filosofía de la cultura concebida como proceso dialéctico de la realidad desempeña un papel importante para la liberación de los hombres como la afirmación de las libertades y derechos humanos, todo lo cual forma parte de la producción cultural y filosófica latinoamericana, caribeña y mundial.

Por ello, a la cultura de la dominación de los centros de poder económico hay que enfrentarla con la cultura para la liberación, allí donde la libertad sea la expresión más alta de esta cultura. Es una filosofía de la cultura para la liberación comprometida con la misión ético-liberadora de los nuestroamericanos y, en consecuencia, de la humanidad entera.

Es importante señalar que la filosofía de la liberación tuvo sus antecedentes en filósofos como Augusto Salazar Bondy. La filosofía de la liberación está constituida realmente como grupo político en lucha;<sup>3</sup> inicia sus formas de participación filosófico-política hasta alcanzar el pleno despegue público

<sup>2</sup> Debo aclarar que Leopoldo Zea, allá por 1956, ya planteaba el problema de la cultura de la dominación. Pueden revisarse sus trabajos: *América como conciencia; La cultura y el hombre de nuestros días*, México, UNAM, 1959; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

<sup>3</sup> Dussel menciona que el pequeño grupo que constituyó la llamada filosofía de la liberación lo formaron: Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Anibal Fomari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, De Zan, Kienen, Horacio Cerutti y Arturo Andrés Roig. Cf. E. Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica", en Varios, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 60.

y académico por la liberación éticamente comprometida y responsable en 1971.

En 1972 en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, efectuado en Córdoba, Argentina, se realizó la presentación formal de la filosofía de la liberación, pero a la vez, como práctica política. El lanzamiento en la escala latinoamericana se hizo en el Encuentro de Filosofía en Morelia en 1975.<sup>4</sup> Donde se realiza el Primer Coloquio de Filosofía Nacional, dentro de la recién fundada, por aquellos años, Asociación Filosófica de México (AFM).

Allí, a decir de Enrique Dussel, se planteaba

La posibilidad o imposibilidad de una filosofía latinoamericana concreta, ante una filosofía universalista, abstracta, europea, norteamericana [...] pretende ser superación de la ontología, del universalismo abstracto, de la filosofía moderna europea, del manejo preciso pero de lo óntico, de la lógica y del lenguaje. En filosofía política, la filosofía quiere, igualmente superar el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos, para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser.<sup>5</sup>

Esta filosofía debía fundarse en la necesidad de constituirse teóricamente como una metodología que debía ser la superación de las filosofías mundiales, de las argentinas y latinoamericanas.

La filosofía de la liberación está conformada por una concepción predominantemente fenomenológica, de lo cual se sigue, lo político como proceso fenoménico. Es la praxología del ejercicio ético de lucha para la liberación de los seres humanos situados en la historia latinoamericana y caribeña. Se

<sup>4</sup> Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, "Primer capítulo", en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983. Véase también Dussel, "La filosofía...", p. 58.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 51-61.

puede decir que ello fue lo más dominante en esta filosofía de la liberación.

Es de hacer notar, que en el momento en que surge la filosofía de la liberación, el ambiente en América Latina y el Caribe era propicio para la recepción, la asimilación y el reconocimiento. Sin embargo, las diferencias teóricas, metodológicas, ideológicas, religiosas, teológicas y políticas dividieron con el tiempo a algunos de estos filósofos, lo cual lleva a sostener que la filosofía de la liberación hoy en día tiene que escribirse en términos diferentes, como también descubrir sus limitaciones, alcances teóricos, ontológicos, epistemológicos y prácticos.

Es trascendental hacer expresas las controversias que llevaron a cabo filósofos como Arturo A. Roig y Horacio Cerutti,<sup>6</sup> quienes al no querer ser identificados como miembros de esta corriente de la filosofía de la liberación, marcarán su distancia.

Las críticas de ambos a esa filosofía revelan los errores y aciertos epistemológicos que los hizo sentir "la necesidad imperiosa de liberarse" de ella, para no ser identificados como cómplices y defensores de su irracionalidad y autoritarismo "fascistoide", en algunos de sus representantes más conocidos.

Horacio Cerutti, desde una posición crítica de la filosofía de la liberación, considera que ésta debe partir de argumentos depurados, pues sólo desde una "apertura a repensar procesos cambiantes y multiformes podrá surgir un verdadero aporte para la liberación". De este modo, puede decirse que la retórica de liberación no libera *per se*, sino que requiere de la práctica política. Lo cual implica analizar las formas de construcción argumentativa de los discursos, del análisis crítico de las ideologías y de las prácticas, allí es donde el enunciado de "filosofía de la liberación", deberá sustituirse por el de la "filosofía para la liberación".

<sup>6</sup> Cfr. Arturo A. Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en *Nuestra América. Filosofía de la Liberación*, núm. 11, México, CCYDEL-UNAM, mayo-agosto, 1984, pp. 55-59. Véase Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.

Es decir, cambiar la preposición *de* por la de *para*, "esto permite el libre tránsito dialéctico discursivo e histórico de la filosofía con tareas y compromisos éticos, sociales, políticos y culturales". Porque la "filosofía para la liberación", después de más de treinta y tres años, se ha constituido en la actualidad como demanda por la conquista de espacios filosóficos, políticos, sociales, económicos y culturales. En el entendido de que toda filosofía para serlo, debe realizarse en libertad y con autonomía de la razón, de otro modo, es sólo ideología.

La filosofía requiere, además de la reconstrucción histórica, epistemológica y óntica, asumir compromisos y tareas éticas, políticas, sociales y económicas con los oprimidos, los excluidos, los marginados, los explotados. Lo cual deberá ser "lucha a muerte", entendido esto en el sentido "metafórico hegeliano" de la "fenomenología del espíritu". Es la lucha del reconocimiento por el otro, desde la "alteridad" horizontal justa y solidaria.

Ello implica la necesidad de la desalienación, de superar la inmediatez, en la cual el sujeto ha sido reducido a objeto o cosa. Por lo tanto, demanda de la participación libre, democrática y responsable en las decisiones fundamentales sobre la justicia y la libertad, desde un presente que garantice un futuro más humano y esperanzador. Esto es recuperar nuestro derecho, como ha señalado Horacio Cerutti, a "nuestra utopía".

Para Horacio Cerutti

La liberación no es, ni puede ser, una temática solamente. Es una actitud de compromiso que enlaza con el compromiso socio-político reclamada desde años por los filósofos latinoamericanistas. La filosofía no es política, pero no puede eludir ni evadirse de lo político so pena de dejar de ser filosofía.<sup>7</sup>

La filosofía para la liberación es una filosofía responsable y de compromiso ético por la transformación de los seres hu-

<sup>7</sup> Cerutti, "Presentación", en *ibid.*

manos en la historia de la realidad humana, por otra más humana, libre, justa, equitativa, solidaria y democrática. Es una filosofía donde todos tienen un valor intrínsecamente trascendente.

Actualmente uno de los principales defensores de la filosofía de la liberación es Enrique Dussel, pero ahora con una orientación más abierta y negociadora con otras formas filosóficas y educativas. Al analizar su obra *Filosofía de la liberación* nos hace recordar el conflicto agustiniano entre la "Ciudad de Dios" y la del Hombre, el conflicto entre lo universal metafísico y lo particular, relativo e histórico. Su esfuerzo, posteriormente, ya en los años ochenta se cifra en querer ser marxista, particularmente, en la noción de la lucha final del proletariado en contra del capitalismo global. Sin embargo, la retórica de aquel momento, en la esfera política y en sus principios éticos, no deja de ser más que una posición magisterial, autoritaria, dogmática, transida de cierto mesianismo, de raíz teológico-religiosa. Esta filosofía, a pesar del esfuerzo de nuestro autor, no puede ser llamada filosofía marxista.

La filosofía de la liberación, como programa de la liberación, adquiere con Dussel una orientación populista, lo cual provoca disolución y encubre los verdaderos problemas sociales, políticos y económicos de los latinoamericanos.

Por lo tanto, Dussel necesita aterrizar en la realidad socio-histórica para la comprensión y la práctica de las condiciones de existencia del ser humano. Esta transformación parcial la inicia en las dos últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad.

Por otro lado, el método analéctico más que ser una alternativa lógica a la dialéctica hegeliana y a la marxista, se presentaba en la filosofía dusseliana como un momento de la trascendencia interna dentro del sistema dialéctico.<sup>8</sup> Inclusive, con su soberbia irracional pretendía superar a través del método analéctico las filosofías occidentales precedentes

<sup>8</sup> Cfr. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, p. 167.

a la filosofía de la liberación, propuesta por Enrique Dussel. Es importante advertir que este tipo de filosofía por la trascendencia metafísica puede permitirse la posibilidad de condenar al marxismo o a cualquier otra filosofía socialista o anarco-socialista, liberal con supuestas raíces revolucionarias que se opongan a los principios ideológico-políticos de la filosofía de la liberación dusseliana.

En consecuencia, puede afirmarse que si los líderes y representantes de la filosofía de la liberación de los setenta y los ochenta llegaron a irritarse con los sistemas marxistas o de cualquier otra corriente filosófica opuesta a ella, corrían el riesgo de ser considerados como totalitarios desde la perspectiva filosófica, ética, política y social. Es decir, desde aquella filosofía de la liberación estaban condenados a la exclusión, a la represión y a la marginación.

Las teorías filosóficas de la liberación dusselianas, desde nuestro horizonte filosófico, tienen fuertes matices marxistas. Empero, toda filosofía asumida, incluso la marxista es "dusseliana". Es por esta razón, que esta filosofía ha sido criticada, especialmente por aquellos que sustentan posiciones conceptuales, epistemológicas, ontológicas y políticas, más progresistas.<sup>9</sup> Porque la filosofía y el filosofar implican la necesidad de transformación de la filosofía y de la realidad sociohistórica de opresión, injusticia y exclusión.

El Primer Congreso de Filosofía Latinoamericana en Ciudad Juárez, Chihuahua, celebrado en mayo de 1990, mostró que la filosofía de la liberación se había quedado presa del discurso populista, dentro de una retórica que, en muchos sentidos, no permite su avance teórico y epistemológico.

Horacio Cerutti en un trabajo relativamente reciente, insistió que no es posible hablar de "una sola" filosofía de la liberación, sino, de "múltiples filosofías para la liberación", mismas que adquieren sentido y alcance que superan las propuestas

<sup>9</sup> Véase la crítica que hace a Enrique Dussel, en Cerutti, *La filosofía de la liberación...*

de la filosofía de la liberación misma, puesto que su programa contempla la transformación y el cambio social, es decir implica cambiar también las formas de abordar la filosofía.

Para Horacio Cerutti, transformación y cambio son

Aquellos pensamientos que se producen en función de la transformación o el cambio social con vistas a mayores grados de solidaridad, reducción de injusticias, satisfacciones de demandas sociales, cobertura de necesidades básicas, transformaciones estructurales y todas sus argumentaciones consecuentes.<sup>10</sup>

Las líneas de trabajo que actualmente se realizan desde las filosofías "para" la liberación latinoamericana, según Horacio Cerutti, están suficientemente bien orientadas. Dentro de las cuales destacan ocho líneas de investigación: a) "la cuestión popular" tiene que ver con el lugar teórico que ocupa el "pueblo" como protagonista; b) "la cuestión del sujeto" se relaciona con la necesidad de concebir nítidamente las relaciones entre los sujetos y las prácticas de transformación; c) "la cuestión de la utopía" remite a la operatividad del componente utópico en la movilización social y las transformaciones estructurales; d) "la cuestión de la democracia y el orden" se interroga por las características de la democracia con sus caracteres de autonomía, participación en las modalidades de la representación, etc.; e) "la cuestión de la historia" tiene que ver con la vigencia, la asimilación y la recuperación del pasado histórico-filosófico; f) "la cuestión del sentido" (apela a la hermenéutica) se refiere a la cuestión de la metodología; g) "la cuestión historiográfica" se relaciona con la importancia renovadora de la historia de las ideas en la reflexión filosófica; h) "la cuestión de la filosofía" revisa las condiciones de posibilidad de la filosofía misma y su confirmación.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Horacio Cerutti Guldberg, "Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Concordia*, núm. 15, Aachen, Alemania, 1989, p. 76.

<sup>11</sup> *Cfr.*, *ibid.*, pp. 77-78 (Este autor da una amplia bibliografía al respecto).

En este apretadísimo análisis apenas se ha intentado mostrar el proceso de desarrollo de la filosofía latinoamericana y de las múltiples tareas que tienen que realizar las filosofías que la constituyen. Las filosofías en el mundo en un amplio sentido luchan por la libertad y el compromiso solidario con "nosotros" y los "otros", con las tareas de lucha "por" y "para" la liberación de todos los seres humanos.

En todo ello se encuentran preocupaciones medulares como la reconstrucción y resemantización multidisciplinaria de las categorías filosóficas; la indagación y la reflexión por encontrar un diagnóstico que explicita los mecanismos de explotación y alienación; la búsqueda de alternativas para la transformación estructural, económica y social, así como el logro de objetivos para la liberación y la justicia social, todos ellos considerados, hasta la actualidad, como utópicos anhelos sociales de las naciones oprimidas en el mundo.

Dentro de este marco de ideas y considerando la crisis que actualmente se vive en el mundo globalizado, es necesario tomar conciencia de esta situación, para así incorporarnos a éste e intentar contribuir desde la disciplina filosófica a forjar la historia, la filosofía, la cultura y la utopía más humanas. A la vez se requiere conceptualizar y superar en la síntesis metodológica y en las políticas de la filosofía el eurocentrismo y el logocentrismo, esto lleva a la necesidad de contribuir a la formación de un proyecto nuevo e incluyente en la diversidad humana.

Es decir, es la propuesta de la nueva humanidad, la cual lleva implícita la construcción conceptual y praxológica del "hombre nuevo" y por primera vez, "universal". Porque como atinadamente decía el latino Terencio: "Nada de lo humano me es ajeno". Es decir, se trata de plantear un "nuevo humanismo" y una escala de valores que en la historia social y política se vayan reconstruyendo y se mejoren las relaciones sociales y políticas con justicia, equidad y solidaridad con el género humano. Lo cual lleva a detectar que en la actualidad prevalece,

teórica y prácticamente, la contradicción entre opresión y liberación, dominación y democracia, desigualdad y justicia.

Todo esto tiene que ser considerado como la búsqueda que habrá de propiciar los medios para la construcción de categorías éticas y políticas que permitan recuperar la comprensión de la realidad de la existencia humana en sentido pleno y libre.

En resumen, se trata de aceptar los problemas, pero también recuperar la esperanza desde una actitud comprometida y responsable en la lucha por la liberación de todos los seres humanos, de los pueblos oprimidos y excluidos de la realidad histórica mundial globalizada unilateral y excluyente, injusta y desigual.



## VI. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO PRAXIS

### 1. DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL, A LAS FILOSOFÍAS PARTICULARES

La tradición filosófica se resiste a reconocer como tarea de la filosofía el estudio de las relaciones de "dependencia", "dominación", "subdesarrollo", "liberación", porque toda esta terminología forma parte de la investigación de otras disciplinas sociales. Desde la antigüedad hasta hoy, dicha filosofía centra su total atención en el "ser", la "verdad", lo "absoluto", Dios, el hombre, el lenguaje, en fin, en una serie de principios ontológicos y epistemológicos a través de los cuales habrá de regirse toda investigación filosófica. Ello originaría con el tiempo, que éste se 'vaciera' del contenido social, al reducirse a una "pura abstracción" y en un "estatismo 'sepulcral'" que cancela la historia y la realidad social-humana que la produjo.

Es por esta razón, que resulta erróneo, desde esta concepción tradicional de la filosofía, hablar de filosofía de la liberación, filosofía política, filosofía de la historia, filosofía de la moral, antropología filosófica, etc., porque todas ellas se alejan de los principios atemporales de la totalidad del ser y de sus atributos, hasta convertirse en un universal-metafísico. Porque según la filosofía tradicional, estos campos filosóficos están penetrados, permeados por la accidentalidad, la circunstancialidad, es decir, desde aquello que fenoménicamente se ubica al ente, a los objetos y a las cosas desde su onticidad, en ese

ser y estar del ente en el mundo de la realidad humana y social. Por ende, una filosofía que contenga en sus entrañas lo históricossocial quedaría relegada a simple accidente de ser del ente, pero no del ser considerado como "totalidad absoluta". Porque aquel que pregunta por el ser concebido como "totalidad: es el ente", éste es un ser situado en un horizonte de sentido y en la temporalidad histórica.

De esta forma, la filosofía y su historia se convierten en filosofía sin historia; ¿pero, realmente esto es posible? La filosofía como producto humano se concibe como algo trascendente y metafísicamente universal. Sin embargo, decir esto significaría una filosofía sin historia o, bien, que la historia y la filosofía se enfrentan y se niegan a sí mismas al entrar en contradicción y conflicto con el mundo real.

Es una historia de la filosofía sin la ontologicidad de los entes, de los objetos y las cosas que existen y forman parte de la praxis ontológica y epistemológica de la "totalidad concreta", "material" del ser y el ente, dentro de una relación filosófico-dialéctica transida de múltiples determinaciones y atravesada por las mediaciones de muy diversos caracteres como son las formas de habla, del lenguaje, la historia, la ideología y los símbolos, etcétera.

Antonio Gramsci considera que la filosofía no se puede separar de su historia, porque es en esta última que el ser humano se conoce a sí mismo como "producto del proceso histórico desarrollado" hasta la actualidad.

Es bastante revelador lo que puntualiza Gramsci en la nota uno de *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*:

No se puede separar la filosofía y la historia de la filosofía, ni la cultura y la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia

concepción del mundo responde a ciertos problemas planteados por la realidad, que son bien determinados y "originales" en su actualidad.<sup>1</sup>

Esta es una relación biunívoca y multívoca que se realiza desde la "analogicidad epistémica" entre la cientificidad y la cotidianidad del conocimiento planteado desde una hermenéutica entendida ésta como la explicación y la interpretación que busca la medianía y la proporcionalidad en el conocimiento hermenéutico-filosófico.

Gramsci, a distancia de tres cuartos de siglo tiene razón cuando considera que la filosofía es la expresión de las múltiples determinaciones de una época histórica. Así lo expresa al apuntar:

La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos esos elementos que culminan en una determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna en norma de acción colectiva, esto es, deviene "historia" concreta y completa (integral).<sup>2</sup>

Sin embargo, es necesario insistir que, desde el panorama de las filosofías científicas, los juicios y las reflexiones formales consideran que toda pretensión filosófica que tenga como tarea el estudio de la "dependencia", la "explotación", la "dominación" y el "subdesarrollo" de los países y los seres humanos no puede ser considerada como actividad de reflexión de carácter filosófico, quizá pueda ser sociológica, política, económica-histórica e ideológica, pero no, precisamente, "filosófica".

O sea, "la filosofía", para algunos filósofos, deberá estar libre de contenido social e histórico, de la relatividad, de la

<sup>1</sup> Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975, pp. 12-13.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

historicidad fenoménica, hasta quedar reducida a la "palidez vacía y fantasmal" de la "abstracción conceptual y metodológica" de la "universalidad metafísica", de lo inherente al "ser", y busca constituirse en la directriz en última instancia, de las "ciencias formales y fácticas".

La historia de las sociedades y de las diversas expresiones del conocimiento o los 'saberes' es el resultado de las relaciones sociales concretas de cada época. Así, esta es la demanda y el esfuerzo por conservar la realidad material. Por ello, podemos decir que esa supuesta preeminencia de la metafísica desde la filosofía por antonomasia, constituye y forma parte de una de las variadas expresiones filosóficas y humanas producidas históricamente en un lugar y época determinada.

Por esto mismo, es factible afirmar que "la filosofía y su historia" se constituyen desde el "ser" a través del "ente", desde una diversidad de horizontes teórico-filosóficos e históricos. Es decir, la filosofía y su historia están conformadas por una diversidad de filosofías construidas y desarrolladas en el tiempo, esto es, son la expresión conceptual y simbólica de las organizaciones sociales dentro de un sistema de contradicciones y antagonismos de carácter social e histórico, pero también, teórico, ontológico y epistemológico.

Y si la filosofía llega detrás de la historia es porque ésta ofrece a la filosofía los "materiales" de su reflexión. Más aún, la filosofía se da cuenta de que ella es, en el fondo la *historia misma* en cuanto que, como documento escrito por el hombre, es al mismo tiempo una pregunta, una información, una curiosidad o hipótesis científica, realizada por el único que puede hacerlo: el hombre, por medio de sus ideologías, que son el tamiz o el medio por el cual detecta y formula toda "una visión del mundo". No hay de otra en esta mundanidad: todo conocimiento llega al hombre por medio de la "experiencia", por esa sensibilidad irrenunciable. Y, además, *experiencia histórica*. Además que la filosofía, que es una pregunta, reflexión o planteamiento sobre el devenir del hombre, como cuestionamiento o problematización de la existencia,

como lo pensara el gran Agustín de Hipona, también se da cuenta que, en ese devenir, se encuentra el fenómeno del poder bajo todas sus formas, a veces revestido por "intereses naturales" a la "condición humana", como lo pensara Hobbes, y que ese "poder" que todo lo llena (por lo menos la *natural* vanidad de *uno frente al otro*) también encuentra un elemento universal en el fenómeno humano que es la *política*.<sup>3</sup>

Por lo tanto, toda filosofía por ser un producto social e histórico está condicionada por un sinnúmero de factores *objetivos* y *subjetivos*, en una relación dialéctica entre el univocismo de la cuantificación y el equivocismo accidental de la vida cotidiana. Esta es una filosofía de la praxis asegurada por la política y por la acción práctica.

En esta forma de relación hermenéutico-analógica se constituye el espacio filosófico donde se encuentra inmerso aquél que filosofa. Es decir, no son suficientes las condiciones sociales para explicar las directrices que toma la filosofía de una determinada época, sino que, además, es imprescindible estudiar el proceso de génesis de sus conceptos básicos dentro de su propia historia y de la "historia total"; la forma en que los conceptos han sido dispuestos socialmente; la relación que guardan con la herencia filosófica; la estructura sistemática y el modo como se articulan sus conceptos fundamentales y todo aquello que posibilita descubrir la formación de un todo organizado que no cancela las contradicciones internas originadas por los individuos que filosofan; las relaciones con la sociedad y con otras filosofías y ciencias: sociales y naturales.

Esto es precisamente lo peculiar y lo que da sentido a una determinada doctrina filosófica y la hace "revolucionaria", conservadora, transformadora o creativa. Es importante advertir que los reparos que se formulan contra las filosofías regionales

<sup>3</sup> Francisco Piñón Gaytán, *Filosofía y fenomenología del poder. Una reflexión histórico-filosófica sobre el moderno Leviatán*, México, UAM/Plaza y Valdés Editores, 2003, p. 56.

y particulares no son sino la expresión de los modos de apropiación y producción de los temas filosóficos. Es necesario cuestionar los patrones de medida de las ideas filosóficas de la libertad, la educación, la justicia y la igualdad con pretensión "metafísica universalista".

Esto es, las ideas de libertad, justicia, educación e igualdad no son sino las categorías de un grupo o clase social convertidas y elevadas a principios de ley universal. Esta no es otra cosa que la voluntad de un grupo o clase social cuyo contenido se encuentra en las condiciones materiales de la vida de ese grupo o clase.

Es decir, las ideas de la clase o grupo dominante son compartidas con los grupos o las clases dominantes ya desaparecidas y con la interesada idea según la cual se transforman las relaciones de producción, de propiedad, de producción filosófica e ideológica, de las condiciones históricas pasajeras en el curso de producción, de muy diverso carácter y de las leyes naturales, racionales y eternas (metafísicas).

Desde nuestro horizonte teórico, filosófico y epistemológico, podemos observar la "opacidad" del presente, la cual, hasta cierto punto, es inevitable. Esto se deriva de la naturaleza de la historia actual, en cuyos rasgos característicos no parece encontrarse la transparencia. Por lo anterior puede decirse que la filosofía contemporánea es un episodio de la historia de la filosofía que se plantea como premisa tematizada de dicha historia.<sup>4</sup>

De tal forma, es indispensable replantear críticamente conceptos y categorías filosóficas, sociales, científicas, culturales, las cuales se tienen que oponer a los principios *onto-epistemológicos* de las reivindicaciones capitalistas del neoimperialismo.

Esta propuesta requiere de prácticas de lucha política contra los anatemas tradicionales del liberalismo antiguo y actual, contra el Estado representativo y la competencia del neoli-

<sup>4</sup> Cfr. Manuel Cruz, *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002.

beralismo por imponer y dominar la libertad de prensa, el derecho, la libertad política, la igualdad, la justicia. Todo ello, ante el esfuerzo por negar la "lucha de clases" como motor de la historia, por el neoconservadurismo actual, el cual plantea el fin de las ideologías, de la filosofía, de la metafísica, del sujeto, etcétera.

