

Mario Magallón Anaya

REFLEXIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS DE FILOSOFÍA DESDE UN HORIZONTE PROPIO

HOY MÁS QUE NUNCA es necesario considerar el papel que desempeñan las humanidades y las ciencias sociales y naturales en el replanteamiento de un proyecto global mundializado, en el que los principios de las relaciones sociales, de la ética, de los derechos humanos, de la política, de la economía, de la ciencia sean el resultado de un proceso de investigación, de diálogo, de discusión y de análisis crítico, para asumir compromisos y responsabilidades con los seres humanos concretos e históricamente situados.

ISBN 978-607-02-3659-4



9 786070 236594

10
COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



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

10



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

REFLEXIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS DE FILOSOFÍA
DESDE UN HORIZONTE PROPIO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. José Narro Robles

Secretario General

Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Francisco José Trigo Tavera

Coordinadora de Humanidades

Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Secretario Técnico

C. P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Lic. Ricardo Martínez Luna

REFLEXIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS
DE FILOSOFÍA
DESDE UN HORIZONTE PROPIO

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

10

Mario Magallón Anaya

REFLEXIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS
DE FILOSOFÍA
DESDE UN HORIZONTE PROPIO



CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2012

Este libro, derivado del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica PAPIIT IN400311-3 (Diversidad Filosófica en América Latina. Segunda mitad del siglo XX), se publicó con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM.

JL959

.S58

M34 Magallón Anaya, Mario, 1946-

Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio / Mario Magallón Anaya. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.

177 p. -- (Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe ; 10)

ISBN 978-607-02-3659-4

1. Ética política - América Latina - Siglo XX. 2. Ética política - Caribe - Siglo XX. 3. América Latina - Política y gobierno - Filosofía. 4. Caribe - Política y gobierno - Filosofía. 5. Exiliados - América Latina - Vida intelectual - Siglo XX. I. t. II. Ser."

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.
En la portada: *Filosofía y letras*, 2012, por Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: septiembre de 2012

Fecha de edición: 20 de septiembre de 2012

D. R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C.P. 04510, México, D. F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° Piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
<http://www.cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc@unam.mx

ISBN 970-32-3579-4 (colección)

ISBN 978-607-02-3659-4 (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

Mario Magallón Anaya 9

I. EXILIO Y VIOLENCIA COMO EXPRESIÓN DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS Y LITERARIAS

EN NUESTRA AMÉRICA 23

Memoria, ética, política y violencia 23

Violencia legítima e ilegítima 30

Democracia liberal: Entre lo público y lo privado. 35

Comunicación y medios globales. 39

Vivencia, existencia y éxodo del migrante 42

Poética del lenguaje y del exilio 46

II. FAMILIA, EDUCACIÓN ÉTICA Y VALORES

EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE 53

El rescate del ser humano por la ética y la educación 53

Familia, ética y educación en valores. 65

Exploración, en educación, ética y en valores 75

III. PARA UNA ÉTICA MUNDIAL: PROBLEMAS

TEÓRICOS-METODOLÓGICOS DE LA ECOLOGÍA 87

La Ecología, el medio ambiente y el nuevo paradigma. 87

Hacia la transición del desarrollo sustentable 96

Geopolítica económica, desarrollo y sustentabilidad. 103

Las ciencias en la universidad: construir el futuro
de México en un mundo globalizado y neoliberal. 111

IV. FILOSOFÍA POLÍTICA: DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE	129
Antecedentes griegos del problema de la democracia y de la política	129
Entre la política y la democracia, en el mundo de hoy.	137
La sociedad política liberal en la globalización neoliberal	151
Democracia y Política en el mundo global de las transiciones.	157
Democracia y Política en nuestra América	163
BIBLIOGRAFÍA.	169

INTRODUCCIÓN

Este texto no es fruto de una investigación incidental, sino que ha derivado de los objetivos de los proyectos de investigación colectivo e individual: *Diversidad filosófica en América Latina. Segunda mitad del siglo xx* (IN400311-3), comprometidos con El Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA). Agradezco el apoyo a estas dependencias universitarias, a los estudiantes de licenciatura y de posgrado, a los miembros del Seminario permanente de investigación: "Historia de las Ideas de América Latina y el Caribe".

En la actualidad vivimos intercomunicados por sistemas virtuales y por satélites, donde juega un papel preponderante la comunicación televisiva, la radio, el internet, el facebook, el twitter, etc. De tal manera puede afirmarse que los seres humanos viven en diversos mundos, como a la vez, en distintos tiempos históricos y políticos.

Este es el lenguaje que aprehende el mundo y a la historia asimilada como pesadilla deformante de la existencia y de la vida toda. La ciencia y la tecnología han ampliado los horizontes de crecimiento y de desarrollo en los países ricos, en cambio en los países pobres han potenciado formas negativas contrarias al modo del ser humano históricamente situado, porque atenta contra su modo óptico, fenoménico.

Estas formas negativas de la ciencia y de la tecnología han hecho de su uso una pesadilla, generando crisis y desestructuración de la filosofía, de la ontología, de la fenomenología, de

la filosofía de la praxis, de las filosofías prácticas como: la filosofía de la historia, de la moral, de la política, de la educación, de los valores de libertad, de justicia, de equidad, de igualdad, de solidaridad, de la antropología filosófica. Es la historia que inclina a Husserl, obligado por las circunstancias al final de su vida, a pensar históricamente los problemas de la realidad de las ciencias humanas y naturales, aunque insuficiente y contradictorio ontoepistémicamente, con los principios *eidéticos*, con "las cosas mismas". Empero, consideramos que la fenomenología husserliana ha sido superada por la filosofía de la praxis, por las hermenéuticas, los existencialismos, etcétera.

Ante este horizonte incierto, los habitantes del planeta en el actual sistema-mundo deben realizar la unidad de la práctica solidaria con nosotros (los latinoamericanos y caribeños) y con los otros, miembros de la humanidad, reconociendo que todo pacto humano y social fundamental debe tener como núcleo teórico-práctico de reflexión, al ser humano con sus múltiples determinaciones, en diálogo horizontal de justicia, libertad, igualdad, solidaridad y democracia, lo que requiere navegar con la diferencia, y también con la diversidad. El espacio histórico temporal que nos incluye política y éticamente reconoce el valor de la vida, de un ser humano no cuantificable e inédito, porque sobre éste no todo está escrito.

Es necesario considerar el papel que juegan las humanidades y las ciencias sociales y naturales en el replanteamiento de un proyecto global mundializado, donde los principios de las relaciones sociales, de la ética, de los derechos humanos, de la política, de la economía, de la Ciencia sean el resultado de un proceso de investigación, de diálogo, de discusión y de análisis crítico, para asumir compromisos y responsabilidades con los seres humanos concretos e históricamente situados. Un proyecto que arranca del supuesto que los seres humanos son éticamente valiosos y la dignidad y su valor humano es infinito e invaluable.

Las sociedades en el mundo actual viven el *ethos* de la vida cotidiana como tedio, *nihilización de la vida* en estado permanente de angustia y de miedo y de pérdida de sentido de la existencia. Se han roto y mediatizado las *leyes* y las *normas*, que desde Aristóteles hasta Kant habían establecido las formas de convivencia social e individual: el reconocimiento de los lenguajes filosóficos, éticos, jurídicos, políticos, científicos, sociales, de derechos humanos, tecnológicos con sentido racional.

El sentido instrumental de la unidad teórica de los discursos actuales de la ética y de los valores sobre la educación y la convivencia se funda y puede convertirse, en el medio y no en el fin de las relaciones humanas, hasta llegar al extremo de la cosificación y la alienación del sujeto social, del individuo.

Por ello, los discursos y las prácticas actuales de la educación en ética y en valores tienen entre sus finalidades la normalización de los sujetos, la legitimación de la política vinculada con el mercado, con la introyección subjetiva en los sujetos, de ideas y de prácticas sobre lo público y lo privado, donde el individualismo, la exclusión y la insensibilidad se han convertido en algo común, con lo cual, y en vista de ello, la educación, la ética y los valores adquieren un sentido instrumental y útil para la legitimación, el funcionamiento y el control de los poderes políticos establecidos a nivel nacional, regional y global.

La educación en ética y en valores es un instrumento para socializar a los sujetos desde un horizonte político propio de la democracia formal, empero, se le ha limitado, por las fuerzas del poder y del mercado, a reproducir el desarrollo de las sociedades y de las empresas globales del mercado de consumo, para mediatizar toda forma de relación humana que sólo busca el pragmatismo eficientista y clientelar.