En este sentido neoimperialismo tiene cierta semejanza en cuanto a su contenido, con la posmodernidad, además en su incapacidad para entender la realidad de la sociedad, la cultura y la filosofía. No alcanza a divisar que las clases sociales existen, pero ahora en un nivel global; la ideología y la utopía que en la actualidad domina es la "utopía neoliberal globalizada".

La evolución y la oposición de la lucha de clases existen, mantienen el mismo ritmo en la producción posindustrial y poscapitalista, donde las relaciones de producción material e intelectual son mediatizadas por las nuevas formas de exclusión y explotación de los seres humanos. Por ello, se deben construir y buscar las filosofías de la praxis y de la ciencia social, que deberán estar reguladas por los principios filosófico-sociales (ónticos, ontológicos y epistemológicos) de cada época histórica.

Por esto los sujetos, los individuos socialmente concebidos, urgidos por las condiciones materiales de las mayorías y de las minorías, en el mundo de la producción, del consumo y la exclusión social globalizados, requieren tomar conciencia de su ser en el mundo de la producción, del mercado y del consumo.

El filósofo italiano Antonio Gramsci destaca, de forma especial, la filosofía de la praxis, cuando señala que

La filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, y la expresión más acabada porque es consciente, significa que está también vinculada a la "necesidad" y no a la "libertad", lo cual no existe ni puede aún existir históricamente. Entonces, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, se demuestra implícitamente que también desaparecerá, esto es, que será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la "libertad", el

pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de la necesidad de lucha.<sup>5</sup>

Es necesario asumir que la praxis adquiere un lugar central en la filosofía que se concibe a sí misma como interpretación del mundo y como elemento del proceso de transformación. Por lo mismo, esta filosofía no es otra que la filosofía de la acción política y de la práctica teórica. Es la práctica dialógica entre la experiencia política y la construcción teórico-formal de "la epistemología de la ética y de la política".

En el ámbito de la "reflexión filosófica sobre la praxis" de Adolfo Sánchez Vázquez, se encuentran coincidencias con la "filosofía de la praxis" de Antonio Gramsci, cuando apunta que,

La concepción marxista de la praxis no entraña, en modo alguno, la vuelta a un actitud prefilosófica ni tampoco el retorno a un punto de vista filosófico como el del materialismo vulgar o metafísico, unido todavía por ciertos hilos de la conciencia ordinaria, y anterior a las formas más desarrolladas del idealismo (Kant, Fichte y Hegel). La concepción marxista de la praxis, de la cual partimos, no es, en suma, una vuelta sino un avance; es una superación —en el sentido dialéctico de negar y absorber— tanto del materialismo tradicional como del idealismo, lo cual entraña, a su vez, la tesis de que no sólo el primero sino también el segundo han contribuido esencialmente a la aparición del marxismo. Y esta contribución esencial del idealismo se pone de manifiesto precisamente con respecto a la praxis, aunque la actividad práctica humana se presente en él de un modo abstracto y mistificado.<sup>6</sup>

Hace más de siglo y medio, Carlos Marx y Federico Engels consideraban que la actividad social de los sujetos debe ocuparla la inventiva individual y colectiva. Por lo mismo, visto desde la realidad del presente, es necesario reflexionar sobre las condiciones históricas e ideológicas de una época, para asumir

<sup>5</sup> Gramsci, *El materialismo...*, p. 99.

<sup>6</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 29.

éticamente la "liberación de todos los seres humanos", allí donde tienen un papel relevante los proletarios, los campesinos, las mujeres, los indígenas, "los desposeídos de la tierra", los intelectuales y los científicos, porque la ejecución práctica futura, no puede reducirse sólo a planes sociales, sino a la recuperación del ente y la historia, como del hacer humano en ésta.

Por lo cual debe procurarse mejorar la situación existencial de todos los miembros de la sociedad, incluso, de aquellos que se hallan en mejor posición económica, social y política. Sin embargo, debe recuperarse la lucha política por la libertad, la igualdad, la justicia, la equidad y la democracia radical y colectiva.<sup>7</sup>

La filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda "verdad" entendida como eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y, por lo mismo, ha representado, en su momento, un valor "provisional" de la historicidad y de toda concepción del mundo y de la vida. Por ello, es muy difícil comprender "prácticamente", si esta interpretación es válida también para la filosofía de la praxis, ello, sin sacudir las convicciones necesarias para la acción.<sup>8</sup>

Es importante leer las propias palabras de Marx y Engels las cuales, con una fina matización y actualización del discurso, pueden ayudarnos a comprender la realidad económico-política del mundo globalizado de hoy:

Todas las sociedades existentes hasta el presente se han basado, como ya hemos visto, en la contradicción entre clases opresoras y oprimidas. Pero para poder oprimir una clase, es menester asegurarle condiciones dentro de las cuales pueda sobrellevar, cuando menos, su existencia esclavizada. El siervo evolucionó a miembro de la comuna dentro de la servidumbre, así como el pequeño burgués se elevó a burgués bajo el yugo del absolutismo

<sup>7</sup> Cfr. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, introd. de Eric Hobsbawm, ed. bilingüe, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1998, pp. 78-81.

<sup>8</sup> Gramsci, *El materialismo...*, p. 100.

feudal. En cambio el obrero moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase. El obrero se convierte en indigente y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza.<sup>9</sup>

El resultado de todo ello permite afirmar que una filosofía de la praxis, no obstante las teorías filosóficas y su relación histórica y social, no es reducible a una metodología o a un empirismo sociológico, o a la absolutización empirista del saber, sino que es la filosofía la que descubre la provisionalidad del conocimiento, porque no existen conocimientos filosóficos definitivos, sino en permanente mejora, corrección y enriquecimiento.

Es decir, la filosofía y la epistemología son corregibles y falsables (Popper), a través de la reflexión y el análisis filosófico en la espacialidad temporal e histórica. De tal manera, puede decirse que no existe "la filosofía" sino una diversidad de doctrinas filosóficas que están en constante lucha y oposición filosófica, política e ideológica.

Así, toda filosofía intrínseca y extrínsecamente, por su estructura, se da en un conjunto de formas diversas, que se presentan en una serie de combinaciones epistemológicas, ontológicas, simbólicas e ideológicas imposibles de simplificar en un sistema único de explicación e interpretación hermenéutica analógica, porque la filosofía no necesariamente se reduce a un sistema, porque ello implicaría sacrificar la creatividad en pro de una linealidad exclusivista y unidimensional, es como cancelar otras alternativas posibles de reflexión filosófica, reduciéndose a un "universal abstracto" con pretensiones totalizadoras de una situación que requiere y debe ser enriquecida con los conocimientos de las disciplinas humanas, de ciencias sociales y naturales. Empero, la columna vertebral de la argumentación es eminentemente filosófica y científica.

<sup>9</sup> Marx y Engeles, *op. cit.*, p. 54.

## VII. LA FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA PRAXIS

La filosofía para la liberación como expresión de la praxis no puede ser, de ningún modo, algo por alcanzar sino algo que se está realizando. "Su meta, su fruto, no es la filosofía como tal, actitud con la que el hombre se enfrenta a su realidad, sino las soluciones que esta filosofía se plantea y trata de obtener".<sup>1</sup>

Efectivamente, como escribe Leopoldo Zea, la superación del subdesarrollo no nos dará una filosofía latinoamericana, concebida como filosofía de la praxis, pero de alguna forma busca alcanzar la liberación, la libertad, la independencia y la autonomía de los individuos, de los sujetos sociales y de los medios teórico-prácticos, a través de lo cual los seres humanos pueden superar la enajenación, la dependencia, la opresión y la exclusión, ejercidas en muy variadas formas por los órganos de control del poder del Estado.

Por esto puede decirse que la filosofía para la liberación es praxis transformadora, porque es ejercicio de análisis crítico de las situaciones de existencia, donde los seres humanos han sido colocados. La filosofía para la liberación como praxis es una "autognosis", un saber o conocimiento sobre el ente y el mundo en la práctica política y la dialéctica filosófica. Es un conocimiento del "nosotros" en la diversidad, en la medida en que "todos los hombres son iguales por ser diferentes".

<sup>1</sup> Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, p. 517.

Esto es lucha teórico-práctica, política e ideológica, la cual mediatiza a los sujetos sociales e incluso puede llegar a alienarlos.

De esta manera, la filosofía para la praxis es una ética, porque es una reflexión filosófica sobre las morales en la historia, desde el presente. Por ello, es compromiso y responsabilidad solidaria en contra de las diversas formas de explotación, de opresión y de exclusión que limitan la justicia, la libertad, la equidad, la solidaridad y la democracia radical colectiva; como a la vez, limitan la imaginación y la creatividad de nuevas alternativas "onto-epistemológicas" de la reflexión filosófica para la transformación de la realidad científica, teórica, ontológica y epistemológica en la historicidad finita.

La filosofía de la liberación, concebida como praxis, es una filosofía revolucionaria de un accionar sobre las circunstancias, lo cual implica, necesariamente, una acción sobre las conciencias de los entes. La praxis es la conexión histórica entre filosofía y acción, a su vez, es la relación práctica que las filosofías de la praxis mantienen con las filosofías tradicionales, donde se da un rompimiento con éstas para plantear nuevas alternativas de liberación.

La necesidad de la praxis revolucionaria que conduce a esta solución no surge de una contradicción entre la historia y la verdadera existencia humana, sino de una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El proletario no es ahora el ser que encarna el sufrimiento humano universal, o el obrero que niega su existencia humana en el trabajo, sino, ante todo, el miembro de una clase social que por el lugar que ocupa en la producción, y por estar vinculado a la forma más avanzada de producción entra en conflicto con la clase dominante, y al cobrar conciencia de la necesidad de la revolución, lleva a cabo ésta para abolir el dominio de todas las clases aboliendo las clases mismas. —Como bien escriben Marx y Engels—, *La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la*

*sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, la clase dominante.*<sup>2</sup>

Así la filosofía de la liberación como praxis, para nosotros, no puede ser posterior a la lucha por la liberación de nuestras naciones, sino que, es más bien, previa a ésta. Dicha filosofía es crítica y auxiliada por las humanidades, las ciencias sociales y naturales en relación dialéctica con la praxis social y política, y se va a constituir en una ética-política, que tiene como objetivo la liberación de los países en desarrollo y los seres humanos del control y dominio neoimperial ejercidos desde dos niveles: desde dentro, por los "testaferros" nacionales de cada país (pobre), que son servidores incondicionales del neoliberalismo globalizado; desde el exterior, donde a la vez se realizan amenazas directas e indirectas del neoimperialismo, de corte económico, ideológico y político e incluso, de tipo violento, ello mediatiza las formas de participación de política libre y democrática de los países dependientes, hasta llegar a las más sofisticadas formas, ejercidas a través de la ideología del capitalismo global.

Es así que la filosofía de la liberación como praxis es una acción ética, comprometida y responsable con la sociedad, la cultura, la práctica política, la economía y la revolución teórico-práctica de un determinado momento histórico de América Latina, el Caribe y, por extensión, del mundo.

Por tanto, la filosofía como praxis de la liberación está comprometida y milita como parte de la filosofía política y de la ideología de la lucha revolucionaria, al lado de los ideales revolucionarios de los pueblos oprimidos. Porque la opresión ha sido el incentivo para desarrollar una filosofía que se convierta "en" y "para" la liberación como "arma para la revolución" que luche por superar en la praxis histórica: la enajenación

<sup>2</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 184 (las cursivas son para destacar las ideas de Marx y Engels tomadas por Sánchez Vázquez, de la *Ideología alemana*, Montevideo, EPL, 1959, p. 50).

y la dominación, como también busque la manera de superarlas, desde la crítica y la acción, al poner al descubierto todo aquello que oprime y niegue la libertad, la dignidad humana, la autonomía y la independencia de los seres humanos en lucha por la libertad.

Esta actitud y acción ejercidas dentro de la realidad histórica de exclusión y de opresión en la cual viven los latinoamericanos, caribeños y el resto del mundo civilizado hace necesario romper con los aspectos que limitan y marginan la libertad, la equidad y la justicia. Libertad y justicia: dos categorías éticas, jurídicas, políticas y democráticas que posibilitan, por la medianía analógica-epistémica, y establecen el equilibrio de lo justo, lo cual implica la necesidad de un acto libre y responsable del sujeto.

Ésta deberá ser la lucha a muerte por la defensa de la libertad, la resurrección y la recuperación del ser latinoamericano, caribeño y del mundo, que la realidad material e histórica le ha impedido ser, simplemente un "hombre entre los hombres", un miembro más de la unidad en la diversidad humana y social.

Los entes deben fundarse en su práctica ético-política, en la libertad, justicia, igualdad, equidad y solidaridad, dentro de la totalidad histórica, para ser simplemente entes entre los entes en "situación", en las "circunstancias concretas" de opresión y marginación y en lucha material y epistemológica. Ello implica superar las acciones alienantes.

Sin embargo, este ser humano latinoamericano y caribeño no ha de liberarse para oprimir, sino para ya no hacer de "los hombres instrumentos de explotación". Esta forma de concebir la liberación ya no es la libertad para oprimir unos a otros, justificada por un "humanismo" separatista y clasista, sino que, es el ejercicio de la libertad y la democracia sólo posibles entre iguales, en una acción ética y solidaria de "nosotros" con los "otros", con la humanidad.

Es absurdo seguir asumiendo una noción paternalista sobre la heterogeneidad de los individuos que forman la sociedad

latinoamericana y caribeña. Superar esta noción debe estar en los objetivos y la conciencia de todos. Allí donde no pueda haber exclusivismos ni privilegios de un grupo social o clase sobre otra, porque la historia muestra que esto ha originado, una y otra vez, servidumbre y dominación.

La liberación y la libertad exigen la participación responsable de la comunidad, de la práctica colectiva de lucha, del ser político, desde la dialéctica procesual y dialógica entre "nosotros" y los "otros". Por ello, puede afirmarse como Leopoldo Zea menciona "es en la convivencia donde los hombres toman conciencia no sólo de su propia existencia, sino también de la existencia de los otros, sus semejantes".<sup>3</sup>

Esta relación de semejanza y diferenciación con los otros descubre las diversas y distintivas peculiaridades del ser humano, lo cual no es sino la extensión y la limitación de los hombres concretos, en situación. Empero, lo que los hace semejantes es la capacidad de reconocer en el otro su propia humanidad en la diferencia y la diversidad. Esta es la expresión de la alteridad en relación equitativa, igualitaria, libre y éticamente responsable.

Por esta razón, nuestra lucha es la lucha por la liberación total de los individuos como sujetos sociales éticamente responsables y comprometidos con el ser humano, con la humanidad; allí donde ya no puede descansar la libertad en la relación condicionada entre los seres humanos por la dominación, la dependencia, la alienación, el sometimiento y la opresión.

Esto habrá de ser la acción solidaria de todos: los oprimidos, las clases medias y los dominadores, porque el dominador tiene también que ser liberado. Esto implica cambiar de raíz las condiciones de producción y de existencia del capitalismo, por una acción revolucionaria; empresa nada fácil, pero tampoco imposible, pues de otra forma, la humanidad se está conde-

<sup>3</sup> Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 25.



nando a sí misma a su desaparición y, en consecuencia, hasta llegar al "fin del fin", lo cual quiere decir, que es el viaje sólo de ida, pero sin regreso.

Al plantear esto, desde nuestra perspectiva teórica, es importante suponer la rearticulación radical de los movimientos social-colectivos, ello demanda la necesidad de construir una alternativa viable centrada en la dinámica política desde una filosofía de la liberación concebida como praxis desde una acción ético-política.

Esto requiere, como bien señala la filósofa cubana Isabel Rauber,

Construir una dirección política sobre otras bases, una dimensión política que lejos de fracturar aún más lo social de lo político, y sus actores, los integre, articule y cohesione desde la raíz, proyectando la construcción de una dirección política colectiva que —en tanto tal— signifique conjugación consciente de protagonismos, de identidades, problemáticas y experiencias singulares, una dirección política que se construya desde abajo con la participación directa de todos los actores sociopolíticos.<sup>4</sup>

Lo cual supone un nuevo modo de representación y un nuevo tipo de organización política y esto, en vez de construirse por encima y alejada de lo social e histórico, se rearticula e integra constituyéndose en una instancia sociopolítica que busca y elabora, colectivamente, los caminos que pongan fin a los milenios de enajenación política, social y cultural de los seres humanos, de los explotados, los oprimidos, al reubicarse y asumirse, conscientemente, como seres capaces para protagonizar la historia y la filosofía de la praxis liberadora.

El filósofo húngaro István Mészáros señala, con conocimiento de nuestra realidad latinoamericana y caribeña actual, que las acciones abiertas de desarrollo histórico positivo tienen que surgir de los países dominados por Estados Unidos, allí

<sup>4</sup> Isabel Rauber, *Los dilemas del sujeto*. En [www.cubasiigloxxi.com](http://www.cubasiigloxxi.com), p. 38.

donde las agencias necesitadas de un cambio radical se encuentran listas para esta tarea.

Latinoamérica promete para el futuro más de lo que por el momento podemos hallar en los países capitalistamente avanzados. Ello resulta comprensible, porque la necesidad de un cambio radical está ejerciendo mucho mayor presión en Latinoamérica que en Europa y los Estados Unidos, y las soluciones de *modernización* y *desarrollo*, una vez prometidas, han demostrado una luz siempre en retroceso en un túnel que se hace cada vez más largo. Así, si bien sigue siendo verdad que el socialismo debe calificarse como un enfoque universalmente viable, que abarque las áreas capitalistas más desarrolladas del mundo, no podemos considerar este problema en términos de una secuencia temporal en la cual una futura revolución social en los Estados Unidos debe tener precedencia por sobre todo lo demás. Nada de eso. Porque dada la inercia masiva generada por los intereses creados del capital de los países capitalísticamente avanzados, junto con la complicidad consensual en ellos del laborismo reformista, resulta mucho más probable que se de una revuelta social que encienda la mecha en Latinoamérica (y el Caribe), que en Estados Unidos, con implicaciones de largo alcance para el resto del mundo.<sup>5</sup>

Esta es la esperanza, si se quiere utópica, de un futuro no lejano basado en el fermento social y la radicalización, de la cual somos testigos en muchos lugares de América Latina y el Caribe. Destacan de manera especial los movimientos sociales de muy diversos caracteres ideológicos, que van desde posiciones fundamentalistas, milenaristas, anarquistas, socialistas, liberales y neoliberales.

Las causas más profundamente arraigadas de nuestro peligroso apremio están tan íntimamente entrelazadas que ni el más poderoso país, como Estados Unidos, puede mantener indefinidamente las fuerzas políticas que presionan por una vía

<sup>5</sup> István Mészáros, *Más allá del Capital: hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadel Hermanos Editores, 2001, p. XXVIII.

alternativa de nuestra vida, sobre todo, cuando la cada vez más profunda crisis estructural del sistema capitalista neoimperial norteamericano sigue su curso que, de no corregir la orientación económico-política, está condenada al precipicio.

Por eso es necesario tomar conciencia no sólo de los peligros que encaramos, sino de nuestra capacidad para instituir un orden social radical y revolucionario diferente, en libertad y justicia desde una acción solidaria.

¿Cómo habrá de constituirse esta filosofía para la liberación como praxis revolucionaria? Esto es, ¿como instrumento proyectivo o como ejecutor práctico-político concreto para la liberación latinoamericana y mundial? Por lo tanto, ¿esta filosofía puede afirmarse y defender su lugar en la historia de la filosofía mundial? En consecuencia, ¿es posible construir una filosofía que asimile diferentes campos del conocimiento de las humanidades y las ciencias? ¿Cuál sería su valor, permanencia y alcance para la praxis filosófica e histórica? Es muy importante señalar que la filosofía, como ha señalado Hegel, no es futurología, pero sí constituye un proyecto de elaboración teórica que habrá de realizarse en la práctica ético-política e ideológica, porque la filosofía para la liberación, es decir, “toda filosofía es una práctica en libertad, que implica un ejercicio ético-político liberador”, porque ésta es lucha y defensa de la libertad y de la autonomía de pensar y del obrar de la vida, de la existencia humana.

La filosofía, ha dicho Hegel, siempre llega tarde. Detrás de la historia, cuando ya ha empezado el crepúsculo. Es decir, la filosofía es una reflexión sobre el hombre y su destino, hombre y destino recogidos en —por su fenomenología histórica— un pasado que está hecho de muchos materiales y que, precisamente, la historia está encargada de explicar, interpelar, analizar.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Francisco Piñón Gaytán, *Filosofía y fenomenología del poder. Una reflexión histórico-filosófica sobre el moderno Levitán*, México, UAM/Plaza y Valdés Editores, 2003, p. 55.

La filosofía no se puede mover en el vacío, porque la condición de posibilidad sólo puede alcanzarse desde una situación real. Marx apuntaba, desde uno de sus escritos de juventud, que la construcción del futuro y de una forma de perennidad actual no se simplifica en la voluntad ni en los deseos de cambio de los seres humanos, sino que debe actuarse partiendo de presente dentro de “una crítica radical de todo lo existente; radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes”.<sup>7</sup>

El poder y la libertad desempeñan un papel preponderante en la filosofía de la praxis de Marx, porque se considera que la sociedad es un proceso que procede dialécticamente, allí donde el poder es proceso y movimiento histórico. Este engranaje está cimentado *en y por* la ideología dominante, donde los medios de producción son centrales en la producción ideológica, en la medida que conforman una forma ideológica adecuada, a veces velada y otras indirecta o fuertemente impositiva, según los intereses del capitalismo global, dentro de una modernidad marcadamente instrumental.

De tal forma, el poder se presenta como una construcción coherente, sólida e históricamente dinámica y globalmente coordinada en el mundo globalizado actual.

El poder en Marx radica en una sociedad dividida, fragmentada, eminentemente dicotómica, con encontrados y determinados “intereses” de clases, de grupos sociales y que se expresan en algo demasiado tangible: la posesión y utilización de los medios de producción. Unos “poseen” los medios de producción. Los otros, por el contrario, “son poseídos” por esos mismos medios; confirman su vida, modelan sus deseos, recrean sus visiones del mundo, solidifican sus tradiciones que les son afines, marginan o ridiculizan o, en su caso, intentan aniquilar todo aquello que ayudaría

<sup>7</sup> Karl Marx, *Los anales franco-alemanes* (Carta de Marx a Ruge Kreuznash, septiembre de 1843) Barcelona, Martínez Roca, 1970, pp. 65-69.

a confrontar el poder de un *statu quo* que les ha dado precisamente eso: poder.<sup>8</sup>

La filosofía de o para la liberación latinoamericana y caribeña considerada desde la praxis no puede reflexionar sobre el "por-venir", porque no existe como algo concreto, sino con posibilidades de realización, lo cual dependerá y estará condicionado por el modo en que se presenten las contradicciones y antagonismos en el sistema de relaciones sociales de la sociedad. Así, la filosofía que se está realizando en Latinoamérica y el Caribe tiene como objetivo propiciar los medios, con un mínimo de equivocidad y mayor consistencia filosófico-epistemológica para el cambio.

Esto sólo es viable a partir de la comprensión y de las respuestas que la realidad histórica demanda; esto es interpretar, criticar y plantear alternativas ideológico-políticas desde las entrañas de la lucha de clases en los distintos sectores de la organización social, donde los individuos operan (sindicatos, partidos políticos, escuelas, clubes, medios de comunicación masiva, etc.), es la búsqueda de concordancia entre la teoría y la práctica, proceso de una dialéctica que enriquece la posibilidad para plantear alternativas para el cambio.

Esta concordancia se da en relación dialéctica entre el univocismo y equivocismo en una filosofía de la praxis, es decir, una filosofía de la libertad que busca la liberación. La libertad ha sido la gran utopía de todos los tiempos, siempre perseguida y nunca alcanzada. La libertad es un horizonte teórico, ontológico y epistemológico que se ejerce a través de la acción liberadora y siempre en lucha frente al poder.

Por esto, puede decirse que tal vez la crítica social de nuestro tiempo ha sido tildada de utópica, y las utopías han sido derruidas por la posmodernidad y el neoliberalismo, porque éstos no han dado los mejores resultados prácticos y, más aún,

<sup>8</sup> Piñón Gaytán, *op. cit.*, p. 182.

se han dejado controlar por el "mito del tiempo por-venir", no han trascendido las situaciones alienantes y de exclusión, quedándose sólo en la "crítica de la crítica", pero sin pretender ir más allá de la "teoría por la teoría", y trascender a la transformación revolucionaria de la realidad histórico-social, política, ontológica, epistemológica.