Es necesario plantear la crítica a la familia, a la educación en ética y en valores, al Estado, a sus instituciones, a la Iglesia y la sociedad, porque ésta es el lugar privilegiado desde el cual se abre y se forma lo humano, que no puede reducirse a mera

instrumentalidad, para legitimar la economía y la política contemporánea que mediatizan la existencia, la vida.

En la actualidad se encubre la educación moral con el término de educación en ética. Es decir, lo que se denomina hoy en día con el concepto de *educación en ética y valores* es en realidad *educación moral*, de formas subjetivas y psicológicas, porque no analiza y menos critica a la sociedad y el mundo actual. Es decir, se pretenden construir subjetividades que asuman ciertos valores y principios morales funcionales para la *economía política* vigente, no para la formación integral del ser humano en la idealización de la *paideia* griega y la romántica ilustrada moderna. La razón humana no es sólo objetividad positivista, empirista y científicista, sino subjetividad conformada por sentimientos, pasiones, símbolos, ideología y racionalidades.

En ese sentido la familia, la educación moral en valores está haciéndose pasar como el núcleo central para la educación en ética en la actualidad, cumple tareas específicas en beneficio de la economía política neoliberal global, por lo que la educación en ética pasa a tener un sentido instrumental y convertido en una herramienta, en un medio para lograr finalidades políticas y económicas, pero no en ético-valorativas que recuperen el *axios* de la existencia y dignidad humana en el mundo de hoy.

En el presente, el sentido instrumental de la educación en ética y en valores puede vislumbrarse desde tres perspectivas: 1) En tanto *conjunto de discursos* de la educación en ética, como uno de los instrumentos de legitimación de la economía política vigente; 2) En tanto *conjunto de prácticas*, como uno de los instrumentos de la economía política neoliberal para construir sujetos funcionales para los requerimientos de la producción y del mercado; y, 3) En tanto que deudora de la racionalidad instrumental denunciada por Horkheimer, Adorno y Marcuse, como testimonio de lo que ha sido reducido el género humano, la humanidad entera, por el neoliberalismo y la globalización.

Lo que interesa en esta investigación es generar una propuesta de reflexión cuestionadora de la instrumentalización propia de los discursos sobre lo que debe ser la educación en ética y en valores contemporáneos, el medio para alcanzar una sociedad "más justa", "más tolerante", "más ordenada y pacífica", "más democrática".

Asimismo, se detiene en la reconstrucción de la familia como núcleo fundamental de una sociedad que busca, a través de la educación, el desarrollo integral del ser humano como individuo "crítico" y éticamente responsable, lo cual incide con la formación y la educación de la ciudadanía.

A la ciudadanía, la realidad político-social le ha enseñado a ser dócil ante los poderes fácticos, no le permite ser sí misma, como existencia auténtica, capaz de plantear cambios y transformaciones sociohistóricas de su contexto y espacio vital. Es decir, el ciudadano/a es medio y no fin, lo cual, de ningún modo coincide con una ética comprometida y responsable con los seres humanos.

La educación en ética y valores en la actualidad, tiene un sentido instrumental, esto no hace mejores y ni más éticos y morales a los sujetos. Por el contrario, los actuales modelos instrumentales de educación en ética tratan sobre derechos humanos, justicia, valores morales y ciudadanía desde un discurso implícito, no dicho, que posee fuertes implicaciones y complicidades con la economía política actual, que se realiza desde una perspectiva generadora de brutales injusticias sociales y humanas.

Es necesario atestiguar y denunciar cómo los discursos de corte instrumental han mediatizado el núcleo fundamental de la sociedad: la familia, la escuela, la Universidad, la sociedad, las relaciones de amistad y el Estado. Allí donde la educación en ética y en valores, se encuentra implicada, aunque no siempre concientemente, con la forma actual del ejercicio de poder, propio de la economía política neoliberal.

Si el poder reprime e impide la realización humana del sujeto social humano, entonces, la educación en ética y en valores está permeado con el poder de la economía política neoliberal. Adicionalmente, la educación en ética se convierte en el instrumento de la economía política que habrá de posibilitar el buen funcionamiento de las instituciones supuestamente democráticas. Asumimos, por lo tanto, cualquier práctica e interpretación, incluidos los discursos y las prácticas de educación en ética y en valores penetradas de poder y de política, que drenan a la profundidad de la existencia misma.

Desde esta expectativa se explorarán, en un primer momento, los sentidos de los vínculos entre educación, ética y valores. Nuestra propuesta de educación en ética y en valores propone el rescate de lo más valioso del ser humano: la libertad, la justicia y la dignidad.

En la Grecia clásica, en el Anáhuac, en el Tahuantinsuyu, en la India, China, Japón, como en cualquier comunidad humana en el mundo, la educación es en sí misma *antropoética* y ésta es esencialmente educación; pero en la modernidad la unidad entre ética y educación se fracturó con la instauración paulatina de una comprensión ontológica que se articula en torno a la *distinción* del modelo epistemológico y en la *separación* del modelo ontológico antidialéctico, autoritario y totalizador.

Posteriormente, estaremos en posibilidades de advertir de qué manera los intentos contemporáneos de mostrar de nuevo que la educación y la ética, no son ideológicamente neutros, sino que responden a una clara intencionalidad política e ideológica, en el interés por vincularlas con las formas de poder establecido en la sociedad y en el Estado.

Nos planteamos que la educación en ética y en valores debe estar fundada permanentemente, en el reconocimiento, en el dolor, en el sufrimiento y en la enajenación. La educación en ética debe ser un espacio en que pueda hacerse *anamnesis* del dolor y de la enajenación, para mostrar cabalmente lo huma-

no, tal como se da existencial e históricamente en la actualidad. La memoria del dolor, del recordar y de la enajenación son vías posibles para la educación en ética, pues la condición humana actual se halla atravesada por esos dos aspectos implicados en la finitud humana en tanto tal.

El puente que enlaza la ética con la educación es la libertad como acto de compromiso responsable. Si la matriz de la educación es la libertad y la libertad es estructuralmente humana y esto nutre al humano habitar, entonces, la educación es en sí misma, y de manera necesaria, *antropoética de la educación*. Toda educación es ética, ya que toda auténtica educación es una praxis de reflexión y de cuestionamiento sobre el querer y la acción que permite que el sujeto tome para sí las excelencias humanas y, con ello, forme para sí de manera *poiética*, una cierta forma de ser. La educación, ni la capacitación, ni el adiestramiento, ni la instrucción, son esencialmente ética, aunque se les pongan nombres como "educación en ética", "educación en valores" o "educación moral".

El discurso sobre la ética, organizado como un estado de valores políticos y sociales, es un añadido a los problemas disciplinarios y científicos de la práctica, o bien una apostilla acrítica a la ética de la vida pública y privada de los sujetos, a la ética ciudadana. Muy lejana está la comprensión de la mejora de sí mismo que se reelabora desde una comprensión no instrumental, la educación en ética, política y democracia.

Se trata de *llegar a ser lo que se es* desde las obras y las acciones con la conciencia de que el ser humano es una entidad inacabada, abierta, a la totalidad ontológica y epistémica. Dado que en la educación se forma y se realiza lo humano, no puede ésta ser un fin en sí misma, pues es inherentemente humana.

La argumentación de la moralidad posibilita el desarrollo de la conciencia moral. La promoción del desarrollo del razonamiento moral de los sujetos tiene como objetivo no sólo modificar las conductas, sino la totalidad de la estructura del sujeto, lo cual debe ser observable y acompañar al sujeto en

su vida futura. Solamente así es posible desentrañar el auténtico sentido del interés por la ética y las relaciones humanas.

Dada la relevancia que en las perspectivas pedagógicas que los grupos tienen la discusión y la argumentación, se han convertido en una de las formas de la educación ciudadana; la discusión democrática emparentada con perspectivas como la acción comunicativa habermasiana y la comunidad ilimitada de la comunicación de Apel, presupone un modelo de ser humano caracterizado por etapas de desarrollo y crecimiento moral.

A su vez, la formación de valores morales en las personas es un medio por el cual se reconozcan los derechos humanos y para que las personas sean capaces de reconocerse en ellos, pero no como se requiere que hagan los sujetos para el buen funcionamiento de la economía política neoliberal global.