En consecuencia, Francisco Piñón Gaytán al hacer un análisis reflexivo sobre el presente histórico, señala al respecto:

Cierto que hoy el escenario que Marx analizaba ha cambiado. La clase dirigente y económicamente activa, donde Marx hacía radicar efectivamente el poder, también se ha diversificado. No es monolítica, ni puede ser vista en blanco y negro, ni analizada con la racionalidad del siglo (ante) pasado. Es ya un proceso muy complejo con infinitas redes de poder y ángulos macro y micro-económicos por considerar. Nuevos sujetos e instituciones han aparecido. El concepto de *administración*, y por lo tanto, de influencia del poder, se ha ampliado. Nuevas tecnologías y nuevas parcelas de la organización del trabajo y de la comercialización, macro y micro, han hecho que el mundo actual ya no sea precisamente el que Marx construyó y analizó. El entarimado no es sólo, ni exclusivamente, económico. El campo ideológico abarca una problemática psicológica, religiosa, filosófica, sociológica y, por consiguiente, política, que solamente reuniendo de nuevo la *historia*, podemos empezar a dilucidar de forma integral.<sup>9</sup>

La realidad del estado de la dominación de América Latina y el Caribe demanda interpretación y acción, dentro de una praxis que unifique y haga verificable, en la práctica política, la efectividad de las estrategias de participación y de lucha político-social. Estrategias que implican la superación de la sociedad tradicional de injusticia y opresión como buscar el modo de enfrentar al neoimperialismo global excluyente y la manera de satisfacer las condiciones sociales y económicas de las

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 183.

mayorías y de las minorías, es decir, de todos, con el fin de llegar a una etapa en la que la libertad individual y social coincidan.

Por lo tanto, es necesario crear los medios que permitan desarrollar todas las potencialidades humanas y sociales reprimidas, por más de 500 años socavadas por distintas y determinadas condiciones históricas de explotación y de dominio enajenante de opresión y de marginación.

Es necesario superar la condición de los "hombres-cosa", de la inmediatez instrumental hegeliana y alcanzar la convivencia en situación solidaria de justicia, igualdad, equidad democrática con todos los hombres; identidad y unidad en la diversidad por el fundamento ontológico común: lo humano, allí donde las "fronteras raciales" se agrietan para expresar lo común del ser humano: la justicia e igualdad dentro de la diferencia.

Nuestra preocupación es el binomio en el que se enfrentan dependencia y liberación, empero, lo que se intenta es la "desalienación" y la "descosificación" como expresión de una comunidad de seres humanos en lucha por su libertad y liberación en relación de igualdad y equidad con justicia. "Desalienación, descosificación, como expresión de un más auténtico humanismo".<sup>10</sup> Es la vuelta a las relaciones humanas auténticas, allí donde se superen la explotación, la pobreza y la pérdida de libertad.

Se trata de plantear una ética práctica que permita la convivencia de la comunidad humana que no sacrifique la racionalidad como la panacea de la "verdad", donde la filosofía sea convertida en "ciencia" y la "economía política" en técnica o tecnología. El espacio donde reinan sólo los números y las categorías abstractas. Precisamente aquí, donde se ha quedado el sujeto individual del capitalismo del mundo globalizado y excluyente de los países pobres.

<sup>10</sup> Leopoldo Zea, *Latinoamérica tercer mundo*, México, Extemporáneos, 1977 (Col. Latinoamérica), p. 46.

Economía y moral tienen, es verdad, dos campos diferentes y específicos de estudio y acción. Pero no tienen que encerrar al hombre, a todo hombre, en sus exclusivos feudos o claustros. El hombre no es un átomo, un paralelogramo, objeto tan sólo de la física o la mecánica. Tiene —y sabe— que goza de una tradición, de unas culturas, de una finitud del tiempo que tiene que ser explicada. Que tiene un devenir existencial que exige su sentido y el porqué de sus metas. Y, sobre todo, también, que se pregunta por qué unos tienen más y otros menos y otros morirán con el estómago vacío. Y su razón, parte de esa información negada y manipulada, les dice que a fin de cuentas la ciencia económica y la ciencia política no son sino elaboraciones humanas.<sup>11</sup>

América Latina y el Caribe ya no quieren hablar hoy de sus proyectos desde la visión colonial del "modelo" occidental europeo o norteamericano, sino que buscan definir sus relaciones con el mundo, quieren afirmar los valores de justicia y solidaridad con "nosotros" y los "otros", y negar todo compromiso económico ligado a la política y la cultura del ne imperialismo global. Plantear nuevas alternativas democráticas solidarias éticamente responsables y comprometidas con la humanidad.

Sin embargo, no se niega que nuestros valores deben confrontarse con los de la cultura occidental, pero no con ello, pueden reducirse a ésta, mucho menos ser "copia", porque ya no se quiere seguir siendo "furgón de cola", esa expresión de la cultura y de un sistema de dominación que se yuxtapuso históricamente a las culturas vernáculas; la cultura originada por tan violento encuentro muestra, en primer momento histórico, una "mezcla informe" que habría de definir en la historia, su sentido de identidad en la síntesis cultural y filosófica.

Por ello, la cultura que se originó por la dominación no podía tener las mismas respuestas que las del dominador, sino que se debían mostrar, desde la opresión y la marginación, so-

<sup>11</sup> Piñón Gaytán, *op. cit.*, p. 123.

luciones híbridas, producto de la situación circunstancial e histórica, que al buscar igualar su atraso con las ideas y las soluciones de los modelos europeos o norteamericanos, ocasionaría fuertes equivocaciones y fracasos, permitiendo descubrir que no se pueden adoptar soluciones extrañas a los problemas que necesitan ser enfrentados desde la realidad históric-social en que se han producido.

Si toda revolución social modifica el sistema de relaciones sociales trastocando las raíces de la estructura anterior; entonces, la disputa para la liberación tiene como objetivo el desarrollo sin trabas que obstaculicen la libertad individual y social dentro de una sociedad, cuya organización garantice la libertad. "Ello implica que ni la acción de un individuo, ni la de una clase, ni la de un Estado atropellen la libertad de los demás".<sup>12</sup>

En consecuencia, la filosofía de la liberación en Latinoamérica y el Caribe debe ser la toma de conciencia de lo que somos como hombres y como países, pero también, de lo que queremos ser. Es decir, la realidad plantea llevar a cabo los ideales que demandan la transformación de la situación de marginación y dependencia. Esta "filosofía es así una actitud frente a lo dado, actitud de inconformidad frente a lo recibido para decidir si se le sigue aceptando o se le rechaza".<sup>13</sup>

No es sino la toma de conciencia crítica de los humanos, sobre una realidad que les ha sido enajenada, construida e impuesta desde fuera, en la cual no han sido, necesariamente, participantes, sino, más bien, instrumentos, "hombres-cosa". Por ello, es necesario tomar conciencia, y ya no aceptar, ni permitir una realidad enajenante y excluyente. Sino que, a partir de aquí, crear una nueva realidad que no habrá de partir de soluciones extrañas a favor de los intereses ajenos, sino que deberá lucharse por la construcción del futuro como fruto propio,

<sup>12</sup> Abelardo Villegas, *Reforma y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978, p. 350.

<sup>13</sup> Zca, *El pensamiento...*

de acuerdo con las demandas y la experiencia social, histórica, filosófica y cultural.

Así, la filosofía de o para la liberación como praxis es la lucha por una nueva cultura, por una vida moral nueva, a partir de un periodo históric-social fundado en lo heterogéneo de los hombres que participan y forman parte del proceso de transformación social; filosofía que será el testimonio convertido en cultura, que habrá de generar nuevos valores, un modo de vivir diferente donde la libertad individual y social coincidan. "De cualquier manera, toda proyección histórica está entrelazada inextricablemente con observaciones y críticas del presente; y el presente es el disparadero hacia el futuro, y esta operación es inevitable".<sup>14</sup> Efectivamente, la precisión del "disparo" habrá de depender de las posibilidades concretas y de la manera como los criterios se desarrollan y construyen para enjuiciar las diversas realidades.

Con el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, hasta la actualidad, se ha acentuado el carácter social, el cual se manifiesta con el nacimiento y crecimiento de las grandes empresas transnacionales y globales en la creciente cooperación entre los distintos procesos de trabajo, en el entrelazamiento en los distintos procesos de producción y en la importancia predominante que adquiere en la sociedad de la producción industrial y posindustrial.

El carácter social de la producción exige la propiedad social de los medios de producción. Empero, las crisis ponen de manifiesto y hacen explotar la contradicción social, política, económica en la historicidad de los fenómenos de la realidad humana. Marx considera en el *Manifiesto del partido comunista* y en *El Capital*, que el fundamento último de todas las crisis es siempre la pobreza y la limitación del consumo de las masas frente al impulso que mueve a la producción capitalista

<sup>14</sup> Villegas, *op. cit.*, p. 350.

a desarrollar las fuerzas productivas, como si sólo tuviera un límite en la capacidad absoluta del consumo de la sociedad.<sup>15</sup>

En la tradición de la filosofía auténticamente latinoamericana se ha querido mostrar lo peculiar de su quehacer, sin importar ya si se le considera desde otros horizontes filosóficos, si éste es o no, filosofía. Si partimos del supuesto aquel que considera que la filosofía es una respuesta a los problemas del ser humano, entonces, nuestra filosofía no podrá ser la excepción.

La diferencia y la 'originalidad' estriban en su fundamento ontológico y fenomenológico que la hace posible: el ser humano; lo que está en cuestión es si se puede llamar filosofía a un saber que aglutina dentro de sí a otros campos del saber y, de manera especial, si tiene como fundamento la historicidad fenoménica.

La filosofía de la liberación como praxis que se ha venido construyendo en el tiempo y es similar a lo que Sartre<sup>16</sup> quiso hacer con el marxismo. Es también algo similar a lo que realiza desde la praxis, el filósofo, el sociólogo, el antropólogo, el economista, el político y el científico.

En esta reflexión filosófica, la columna vertebral de la interdisciplinariedad es el método filosófico, sistemático, lógico y coherente, que fenomenológicamente construye argumentos discursivos, explicativos e interpretativos de la realidad filosófica.

Es decir, se trata de adjuntar y fusionar los distintos saberes en una filosofía que integre, en lo circunstancial e histórico, en su punto de partida de reflexión filosófica, el cómo de la realidad humana, para hacer presente no una serie de fórmulas esterilizantes del conocimiento que se agotan en la abstracción de lenguajes formales vacíos, sin ir más allá del método filosófico de la interpretación y la explicación, allí donde el ser humano y su historia, no sean ajenos a lo "auténtico" de la

<sup>15</sup> Cfr. Ernst Fischer, *Lo que verdaderamente dijo Marx*, México, Aguilar, 1977, pp. 128-132.

<sup>16</sup> Cfr. Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979, t. I "El problema de las mediaciones y de las disciplinas auxiliares", pp. 38-77.

tarea filosófica. Porque, como escribe Gramsci, "todos los hombres son filósofos".

En oposición y al lado de "la filosofía" por "autonomasia", en una cuestión contradictoria y opuesta a la "pureza" incontaminada del mundo filosófico por la historicidad, los filósofos latinoamericanistas construyeron una filosofía híbrida, o para decirlo con palabras de Zea, una filosofía "mestiza".

Es una filosofía para la liberación que ha sabido realizar la síntesis teórico-práctica, consciente que al mestizarse "con disciplinas humanas y sociales que le son ajenas", lejos de ser condenable, resulta natural al conocimiento ontológico y epistemológico de la realidad que se desea explicar desde la hermenéutica y la analogía, que implica proporcionalidad y equilibrio entre el ser y el conocer.

Lo auténtico en este acto de mestización debe ser la capacidad crítica de la filosofía para dar coherencia a la que, por ser expresión del hombre en su abigarrada realidad, deberá tener la estructura lógica, la sistematicidad y el rigor necesario para interpretar y explicar la realidad. Esta "filosofía crítica, [...] no implica renunciar al conocimiento del hombre y su historia en su polifacética realidad, [...] a la capacidad para encontrar en la diversidad la unidad de quien le da sentido",<sup>17</sup> el ente.

Esta filosofía para la liberación como praxis se caracteriza por ser una antropología filosófica, porque tiene su punto de despegue en el más cambiante de todos los seres humanos, en el hombre. Es el ser humano como propuesta antropológica de una filosofía que busca revolucionar las concepciones dogmáticas y acríticas sustentadas por una minoría intelectual excluyente.

Esto plantea la necesidad de construir una filosofía para la liberación en su accionar en la práctica ético-política. Todo lo cual implica la construcción y la transformación de la filosofía, para convertirla en una filosofía de la praxis del ser humano

<sup>17</sup> Zea, *Latinoamérica Tercer...* p. 142.

integral, es decir, del ser total. Desde un principio el ser humano como género se ha apropiado del mundo, pero no pasivamente, sino activamente, en virtud de la práctica, del trabajo manual e intelectual.

Al transformar el mundo, los seres humanos intensifican y profundizan su capacidad para conocerlo, esto aumenta su poder epistemológico teórico-práctico para modificarlo. Porque la actividad material y la intelectual se condicionan recíprocamente. El ser humano a través de sus obras, de sus productos materiales y espirituales, realiza su enajenación y se convierte en la mediación de la humanidad y de su creador a través de las relaciones mediadas por el lenguaje, la simbología, la ideología y su práctica.

Por lo mismo, es necesario construir una filosofía para la praxis considerada como principio activo, creador y, esencialmente, práctico.

Sin embargo, es necesario reconocer, como escribe Ernst Fischer, que

La práctica humana sola no basta; en el "bosque de la ceguera", un maniático puede conducirla a la miseria. Tiene que ser una práctica *aprehendida*. El aprehenderla es función de la filosofía revolucionaria. Esta filosofía no parte de categorías, no parte de conceptos generales y comprensivos, sino de los hombres; analiza *lo que hace*, pregunta *por qué lo hace*, con qué fin y bajo qué imperativo, enseña a *saber* lo que hace y, por lo tanto, en la práctica penetra en la elección; para ser su maestra, para educarla en el *conocimiento de sí misma*.<sup>18</sup>

Es de esta manera que la filosofía que proponemos incluye como necesario el análisis crítico y como uno de los puntos de partida: la dominación; es la meditación analítico-crítica que, por su carácter, lleva implícita la independencia, la libertad y autonomía en el pensar filosófico.

<sup>18</sup> Fischer, *op. cit.*, p. 158.

La "dominación" fue un tema que desde antes de los años cincuenta del siglo XX, sociólogos, antropólogos y economistas la hicieron racionalmente suya. Empero, no olvidemos que el filósofo mexicano Leopoldo Zea ya lo venía haciendo en su filosofía de la historia, desde casi el inicio de sus primeros escritos filosóficos, políticos y sociales, lo cual hace expreso en forma clara, al despuntar la década de los años cincuenta.

Lo cierto es que el tema de la liberación y de la dominación hegemónica, ejercidas desde los centros de poder imperial en lo político, lo económico y lo cultural, habrán de constituirse como una de las reflexiones centrales de un gran número de filósofos latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX. Para algunos, no fue sino una oleada de moda y para otros se convertiría en la tarea principal de su reflexión.

Para recapitular, puede decirse que las filosofías de América Latina y el Caribe habían nacido con un "defecto", con aquel de considerar como tema central el ser humano y su historicidad, obstáculo insalvable que imposibilita la sistematización rigurosa dentro de lo supuesto auténticamente filosófico.

Particularmente, la filosofía en América Latina y el Caribe se encuentra comprometida con la praxis, de la cual es partícipe y de la cual no podrá dejar de ser refractaria. Sin embargo, qué rara filosofía es ésta, que se compromete y suprime toda visión, como aquella que se enclaustra en "los sacros arcanos de la reflexión pura", para hacer de los hombres, y de entre ellos, el filósofo, miembros activos y comprometidos ética y políticamente con el cambio social de injusticia.

No más intelectuales ni filósofos que se encierran en su "torre de marfil" para hacer sólo filosofía de cubículo, inexpugnable por la praxis histórica, entendida como "teoría onto-epistemológica" y la práctica política, pensada como "praxología".

No más grupos de privilegio que en sus reflexiones cancelan la relación de la historia con los filosofemas de ella derivados; porque la praxis histórica es la que le da contenido y sentido a la reflexión.

Por lo que se ha venido diciendo, es necesario señalar que la filosofía de la praxis, de la liberación latinoamericana y caribeña no puede eludir la crítica de aquello que se ha entendido como el "socialismo real", o mejor dicho, desde nuestra percepción teórica, el "socialismo histórico". Por lo mismo, es necesario descansar la crítica en la praxis del proyecto de la emancipación y del conocimiento de la realidad en la cual los seres humanos realizan sus condiciones de existencia.

Ya desde hace más de tres décadas, el maestro Adolfo Sánchez Vázquez realiza una crítica al "socialismo soviético", entendido como el "socialismo real", porque consideraba que

Después del derrumbe del "socialismo real" está claro que el marxismo ideologizado, oficial, que pretendió justificar esa sociedad (soviética), se ha derrumbado también en cuanto que era —como ideología— parte inseparable de ese "socialismo". Pero está claro también el hecho de que todo marxismo, incluido el de la "filosofía de la praxis", si bien no se ha derrumbado por ello —como proclaman los ideólogos del capitalismo—, sí se ha visto afectado negativamente por el hundimiento del marxismo institucionalizado, dogmático. Y, de modo especial, ha sido afectado el aspecto que, dentro del marxismo, representa su proyecto socialista de emancipación.<sup>19</sup>

Teoría y práctica son el contenido conceptual de una actividad por la que se establece la relación del hombre con el mundo y, al mismo tiempo, define lo que él es, y lo que el mundo es para el hombre.

Desde esta perspectiva la praxis se constituye y designa la actividad transformadora del mundo material y social. La praxis como filosofía de la liberación es ética y política, por lo tanto, no puede ser mera especulación e interpretación de la realidad, desde "la teoría y para la teoría", sino a partir de la relación dialéctica entre la teoría y la práctica. Esto sería el fun-

<sup>19</sup> Sánchez Vázquez, *Filosofía de...*, p. 526.

damento de una filosofía de la moral y de la política, de la politicidad, que busca trascender la mentira y el engaño de falsos profetas, de demagogos y de "falsos filósofos" que mediatizan las relaciones humanas y colectivas.

Es necesario ir más allá de la mera inmediatez del "hombre-cosa" ideologizado, manipulable y prescindible, a la "dialógicidad", por la cual se busca develar al ente y al mundo desde un horizonte de sentido. Esto sólo es posible en la reflexión crítica libre y responsable. Por ello, defendamos nuestro derecho a expresar nuestra palabra, nuestro logos múltiple que se expresa con sentido de verdad y con pretensión de universalidad. Porque lo universal es la existencia humana.



## VIII. FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO DEL SIGLO XXI

### I. MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD FILOSÓFICAS Y POLÍTICAS

Es necesario plantear como introducción, cuál ha sido el problema central cuando, desde nuestra América, hablamos de modernidad filosófica y cultural. La modernidad no es un concepto sino más bien una forma expresiva y práctica de la razón, que se puede explicar por sus características y atributos dentro de un contexto sociohistórico, en la medida que tanto la filosofía como la cultura son productos de una temporalidad-espacial. Desde ésta se construyen teorías sobre el sujeto, sobre el humanismo frente a la técnica, la epistemología y la racionalidad dentro de espacios teórico-prácticos complejos multidiversos, concebidos en totalizaciones que constituyen totalidades complejas, en una relación "disciplinaria, inter, multi y transdisciplinaria".

Lo cual requiere reflexionar no sólo sobre cuestiones de método sino las relaciones metodológicas, las elaboraciones teórico-formales, los problemas epistemológicos, las construcciones de lenguajes significativos y su valor simbólico, las construcciones de sentido y de significación, que tienen que ser vistos desde el ámbito de la realidad sociohistórica.

Se puede decir que la modernidad no es una sino diversa y compleja. Más allá de las concepciones posmodernas, ésta no sólo no ha concluido, sino que se ha transfigurado. Ahora no se puede entender como factor único determinante del que-

hacer humano, concebida en una sola dirección y razón histórica, porque la historia no es continua y progresiva, unilineal sino multilineal, tiene avances y retrocesos, afirmaciones y negaciones; tampoco es absolutamente racional, sino es más bien una combinación dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, entre el "Yo" y el "nosotros", entre la razón y la sinrazón.

Con la posmodernidad se ha declarado la muerte de la filosofía. Sin embargo, se puede decir que desde siempre ha existido esta paradoja, cada asesinato al *bábeas* filosófico se abre un área vital de la reflexión filosófica. Al menos desde Hegel, en la declaración de cada muerte se acunan nuevas células y tejidos reproductores para engrosar las adiposidades metafísicas.

Es decir, morir para seguir viviendo. Ese impulso mortal se puede considerar como el más antiguo, las muertes de Dios (de la metafísica) o del hombre sólo pueden ser escandalosas para los que finjan ignorar las largas sedes o lugares, de los atentados filosóficos contra la filosofía. El observador externo no ha dejado de percibirlo al observar el infatigable carácter polémico del amplísimo escenario filosófico.

Es posible observar en una visión retrospectiva de la historia de la filosofía el enfrentamiento entre Parménides y los pitagóricos; Platón contra los sofistas; Aristóteles contra Platón, para no agobiar la memoria hasta Hegel contra Marx, Marx contra Hegel, Nietzsche contra todos, Bergson y Sartre contra la ciencia y los empiristas contra los metafísicos. Son innumerables en filosofía estos enfrentamientos. La imagen que se presenta desde fuera, es la del filósofo "destructor" y "terrorista", dedicado a dinamitar los soportes de las filosofías de otros filósofos, esperando ver volar la suya.

Es necesario señalar que la filosofía occidental desde sus orígenes siempre ha tratado de autodestruirse: por lo mismo tiene a la guerra como fin. La guerra que termina con la guerra, la filosofía que extirpa a la filosofía.<sup>1</sup> Cada gran sistema

filosófico siempre aspiró que la marcha se cerrase en él, donde todo quede dicho y resuelto y, por lo mismo, nada quede ya que decir.

Estos tiempos son de "adelgazamiento" generalizado de la experiencia humana en tiempos del sujeto *light*, de la exacerbación del consumo —esto, obviamente, para quienes lo pueden hacer— y del imaginario del consumo de la proliferación de los signos y de la cultura como negocio; deconstrucción de la cultura para trasladarse a una curiosa relación con los estudios culturales, que son ahora un análisis de formas "ligeras y disolventes de la cultura"; son la fusión e identificación con su objeto de estudio: el consumo. Los estudios culturales han asumido posiciones inconsistentes y han convertido a la cultura en "expediente" de su propia autocelebración.

La filosofía ha perdido su filo crítico de análisis; los enclaves empíricos como los materiales se diluyen; lo socio-económico desaparece en aras de la cultura lingüística; aun las relaciones de propiedad e interés económico donde se establece la circulación de la información desaparecen casi por completo de los análisis teóricos; el tema del poder, no obstante que se mencione en todos los estudios sobre las relaciones sociales y humanas, y que "está en todas partes", como dijera Foucault en *Las palabras y las cosas*, se disuelve cuando se estudia con sistematicidad, disciplina y precisión teórica, lo cual lleva a concluir que el poder no está de forma expresa en ninguna parte. La política ha perdido su sentido y valor como forma de participación y relación social. Esta serie de fenómenos se suceden de manera vertiginosa en tiempos posmodernos y globalizados.