La formación en valores tiene por núcleo los valores planteados en los Derechos Humanos que organiza en torno a cinco valores-derechos: 1) Derecho a la vida, 2) derecho a la verdad, 3) derecho a la libertad, 4) derecho a la justicia y, 5) derecho a la fraternidad. La vinculación entre educación en ética y socialización hace pensar que existe relación entre educación, ética y política. No es nuevo que la educación esté implicada en la política. Desde la antigüedad clásica el papel de la educación tiene gran relevancia política a partir de la suposición que la educación brinda las bases para un Estado justo o para la formación de un gobierno adecuado.

La relación entre educación, ética y política en la praxis educativa como formación de lo humano, tiene por fin lo humanamente valioso y se constituye en la base para la organización social y política desde el horizonte de un modelo de comunidad deseable que encarna la *virtud* de la justicia.

En la antigüedad clásica había una vinculación intrínseca entre educación y ética. Adicionalmente, existían implicaciones entre educación, ética y política, pues la educación al ser en sí misma ética, hacía referencia al habitar propiamente humano,

ya que ese habitar humano no se daba solamente en el *oikos*, sino en la *polis*.

Por lo anterior, la educación es ética e intrínsecamente política, en tanto evidencia del habitar humano en la comunidad. En la historia mundial por primera vez se cuestiona la factibilidad del desarrollo futuro justo, equitativo y solidario entre las diversas naciones del mundo, especialmente, en los países empobrecidos, depauperados en el mundo. De la misma forma las organizaciones sociales, colectivas y los modos de vida humanos han evolucionado de forma progresiva, la mayoría de manera negativa.

Reflexionar sobre la ecología implica asumir la vida desde el medio ambiente de todos, sin exclusión de nadie ni de nada. El debate sobre ecología, medio ambiente y sus implicaciones sociales y materiales representa un paradigma de la época contemporánea. Es un nuevo modelo de reflexión sobre una realidad que urge respuestas y soluciones ambientales inmediatas, por lo mismo no pueden darse respuestas aisladas, sino en conjunto, de un todo indivisible, donde todo está incluido: seres orgánicos e inorgánicos, humanos y animales, en su necesario equilibrio planetario.

La insaciable voluntad humana está necesitada de conocer y de conquistar nuevos espacios y saberes, en nombre de la insaciable necesidad humana de saberse en el todo. La medicina ha conquistado el cuerpo humano prolongando la vida y reduciendo el dolor. Se busca alcanzar un ser humano que sea excelente, sin imperfecciones, "el ser humano superior" de Nietzsche.

La necesidad de investigar y conocer del ser humano es inagotable, al hacerlo intenta conquistar el planeta y el universo mismo. Las formas políticas y las instancias sociales se muestran incapaces de aprehender la compleja problemática del conjunto de sus implicaciones. Se ha dado un cambio potencial y material de las formas productivas, consecuencia del cambio del proceso de producción tecnológica e informática, lo

cual libera una cantidad de tiempo cada vez mayor de la actividad y del trabajo humano.

Una crítica del paradigma de la conquista de la naturaleza y del saber, implica poder y poner en entredicho los principios reguladores de la conducta humana, de las relaciones entre los sujetos sociales, políticos, culturales, científicos y éticos, como con la naturaleza y el mundo social-humano, allí donde *el ser humano* ha sido arrojado.

Los seres humanos deberán estar conscientes que no pueden asumir una posición neutral, sino que están comprometidos y son responsables con la vida, con la existencia y con la naturaleza misma.

Hoy debemos tejer una alianza para el cuidado de los seres humanos y de la naturaleza, entre las personas y los pueblos, para prevenir la destrucción de la vida y de los bienes materiales e inmateriales. Las nuevas formas de organización natural, las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, ecológicas, del medio ambiente deben tomar conciencia que las formas de explotación han modificado el horizonte de futuro de la humanidad y del planeta tierra.

Ello toca de manera central a los seres humanos y a la antropología, a los fenómenos naturales y sus implicaciones sociales, económicas, políticas, científicas, tecnológicas y culturales. Esto parece ser lo constitutivo de las relaciones éticas entre los individuos, social y colectivamente.

El problema del subdesarrollo, o más bien la imposibilidad de desarrollo desde los parámetros del mercado, es un punto conflictivo que al ser tocado por la filosofía política y social pierde mucho del peso referente a los sujetos concretos, materiales, históricos. Por tal razón es necesario redefinir las nuevas relaciones sociales, políticas, económicas, científicas y tecnológicas, con la mirada puesta en una salida al problema de la ecología, del medio ambiente y del desarrollo mismo.