Para quienes conocen el tema, no es difícil advertir la situación: cuando se habla sobre el tema posmodernidad en Latinoamérica, aparecen al menos dos vertientes fuertemente diferenciadas. Una de ellas, se refiere al tratamiento de los "síntomas" de lo posmoderno, sus manifestaciones culturales: remite principalmente al análisis de las nuevas sensibilidades, los modos de constitución de las identidades, la licuación de las tradiciones, los efectos de

<sup>1</sup> Cfr. Juan A. Nuño, *Los mitos filosóficos*, México, FCE, 1985.

lo mediático, la aparición de las tribus urbanas, y fenómenos de parecido tenor. La otra, se ubica más bien en el plano de la filosofía a secas, o de la filosofía política: intenta tipificar en términos teóricos el significado de los nuevos tiempos históricos, discutiendo cuestiones como la desaparición del sujeto en el sentido cartesiano, y las nuevas *chances* epocales constituidas desde la subjetividad "light", a más de los efectos políticos del apagamiento de la proyectualidad moderna. Por supuesto, los límites entre estas dos modalidades de tratamiento no son discretos ni definidos. Todo desarrollo filosófico supone una cierta condición histórica que a la vez opera como espacio de constitución y como referente discursivo; y todo análisis de las modalidades culturales específicas, implica presupuestos teóricos definidos acerca de su categorización e interpretación. Pero de cualquier modo la diferencia no deja de ser notoria: a tal punto esto es así, que por ejemplo, en un reciente libro con diversos artículos que recopiláramos sobre el tema, las "reconfiguraciones culturales" han requerido ser ubicadas en un capítulo diferente a "Repensando la posmodernidad".<sup>2</sup>

Tal ha sido el propósito, nunca los resultados del fenecimiento de la filosofía o que ésta haya llegado a su fin. La mejor señal de la legitimidad filosófica radica en la intención de cerrar para siempre el proceso. Empero, tales han sido los propósitos, pero de ningún modo los resultados. Por el contrario, la paradoja ha presidido la empresa autodestructora; la muerte de la filosofía supone su más espléndida resurrección; porque el fin es otro principio, y al ocaso ha sucedido la luminosa aurora de una nueva jornada. Esto permite decir que las filosofías siempre se encuentran enfrentadas y en conflicto. Lejos de abordar el problema de la filosofía por la vía de la descomposición, de la fragmentación, de la muerte de la metafísica, del sujeto y de la inmensidad de "ismos" (materialismos, idealismos, personalismos, irracionalismos, existencialismos, marxismos, historicis-

<sup>2</sup> Roberto A. Follari, "Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales ¿sinónimos?", en Revista *Releat*, CIPSOT/Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, pp. 79-101.

mos, etc.), tan aludidos por la posmodernidad, lo recomendable, para no caer en la inmovilidad, es continuar con el ejercicio racional y crítico del filosofar y de la filosofía; con la capacidad para construir discursos, darle un espacio a los mitos, porque la función de los mitos es expresar las metáforas de lo simbólico con sentido y significación, pero nunca entendidos como falsos; porque el logos desde sus orígenes se hace a partir de los mitos, atravesado por los imaginarios sociales y permeado por factores diversos, por filosofemas que no necesariamente deben ser considerados como únicos, sino constituyentes de un corpus teórico-filosófico. La filosofía no es unilineal y unívoca sino, más bien, de múltiples dimensiones teóricas, epistemológicas, metafísicas, simbólicas, de interpretación y de construcciones de sentido.

La filosofía ha dado un violento viraje y tiene que encarar la disolución de los discursos, del "pensamiento débil", de la "razón" misma con una crítica teórica y de análisis riguroso y sistemático; debe plantear y fundar las razones que den sentido explicativo del proceso real de conocimiento.

El problema de la pretensión de validez universal de toda teoría filosófica debe erigirse a partir de la conciencia histórica y de su relatividad que en todo pensamiento está implícito. La idea de un sistema único, verdadero y eterno ha mostrado lo contrario. Fueron tantos los sistemas y tantas las discrepancias que, desde el siglo XIX, se empezó a negar la filosofía, pero desde la filosofía misma. Lo que llevó necesariamente a indagar sobre qué es la filosofía.

La filosofía no es una, sino que se constituye de filosofías, pero la columna vertebral de cada una de ellas debe estar constituida por los sujetos del filosofar, quienes están obligados a la construcción de discursos consistentes, que fundados desde la tradición permitan avanzar sobre los problemas y los temas filosóficos. Por lo mismo, se considera necesario hacer, aunque se vaya en contracorriente, una "filosofía de la filosofía", como lo plantea Gaos, es decir, una teoría constituida por conceptos

y categorías que conforman bloques teóricos-formales sobre la filosofía y que la expliquen, que indague sobre sus formas genéticas, su desarrollo y su sentido final.

Hace ya más de un siglo Dilthey planteó esta propuesta, la que José Gaos recupera en su filosofía y propone una "filosofía de la filosofía", a la cual incorpora, además la fenomenología una filosofía de la expresión verbal.

En cuanto interrogación y esfuerzo de la contestación adecuada, por una parte; en cuanto tendencia a ser de lo más o lo más saber toda filosofía, por otra parte; la filosofía de la filosofía deberá contener una fenomenología de la expresión general, de la expresión verbal, de las expresiones interrogativas y las expresiones correlativas, las contestaciones, ya que el método fenomenológico se impone hoy (1939) como el idóneo para lo que, sino fuese así, se diría una teoría de la expresión, etc. Pues bien, una fenomenología de la expresión en general y de las mencionadas expresiones especiales en particular, arrojaría muy probablemente un resultado: que las expresiones lo son vitales de sujetos, de las que son ingredientes los objetos considerados comúnmente como lo único expresado.<sup>3</sup>

La propuesta de Gaos no ha sido aún analizada lo suficiente, en el entendido de que la "filosofía de la filosofía" parte de la actividad filosófica misma, pues ella misma es existir siendo, es decir, se es la historia de la filosofía. Es cierto que la filosofía tiene que explicar la existencia, pero al mismo tiempo tiene que explicarse a sí misma, es aquí donde desempeña un papel relevante una "filosofía de la filosofía".

Pocos filósofos han descrito como Dilthey, en representaciones e imágenes y en claros lineamientos, las cuestiones enigmáticas que brotan cuando nos preguntamos por el sentido y la significación del valor del mundo. El enigma de la vida

<sup>3</sup> José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947, pp. 24-25.

presenta una doble faz: una sería donde los seres humanos pueden operar los cambios a través de reglas para su obrar; la otra está constituida por un oscuro núcleo de la realidad que cerca la vida, allí donde irrumpen las decisiones entre la vida y la muerte, las luchas favorables algunas y pendientes otras. Por lo mismo se puede decir que todo intento por comprender y aprehender el enigma de la vida es una "concepción del mundo". En esto coinciden la filosofía, la religión y el arte, pero la primera tiene la pretensión de una interpretación conceptual con validez universal. Sin embargo, es necesario señalar que la universalidad de la filosofía, tan cuestionada por las filosofías posmodernas ha sido presentada como una filosofía en el tiempo, de allí que la "filosofía de la filosofía" implica una historia de la filosofía.

## 2. ENSAYO FILOSÓFICO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La filosofía moderna tiene, entre algunos de sus ejes, a la utopía y al ensayo. No siempre se reflexiona sobre la realidad desde una totalidad teórica preconfigurada de forma sistémica, también, cuando el sujeto del filosofar se aproxima a los objetos, a las cosas que son y no son filosóficas, de cierto modo, no entra, no obstante el método, de manera segura, sino en una primera aproximación al objeto; se ensayan distintos modos de aproximarse a éste, todo lo cual lleva a problematizar, a inquirir sobre los conceptos, las categorías, los marcos teóricos, las teorías y sus contenidos epistémicos; su alcance racional y explicativo, las formas discursivas, las prácticas y formas teórico-filosóficas que dan sentido y significación al ejercicio libre del filosofar y de hacer filosofía, que resulta opuesto a dogmatismos de cualquier carácter.

Se puede decir que el ensayo es un producto de la modernidad europea del siglo XVII; es también obra individual y colectiva, la cual no es una exclusiva de dicho siglo, sino co-

mún a casi toda la investigación y producción filosófica, literaria, social, política.

Así, el ensayo en nuestra América como en el mundo:

Es obra individual y de un individuo que se descubre tal a partir de la Modernidad. ¿Dónde situarla? Por su origen y por sus consecuencias en el Descubrimiento de América. La posesión será el punto de partida de una individualidad que se pretende discernible y en el extremo separable del conjunto. El ensayo es esa reflexión, paradigmáticamente en Montaigne, de un hombre que pone en duda lo que le rodea y que se pone a sí mismo en cuestión. Por el ensayo el individuo se constituye en individualidad y se capta como diferente. La diversidad adquiere carta de expresión fuera del dogmatismo sistémico y tratadístico [...] Ese deambular de la conciencia, que adelanta los *Passagenetze* de Benjamin.<sup>4</sup>

Esto es la advertencia que hacen algunos pensadores sobre la escritura simplificadora del ensayo filosófico, al cual consideran sin un lenguaje especializado, donde campea la dispersión y la vaguedad. Lo cual no es sino repetir lo tradicionalmente sabido respecto a las viejas concepciones del ensayo desde Europa, sin agregar siquiera de parte, ni hacer el esfuerzo por estudiar el ensayo filosófico latinoamericano y su fuerza epistémica.

En el ensayar filosófico se deben ubicar los medios que permitan el libre ejercicio del pensamiento filosófico, buscando revitalizar el método, lo racional del filosofar, como la lógica y los argumentos consistentes sin las ataduras de la tradición y de lo que ya muchas veces se ha dicho y pensado en otras regiones; porque ensayar siempre motiva, empero, no parte sólo de motivos, de subjetividades, sino que se funda en razones y argumentos válidos y consistentes, sin que por ello en él se cancelen las perplejidades tradicionales del ensayo filosófico europeo, porque éstas también son nuestras.

<sup>4</sup> Horacio Cerutti, "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en *El ensayo en nuestra América para una reconceptualización*, México, DGAPALNAM, 1993 (Col. El ensayo iberoamericano), pp. 21-22.

Más allá de la vieja concepción respecto al ensayo, es importante señalar que un gran número de filósofos occidentales a través de la historia han escrito de forma ensayística más que a través de "sumulas, tratados o sistemas filosóficos". En Hispanoamérica y el Caribe las filosofías importadas se asimilaron a la realidad americana para quedar dentro del ámbito de las distintas filosofías y de los filósofos de las diversas nacionalidades; todos ellos construyen una forma propia de filosofar, por lo mismo presentan características que se diferencian de las filosofías y los filósofos europeos y de las mismas nacionalidades latinoamericanas, que son rasgos típicos de las filosofías y de los filósofos de cada nación.<sup>5</sup> Esto no es otra cosa que asumir el filosofar y la(s) filosofía(s) como un compromiso racional y crítico de lo que somos y de lo que queremos ser.

Esto lleva a superar el unilateralismo, el logocentrismo y el egocentrismo de "la filosofía". Algunos autores en América Latina asumen las concepciones filosóficas como "sucursaleras", y prefieren eso antes de ser llamados ensayistas.

Estamos de acuerdo con algunas opiniones de filósofos latinoamericanos, respecto a que existe una gran ignorancia de lo que en México y Latinoamérica se ha hecho y se hace en relación con la filosofía. Muy pocos hasta hoy saben de la historia de la filosofía mexicana y menos aún de la latinoamericana y caribeña. Seguramente la mayoría de los historiadores de la filosofía contemporánea ignoran quiénes son Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Francisco Romero, José Gaos, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, Samuel Ramos, Eduardo Nicol, Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea, Cintio Vitier, Pablo Guadarrama, Yamandú Acosta, Alejandro Serrano Caldera, Carmen Rovira, Rafael Moreno, Bernabé Navarro, Luis Villoro, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, etcétera.

<sup>5</sup> Cfr. Carlos Pereda, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?". En <http://www.fractal.com.mx/F18pered.html>

Incluso, puede decirse que algunos han de saber más o menos sus nombres, sin embargo, ni siquiera los mencionan. Lo peor radica en que esta ignorancia no sólo existe en América Latina, sino también en Occidente, incluso sobre los propios filósofos. Efectivamente, en esto sí no se han equivocado algunos filósofos latinoamericanos de otras tradiciones y corrientes, muy pocos leemos las producciones filosóficas de los filósofos de nuestra región.

En el imaginario filosófico de muchos de nuestros filósofos se repite, lo que ya dijera Hegel al referirse a nuestra América, ser el "reflejo de ajena vida". Lo más grave se confirma, lo que ya había señalado en el siglo XIX el chileno Francisco Bilbao, cuando escribe: "estamos tan cerca y no nos comunicamos" a lo que agregaría: "estamos tan cerca y no nos relacionamos".

Hace ya tiempo José Gaos señalaba esta ignorancia de las producciones filosóficas hispanoamericanas:

La ignorancia de la filosofía hispanoamericana no es privativa de los países europeos; en los hispanoamericanos no se conoce como debiera el pensamiento de los demás. La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los de ellos, sino más que la propia. La dependencia política en América estuvo en Europa y la cultural en que ha estado hasta nuestros días, generalizó no sólo en Europa, sino en esta misma América, ya una ignorancia, ya un menosprecio de la cultura americana, que ha ido mucho más allá de cuanto en otros días pudo estar justificado. Caso singular del imperialismo cultural de Europa a que ya hubo de hacer referencia.<sup>6</sup>

La división de la filosofía moderna en disciplinas trajo como consecuencia el surgimiento de lo que Horkheimer llamó: "razón instrumental", empero, ello no quiere decir que de inmediato se dio un alejamiento definitivo de la escolástica. Muchos

<sup>6</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, en *Obras completas*, México, UNAM, 1996, p. 61.

de los filósofos como Descartes, por ejemplo, continúan realizando, aunque de manera colateral, las labores de la *escolástica* en el campo de la metafísica, sin embargo, el hombre recupera su puesto en el cosmos, se aleja de toda forma de autoritarismo que impida el ejercicio libre del pensar; y se cuestiona todos los supuestos filosóficos y científicos establecidos. Es decir, se elabora un nuevo *organon*, el método científico lógico y experimental; la filosofía empieza a tener por fundamento a la matemática y a la física.

### 3. MODERNIDADES Y FILOSOFÍAS

Los filósofos de la modernidad en casi nada se distinguen de los científicos; el filósofo-científico, en lugar de aislarse en doctrinas abstractas, aspira ser útil mediante algún invento como: la pulimentación de lentes, bombas para disecación de minas, producción de nuevos medicamentos. Este esfuerzo científico le conferirá con el tiempo, un carácter laico. Así, las academias se multiplican y las publicaciones periódicas empiezan a aparecer con mayor frecuencia.

No obstante lo expresado, en el siglo XVII Europa y las colonias españolas en América fueron profundamente influidas por la religión. Incluso, los libertinos sólo se explican en relación con la religión. Los pensadores de este siglo no fueron los del siglo XVIII. Empero, cuando la cristiandad se disgregó con la escisión anglicana en 1534, con la Reforma de Martín Lutero (1530, 1559) y de Calvino (1544), con la organización de la Contrarreforma por los jesuitas (1544), con el Edicto de Nantes (1598) y su revocación (1685) la cristiandad se fraccionó en una multitud de grupos religiosos. En Francia, por ejemplo, tuvieron una gran repercusión las discusiones jansenitas.

Mas, ¿cuáles son las consecuencias de todo ello para la filosofía? En primer lugar podemos decir que en aquel tiempo no existía ningún sistema que no tuviera a Dios como garan-

tía de la verdad, ya fuese por su bondad o por la equivocidad de su ser, como sería el caso de René Descartes, o fuese por necesidad lógica en nombre de la univocidad, como sucedió con Spinoza, Malebranche o Leibniz.

Con Jansenio y Bérulle se advirtió, incluso, un renacimiento antihumanista de San Agustín y, a través de éste, de Platón. Se suscitaron los problemas de la naturaleza y de la gracia, o los del conocimiento; los recursos filosóficos de Platón y de Agustín de Hipona aparecieron en pensadores como Arnauld y Malebranche, Leibniz y, muy pronto, en Berkeley.<sup>7</sup>

La aplicación del método científico cartesiano tiene un alcance revolucionario. Con él Spinoza edificó su *Ética geométrica demostrada* (1667) a partir de la definición constructiva de los géometras o matemáticos. A pesar de que ningún sistema filosófico importante es incoherente, la coherencia, como escribe Hegel, no necesariamente tiene que ajustarse a las operaciones matemáticas.

El modelo matemático modificó el formalismo aristotélico e inauguró una racionalidad que va a trascender la ceguera del empirismo y la abstracción del intelectualismo, ya que depende más de la realidad del acto mental y menos de las convenciones verbales.

Kant escribe que el deber de la filosofía es disipar los engaños producidos por la mala inteligencia, aunque para ello sea necesario destruir las más queridas y encantadoras ilusiones. Por esto es necesario ocuparse de la razón misma y del puro pensar y para ello se tiene que partir de sí mismo.

Toda la cuestión de la crítica kantiana se reduce a saber hasta dónde "se puede llegar con mi razón" desde el instante en que fueron sustraídas: la materia de la experiencia y su concurso. Para lo cual se requiere cumplir con dos exigencias primordiales: la certeza y la claridad de una actitud crítica de todo el conocimiento y de la metafísica.

<sup>7</sup> Cfr. Francois Michelet et al., *Historia de las ideologías*, 3 ts., México, Premiá, 1981, t. 3 "Saber y poder (del siglo XVIII-XX)".

La obra de la Crítica de la Razón pura especulativa —dice Kant— consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que ha experimentado la Física y Geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior. Porque la Razón pura especulativa tiene la particularidad de que puede y debe justipreciar su propio poder por las diferentes maneras que emplea en la elección de objetos de pensar y numerar perfectamente todas las clases de problemas que se presentan, trazando de esta suerte todo el plan de un sistema metafísico.<sup>8</sup>

Con el desarrollo de la filosofía de las ciencias formales y experimentales surge una nueva corriente filosófica que cruzará el siglo XVIII y, a través de los ideólogos, va a fecundar el positivismo del siglo XIX, el neopositivismo y a la filosofía analítica en el XX.

El método cartesiano transforma la faz del mundo mediante el mecanicismo, porque éste, con o sin razón, se define en el siglo XVII con mayor precisión a través del *cogito*. Sin embargo, este mecanismo tiene como Jano, dos caras y puede ser interpretado de dos formas distintas: a) como una renovación del materialismo de Lucrecio, siempre y cuando la materia pueda adoptar todas las formas de las que es capaz; b) o como el soporte del deísmo, si las máquinas exigen un supremo artífice. Voltaire y Rousseau, en el siglo XVIII repetirán que "el mundo es una obra". Con la creación de la dinámica, concebida como la espontaneidad sustancial de la fuerza y la necesidad vectorial de progreso para esa fuerza; así se va preparando también el concepto de la naturaleza triunfante del siglo XIX, que afirma que el "mundo no es una obra".<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Manuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1970, vol. I, pp. 135-136.

<sup>9</sup> Cfr. Mario Magallón Anaya, "Prólogo", en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL-UNAM, 2000.

Si el siglo XVII se caracterizó por el esfuerzo de construir sistemas de rigurosa deducción sistemática, a través de la cual se retrotrae al fondo del ser y de la certeza, a la vez que se mide la distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él lo separan.

En cambio

El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemática. Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Buscó otro concepto de la verdad y de la "filosofía", u concepto que la amplíe, que le dé una forma más libre y más móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a la *regulae philosophandi* de Newton.<sup>10</sup>

La modernidad se hace evidente desde el año 400 de la era cristiana, fecha en que se hace "oficial" la edad moderna. Es cuando cada vez se hace más intenso el "culto por lo nuevo", por la novedad, por la originalidad, lo cual no existió de forma explícita en épocas precedentes, donde, por el contrario, la imitación de los modelos teórico-filosóficos era de suma importancia.

Con el transcurrir del tiempo se hará cada vez más permanente el culto por lo nuevo y, por consiguiente, por la originalidad: el arte se vincula con una perspectiva más general, que en la Ilustración, pues se considera a la historia humana como un proceso progresivo de emancipación y como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal.

Esta concepción europea de la historia es unitaria y progresiva hacia mejores estadios de la vida humana. Empero, es una visión excluyente de una historia discursiva unitaria que implica una concepción de centro, entendido éste como Occidente, el cual representa el lugar propio de la civilización y de la cultura, fuera de lo cual están los hombres primitivos, las naciones en vías de desarrollo. Sin embargo, algunas filosofías surgidas en los siglos XVIII, XIX y XX han criticado esta concepción de la historia unitaria y han mostrado el carácter ideológico de estas representaciones.

En el siglo XX, Walter Benjamin sostendrá que la historia concebida como "curso unitario" es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes.<sup>11</sup>

Por otro lado, no todo lo que acontece en el tiempo humano se transmite en la historia, sino aquello que es relevante, porque afecta la existencia de los seres humanos. Sin embargo, esto no quiere decir que existe una historia única, sino más bien existen diversas imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vistas y perspectivas. Por lo mismo, es ilusorio pensar que existe un punto de vista supremo, comprensivo y omniabarcante, capaz de unificar a todos los demás.

Por lo tanto, la crisis de la idea de la historia lleva consigo la de la idea de progreso. Porque no existe "curso unitario" de las vicisitudes humanas, menos aun se puede afirmar que éste lleva a un fin, que se realiza en un plan racional de mejora, de educación y de emancipación.

Todo lo cual muestra otra manera de entender la modernidad, pues se pensaba, desde una concepción unitaria de la historia y de la filosofía, que el fin de la modernidad europea que dirigía el curso de los acontecimientos era también una representación proyectada desde el punto de vista de un cierto ideal de hombre.

<sup>10</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975, p. 22.

<sup>11</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994. Véase especialmente "Tesis de filosofía de la historia", pp. 177-191.



Los filósofos de la Ilustración y los modernos como Kant, Hegel, Marx, los positivistas y los historicistas de todo tipo, pensaban más o menos que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, de la forma del hombre moderno europeo. Para Hegel, "el punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista".<sup>12</sup>

Sin embargo, en esta concepción totalizadora y universal, lo primitivo, lo telúrico, lo marginal de los pueblos resultado de la conquista de América será visto desde Europa, al "margen de la historia".

Eran, como decía Engels, erróneamente, "pueblos sin historia", entendidos como aquellos que en su pasado no consiguieron crear ningún sistema estatal vigoroso y, de tal modo, que no poseían la fuerza para obtener su autonomía nacional en un futuro; eran pueblos con diversos grados de desarrollo económico y cultural, cuyos empeños por lograr la libertad también debían exhibir, en consecuencia formas e intensidad muy diferentes y por lo mismo objeto de conquista y dominación: es por esta vía que América entra a la historia europea.<sup>13</sup> Esta concepción unitaria de la razón, del saber, de la historia es una forma totalitaria y excluyente del resto de las comunidades humanas e históricas del resto del mundo.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 46.

<sup>13</sup> Cfr. Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Siglo XXI, 1980 (Col. Cuadernos de Pasado y Presente), pp. 123-148.

<sup>14</sup> Esta reflexión forma parte de mi proyecto de la investigación individual: "Modernidad y posmodernidad, vistas desde América Latina", que realicé en el CIMC.

## IX. ENTRE LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA EN LA AMÉRICA LATINA DEL SIGLO XXI

El origen de la política como concepto y como práctica ética tiene antecedentes muy remotos. Los griegos lo inventan y practican, pero es Aristóteles, en continuidad con la labor teórica de su maestro Platón, quien la llena de sentido después del análisis de las constituciones antiguas, de largas discusiones y reflexiones sobre temas y problemas políticos. En su obra: *La Política* existe un eje regulador definido por dos conceptos: el Estado mejor en sí, absolutamente perfecto, y el Estado mejor en las condiciones dadas es relativamente perfecto.

Sin embargo, en el estudio de la política, Aristóteles no es muy original, casi todos los temas tratados por él: *La política*, *La República* y *Las leyes* se encuentran en las obras de su maestro. Algunos, sin duda, los recogió y discutió previamente en la Academia Platónica. Sin embargo, la obra política de Aristóteles, comparada con la *República* de Platón, es inferior en cuanto a estructura, sistematicidad y coherencia. *La Política* sólo supera a la *República* en realismo, en la observación más rigurosa y en el análisis más científico. Ambos comparten el concepto de polis o ciudad, al considerarlo como el lugar donde la sociedad se desarrolla y está unida.

La polis o la ciudad-Estado es el equivalente al de nación o de "nacionalismo", consecuencia del desprecio por los extranjeros. Los griegos no pueden concebir al hombre fuera del Estado y lo entienden como algo natural, por lo menos en dos sentidos: 1) como el medio para satisfacer las necesidades hu-

manas, lo que garantiza la supervivencia y la bondad, o el bien; 2) en cuanto hace posible un modo de vida social, el fin hacia el cual tiende el hombre, porque éste sólo como ciudadano es un ser completo y perfecto.

Tanto Platón como Aristóteles consideran que el individualismo es un medio de disolución social, en la medida que enfrenta, separa, rompe los lazos sociales, siembra la discordia y la desconfianza y hace imposible la vida social. Pues únicamente se entiende la vida en el Estado, como forma comunitaria, en una compleja e intensa relación entre las personas. Es en la vida social en la que cada uno de sus miembros conoce a los demás, se siente ligado a ellos y es responsable de sus acciones ante ellos. Es decir, todos los ciudadanos juntos y empeñados en una acción común: la política y la democracia.

*La República* y *La política* tienen en común la idea de que tanto la moral individual como la social coinciden o son espacios comunes, por esto mismo el bien del individuo y del Estado se identifican. Empero, el Estado perfecto platónico es un ideal, no existe en la realidad política de los miembros de la polis o de la ciudad-Estado.

Aristóteles se diferencia de su maestro porque no acepta el orden de sucesión de los gobiernos como un cambio continuo y ordenado, que iría de la aristocracia a la oligarquía y de aquí a la democracia, después a la demagogia y de ésta a la tiranía. Esta forma sucesiva y continua de formas de gobierno, según el estagirita, no necesariamente sucede, y, por lo tanto, nada garantiza que así sea, a la vez pone en cuestión el "Estado perfecto", porque el cambio se detiene, no existe dialéctica, es decir, el diálogo entre los ciudadanos. Empero, en el análisis más práctico de la realidad política se puede encontrar que el ejercicio democrático sólo es posible, en la discusión en libertad.

La palabra política entre los griegos se deriva del término polis, al cual se liga el de vida comunitaria, y, por lo tanto, la vida doméstica. Es la participación intensa en la vida social

donde coincide la moral individual con la social. La polis es la ordenación política de la vida, precisamente aquella en la que las funciones como ciudadano y como individuo particular coinciden en la vida política en la comunidad.

Sin embargo, el cuidado de sí mismo, entre los griegos, implica el cuidado de los otros, de lo que responsabiliza el ejercicio de poder de todos los hombres libres. Este cuidado de sí mismo, escribe Foucault, es algo que se deduce y que exige ejercer un poder político sobre los otros. Por esto mismo, no se puede gobernar a los demás, si uno no se ocupa de sí mismo. De tal modo, que si el ciudadano se ocupa de sí mismo, se puede convertir en alguien capaz de gobernar a los otros.<sup>1</sup>

En cambio, en la actualidad podemos concebir las actividades políticas separadas de las profesionales o privadas. Hay hombres dedicados a la política, a la ordenación, a la administración del Estado y de la sociedad, otros ajenos a la política, se limitan a comportarse dentro de las leyes. Es más, dentro de los políticos somos capaces de diferenciar sus actividades como políticos, es decir, aquellas que corresponden al cargo público que ostentan y sus actividades como profesional privado, al frente de sus negocios, en su empleo o en el ejercicio de su profesión. El cuidado de uno mismo y de los otros, como práctica política, implica una ética en la cual coincide la moral individual con la pública. Esta forma de entender la política y lo político sólo se dio en la antigüedad griega.

La política y la democracia del pasado hasta hoy son dos formas políticas que se fundan en el conflicto, en la confrontación de las ideas, en el libre diálogo, donde los individuos y los sujetos participan libremente en el ejercicio de la libertad en una relación horizontal de justicia, igualdad, equidad y tolerancia. No obstante, política y democracia son demasiado frágiles, pues existe siempre el peligro de caer en la anti-

<sup>1</sup> Cfr. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira Editorial, 1996.

democracia, la tiranía, el autoritarismo y el totalitarismo. Por ello la participación político-democrática debe ser concebida como la defensa de todos en las cosas de todos.

La política y la democracia deberán ser entendidas como principios axiológicos regulativos, regidas por la justicia de la que se derivan los principios de libertad, igualdad, equidad, tolerancia, solidaridad, etc. Todos ellos son valores que regulan las relaciones individuales y sociales con el poder.

Para que el poder no se convierta en una forma autoritaria es necesario que se funde en el valor de justicia-democrática, constituido en el poder de todos, de las mayorías y de las minorías, en la defensa del "bien común", de la cosa pública.

Un sistema democrático pleno es opuesto a la democracia-oligárquica porque es excluyente. Contra ella existe, como apunta Joaquín Sánchez Macgrégor, el "contrapoder", entendido como el ejercicio libre y responsable de la división de "Poder" en poderes de todos y de cada uno de los individuos de una sociedad. Esto limita todo abuso del poder. Por lo mismo, "pueden y deben considerarse los límites del poder como una *conditio sine qua non* de la superación humana, de la creación del entorno capaz de satisfacer las demandas de la calidad de vida".<sup>2</sup>

En la época histórica que se está viviendo, encontramos que el interés por la política, la democracia y los partidos ha disminuido de manera considerable. Porque los ciudadanos no tienen confianza en la política, ni en los políticos.

Sin embargo, la praxis concebida como realismo político y reflexión teórica, la política y la democracia alcanzan un nivel de complejidad que puede dividir y fragmentar el saber político; empero, a la vez, lo rearticula, lo redefine y lo reconstruye como respuesta a la realidad histórico-concreta.

En la actualidad la teoría política es una disciplina segmentada, originada por la diversidad de principios hipotéticos y de

<sup>2</sup> Joaquín Sánchez Macgrégor, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, CCYDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 7.

puntos de partida y por el análisis de los realismos políticos donde se confrontan la disciplina de la filosofía política con la ciencia política y, a la vez, con la teoría política.

Concuerdo con el politólogo Gabriel A. Almond, sobre el nudo teórico-filosófico de la política, que éste debe ser visto en mesas separadas. "Las diversas escuelas y corrientes de las ciencias políticas se encuentran actualmente sentadas ante mesas separadas, cada una con una concepción de lo que deben ser las ciencias políticas, protegiendo un núcleo oculto de la vulnerabilidad".

En la actualidad en las disciplinas humanistas, en la ciencia y en las teorías políticas prevalece una incómoda fragmentación. Por un lado, "los especialistas en administración pública buscan un anclaje en la realidad, una 'nueva institucionalidad' en la cual apoyar sus brillantes deducciones"; los economistas políticos quieren relacionar los procesos históricos e institucionales; los humanistas critican la evitación de los valores políticos por el llamado "cientificismo" y se sienten incomprendidos en el mundo dominado por las estadísticas y la tecnología; y los teóricos políticos radicales "críticos", como los profetas de la antigüedad, maldicen a los conductistas y positivistas, así como a la simple noción de un profesionalismo en las ciencias políticas, tendientes a separar el saber de la acción. Sin embargo, su antiprofessionalismo deja en entredicho su propia calidad de teóricos políticos.

El malestar que prevalece entre los profesionales de las ciencias políticas no es físico sino anímico. La ciencia política ha prosperado materialmente, pero no es una "profesión feliz". La ciencia política se debate entre una ideología y una metodología, la que puede ser diversa. "La ciencia política en general está abierta a cualquier metodología susceptible de hacernos más inteligible el mundo de la política y de la administración pública".<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Cfr. Gabriel A. Almond, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, estudio introductorio de Juan de Dios Pineda Guadarrama, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública/FCE, 1999, pp. 39-40 y ss.

No es posible desdeñar el saber propiciado por las diversas metodologías tradicionales, sólo porque ahora se dispone de poderosas herramientas estadísticas y matemáticas. Considero que lo más importante es haber logrado aplicar el poder del conocimiento a los trágicos dilemas de la política.

La filosofía política debe ser una disciplina abierta a las diversas metodologías y teorías políticas que le permitan dar razón de la disciplina, de los temas y problemas de análisis, como formas de interpretar problemas: por ejemplo el Estado, la sociedad, formas de gobierno, el sujeto, la comunidad, los movimientos sociales, la política, la democracia, los autoritarismos, el populismo, las dictaduras, el papel que desempeña la economía en las democracias duraderas, en las elecciones, en las formas de negociación política, etcétera.

La política, a pesar del desprestigio a que la han reducido los demagogos y los gobernantes, sigue siendo hasta la actualidad el medio más relevante en las relaciones sociales. El descrédito en que la política ha caído tiene sus orígenes en el uso y abuso que los gobernantes han hecho de ella.

La política se entiende como aquello que se funda en la mentira, en la falsedad, en el engaño, en la ideología difusa e inaprensible, en el discurso oratorio, todo lo cual quiere decir, que el político ha hecho uso y abuso de la política en su propio interés, que no es, obviamente, el de los otros sus representados, el de la sociedad o la comunidad. Por esto mismo, es posible apuntar que el político no siempre busca "el bien común", aquel que corresponde al interés de todos en las cosas de todos, en aquello que hoy se entiende como "interés público".

El "bien común" en la historia de la filosofía política va a adquirir en la modernidad una connotación más amplia, que implica la participación de todos en beneficio y de las responsabilidades, desde el ejercicio de la justicia, del saber y el poder. Porque toda relación social y humana está atravesada y permeada por el poder. El poder, como escribe Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, penetra los cuerpos, los objetos

y las cosas, está en todas partes, "nadie sabe quién lo tiene, pero sí quién no lo tiene". Esta forma de concebir el poder se opone a la democracia, la libertad, la igualdad y la justicia.

La justicia no es una mera abstracción teórica, especulativa, sino la relación dialéctica por la cual se pretende establecer el equilibrio entre lo teórico y lo práctico. Es decir, la justicia previene cualquier acto o abuso del poder en las relaciones políticas y sociales, pero también, en las éticas. La justicia previene contra el poder de unos y establece el poder de todos.

El contrapoder tan claramente definido y explicado por Joaquín Sánchez Macgrégor en su libro: *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana* es un planteamiento de una filosofía de la historia que explica y permite entender la relación conflictiva entre el poder, en manos de una oligarquía gobernante, excluyente, opuesta al poder de todos, el contrapoder, es la forma más democrática de participación del poder del pueblo, o de la antigua definición de democracia griega.

El ejercicio político de la justicia tiene implicaciones muy importantes. Desde siempre ha estado atravesado por el conflicto, pero éste no necesariamente significa guerra, sino más bien, la confrontación entre los sujetos sociales y los partidos, en la lucha política. El conflicto así entendido lleva implícita una forma de democracia porque la lucha política implica dialogicidad en libertad, igualdad, equidad y democracia.

Sin embargo, es con el liberalismo del siglo XVIII, que la justicia pasa a un segundo término, para colocar a la libertad y a la igualdad como los principios políticos reguladores de las relaciones entre los individuos, los particulares. Este hombre ilustrado se aleja de Dios en las cosas del mundo y ejerce su libertad política de manera laica. El liberalismo moderno implica la aceptación del hipotético *Contrato social*, de Rousseau, supuestamente establecido entre hombres libres y propietarios de la nueva sociedad moderna.

Así, la libertad no sólo se convierte en el principio regulativo entre las partes del quehacer político, sino también del

capitalismo, allí donde la libre competencia del mercado permite establecer el equilibrio entre iguales, los propietarios libres, competidores y consumidores.

La nueva sociedad política liberal, constituida por individuos, conforma la sociedad civil, concebida como la confluencia de las voluntades en la defensa del interés privado y que demanda proteger la propiedad privada, el desarrollo del capitalismo, de la "libre competencia", del individualismo del Estado y de las mayorías, esto origina la regulación jurídico-política de lo privado y de lo público, estos dos principios políticos son hijos de la modernidad ilustrada.

El gobierno liberal democrático, de la Ilustración hasta la actualidad, es excluyente, porque no todos pueden participar en la competencia política, social, económica, porque no todos los individuos pueden participar en una relación igualitaria y equitativa.

De los siglos XVIII al XX se dieron grandes procesos de cambio en las formas de hacer política, y se conformaron los Estados-nacionales, se fortaleció el capitalismo atravesado por sus crisis recurrentes, se dieron grandes guerras en Europa como en el resto del mundo.

El siglo XX se caracterizó por el uso de la violencia, se dieron dos grandes guerras mundiales y un sinnúmero de guerras regionales anticolonialistas y colonialistas, internas, con un gran número de muertos, tan grande, que supera a todas las guerras en la historia mundial hasta el siglo XIX.

La historia del capitalismo, del siglo XIX y del XX, es la historia de los procesos de producción y consumo, del libre mercado y de la competencia, de la producción en serie y de la explotación de los trabajadores. Pero también de luchas políticas, económicas y sociales, de formas ideológicas socialistas y democráticas. Se intenta implantar por primera vez, a finales del siglo XIX, el neoliberalismo o neoconservadurismo, éste se reestructura e implanta nuevamente en las dos últimas décadas del siglo XX; al mismo tiempo, en las tres últimas

décadas del mismo siglo se desarrolló una nueva globalización o mundialización económica y de mercado, que "la sociedad abierta y sus enemigos" de Karl Popper, quedó reducida a una simple frase, superada por la supuesta "sociedad global", por la "sociedad sin Estado", donde la mayoría de los habitantes del planeta han quedado al margen de las ventajas y de los beneficios económicos y sociales, de salud, educación y bienestar.

La fase actual del desarrollo capitalista global se resume en una gigantesca concentración del poder, que se trasladó de lo político a lo económico, a la erupción bursátil de la economía especulativa en todo el mundo, donde las ganancias no se fundan en la producción, sino en el capital especulativo de los grandes capitales transnacionales y mundiales de origen neoimperial, que originan grandes desigualdades entre el llamado Primer Mundo y el Tercer Mundo. La falta de una crítica razonada del capitalismo facilitó que la mayoría de los países lo asumieran como la única salida después de la caída y de la experiencia fracasada de los socialismos históricos.

El "Estado benefactor" que abarca del periodo de 1880 a 1940 fue extraordinariamente fructífero para la maduración de las ideas liberales. Hasta entonces los liberales solían abogar por un doble remedio para curar los males de la sociedad: la abolición de los privilegios, conjuntamente con la rehabilitación moral de los pobres. Se creyó que de esta forma, todos los grupos sociales quedarían protegidos con valores idóneos y precisos para una economía competitiva.

El Estado debía eliminar los obstáculos para el propio perfeccionamiento personal, donde la libertad no podía limitarse a salvaguardar la vida y la propiedad, sino que debía abarcar la capacidad de poder cumplir cabalmente todo el potencial del ser humano. De modo que el principio liberal de la igualdad de derechos ante la libertad y la democracia sólo podía instrumentarse cuando todos los ciudadanos tengan la oportunidad de llevar una existencia digna.

El Estado benefactor del liberalismo es un Estado omnipotente que supuestamente garantiza la expansión económica y aumenta las opciones individuales, pero hace tiempo que se hizo trizas; fue derruido y se impuso el neoliberalismo, a la vez que se introduce una nueva globalización sin precedentes históricos. Sus diferentes modos fueron demolidos ante la experiencia de sus formas excluyentes políticas, económicas y sociales, donde el trabajo ya no es la fuente de riqueza y, por lo mismo, se ha declarado su muerte, crece cada vez el número de desempleados en todo el mundo; se plantea entonces la "tercera vía", que pretende conciliar las posturas favorables al libre mercado con la ética socialista tradicional, es un intento por "suavizar la agresividad" del nuevo sistema económico, empero, es una vía inadecuada y por lo mismo inviable, no sólo en Europa sino en los países en vías de desarrollo; los principios liberales del capitalismo son incompatibles con los del socialismo.

El punto final de la "tercera vía" parece ser más una manera de conciliar las posturas favorables al libre mercado con la ética socialista. El punto central de esta posición está relacionado con la "compasión hacia los pobres". Sin embargo, es una actitud falsa, porque las consecuencias de las tendencias globalizadoras apuestan a que las políticas nacionales han perdido presencia en las políticas internacionales, las cuales han sido dictadas desde fuera de las fronteras de los Estados-nacionales.

Sin embargo, la globalización se ha desplegado en formas ideológicas y no precisamente democráticas, más no de beneficios económicos para todos sus miembros. Hoy en día las sociedades complejas de carácter urbano de América Latina no se han ampliado en el terreno de la política de los derechos humanos, ecológicos, sociales y económicos. La globalización se ha desplazado, sobre todo, en las áreas económico-culturales del sistema capitalista, pero no funciona igual en el mundo. En la realidad geoestratégica global existe una falta de control y de principios que regulen las relaciones entre las empresas y los

competidores mundiales, esto coloca al "sistema-mundo" en una sociedad mundial de riesgo.

A casi tres lustros de la caída del Muro de Berlín los sistemas de gobierno burocrático-autoritarios se han desvanecido en los Estados-nacionales en el nivel interno; así como los países económicamente fuertes han presionado para ir a las transiciones democráticas. El fin del socialismo histórico para muchos autores fue la culminación de la "tercera ola de la democratización", que había empezado a mediados de los setenta en Europa del Sur y en América Latina en el primer lustro de la "década perdida".

Han transcurrido más de 25 años y la democracia parece no llegar aún a los países de América Latina. La democracia no sólo se plantea como un ideal, sino como la aspiración que nada hasta hoy garantiza su llegada. De esta forma "transición a la democracia" se confunde con un estado de permanencia, sin cambio, algo que está allí, que viene, pero que no termina por llegar, es por lo mismo un supuesto ambiguo e inconsistente.

Por otro lado, la democracia no se construye sólo a partir de ciertos atributos e hipotéticos a que las sociedades aspiran —aunque no necesariamente todos los pueblos tienen la democracia como aspiración o como ideal—, sino que, además, se deben considerar aquellos en los cuales las sociedades se encuentran inmersas, como los imaginarios sociales y políticos, las utopías; así como la historia y el legado, que permiten estudiar las maneras como entienden las diversas sociedades a la política y la democracia. Esto hace posible afirmar que la democracia no tiene un sentido unívoco, sino polisémico, sin que por ello sea falso.

La política y la democracia, no obstante el esfuerzo de algunos filósofos de la política, dependen mucho del pragmatismo político, del hecho político mismo, donde los sujetos políticos no siempre realizan un acto racional en sus decisiones, sino que están permeadas y penetradas por la subjetividad y la ideología.

La ideología y la política comparten dos características principales: una representación de la sociedad y un programa político. La imagen que ofrecen es la de una sociedad inteligible, pero vista desde un ángulo particular. Porque se acentúan y contrastan diferentes aspectos del mundo social, con el fin de ilustrar cómo actúa la realidad en su conjunto y también cómo se debería organizar desde un enfoque idealizado, mismo que transmite un programa de acción, como aquel que contempla qué recomendaciones deben hacerse para garantizar la debida convergencia entre el ideal y la realidad social. Las recomendaciones varían, de acuerdo con la imagen específica de una sociedad conveniente o adecuadamente organizada. En el caso de las sociedades ideal y real, se deberán representar de forma más o menos armónica, donde sólo se tendrían que hacer ligeros retoques para preservar, corregir o restablecer el *statu quo*.

Por el contrario, cuando la realidad y el ideal se configuran de acuerdo a aspectos básicamente incongruentes, las recomendaciones tienen un carácter más práctico, incluidas el corte sin paliativos, con el fin de reconstruir el orden político. Por esto, las ideologías políticas ofrecen interpretaciones conflictivas de la sociedad, de modo que entran en colisión unas con otras al esgrimir en los acuerdos políticos sus armas intelectuales respectivas. Es decir, son argumentos polémicos con los que entrechocan los contendientes políticos para defender sus principios y la forma de llevarlos a la práctica. Por esto, podemos decir que nada tiene de insólito el hecho de contemplar a la sociedad como un campo de batalla continuo entre las distintas creencias opuestas. Como escribe Antonio Gramsci, las ideologías crean el terreno donde los hombres actúan, toman conciencia de sí mismos y luchan.

La década de los ochenta colocó nuevos temas en la agenda de las ciencias sociales latinoamericanas. El cambio de la realidad política en varios países de América del Sur puso de manifiesto fenómenos que habían sido relegados en los últimos

años como el de nuevos actores sociales y políticos; la importancia de la vida cotidiana como espacio de convivencia, revaloración de las pequeñas utopías en la vida política.

De esta manera quedaron atrás los opresivos temas de los setenta, marcados por la existencia de un autoritarismo casi omnipotente, éste al mostrar el diagnóstico de la imposibilidad democrática se funda en la ineluctable determinación económica y reduce a la política al ámbito casi secreto y restringido de las instituciones castrenses y de sus apoyos civiles.

Los paradigmas sociales que tienen sus referentes en Europa o Norteamérica se encontraban rotos cuando se trató de explicar e imaginar una nueva realidad, donde los retos tenían por nombre política y democracia, términos olvidados de las décadas anteriores. El desarrollo de ambas, en aquel momento, parecía ser el menos propicio por la situación de la crisis económica y de la deuda externa, por la restricción del gasto público, de gobiernos endeudados, con deudas impagables.

Las salidas del autoritarismo resultaban demasiado difíciles de superar. Sin embargo, la aplicación de metodologías en los estudios comparativos, más allá de las realidades nacionales del análisis histórico de América Latina, permitió descubrir que la región requería de cambios estructurales, de modificaciones sustanciales de las formas de propiedad que condujeran a una distribución más equitativa de la riqueza. Lo que implicaba un proceso de democratización política radical.

La metodología comparativa en la teoría política latinoamericana obligó a establecer patrones de la "transición a la democracia", a partir de la especificidad de cada situación. Se encontró cómo un conjunto de factores similares tiende a producir los mismos efectos políticos. Al tomar como punto de partida la aspiración o deseo de la democracia, como una forma de convivencia política, se busca construir elementos que impidan las involuciones autoritarias, pero en ello nada hay escrito. Porque es la experiencia política la que hace posible construir la teoría y su práctica.

Las transiciones a la democracia en América Latina se dan en un momento de apertura de los regímenes autoritarios, donde las causas varían desde fracaso o derrotas militares, hasta la búsqueda del incremento de la legitimidad que permita abrir los cauces de la participación política. En la mayoría de los casos, la apertura a la democracia constituyó una respuesta de una mayor organización y movilización de la sociedad civil.

La clave de las transiciones democráticas radica en la demanda de una mayor legitimidad en los procesos políticos; se plantea la negociación de pactos entre las diferentes fuerzas políticas, donde se da la concertación que constituyó una condición *sine qua non* de un exitoso tránsito a la democracia. La concertación tenía como objetivo la transformación de las reglas fundamentales de la vida política, y, por lo tanto, debía tener un rango constitucional; se buscaron reglas operativas del sistema político que pusieran en camino los procesos de transición a la democracia.

Sin embargo, la transición a la democracia en los últimos 25 años de historia de América Latina muestra que el horizonte no es nada claro. La interpretación de transición no se presenta como tiempo requerido para alcanzar la democracia, sino como algo permanente.

La transición debe llevarnos necesariamente a la construcción de la democracia que afirme el derecho de los ciudadanos a una vida mejor planeada y conscientemente dirigida a la inclusión de todos, como ciudadanos y miembros de las diversas colectividades; la tematización que se requiere para no caer en el dualismo permite abordar el problema de la configuración política de los espacios públicos, que hagan posible que este legado se concrete con los procedimientos de la democracia.

Es decir, son los procedimientos los que requieren de formas normativas para su legitimación, así como de un espacio interpretativo en el que los valores, por más que se desee, constituyen "equilibrios precarios" y sujetos a la discusión de los

objetivos y las necesidades de la democracia. Sólo así se puede aclarar por qué se habla de un proyecto de identidad colectiva, y sólo de esta forma se comprende que este espacio no es únicamente un horizonte utópico o un ideal regulativo, sino un proyecto común en el que se ha de permitir el desarrollo integral de los diversos grupos sociales con el mismo ideal de vida compartida.

La democracia afirma el derecho de los ciudadanos a una mejor vida, está planeada y conscientemente dirigida a la inclusión de todos los seres humanos como ciudadanos y miembros de diversas colectividades. La tematización que se requiere para no caer en dualismos permite abordar el problema de la configuración política de espacios públicos que admiten que este legado se concrete con los procedimientos de la democracia. Son ellos los que requieren formas normativas para su legitimación, así como un espacio interpretativo en el que los valores constituyen equilibrios precarios, los cuales están sujetos a la discusión de las necesidades. Sólo así es posible aclarar un proyecto de identidad colectiva, sólo de esta forma se comprende que este espacio es un horizonte utópico o un ideal regulativo, un proyecto común en el que han de desarrollarse de manera integral los diversos grupos sociales con un mismo ideal de vida compartida, la democracia.

En este vasto y complejo proceso histórico están presentes todas y cada una de las sociedades de América Latina, tanto del macizo continental como de las islas. En él se incluyen elementos sobresalientes que pueden ser resumidos en algunas nociones de tradiciones: catolicismo, protestantismo, liberalismo, modernización, progreso, evolución, secularización, racionalización, representación política, ciudadanía, legitimidad, legalidad, democracia, sociedad civil y la diferenciación, entre lo público y lo privado.

Empero, como es obvio, la democracia en América Latina tiene, sin duda, grandes limitaciones porque no es suficiente que se den elecciones libres, que se respete el derecho del voto,



que se respete la libre manifestación y expresión de las ideas, el ejercicio de las libertades, el principio de igualdad y de tolerancia, si todos ellos no están fundados en los principios de justicia, elemento regulador de los demás derechos democráticos.

Esto requiere considerar otros aspectos que complementan la democracia, como aquellos que están referidos a la participación de los beneficios de los derechos económicos de las mayorías y de las minorías, el derecho al trabajo, a la salud, a la educación, a una vivienda digna, al desarrollo de las potencialidades de todos los seres humanos, etc. Estos últimos derechos ni siquiera en Chile, el país arquetipo del modelo neoliberal de América Latina, se cumplen. Por ello es posible afirmar que la democracia en Latinoamérica tiene limitaciones y alcanes, como también problemas que requieren ser resueltos.

La democracia no es algo definitivo sino procesual, esto es, algo que se va construyendo cada día. En consecuencia, no es posible hablar de ella desde una concepción unilateral o definitiva y alejada de los conflictos, por la participación de la diversidad de sujetos sociales en las decisiones.

Para que exista democracia se requiere de la confluencia de las voluntades de los individuos, de los grupos, de las organizaciones en las iniciativas políticas, sociales y económicas. Todo esto implica la participación común de las mayorías y de las minorías, conscientes que, detrás de todo acuerdo democrático, se encuentra el conflicto y la negociación.

En América Latina no se han construido grandes teorías políticas, aunque sí una filosofía de práctica, por llamarla de alguna manera, surgida de la búsqueda de respuestas sobre la realidad política y social latinoamericana. Esto no quiere decir que la filosofía latinoamericana se pueda reducir sólo al análisis y la crítica de la teoría, sino a las transformaciones de la realidad social y política, a través de la praxis, de la relación dialéctica en la práctica y la teoría.

La forma de transición a la democracia es el neoliberalismo, la conformación de la sociedad civil, de lo público y lo

privado tienen que ser discutidos, para ello es necesario diferenciar el sujeto individualista del liberalismo, que pertenece al ámbito de lo privado, y los sujetos sociales que forman parte de la vida pública y que se expresa en los movimientos sociales y colectivos.

Este libro es una invitación a repensar la política y la democracia en los finales del siglo XX y el inicio del XXI. La teoría política y la práctica política han sido puestas a prueba cuando los medios de comunicación se han convertido en los instrumentos más eficaces para normar y formar la conciencia política de los individuos y de las sociedades de hoy en el ámbito mundial.

La democracia en América Latina se realiza desde la reflexión sobre el realismo político y los procesos de democratización en nuestra América. Allí es donde el análisis puntual de los procesos históricos desempeña un papel muy importante en la definición de la democratización y de la democracia.

Es importante estudiar las transiciones a la democracia en el subcontinente y sus causas, precisamente en el momento en que se implanta el neoliberalismo y la incorporación de nuestra América a la nueva globalización y sus consecuencias: el desempleo, el crecimiento de la pobreza y la marginación de las dos últimas décadas en la región. Esto lleva implícito el conflicto y la contradicción entre los principios del neoliberalismo o neoconservadurismo, opuestos con los del viejo y nuevo liberalismo de las diversas democracias.

Esta obra es un esfuerzo por estudiar las relaciones y los conflictos entre el neoliberalismo, la globalidad y las transiciones a la democracia en América Latina; es una tarea por mostrar sus inconsistencias teóricas y sus contradicciones sociales. Se analizan de forma somera los procesos de la implantación del neoliberalismo, en un momento en que la globalidad adquiere fuerza mundial, para mostrar que en la suma de ambos factores se funda la desigualdad, la exclusión social y la inequidad.

El análisis obliga a reflexionar sobre los Estados-nacionales, el papel que juega el Estado en el neoliberalismo y la globalización en Latinoamérica, sus debilidades, sus fortalezas y su futuro. Se analiza la cuestión del nacionalismo, su vigencia y validez en la globalización, el problema del pluralismo y el multiculturalismo en la región, las formas de participación políticas y las influencias étnicas en la reconfiguración de los Estados-nacionales.

Por la complejidad y la amplitud del problema no se lograron todas las expectativas que nos habíamos propuesto. Aunque esto motivó a redefinir y aceptar la diversidad como la característica de lo humano, de lo social, de la nación. Los Estados-nacionales, en términos generales, se constituyen por una diversidad de grupos, de etnias que se agrupan en aquello que llama Benedict Anderson: "las comunidades imaginadas", donde cada una de ellas decide compartir una nación común a través del hipotético convenio contractual.

Es un esfuerzo por reflexionar a fondo sobre lo que se entiende por sociedad civil, por diferenciar lo público de lo privado en América Latina; por argumentar y realizar un análisis muy cuidadoso sobre la democracia, dentro de un espacio público que requiere analizar los conceptos de ciudadanía como: pluralismo, solidaridad, de raigambre liberal. Lo cual requirió estudiar la situación del sujeto en América Latina.

Se realiza el estudio sobre el sujeto en América Latina, sujeto que las filosofías políticas de la posmodernidad habían declarado su muerte. Por lo mismo, fue necesario poner a prueba su existencia.

El sujeto, a ese que la posmodernidad había dado muerte, obligó a realizar una reflexión sobre la situación del sujeto o la "sujetivación" individual (vida privada) y sus relaciones con el sujeto social (vida pública), las formas como este último se organiza en sus demandas y luchas, para descubrir que los "nuevos" movimientos sociales de trabajadores, obreros, campesinos, de organizaciones de mujeres, de grupos indígenas,

etc., la mayoría de ellos, no obstante su pluralidad, se organizan en la defensa de sus intereses y en las negociaciones políticas, casi siempre, en formas colectivas y corporativas y, pocas veces de forma individual, ello rompe con la vieja concepción de organización sindical cúpular y de sociedades corporativas.

Finalmente se propone una serie de supuestos para alcanzar la democracia, concebida, por un lado, como polisémica y, por el otro, como utópica, idealización de supuesto por alcanzar, donde desempeñan un papel importante el espacio y el tiempo históricos en los procesos políticos en un orden racional no-autoritario.

La democracia liberal hasta la actualidad no ha resuelto los problemas de la desigualdad social, porque se funda en los principios de desigualdad, injusticia e inequidad, y antidemocracia, que son formas excluyentes e intolerantes de los otros y de sus ideas políticas. Empero, ¿realmente hoy en los países latinoamericanos se alcanzó la democracia?, o ¿estas naciones son ya democráticas?

La democracia en América Latina debe ser una "democracia radical" que supere a las oligarquías democrático-políticas como formas de poder, a través del contrapoder, del poder de todos, no sólo de las mayorías sino también de las minorías, las que deben participar con los mismos beneficios y ventajas políticas, sociales y económicas.

## X. EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

### I. SITUACIÓN DE LA DEMOCRACIA Y LA POLÍTICA

La década de los ochenta del siglo XX colocó nuevos temas en la agenda de las ciencias sociales. El cambio de la realidad política en varios países de América del Sur puso de manifiesto fenómenos que habían sido relegados en los últimos años, como aquellos sobre "los nuevos actores políticos y sociales"; "la importancia de la vida cotidiana como el espacio de convivencia"; y "la revaloración de las pequeñas utopías en la vida política".

Habían quedado atrás los opresivos temas de los setenta marcados por la existencia de un autoritarismo burocrático omnipotente y los diagnósticos de la imposibilidad democrática basados en una ineluctable determinación económica y la reducción de la política al ámbito casi secreto y muy restringido a las instituciones castrenses y de sus apoyos civiles.

Paralelamente la supuesta crisis de las grandes utopías que precedieron al retroceso autoritario coincidió en las disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades, con el resquebrajamiento de las certidumbres y de los paradigmas sociales, políticos y democráticos.

Paradigmas que se habían roto cuando se trató de explicar e imaginar una nueva realidad en la cual los retos tenían por nombre política y democracia y de los grandes olvidados de la década anterior. Además que el desarrollo de ambos no pare-

cía propicio para una situación económica de austeridad y de restricción en el gasto público de los gobiernos endeudados.

Dentro de este contexto hay que situar los esfuerzos analíticos que se llevaron a cabo en el espacio político para volver a pensar la relación entre la política y otras esferas de la acción humana, pero, sobre todo, para reflexionar sobre las condiciones institucionales y procedimientos de una convivencia democrática.

La transición a la democracia se hacía presente, como empujada por las circunstancias históricas y sociales. Aparecía de nueva cuenta un término que era necesario acotarlo de alguna manera para saber de qué se habla cuando ponemos a consideración dicho término.

Así se originaría una disciplina que Philippe Schmitter le dio el nombre de "transitología", o la ciencia o el arte de la democratización. Nicolás Maquiavelo fue quien le dio su principal fundamento a la disciplina: la incertidumbre, a la vez que formuló la más importante de sus máximas:

no hay nada más difícil de ejecutar, ni más dudoso de tener éxito, ni más peligros de administrar, que introducir un sistema nuevo de cosas: ya que aquél que lo introduce tiene a todos aquellos que se benefician del viejo sistema, como sus enemigos y sólo tiene como aliados tibios a todos aquellos que pueden beneficiarse del nuevo sistema.

Para ir de la transición a la consolidación se requiere de ciertas condiciones que fundamenten al régimen. Por lo menos desde Platón y Aristóteles a los teóricos modernos y contemporáneos se ha buscado la forma de explicar, por qué bajo la superficie de los eventos, sobreviven los patrones estables de autoridad y de privilegio.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Cfr.*, Philippe C. Schmitter, "Transitología: la ciencia o el arte de la democratización", en *Arenas, Revista Sinaloense de Ciencias Sociales*, Primera Época, núm. 2, abril-septiembre, 1997, México, pp. 13-15.

Las ideas de la democratización o de la transición a la democracia han recorrido los debates en nuestra América en los últimos años, los cuales adquieren distintos significados según las experiencias históricas particulares de cada uno de los países o de las subregiones.

Por primera vez en la historia, la casi totalidad de las naciones latinoamericanas se encuentra en la actualidad con gobiernos civiles electos. Empero, con procesos democrático-políticos que difieren entre sí en cuanto a características y avances, por lo tanto, no fácilmente comparables entre sí.

En contraste con las oleadas de las transiciones, en estas dos últimas décadas, éstas se dan en condiciones de crisis económicas, que ni los regímenes militares fueron capaces de solucionar, menos aun los problemas de la deuda externa y la crisis de la acumulación.

Es posible, como escribe Alain Touraine, que "la situación de crisis es más favorable a la democracia, porque ni el Estado ni los autores sociales pueden imponer su lógica propia. Le deja al sistema político un papel central de intermediario".<sup>2</sup> Sin embargo, esto de ningún modo puede ser automático, requiere perseverar en la defensa de los derechos políticos, sociales y democráticos.

En América Latina se vivieron diversas experiencias con los procesos de democratización. Por un lado, países con continuidad democrática durante décadas y con regímenes más democráticos, como sería el caso de Costa Rica, o más autoritarios como los casos de México, Venezuela y Colombia, o los que han tenido décadas de gobiernos más o menos "democráticos".

Se ha empezado a admitir en América Latina que la democratización se ha convertido en un punto inquietante, especialmente, en la relación entre política, democracia, justicia, equi-

<sup>2</sup> Alain Touraine, *América Latina. Política y sociedad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 428.

dad social y económica. La política y la democracia deberán ser entendidas como principios reguladores regidos por la justicia de la cual se derivan los de libertad, igualdad, equidad, tolerancia. Todos ellos son valores reguladores de las relaciones humanas, individuales, sociales y políticas, allí donde se exprese el poder de todos, de las mayorías y de las minorías en defensa de la *rex pública*.

Sin embargo, es necesario señalar que los dirigentes de una sociedad que han sido educados en el autoritarismo y sin cultura democrática no pueden proponer aquello de lo que carecen y en lo que no creen. Sólo reproducen los mismos esquemas de comportamiento adquiridos en el proceso de socialización. Las estructuras políticas y sociales de Nuestramérica actual reproducen las formas autoritarias provenientes de las ideologías liberales y de las dictaduras militares. Al fundarse el Estado social de derecho y de las libertades individuales, se otorga al régimen o al gobierno la autoridad para negar los derechos políticos y sociales de las mayorías y minorías, desde formas más herméticas y menos transparentes.

Se puede decir que un sistema democrático pleno es opuesto a las democracias oligárquicas, porque éstas son excluyentes; por otro lado, es contrario a las supuestas transiciones a la democracia, porque éstas congelan el proceso dialógico de la política e impiden el libre juego de la democracia.

Además, en la época histórica que hoy se vive en la región se observa la pérdida de interés de la sociedad por la política y la democracia, así como la poca credibilidad en los partidos políticos.<sup>3</sup> La política sufre un desprestigio, propiciado por los politicastros, los demagogos y los gobernantes sin oficio ni compromiso social, quienes han llevado a la sociedad a aceptar el engaño, la mentira, la falsedad y, en consecuencia, el aumento de la corrupción.

<sup>3</sup> Cfr. Mario Magallón Anaya, "Ideas filosófico-políticas en América Latina", entregado para su publicación en un libro del proyecto sobre Subjetividad y democracia, dirigido por Horacio Cerutti en el CIALC-UNAM.

La política se ha convertido en una forma ideológica difusa e inaprensible, donde el "político" ha hecho uso y abuso de ella, a favor de su propio interés, o el de su partido, o de una camarilla de bribones, contrario a los intereses de sus representados, como de la sociedad en su conjunto.

El historiador y politólogo Sergio Bagú señala que

América Latina, continente colonizado desde hace siglos, pagó y sigue pagando tributos a sangre y especie. Tributos que rindieron también sus intelectuales en el mundo de las ideas y en eso están aún no pocos. La traducción sigue siendo, en sofocante escala, la vara con la cual se miden tanto el mérito profesional del teórico como el empuje del revolucionario. Percibimos ya, sin embargo, los síntomas de una nueva actitud: la conquista del derecho a la propia opinión, respetuosos de los antecedentes pero liberada de toda reverencia inhibitoria.<sup>4</sup>

Sin embargo, no obstante lo señalado por Sergio Bagú, hasta ahora el político, salvo en raras ocasiones, ha buscado el interés público, que corresponde y que es objeto de la política como las deliberaciones y las decisiones en beneficio de la sociedad y como respuesta a los problemas particulares de las crisis que le suceden. Todavía se está en la conquista por el derecho de expresar la propia opinión y de participación político-democrática en libertad y equidad.

Por ello, se requiere de un plan adecuado de acciones que tienen que formularse para enfrentar cada situación específica, por supuesto, de acuerdo con los principales objetivos específicos del orden social y de la preservación de sus propios valores políticos e intereses.<sup>5</sup> Esto no es otra cosa que el ejercicio libre y democrático, allí donde todos los individuos y la sociedad cuentan. Por ello, debemos insistir: la política sigue

<sup>4</sup> Sergio Bagú, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo, XXI, 1982, p. 1.

<sup>5</sup> Cfr. Emmanuel Terray, "Ley *terstus* política", en *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 150, septiembre, 2003.

siendo el medio más importante en las relaciones sociales para dirimir el conflicto a través de la concertación y el consenso.

Ante esta situación política de disparidades, contradicciones y conflictos, es difícil predecir en América Latina las posibilidades de un ejercicio de democracia plena, es decir, como una forma de vida cotidiana en las diversas comunidades humanas. Con el neoliberalismo y la globalización, impuestos por las instituciones internacionales de crédito, se limitó el libre juego político-democrático. El aumento de la concentración de capital en grupos de poder económico-nacionales como los beneficiarios externos ha provocado el empobrecimiento extremo en lo económico, social y moral.

Es muy complicado predecir si esta situación se va a modificar a mediano plazo, o si ocurrirán cambios que asienten y fortalezcan la democracia. De esta manera, el financiamiento de los mercados capitalistas y de gran volatilidad han propiciado que los gobiernos de los Estados no sean capaces de articular políticas económicas de largo plazo utilizando únicamente las variables económicas nacionales.

En un plan con economías globalizadas las proyecciones económicas de los Estados están condicionadas por los movimientos del mercado internacional de capitales y por las decisiones tomadas por las empresas transnacionales, que tienen su base de operación en lugares remotos donde los capitales son invertidos. La globalización del mercado amplió y transformó las estructuras económicas de muchos países al aumentar su competitividad para la inversión.<sup>6</sup>

Sin embargo, la extensión global del mercado no necesariamente determina una distribución equitativa, sino más bien desigual, lo cual depende de las estructuras económicas de los países que se han abierto al mercado internacional. Por ejemplo, países que se desarrollaron desde tiempo atrás tienen ma-

yores ventajas en cuanto a recursos, como la educación y el desarrollo tecnológico y las mayores ventajas y beneficios para enfrentar los retos del comercio mundial, que aquellos países que no cuentan con las mismas características.

Para crear esquemas institucionales más justos y equitativos en nuestra América y en el resto del mundo se requiere transformar los esquemas de poder y de dominación política, económica y social en los ámbitos nacionales. Debido a los efectos de los factores externos, las transformaciones de las instituciones internas de un Estado dependen cada vez menos de las acciones desde dentro de éste. Esto se debe a la creciente integración económica y política mundial y a la vinculación con el desempeño de los países y de sus economías, que se encuentran ligados a las estructuras y procesos transnacionales, y a las presiones económicas y políticas recibidas desde el exterior.

Por lo anterior, se puede decir que América Latina, el Caribe y el mundo están urgidos de alternativas donde coincidan las voluntades políticas y sociales creadoras de horizontes históricos y futuros contingentes humanos, que realicen y desarrollen, desde la esfera de la reflexión, la razón crítica. Por ello es necesario cambiar el horizonte del debate. Se trata de conjugar el desarrollo teórico con una crítica política capaz de explicar las relaciones sociales contradictorias y complejas definidas por el actual proceso de la acumulación originaria del capital. El futuro de la democracia radical depende de los horizontes críticos y reflexivos.

Por lo anterior puede decirse que las razones políticas y sociales de la democracia no pueden estar reguladas por los principios de la economía de mercado entre nosotros.

Las razones de la democracia, es decir la construcción del hombre ético y político, son, al igual que las razones de la libertad, es decir el bien común, objetivos irrenunciables para lograr el total desarrollo de la condición humana. La relación que une estas razones no puede resolverse de forma pragmática. Su práctica es siempre contradictoria pero nunca antagónica. Dichas razones

<sup>6</sup> Cfr. David Held et al., *Global transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

contienen valores y fines políticos. Su interrelación plantea un conjunto de problemas que dan cuerpo a los diferentes proyectos políticos de transformación social.<sup>7</sup>

Por lo anterior, se puede decir que la unidad y la integración interna en los países, como el intercambio y la integración global, ya no permiten pensar que la solución de los problemas de injusticia y desigualdad puede resolverse únicamente desde el interior de cada país. Esto requiere ser analizado dentro de la concepción global y en relación con las estructuras económicas nacionales.

Porque existen poderosos agentes económicos y políticos que, aprovechándose de la falta de reglas, actúan en la esfera del poder, fuera de un régimen de rendición de cuentas y de sus efectos adversos en las diversas comunidades políticas. Por tal razón, si estos sistemas de poder no entran en un esquema de regulación democrática que atienda los derechos fundamentales de los seres humanos para el desarrollo, los problemas de injusticia y desigualdad no podrán ser atendidos por cada país y seguramente éstos aumentarán en corto tiempo.<sup>8</sup>

La situación de nuestros pueblos contiene en su interior una diversidad de circunstancias económicas, políticas, sociales y culturales que obstruyen la posibilidad de hacer generalizaciones sobre el estudio de la democracia. Sin embargo, es necesario construir marcos teóricos nuevos y resemantizar los viejos en una relación dialéctica con la realidad sociohistórica latinoamericana, la cual se encuentra transida de pobreza, marginación, explotación, miseria; de exclusión étnica, campesina, proletaria, de las mujeres, de género y sexual.

Sin embargo, en los últimos 35 años, las mujeres latinoamericanas, de muy diverso origen social, económico y cultural, han

<sup>7</sup> Marcos Roitman Rosenmann, *Las razones de la democracia en América Latina*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 36-37.

<sup>8</sup> Cfr. David Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997.

ido conquistando sus derechos: indígenas, campesinas, proletarias y de las clases medias; y cada vez empiezan a tener un papel más protagónico en los movimientos sociales, en los cambios y en lucha por la libertad, la equidad, la igualdad, la justicia y la democracia entre géneros.

En el mundo actual prevalece con mayor evidencia la ley del más fuerte. La economía liberal y la globalización significan para las grandes mayorías un proceso creciente de empobrecimiento y una acentuación de las diferencias sociales, étnicas, sexuales [...] En la segunda mitad del siglo y el inicio del siglo XXI, los cambios que se han dado con relación a las mujeres como sujetos históricos, son sustanciales. Su presencia en todos los ámbitos de la vida económica, social, política, profesional, da prueba de ello. Sin embargo, este nuevo papel de las mujeres ha ido acompañado de contradicciones que resultan muy preocupantes, tales como la crisis y desestructuración del núcleo familiar, el aumento de la violencia contra las mujeres y los niños, la falta de apoyos a la salud sexual y reproductiva, los altos índices de mortalidad materna e infantil.<sup>9</sup>

La historia muestra la necesidad de establecer, en nuestra investigación y análisis, relaciones dialécticas entre la teoría y la práctica, entre la historia y la realidad. Porque cada etapa histórica tiene un tipo de ideas y de pensamientos, de teorías y de formas de lucha. Las demandas de hoy no pueden ser las mismas del pasado, en este horizonte histórico-político la tan ansiada igualdad democrática no se ha logrado para complicarse, aún más, sobre todo cuando se introduce en los discursos y en los argumentos y, especialmente, cuando se habla de la diferencia.

<sup>9</sup> María Guerra, "Feminismo y democracia en América Latina. Las mujeres en la lucha por la unidad de nuestros pueblos", en Florencia Peña, Ana Francisca Palomera, María Guerra *et al.*, *Las mujeres en la lucha por la unidad de nuestra América*, México, Asociación por la Unidad de nuestra América, A.C./Centro Mexicano de Estudios Sociales y Debate/Reflexión-Propuesta, 2003, pp. 15-16.

El neoliberalismo y la globalización han afectado a toda la población, a los hombres, a las mujeres, a los niños, a los viejos, pero, especialmente, a las mujeres y, sobremanera, a las indígenas. Los Estados, los gobiernos, las organizaciones gubernamentales y de derechos humanos, la sociedad civil deben asumir sus responsabilidades político-democráticas.

En la mayoría de nuestros países las diferencias sociales y culturales hacen difícil la organización política de las mujeres. No se puede negar que existen logros, como el despertar de las conciencias de las mujeres proletarias e indígenas, quienes no sólo han levantado las demandas de su etnia y de su clase, sino las del propio género.

Grupos de mujeres de México, Perú, Bolivia, Ecuador, Venezuela se han empezado a organizar en su lucha y en los movimientos sociales, en la demanda del respeto de sus derechos. Por lo tanto se puede decir que:

La democracia y por lo tanto las luchas democratizadoras deben ser asumidas no sólo como régimen político o como forma de gobierno, sino como estilo de vida que debe impregnar la actividad cotidiana de toda la ciudadanía, de manera permanente. En este sentido debe ser vivida en todos los ámbitos de la vida social como familiar, laboral, escolar, política, cultural, etc. Implica por lo tanto, una serie de derechos y de obligaciones tomando como marco de referencia valores tales como: la libertad, paz, respeto, tolerancia, igualdad, equidad, justicia y solidaridad.<sup>10</sup>

El diagnóstico sobre la situación popular en los países de América Latina se puede ubicar dentro del caudal de problemas difíciles de resolver desde la perspectiva de los gobiernos democráticamente establecidos. Hoy los problemas se plantean desde posiciones contrarias a los intereses ideológico-político-democráticos de las mayorías, donde las minorías mues-

<sup>10</sup> Cfr. Emanuel Gómez Martínez, "Bases zapatistas para un desarrollo alternativo", ponencia presentada en el Congreso Nacional de Sociología, 1998.

tran una abierta tendencia pronorteamericana hacia los dueños de capital y de dinero. Estas son las nuevas prácticas neoimperiales, ejercidas desde un centro: Estados Unidos,<sup>11</sup> todo ello visto en una situación de desigualdad, explotación, pobreza, marginación y desempleo.

De acuerdo con John Saxe-Fernández

Todo esto ocurre en medio de una creciente redistribución regresiva de la riqueza entre las naciones y dentro de ellas. Las asimetrías entre el centro y la periferia capitalista se acentúan, mientras los esquemas "neoliberales" gestados como resultado de la instauración de un régimen de acreedores a ultranza han lanzado a la calle a millones de trabajadores y campesinos y generado una intensificación de las presiones migratorias hacia los países del "norte", que a su vez es rechazada por medios policíaco-militares y de legislaciones antimigrantes, el racismo y el populismo de derecha.<sup>12</sup>

Este juego de fuerza, de concentración de contradicciones, de crisis y de expoliación ha sido puesto en cuestión por los políticos y los empresarios latinoamericanos neoconservadores, quienes han votado por la privatización y el libre mercado. Con la globalización y el neoliberalismo se puede observar que, en la jerga político-internacional, la explotación se esfumó de un plumazo, la cual parecería que en la globalización y el neoliberalismo se ha hecho irrelevante.

En la actualidad el nuevo proyecto de transnacionalización ha buscado redefinir un nuevo pacto social, donde las clases dominantes nunca han aceptado la democracia como forma de comportamiento político, salvo cuando controlan el poder y son éstas las que definen su contenido y alcance de la misma democracia. Es decir, cuando se encuentran en condiciones

<sup>11</sup> Cfr. Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM, 1993, pp. 69-71.

<sup>12</sup> John Saxe-Fernández [coord.], *La tercera vía y el neoliberalismo. Un análisis crítico*, México, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 2004, pp. 3-4.



de limitar la acepción de la democracia a su proyecto transnacionalizador mediante el que buscan redefinir un nuevo pacto social, donde democracia no tiene cabida, excepto para ejercer un mejor control social y político sobre las grandes mayorías excluidas y marginadas de los beneficios de carácter social ejercidos desde el Estado.

Esto es más marcado en el plano mundial, donde cualquier referencia a las relaciones desiguales e injustas entre Norte-Sur no se hace presente en las discusiones teóricas y, menos aún, en las relaciones de negociación económico-social; así, las asimetrías entre países centrales y periféricos se diluyen para que impere el libre mercado y el capitalismo mundial desbordante.

La fase actual del desarrollo capitalista global se resume en una gigantesca concentración de poder que se ha trasladado, de lo político a lo económico, a la erupción bursátil de la economía especulativa y la tecnología de las empresas transnacionales; las ganancias son exportadas a los países neoimperiales, esto ha originado desigualdades entre el Primer Mundo y, el de ahora, el mal llamado Tercer Mundo. La falta de una crítica razonada al capitalismo facilitó que la mayoría de los países lo asumieran como la única salida, después de la caída y de las experiencias fracasadas del "socialismo histórico".

Desde esta perspectiva, la globalización se presentó como la llave capaz de abrir todas las puertas, empero, la mayoría de las veces fue indefinida, vaga, inconsistente y contradictoria. El término de globalización evoca un caudal de fenómenos y procesos sociales, cuya existencia es, incluso, negada por algunos estudiosos.

Mientras que, por otro lado, hay quienes cuestionan su supuesto carácter novedoso. En cambio, quienes sostienen su carácter novedoso divergen sobre el juicio de valor, y dentro de éste, se encuentran sus apologistas y muchos de sus críticos radicales.

Sin embargo, cualquiera que sea la posición que se asuma, la globalización debería tener, vista en términos positivos, una

cierta idea unificadora del género humano a través de la interconexión planetaria de todas sus partes constituyentes y dentro de la equidad, la solidaridad, la libertad y la democracia.

La globalización está referida a algunos planos o niveles de la interconexión mundial, sobre todo en el ámbito económico y estaría articulada en dos dimensiones: 1) la extensión mundial y los intercambios de mercancías y dinero; 2) el desarrollo transnacional o globalización de los procesos productivos de las empresas. Empero, tampoco no es menos la importancia que ahora tiene la interconexión planetaria en los flujos de comunicación e información. Es decir, la globalidad mediática y telemática ha creado un mercado conformado por redes financieras mundiales que rebasan las fronteras nacionales y regionales.

De tal forma, la globalización económica ha rediseñado el mapa del planeta "con manchas de leopardo", lo cual puede ser entendido, en realidad, como el mundo sin fronteras para la producción y la circulación de bienes; ello se encuentra "cada vez más marcado por fronteras cada vez más profundas de exclusión y marginación".

Es más: también en las 'manchas' opulentas del globo, la propia lógica que guía las empresas transnacionales a elegir o descartar [...] posibles lugares, sectores productivos que inducen a los gobiernos a reducir las condiciones salariales y a dismantelar las garantías normativas del trabajo con lo que, de paso se sustrae el poder de consumo a muchos consumidores globales potenciales.<sup>13</sup>

En el horizonte histórico global la universalización de los derechos y de la democracia, que debieron ser los elementos regulativos de plausibles utopías con un alto nivel de credibilidad, después de la caída del Muro de Berlín, muchas de ellas,

<sup>13</sup> Cfr. Michelangelo Bovero, "Globalización, democracia, derechos. (¿Siete globalizaciones?)", en *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 138, México, septiembre, 2002, p. 3.

antes de que se afirmaran en la realidad y en el imaginario colectivo se amarraron a las figuras de la globalización económica y de los sistemas mediáticos, encaminados hacia las grandes fortunas. Desde entonces, hasta la actualidad, los derechos y la democracia han sufrido declives y perversiones.

Al respecto, uno de los discípulos más connotados de Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, apunta, atinadamente, que

Actualmente democracia y derechos son ambos ideales en crisis: no en virtud o no solamente y no tanto porque sean abiertamente impregnados o porque se les opongan algunos ideales alternativos, sino, sobre todo, porque aumenta la distancia entre estos ideales y la realidad. Veamos el problema de los derechos. En los años ochenta y en los inicios de los noventa, Bobbio declaraba insistentemente (en su texto *Estado de derecho*) que el único aspecto interpretable como un signo *signum prognosticum* (un signo favorable) de un posible progreso moral de la humanidad era la creciente atención por los derechos del hombre en todos los niveles del debate contemporáneo. Citaba, haciendo propia, una afirmación del teólogo Walter Kasper según la cual "los derechos del hombre constituyen, en nuestros días, un nuevo *ethos* mundial".<sup>14</sup>

Sin embargo, América Latina y su inserción forzada en la globalización y el neoliberalismo ha ido tomando conciencia de hacer viable el proyecto democrático, pero de acuerdo con características propias de cada país; a la vez que necesita plantearse las preguntas de cómo garantizar los derechos humanos, sociales e individuales y la manera de enfrentar las fuerzas negadoras de todo principio democrático.

Es desde allí, donde la verdad de la razón política y democrática debe ser cuestionante y crítica de la realidad socio-histórica, e inclusive, de la propia razón, de la verdad y de la realidad misma.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>15</sup> Cfr. Bagú, *op. cit.*

Esto no es otra cosa que romper con "las razones" que obstruyen la vocación humana individual-personal y de servicio social-colectivo-comunitario. Es necesario construir democráticamente una realidad más humana y solidaria con todos los latinoamericanos.

La realidad espantosa de los últimos años y particularmente con la caída del Muro de Berlín nos obliga a reconstruir teóricamente nuestras concepciones sobre la realidad, sin idealizar demasiado. Se debe cercenar la ideología neoliberal triunfalista, desnudar sus objetivos y alcances e ir también a las propuestas y objetivos no alcanzados por el "socialismo real". Nunca como ahora, no se debe caer en los nubarrones de la falsa conciencia del ejercicio del poder internacional (financiero-especulativo), porque es necesario superar el pesimismo y la desesperación, del mismo modo el trivial optimismo. Porque la vía neocapitalista tampoco es el paraíso, ni el socialismo nos da una solución suficiente y adecuada para la superación de la negación de lo eminentemente humano.<sup>16</sup>

Con el fin del sistema político bipolar se ha generado un debilitamiento de los "clivajes" políticos que organizaban las identidades y los conflictos sociales, esto se puede percibir en la falta de códigos interpretativos, y, por lo mismo, la realidad y la idea de política son observadas como en desorden. Los procesos de globalización y de segmentación profundizan la participación asimétrica de los diversos países en el nuevo sistema mundial y amplían la distancia en el interior de cada sociedad, lo cual ha originado sociedades fragmentadas.

Por lo mismo, resulta difícil conformar la comunidad de ciudadanos que la democracia liberal presupone. De lo que no existe ninguna duda es del auge de la sociedad de mercado y de la reorganización del Estado, donde los procesos de modernización de las sociedades han acelerado la dispersión y

<sup>16</sup> Magallón Anaya, *Ideas...*, p. 103.

la complejidad. Ello dificulta que el Estado, ante las crecientes dificultades, logre regular la diversidad de los procesos sociales.

Por otro lado, en América Latina el clima cultural con la implantación de la "cultura posmoderna" ha generado durante más de veinte años, que ésta prevalezca en el imaginario de algunos intelectuales, politólogos, filósofos y políticos, dicho en palabras de Hegel, como el "espíritu de la época".

La posmodernidad se planteaba desde la tradición filosófica francesa, como la aceleración del tiempo, donde existen diversos tiempos políticos y donde el ritmo de la vida deviene vertiginoso, haciendo creer a los individuos que las experiencias del pasado son obsoletas. Pero, a la vez las perspectivas de futuro se inhabilitan.

De tal forma, no parece existir otro tiempo que el permanente presente, un presente omnipresente que retrotrae la política al aquí y ahora. La argumentación discursiva racionalmente fundada es reemplazada por imágenes y palabras fugaces a través de la disolución de los medios masivos.<sup>17</sup>

Las experiencias totalitarias y excluyentes del siglo XX provocaron la necesidad de revalorización de la democracia. Sin embargo, la desaparición de alternativas revolucionarias de cambio, las dinámicas del mercado y la globalización de las comunicaciones parecen alterar la naturaleza de la democracia, lo cual cambió sus condiciones y quedó pendiente la redefinición de la misma.

Así, el proceso de cambio lleva a una transformación de la política misma, en donde se pueden percibir, por lo menos, tres rasgos: 1) el descentramiento de la política, concebida como la pérdida de su centralidad. Es decir, se encuentra en entredicho el lugar que ésta tiene en el proceso de desarrollo social que había caracterizado a la época moderna, concebida como el paso de un orden recibido a otro producido, donde

<sup>17</sup> Cfr. Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, México, CICYDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.

dicho orden radicaría especialmente en la política; 2) la informatización de la política apunta al desdibujamiento de su anclaje institucional, la cual, por la política, desborda las formas institucionales y rebasa al sistema político mismo. Donde conviven procesos institucionales como no-institucionales; 3) la articulación de lo público y lo privado expresa un cambio estructural de la esfera pública y la opinión se desvanece como expresión de la deliberación ciudadana complementaria de las instituciones representativas. Lo público aparece como un "islote" de minorías inconexas.

Es urgente la reconstrucción de la ciudadanía y del sujeto social mismo, donde la democracia, las libertades y la justicia deberán ser los factores regulativos de las relaciones políticas.<sup>18</sup> De esta manera, se puede decir que la industria electrónica y de comunicación mediática se ha convertido en un factor estratégico de cualquier país. El dominio del mundo pasa por el control de aquella y es innegable que la rectoría hegemónica del sistema mediático global corresponde a Estados Unidos.

El poder sobre la electrónica y los *mass media* por las instituciones privadas estadounidenses se ha convertido en el brazo mediante el cual Estados Unidos resuelve sus problemas y consolida su control del mundo. El predominio tecnológico se encuentra geográficamente en el norte del planeta, siete países llevan la delantera, seguidos por otros de desarrollo tecnológico medio. En el sótano se ubican los "convidados de piedra", los países subdesarrollados, o aquellos que plantean formas de producción y organización económico-social diferentes.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Cfr. Norbert Lechner, "Las transformaciones de la política", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo, 1996. (También para el análisis de esta problemática sugiero revisar mi texto sobre *Democracia en América Latina*, ya citado).

<sup>19</sup> Cfr. Manuel Corral Corral, *La comunicación y sus entramados en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2003, pp. 81 y ss.

Sin embargo, a pesar de este horizonte tan desolador y contradictorio, puede decirse que la única vía para el cambio de la situación social injusta existente en América Latina es perseverar un ejercicio "práxico". Es decir, en la lucha política concebida como la forma del quehacer humano, donde la política y la lucha por la democracia deberán ser la fuerza que impulse los movimientos sociales.

A este respecto, el comunicólogo latinoamericanista Manuel Corral considera que la política

Insuficiente y todo, la política parece ser la única vía y modo para enfrentar el conflicto de modo racional, a partir de la comunicación, siempre que ésta tenga por contenido el diálogo, la simetría, la libertad entre los sujetos involucrados en el conflicto. Hablar de comunicación, en efecto, es referirse a "todo proceso o relación de carácter dialógico (o diásémico), que requiere para su realización, de un contexto de simetría social en el que los individuos involucrados tengan las mismas oportunidades para interactuar o coparticipar libremente".<sup>20</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 93.

## XI. EL PROBLEMA DE LA DEUDA EXTERNA Y LAS TRANSICIONES DEMOCRÁTICAS EN AMÉRICA LATINA

¿Qué sucede con la democracia en América Latina? ¿Qué opinan los latinoamericanos sobre las transiciones a la democracia? Las dos terceras partes de los latinoamericanos han dado un apoyo masivo a los ideales y a las formas de gobierno democráticos, sólo 20% tiene inclinaciones autoritarias.<sup>1</sup>

Es importante señalar que el liberalismo y la democracia de la Ilustración hasta hoy, tanto en Europa como en América Latina, no han constituido un matrimonio bien avenido, casi siempre se encuentran en conflicto, porque mantienen tendencias divergentes. La democracia es opuesta al populismo, empero, tiene un carácter excluyente, porque sólo los entes, los individuos, los sujetos de razón son reconocidos con derechos políticos.

Mientras que el liberalismo defiende el gobierno racional y se basa en el juicio informado de los expertos, la igualdad aparece como un principio nivelador, antiintelectual e inevitablemente extremista. Los demócratas sostienen que sólo puede haber libertad en el interior de un sistema basado en la igualdad, en tanto que personas desiguales no pueden tener

<sup>1</sup> *Cfr. LatinBarómetro*, 2000, encuesta de 1999, Santiago de Chile. Sin embargo, por este mismo medio, en la segunda semana de octubre de 2004, al aplicar una prueba sobre las preferencias políticas en México se encontró que sólo tres de diez prefieren el sistema democrático, el resto votó por sistemas populistas o autoritarios, siempre y cuando garanticen empleo y seguridad social.

la misma capacidad para participar en decisiones colectivas, porque las personas que no tienen libertad no son iguales, esto implica una jerarquía política que se traduce en desigualdad social. El liberalismo es antipopulista y cree en la racionalidad potencial de todas las personas, una racionalidad que no es un atributo ontológico, sino que se alcanza por la educación.

El liberalismo es el llamado para conceder derecho a los racionales, con el único fin de que los irracionales no sean los que tomen las decisiones sociales y políticas importantes. El discurso de los liberales tiende a ser temeroso de las mayorías, de los sucios y los ignorantes, es decir, de las masas. Aunque el discurso liberal está lleno de alabanzas a la integración potencial de los excluidos. Frente a las mayorías defiende las minorías.

De este modo, se puede decir que entre liberalismo y democracia existe una gran tensión, lo cual de ningún modo es un problema abstracto, sino político e histórico-concreto. El cual se presenta como una situación dilemática en las elecciones. De allí que la relación de la pareja liberalismo-democracia es conflictiva, hasta la actualidad, se encuentra en el debate de las tácticas y estrategias políticas de ambas formas de organización social.<sup>2</sup>

Los gobernantes en América Latina se deslumbraron con el progreso lineal y unilateral de la modernización, renunciaron de forma consciente a la defensa de la soberanía, de la autonomía y de la independencia. Se conformaron con transformar a sus países en maquiladores, a los cuales habría que añadir las empresas financieras, comerciales, turísticas, restauranteras, editoras, de computación, cibernética y de entretenimiento. Sus anuncios publicitarios invaden las avenidas, las páginas de periódicos, las frecuencias de radio y la televisión. Es el ejercicio de imaginarios de empresas globales, donde se sobrepone lo global a lo local.

<sup>2</sup> Cfr. Immanuel Wallerstein, *Liberalismo y democracia ¿Hermanos enemigos?*, México, CICH-UNAM, 1998.

El mundo del libre mercado se encuentra agitado por las fuerzas económicas y financieras que moldean la circulación de los productos, el juego político y la expresión de las ideas. Esta es la era de la globalización, donde la producción, circulación y consumo de bienes materiales y simbólicos ha fragmentado lo local, lo nacional y lo regional, hasta alcanzar niveles globales de consumo. Manuel Corral considera que "en la actual era de la globalización el mundo se ha partido en dos: *el de los efectos de concentración privatizadora de amplitud limitada* y el de los efectos *de exclusión de amplitud ilimitada*".<sup>3</sup>

De esta manera, la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno, porque permite el libre juego de las decisiones políticas concertadas. Sin embargo, la democracia no garantiza, de ningún modo, que se gobierne democráticamente, pero sí es una garantía, para quien gobierna, dentro de una relación concertada y consensuada del ejercicio político justo y equitativo; de la misma forma los gobernados pueden sustituir a aquel gobernante que gobierne mal o que sea corrupto.

La vida democrática debe debatir sobre los conceptos, valores y reglas de la democracia. Pero no se trata de un fin deliberativo por sí mismo, sino en función del fortalecimiento de la relación de retroalimentación que debe haber entre instituciones democráticas y la cultura política en la región. La democracia para operar necesita de la participación consciente y voluntaria de los actores políticos la que, a la vez, debe ser ratificada frente a otras formas de gobierno que rivalizan con ella y, para esto, requiere de argumentos convincentes.

El punto de partida del debate sobre la democracia lo constituye la concepción que se tenga de la política, entendida en un sentido democrático, de donde surgen las razones para justificar su adopción. En otras palabras, la concepción de la democracia como una forma específica de racionalidad política es la base para optar

<sup>3</sup> Manuel Corral Corral, *La comunicación y sus entramados en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2003, p. 24.

por ella y también para hacer frente a los problemas que se le presentan, a menudo como dilemas irresolubles [...] La racionalidad democrática debe distinguirse de otras formas de racionalidad política, como la de corte jerárquico y autoritario o totalitario, así como de las formas de racionalidad próximas a la racionalidad política, pero necesariamente diferentes e irreductibles entre sí, como la racionalidad moral, económica o militar.<sup>4</sup>

Ante esta situación, se puede decir que los latinoamericanos están conscientes de las discontinuidades, las rupturas y los obstáculos que entorpecen la consolidación de las democracias en la región. Dentro de las que se pueden destacar la deuda externa, de la cual se deriva el problema del desarrollo económico-social, la desigualdad, la inequidad, la injusticia, la miseria y la pobreza extrema. (En la región de acuerdo con la CEPAL, existen 230 millones de pobres).

Hasta la actualidad existe muy poca investigación sobre las condiciones sociales en que viven los latinoamericanos, así como de la viabilidad histórica de la democracia en la región; de la manera como ésta influye en el análisis del comportamiento de los sistemas políticos en la realidad sociohistórica, especialmente, frente al problema de la deuda. La deuda lleva implícito el enriquecimiento ilícito, lo cual afecta estructuralmente a derechos humanos importantes como el nivel de vida, la autodeterminación, la autonomía, la soberanía y la independencia.

La deuda externa de América Latina y el Caribe limita las posibilidades de una práctica política y democrática dentro de un ejercicio libre y responsable. El filósofo, lingüista y politólogo norteamericano Noam Chomsky considera que la deuda de los países pobres endeudados, no obstante que la reunión del *Jubileo del 2000* planteó la posibilidad de su cancelación. Empero, esto es falso en realidad porque ésta no desaparece para las instituciones de crédito internacionales, para éstas alguien

<sup>4</sup> Rubén García Clarck, *Dilemas de la democracia en México*, México, Instituto Electoral de Querétaro, 2002, pp. XXIII-XXIV.

tiene que pagar la deuda que, son la mayoría de pobres en el mundo.

La experiencia histórica confirma en general lo que indica una observación racional a la estructura del poder: en el erróneamente denominado sistema de "capitalismo de libre mercado" los riesgos tienden a ser socializados. Igual que suelen serlo los costes [...] La población en general obtuvo pocos beneficios del préstamo [...] Pero, según la ideología prevalecte, es ella quien debe soportar la carga del reembolso, en tanto que los riesgos se transfieren a los contribuyentes de Occidente mediante dividendos diferidos del FMI (de prestamistas e inversores no de países) y otros mecanismos; los recientes "préstamos de emergencia del FMI" siguen esa pauta: "Los acreedores del sector privado se fueron con el dinero del FMI mientras los países deudores nacionalizaron eficazmente los sectores de la deuda privada". Los principios operativos protegen a los bancos que hicieron malos préstamos y a las élites económicas y militares que se enriquecieron transfiriendo riqueza al exterior y apoderándose de los recursos de sus propios países. Puede que la deuda represente una "crisis" para los pobres, sometidos a duros programas de ajuste estructural para facilitar la devolución de la deuda, lo que conlleva un enorme coste humano, y una crisis menor para los contribuyentes del norte a quienes se trasladan los costes de los préstamos de alto rendimiento y, por lo tanto, de alto riesgo, si no se pagan. Aunque para los ricos y privilegiados ese arreglo resulta bastante conveniente.<sup>5</sup>

La deuda de América Latina alcanzó niveles críticos a partir de 1982, la cual había sido, en algunos de los casos, reducida e incluso superada con el retorno del capital fugado, aunque todas las cifras son dudosas para esas operaciones secretas y a menudo ilegales. Los banqueros sostenían que no habría crisis de la deuda si el capital fugado, es decir, el dinero que los ciudadanos de los países receptores enviaron al

<sup>5</sup> Noam Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 131-132.

extranjero para invertirlo y mantenerlo a salvo, se pudiera usar para el pago de la deuda, aunque los mismos banqueros han sido activos promotores de la fuga de capitales.

Según estimaciones de *Business Week*, entre 1980-1982, la fuga de capitales en la región alcanzó 70% de lo prestado de los ocho principales deudores. Éste es un fenómeno que se da con regularidad antes de un colapso económico, como ocurrió en México en 1994. La condonación de la deuda externa a los pobres de América Latina, planteado en el *Jubileo de 2000*, se convierte en una necesidad incuestionable, pero es algo que los grandes capitales internacionales no están dispuestos a aceptar. Todo lo cual hace imposible el desarrollo humano, violenta una vida digna, como los derechos sociales y colectivos de los latinoamericanos.<sup>6</sup>

La deuda externa en América Latina atenta estructuralmente, contra vitales y fundamentales derechos humanos. El derecho al desarrollo consiste en una vida digna y adecuada, como en la satisfacción de los derechos sociales: salud, vivienda, educación y trabajo. El desarrollo, como escribe Luis T. Díaz Müller, comprende elementos relacionados con la democracia, como serían el "desarrollo democrático" y "la consideración de que el ser humano es el sujeto y titular del derecho al desarrollo".<sup>7</sup> Por lo mismo, la deuda externa se ha constituido en el mayor obstáculo para el desarrollo y la democracia, esto ha generado una gran crisis en nuestros países.

Es necesario estudiar el problema de la soberanía con detenimiento en sus términos funcionales y prácticos. Para ello es fundamental tener una idea de soberanía económica y po-

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 132. (El paquete de rescate que concedió el FMI en 1998 a Indonesia se aproximaba a la riqueza estimada de la familia de Suharto. Un economista indonesio estima que 95% de la deuda externa de alrededor de 80 000 millones de dólares la deben 50 personas, no los 200 millones de personas que sufren los costos del pago de los intereses de la deuda).

<sup>7</sup> Cfr. Luis T. Díaz Müller, *El derecho al desarrollo y el nuevo orden mundial*, México, IJ-UNAM, 2004, p. 125.

lítica, que se relacione con la noción del derecho de los pueblos sobre sus recursos naturales y las formas de gobierno. La deuda externa es una violación de los principios fundamentales del derecho internacional: soberanía económica, independencia de los Estados, la política, la democracia y los derechos humanos.

La deuda de América Latina es desmesurada (rebas los 760 mil millones de dólares), se concentra en cuatro países particularmente: México, Argentina, Brasil y Venezuela, que abarca 86% de monto total de la deuda.<sup>8</sup> Es urgente generar estrategias de negociación conjunta y elaborar ciertos escenarios futuros sobre los efectos posibles de una moratoria o de una suspensión de pagos.

Argentina, por ejemplo, por la fuerza de las circunstancias, a fines de 2001, tuvo que suspender sus pagos y renegociar la deuda ante la embestida de las presiones de los movimientos populares.

Luis T. Díaz Müller señala que

La crisis de la deuda latinoamericana se inscribe en el contexto global de la dependencia y subdesarrollo de la región. Esta crisis deja en claro que, en las condiciones actuales, el pago de la deuda significa mayor miseria y estancamiento en nuestros países, para no hablar de la estabilidad de los regímenes políticos de transición o de la afectación de los derechos humanos [...] La deuda externa no sólo afecta al estilo de desarrollo, sino, además, la política global, la estabilidad de la democracia, la dirección y el sentido social de las políticas económicas. Deben sacrificarse numerosos recursos para el pago del servicio (utilidades) de la deuda, lo que conduce a la reducción de los mínimos de bienestar, y de la satisfacción de las necesidades básicas. La deuda afecta el derecho al desarrollo como un derecho individual y colectivo aceptado

<sup>8</sup> Cfr. Ricardo de la Torre, "deuda externa y política económica en América Latina", en *Economía Informa*, México, Facultad de Economía-UNAM, núm. 122, noviembre, 1994, pp. 22 y ss.

por la comunidad internacional, y destinado a la superación del atraso de los países subdesarrollados.<sup>9</sup>

De este modo, se puede decir que la deuda en la región tarde o temprano va a ser impagable, y los países tendrán que declararse en moratoria, de modo que deberá buscarse una concertación regional que genere un consenso catalizador con las mejores posibilidades de integración económica y política de la zona latinoamericana.

La deuda significa un punto de ruptura, un momento de inflexión en las relaciones económicas y políticas latinoamericanas, esto requiere de la necesidad de volver al latinoamericanismo, al proyecto de integración solidaria e integral; de explorar nuevas opciones de un consenso mínimo común en torno a la deuda y, en una perspectiva más amplia y de construir el camino para constituir un poder exterior latinoamericano. Es decir, sólo podremos sobrevivir como países en el mundo globalizado y neoliberal si posibilitamos la negociación concertada democráticamente en lo económico, político, social y cultural con las instituciones de crédito: Banco Mundo (BM), Fondo Monetario internacional (FMI), Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y organizaciones mundiales como la ONU, la OEA, etcétera.

De este modo, en América Latina, desde el Río Bravo hasta la Patagonia la experiencia histórico-política del siglo XX no se caracterizó, en los diversos países, por tener regímenes democráticos, salvo excepciones muy particulares en algunos de ellos, sólo pueden encontrarse experiencias democráticas efímeras, formas de gobiernos oligárquicos, militares, autoritarios, populistas o clientelares. En todos ellos históricamente ha tenido una fuerte incidencia la intervención, abierta o velada, en los gobiernos latinoamericanos, por parte de Estados Unidos de Norteamérica. Esta nación neoimperial ha sido el dispa-

<sup>9</sup> Díaz Müller, *op. cit.*, pp. 126-127.

rador importante en la supresión y abandono del ejercicio político democrático en nuestra América.

Tuvieron que transcurrir cerca de 80 años del siglo XX para que hicieran su aparición en el horizonte político latinoamericano las "transiciones democráticas". Al lado de esto se da en la región y en el mundo la implantación del neoliberalismo; se da la "Tercera ola democratizadora" y se convierte en algo muy importante en todas las regiones del globo: en Europa Central, en los países orientales, en la ex Unión Soviética, India, China, Corea del Sur, Japón, Taiwán, en algunos países de África; a excepción de algunos países árabes musulmanes donde predominan hasta hoy los fundamentalismos, la antidemocracia, la exclusión y el racismo, los problemas de género, de sexo, donde no existe el libre juego político y, en consecuencia, el respeto a las libertades, los derechos humanos y la democracia.

Después de más de 25 años la situación de las transiciones democráticas en América Latina se ha convertido en un grave problema, porque han salido a la luz posiciones neoconservadoras de grupos de poder, los cuales controlan la economía, la política y obstaculizan la lucha política y democrática. En el mismo horizonte y desde el propio espacio-temporal resurgen las tentaciones populistas de derecha y de izquierda, donde las prácticas autoritarias prevalecen en los imaginarios sociales y políticos de los latinoamericanos.

En la última década de siglo XX aparece en el horizonte histórico una nueva reconfiguración política y social donde hacen presencia grupos anarquistas, socialistas, comunitarios, liberales, que realizan una crítica al neoliberalismo, a la globalización y a las transiciones democráticas.

En la actualidad los espacios político-democrático-liberales han sido reducidos y cubiertos por formas ideológico-políticas del poder económico. El espacio público de las luchas políticas y el ejercicio de las libertades cada vez se ven más reducidos donde impera el libre juego del mercado y el con-



sumo. Todo esto sucede desde un neoliberalismo agrietado que aún continúa regulando las relaciones económicas, sociales y políticas.

Ello es opuesto a la democracia, a las libertades, la justicia y los derechos humanos. Sin embargo, no obstante este difícil y dilemático problema, en todos los países de la región se dan grandes movimientos sociales, esto demanda reconfigurar el horizonte teórico-epistemológico de lo político y lo democrático, así como el papel del sujeto social mismo. Los pueblos indios, las organizaciones de mujeres, mineros, obreros, campesinos, etc., se encuentran en lucha por el reconocimiento de sus derechos civiles y democráticos. Esto es la expresión de una tozuda realidad política en la que se integran proyectos y horizontes utópicos en lucha por la justicia, las libertades, la equidad, la solidaridad, la democracia y la tolerancia.

Las transiciones a la democracia en América Latina se dan en un momento de apertura de los regímenes autoritarios, cuyas causas varían, las cuales van del fracaso y la derrota de los gobiernos militares, lo que implicó la búsqueda del incremento de la legitimidad que permitiera abrir los cauces de la participación política. En la mayoría de los casos, la apertura a la democracia constituyó una respuesta de organización y movilización de la sociedad civil y de los movimientos sociales.

De este modo, se dan grandes tensiones entre la transición y la consolidación democrática, lo cual sugiere posibles contradicciones entre las etapas del proceso de cambio de un régimen y las teorías políticas que tratan de explicarlas. Así las condiciones permisibles que propiciaron la reducción y dominio de la incertidumbre de la transición se pueden volver condiciones limitantes que impiden que la consolidación sea más difícil, o quizá que ésta no se logre.

Después de más de dos décadas de teorizaciones centradas en los procedimientos electorales y de funcionamiento eficaz del régimen político que lo sustenta, la democracia como objeto de estudio, en la actualidad, empieza a replantearse bajo

el principio de que es una organización social que tiene que funcionar en un contexto histórico de desigualdad social, económica y política, lo cual obstaculiza su reproducción más allá de un régimen político, e impide su institucionalización y la expansión de la ciudadanía en todos los planos, esto limita el desarrollo de una cultura democrática dentro de la institucionalidad.

En la concepción política de Schmitter, la relación entre la transitología y la consolidación de la democracia plantea una serie de reflexiones, dilemas, contradicciones, avances, retroceso e incertidumbres. Este autor al basarse en los estudios empíricos de la democratización en Europa del Sur y Sudamérica afirma que las transiciones pueden hacerse de las siguientes formas: 1) sin violencia o sin la eliminación física de los protagonistas de la autocracia anterior; 2) sin una gran movilización popular que ocasione la caída del régimen anterior y determine el periodo de la transición. Sin embargo, una vez que la transición ha comenzado una explosión de participación de masas a menudo resucita a una sociedad civil inactiva o reprimida; 3) sin haber dependido de un alto nivel de desarrollo económico. Se puede afirmar que la democratización tiende a provocar, por lo menos, una caída momentánea en la tasa de crecimiento económico. Sin embargo, a largo plazo estas libertades de acción y pensamiento son indispensables para el crecimiento sostenido; 4) sin efectuar una redistribución sustancial del ingreso o de la riqueza. La mayoría de los ciudadanos de las *neodemocracias* parecen no abrigar ilusiones acerca de las alternativas del capitalismo basadas en la igualdad radical. Por lo tanto ha mostrado una tolerancia sorprendente ante las desigualdades existentes; 5) sin la existencia previa de una burguesía nacional. La burguesía existente no sólo ha estado vagamente a la vanguardia de la lucha por la democracia contemporánea, sino que también se ha contaminado por su estrecha asociación con la autocracia anterior.

Con el surgimiento de un capital internacional sumamente móvil, tecnología y habilidades administrativas, ya no es tan claro como antes que el desarrollo depende de un grupo dinámico de emprendedores nativos; 6) Sin cultura cívica y cómo los individuos podían aprender normas o confianza mutua, tolerancia, compromiso y eficacia personal bajo un gobierno autocrático; 7) sin un gran número de demócratas. Una vez que los políticos aceptan competir y trabajar con reglas específicas y prueban su disposición de continuar trabajando incluso cuando hayan sido derrotados. Una vez que los ciudadanos den su consentimiento a dichas reglas y acepten la incertidumbre intrínseca de los resultados producidos, la base mínima de la democracia se ha establecido.<sup>10</sup>

Sin embargo, a la distancia de más de dos décadas de procesos políticos en América Latina, las tesis de Schmitter de la transición democrática son más disconfirmadas en la práctica política, de los procesos políticos, de los movimientos sociales, de género y sexuales, de indígenas, campesinos, obreros, etcétera.

La clave en las transiciones radica en la demanda de una mayor legitimidad en los procesos políticos, donde se plantea la negociación y pactos entre diversas fuerzas políticas. Si se logra la concertación, cuyo objetivo es el cambio de las reglas de vida política entonces deberá convertirse esto en un rango constitucional.

Sin embargo, en los últimos 25 años de la historia de América Latina, se puede observar que el horizonte de las transiciones democráticas no es alentador. Si la transición a la democracia es el camino que debe llevarnos hacia la construcción de la democracia que afirme el derecho a los ciudadanos a una vida mejor; a tematizar, para no caer en los dualismos,

<sup>10</sup> Cfr., Philippe C. Schmitter, "Transitología: la ciencia o el arte de la democratización", en *Arenas, Revista Sinaloense de Ciencias Sociales*, Primera Época, núm. 2, México, abril-septiembre, 1997, pp. 44-46 (subrayado del autor).

esto permite abordar el problema de la configuración política de los espacios públicos que hacen posible que este legado se concrete con los procedimientos de la democracia; y, por lo mismo, son ellos los que requieren de formas normativas para su legitimación como un espacio interpretativo en el que los valores constituyen equilibrios precarios y sujetos a la discusión de las necesidades. La democracia deberá estar conscientemente dirigida a la inclusión de todos como ciudadanos y como miembros de las diversas colectividades.

Persisten en la región problemas económicos de las anteriores "décadas perdidas", las lacras de impunidad, corrupción y narcotráfico en el mundo. Un cierto aire de decepción comenzó a invadir ambientes sociales y académicos, como si las grandes luchas, sufrimientos y pérdidas de vidas por el cambio no hubieran valido de nada, o sólo produjeron cambios de democracias formales.

Así, esto dicho en palabras del politólogo Rodrigo Páez Montalbán quiere decir que:

La "llegada" de la democracia no necesariamente implicó una transformación sustancial de las formas de gobierno en el nivel de vida de los pueblos de América Latina, al menos eso es lo que percibe la mayoría. Las dificultades habituales, ligadas al grado insuficiente de desarrollo y al crecimiento de la pobreza se fueron sumando entre otras calamidades, la defenestración de presidentes, los golpes de estado virtuales, el incumplimiento de promesas electorales, una corrupción rampante, el sometimiento de gobiernos y clases políticas a los dictados de los organismos económicos internacionales, la violación de los derechos de extensos sectores de la población, la impunidad de actuales o pasados delitos, poca atención a los actores emergentes y a nuevas propuestas políticas. Los cambios hacia la democratización política que en muchos de nuestros países acompañaron los procesos de "transición a la democracia" y que implicaron la creación o ampliación de instituciones democráticas y las transformaciones institucionales para incluir actores, fundar y fortalecer partidos políticos

y controlar el poder fáctico, en primer lugar las instituciones castrenses, comenzaron a dar señales de agotamiento.<sup>11</sup>

De lo anterior puede decirse que para que las democracias funcionen en América Latina se requieren relaciones dialécticas y dialógicas para dirimir los conflictos políticos y económicos, y para ello son necesarias la intermediación y la negociación entre sociedad, partidos, movimientos sociales y grupos de interés, a lo cual debe sumarse la renegociación de la deuda externa de nuestros países.

<sup>11</sup> Rodrigo Páez Montalbán, "Dialéctica entre la esperanza y el desencanto democráticos", en Manuel Ernesto Bernales Alvarado y Víctor Flores García [comp.], *La ilusión del buen gobierno*, Montevideo, UNESCO-MOST, 2004, p. 171.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, en *Revista Latinoamericana*, núm. 9, México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFYL-UNAM/UDUAL, 1978.
- Almond, Gabriel A., *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, estudio introductorio de Juan de Dios Pineda Guadarrama, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública/FCE, 1999.
- Antología de la filosofía americana contemporánea*, pról. y selec. de Leopoldo Zea, México, Costa-Amic, 1968.
- Ardao, Arturo, *Racionalismo y liberalismo en Uruguay*, Montevideo, Publicaciones de la Universidad, 1962.
- Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1982.
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Biagini, Hugo Edgardo, *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1985.
- Caso, Antonio, Alfonso Reyes *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1984.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.
- Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, México, Siglo XXI, 1981.

- Chomsky, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Corral Corral, Manuel, *La comunicación y sus entramados en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2003.
- Cruz Costa, João, *Contribuição a história das idéias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Río de Janeiro, José Olympio, 1956.
- , *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, México, FCE, 1957.
- Cruz, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002.
- Díaz Müller, Luis T., *El derecho al desarrollo y el nuevo orden mundial*, México, IJ-UNAM, 2004.
- Díaz Ruanova, Oswaldo, *Los existencialistas mexicanos*, México, Rafael Giménez Siles Editor, 1982.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.
- El Hiperión. Antología*, introd. y selec. de Guillermo Hurtado, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2006 (Col. Biblioteca del Estudiante Universitario, 141).
- Escobar Valenzuela, Gustavo, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, México, Limusa, 1992.
- Fischer, Ernst, *Lo que verdaderamente dijo Marx*, México, Aguilar, 1977.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira Editorial, 1996.
- Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg, *El elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península/Ideas, 1993.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana. Obras completas*, México, UNAM, 1996, t. VIII.
- , *En torno a la filosofía mexicana*, parte II, México, Porrúa y Obregón, 1953.
- , *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, II ts., México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.
- , *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.
- , *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945.
- Garía Clarck, Rubén, *Dilemas de la democracia en México*, México, Instituto Electoral de Querétaro, 2002.
- Gracia Jorge, Jaksic Iván, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1977, t. I.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.
- Held, David *et al.*, *Global transformations*, Cambridge University Press, 1979.
- Held, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Hulsz Piconne, Enrique, *Diálogos con Cornelius Castoriadis*, México, FFYL-UNAM, 1993 (Col. Cuadernos de Jornadas, 3).
- Kant, Manuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1970, vol. I.
- LatinBarómetro*, 2000, encuesta de 1999, Santiago de Chile.
- Lefebvre, Henri, *The Sociology of Marx*, Londres, Penguin, 1972.
- Löwy, Michel, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, trad. de Oscar Barahona y Uxoa Doyhamboure, México, Era, 1982.
- Magallón Anaya, Mario, "Prólogo", en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL-UNAM, 2000.

- , *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM, 1993.
- , *La democracia en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, introd. de Eric Hobsbawm, ed. bilingüe, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondadori, 1998.
- Marx, Karl, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- , *El método de la economía política*, México, Grijalbo, 1971 (Col. Setentas, 100).
- Medardo, Vitier, *La filosofía en Cuba*, México, FCE, 1948.
- Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanismo mexicano de siglo XVI*, México, UNAM, 1946.
- , *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1941.
- Mészáros István, *Más allá del Capital: hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hermanos Editores, 2001.
- Michelet, Francois et al., *Historia de las ideologías*, 3 ts., México, Premiá, 1981, t. 3 "Saber y poder (del siglo XVIII-XX)".
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyectos del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.
- , *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Moreno, Rafael, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL-UNAM, 2000.
- Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1964.
- , *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, Colmex, 1948.
- Nuño, Juan A., *Los mitos filosóficos*, México, FCE, 1985.
- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1958.
- Paim, Antonio, *A filosofia da escola do Recife*, Río de Janeiro, Saga, 1966.
- , *O estado do pensamento filosófico brasileiro*, São Paulo, Convivio, 1989.
- Paz, Octavio, *Los hijos del Limo*, México, Seix Barral, 1974.
- Piñón Gaytán, Francisco, *Filosofía y fenomenología del poder. Una reflexión histórico-filosófica sobre el moderno Leviatán*, México, UAM/Plaza y Valdés Editores, 2003.
- Quiroz-Martínez, Olga Victoria, *La introducción de la filosofía moderna en España*, México, Colmex, 1949.
- Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras completas*, México, UNAM, 1976, t. II.
- , *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, UNAM/SEP, 1987.
- , "Hacia un nuevo humanismo", en Samuel Ramos, *Obras completas*, México, UNAM, 1976, t. II.
- , *Historia de la filosofía en México*, México, Conaculta, 1993.
- Rauber, Isabel, *Los dilemas del sujeto*. En [www.cubasi gloxxi](http://www.cubasi gloxxi)
- Rebellato, José, *Ética de la liberación*, Montevideo, MFAL/Nordan, 2000.
- Reyes, Alfonso, "La Última Tule. Tentativas y orientaciones. No hay tal lugar", en *Obras completas*, México, FCE, 1982, vol. XI.
- Rivara de Tuesta, Ma. Luisa, *Ideólogos de la emancipación peruana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988.
- Roitman Rosenmann, Marcos, *Las razones de la democracia en América Latina*, México, Siglo XXI, 2005.
- Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana*, México, Colmex, 1954.
- Romero, Francisco, "Sobre la filosofía en América", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, Buenos Aires, Raigal, 1952.
- Rosdolsky, Roman, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Siglo XXI, 1980 (Col. Cuadernos de Pasado y Presente).

- Rovira, Ma. del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, FFYL-UNAM, 1979.
- Rovira, Ma. del Carmen [comp.], *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*, México, DGAPA-UNAM, 1997.
- , *Pensamiento filosófico mexicano: siglo XIX y primeros años del XX*, 1, 2 y 3, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1998, 1999, 2001.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1975.
- , *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*, Lima, Moncloa, 1965.
- Sánchez Macgrégor, Joaquín, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, CCYDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003.
- , *Sobre filosofía y marxismo*, México, UAP, 1983.
- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979, t. I "El problema de las mediaciones y de las disciplinas auxiliares".
- Saxe-Fernández, John [coord.], *La tercera vía y el neoliberalismo. Un análisis crítico*, México, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 2004.
- Touraine, Alain, *América Latina. Política y sociedad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía? (Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal)*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990.
- Vargas Lozano, Gabriel, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón, Entrevista. Manuel Sacristán habla para *Dialéctica*, "El marxismo ha sido derrotado", en *Dialéctica*, núm. 13, México, junio, 1983.
- Vargas Lozano, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM-Iztapalapa/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990.
- Varios autores, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- Varios autores, *Pensamiento positivista latinoamericano*, 2 vols., comp., pról. y cronología de Leopoldo Zea, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Vasconcelos, José, *Indología; una interpretación de la cultura iberoamericana*, Barcelona, 1927.
- , *La raza cósmica*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1946.
- Velázquez Mejía, Manuel, *Hermenéutica, filosofía e historia. (Notas provisionales)*, México, CICSyH-Universidad Autónoma del Estado de México, 1990.
- Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979.
- , *La filosofía en la historia política del México*, México, Pormaca, 1966.
- , *Reforma y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978.
- Villoro, Luis, *Grandes momentos del indigenismo en México, proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, FCE, 1996.
- Vuskovic, Pedro, "Crisis del desarrollo capitalista y perspectivas del socialismo en América Latina", en *Dialéctica*, núm. 20, México, Escuela de Filosofía-Universidad Autónoma de Puebla, diciembre, 1988.
- Wallerstein, Immanuel, *Liberalismo y democracia ¿Hermanos enemigos?*, México, CEIICH-UNAM, 1998.
- Williams, Raymond, "Hacia varios socialismos", en *Dialéctica*, núm. 20, México, Escuela de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Puebla, diciembre, 1988.
- Yamuni, Vera, *Conceptos e imágenes en el pensamiento de la lengua española*, México, Colmex, 1951.
- Zea, Leopoldo, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Contemporáneos, 1977.
- , *América como conciencia*, México, UNAM, 1972.
- , *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976.

- , *Latinoamérica en la formación de nuestros tiempos*, México, Cuadernos Americanos, 1965.
- , *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1974.
- , *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.
- , *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.
- , *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, UNAM, 1959.
- , *Latinoamérica, emancipación y neocolonialismo*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971.
- , *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968.

#### BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Bovero, Michelangelo, "Globalización, democracia, derechos. (¿Siete globalizaciones?)", en *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 138, México, septiembre, 2002.
- Caso, Antonio, "Discursos a la nación mexicana. El problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana", en Antonio Caso, *Obras completas*, México, UNAM, 1976, t. IX.
- Cerutti Guldberg, Horacio, "Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Concordia*, núm. 15, Aachen, Alemania, 1989.
- , "Urgencias de un filosofar vigente para la liberación" (texto inédito).
- , "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en *El ensayo en nuestra América para una reconceptualización*, México, DGAPA-UNAM, 1993 (Col. El ensayo iberoamericano).

- , "Presentación", en *Nuestra América*, núm. 11, México, CCYDEL-UNAM, mayo-agosto, 1984.
- Follari, Roberto A., "Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales ¿sinónimos?", en *Revista Relea*, CIPSOT/Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000.
- Gaos, José, "¿Filosofía 'americana?'", en *Revista Latinoamérica*, núm. 32, México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFYL-UNAM/UDUAL, 1979.
- Gómez Martínez, Emanuel, "Bases zapatistas para un desarrollo alternativo", ponencia presentada en el Congreso Nacional de Sociología, 1998.
- González Casanova, Pablo, "Sobre el marxismo en América Latina", en *Dialéctica*, núm. 20, México, Escuela de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Puebla, diciembre, 1988.
- Gracia, Jorge E. e Iván Jaksic, "Introducción. El problema de la identidad filosófica latinoamericana", en Jorge E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988.
- Guerra, María, "Feminismo y democracia en América Latina. Las mujeres en la lucha por la unidad de nuestros pueblos", en Florencia Peña, Ana Francisca Palomera, María Guerra *et al.*, *Las mujeres en la lucha por la unidad de nuestra América*, México, Asociación por la Unidad de nuestra América/Centro Mexicano de Estudios Sociales y Debate/Reflexión/Propuesta, 2003.
- Lechner, Norbert, "Las transformaciones de la política", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo, 1996.
- Magallón Anaya, Mario, "Ideas filosófico-políticas en América Latina", entregado para su publicación en un libro del proyecto sobre Subjetividad y democracia, dirigido por Horacio Cerutti en el CCYDEL-UNAM.
- , "La filosofía y la educación en Rafael Moreno", en Mario Miranda Pacheco y Norma Durán Amavizca [coords.], *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFYL-DGAPA-UNAM, 2002.

- Moreno, Rafael, "Introducción", en Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- Morin, Edgar, "Por una reforma del pensamiento", en *Correo de la UNESCO, Viva la complejidad*, vol. 49, París, febrero, 1996.
- Páez Montalbán, Rodrigo, "Dialéctica entre la esperanza y el desencanto democráticos", en Manuel Ernesto Bernal Alvarado y Víctor Flores García [comps.], *La ilusión del buen gobierno*, Montevideo, UNESCO-MOST, 2004.
- Pereda, Carlos, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?". En <http://www.fractal.com.mx/F18pered.html>
- Petit, María Angélica, "Latinidad e identidad latinoamericana en el proceso reflexivo de Arturo Ardao", en *Revista de Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 6, núm. 6 y 7, diciembre, 2005.
- Roig, Arturo, "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico", en Leopoldo Zea [coord.], *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1993.
- , "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en *Nuestra América, Filosofía de la Liberación*, núm. 11, México, CCYDEL-UNAM, mayo-agosto, 1984.
- Romero, Francisco, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, pról. y selec. de Leopoldo Zea, México, Costa-Amic, 1968.
- , "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, pról. y selec. de Leopoldo Zea, México, Costa-Amic, 1968.
- Said, Edward, "A 25 años del libro *Orientalismo*: abrir una ventana hacia oriente", en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 24 de agosto, 2003.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, "Filosofía, técnica y moral", en *Dialéctica*, Nueva Época, año 18, núm. 27, 1995.

- Schmitter, Philippe C., "Transitología: la ciencia o el arte de la democratización", en *Arenas, Revista Sinaloense de Ciencias Sociales*, Primera Época, núm. 2, México, abril-septiembre, 1997.
- Terray, Emmanuel, "Ley versus política", en *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 150, México, septiembre, 2003.
- Torre, Ricardo de la, "Deuda externa y política económica en América Latina", en *Economía Informa*, núm. 122, México, Facultad de Economía-UNAM, noviembre, 1994.
- Zea, Leopoldo, "Medio siglo de filosofía en México", en *Filosofía y Letras*, t. 21, núm. 41-42, México, 1951.



*Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en noviembre de 2007, en Publidisa Mexicana, S.A. de C.V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D.F. La composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S.A. de C.V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares y estuvo al cuidado de Leticia Juárez Lorencilla.