Es importante considerar el valor ético del ser humano y de la naturaleza, concebidos en la dinámica compleja de los pro-

cesos sociales de un planeta habitable, que permita la realización de las posibilidades humanas que apruebe el utopizar sobre un mundo futuro armónicamente equilibrado entre el ser humano, la naturaleza y el medio ambiente.

Al asumir un compromiso éticamente responsable, conscientes de que el ser humano pertenece a la tierra, todos los seres humanos asumimos y compartimos un destino común. En ello está presente una vocación democratizadora y de justicia social. El principal desafío que surge de nuestro desarrollo, como seres éticos es tomar la responsabilidad por nuestro accionar en el mundo, para ser capaces de entender que nuestra calidad de vida alcanza su plenitud, cuando trascendemos nuestra conciencia individual y colectiva en una forma de conciencia capaz de sentir como propia, no sólo nuestra necesidad sino, la de todo otro ser humano y de toda otra forma de vida.

La globalización económica y política ha llevado a nuevas formas de capitalización de la Naturaleza. Esta forma de racionalidad económica se ha convertido en un credo fundamentalista y totalitario, el cual se ha implantado en el mundo global para destruir la base ontológica y epistemológica de la existencia, base material e inmaterial de los entes, del ser, de las cosas, de la naturaleza, de la cultura, del ser humano en general. Se intenta, a través de sus medios de dominación, reconvertirlos a su forma unitaria y global en tiempos únicos, lo cual trae aparejado procesos de desarrollo conflictivos, no sólo con respecto a otros pueblos y culturas, sino dentro de la propia sociedad capitalista global.

En la economía se afirma el sentido del mundo en la producción cosificada de la naturaleza mediatizada, por sus complejidades ecológicas desnaturaliza y convierte en materia prima el proceso económico. En la era de la economía ecologizada, la naturaleza deja de ser un objeto del proceso de trabajo para ser decodificada en términos del capital.

En el sistema-mundo de hoy observamos que la economía política engarza con la relación de la fuerza de trabajo, del ca-

pital y de la tierra, para desplazarse hacia una ecología política en la que los antagonismos de las luchas sociales se definen en términos de identidades, de territorialidades y de procesos de sustentabilidad. En estas nuevas formas discursivas sobre biodiversidad y desarrollo sustentable o sostenible, adquieren un sentido desconocido los conceptos de territorio, autonomía y cultura. Hoy éstos sirven para cuestionar los derechos del ser humano y las formas de apropiación productiva de la naturaleza. Es decir, sirven para entender las geografías políticas y sociales en todo el globo terráqueo.

Reevaluar la importancia y la cuantía de la imaginación y de la creatividad lo necesario para pensar mundos posibles, desde un presente más comprometido y humano con el cambio del orden existente que no nos gusta y que nos afecta en cuanto seres humanos en el mundo.

La conciencia tecnocrática no refleja el mundo de la ética, del compromiso y de la responsabilidad con los seres humanos, sino, más bien, la represión de la eticidad concebida como categoría de la vida y de la existencia. En el sistema-mundo de hoy, todo se encuentra en crisis, las humanidades, el ecologismo, el humanismo, las ciencias, la eticidad, los valores morales, la Educación, la Universidad y la Cultura.

La Educación y la Universidad colonizadas por el modelo global están frenando el potencial humano y reduciendo de forma deliberada la ontología, la esencial dignidad del ser humano, en el mundo, con nosotros, latinoamericanos y caribeños y con los otros, el resto de los seres humanos en el sistema-mundo, al considerar a éstos sólo como parte del engranaje del dispositivo económico. Por ello, la educación universitaria, como la educación en general, deberá ser continua y permanente empujada más allá de los "muros escolares", así lo requieren y lo exigen los nuevos tiempos.

Se trata de un querer, un pensar y un hacer como ejercicio teórico-práctico-epistemológico de formas de aprendizaje de conocimientos dentro de las dinámicas sociales, económicas,

políticas, científicas y tecnológicas. Retrotraer la mirada hacia el pasado y recuperar la memoria que afina su sentido del ser y del deber ser en una ética comprometida, entendida como forma emancipatoria de la dominación que denuncia el orden establecido, fundado en la desigualdad y en la exclusión social.

Boaventura de Sousa Santos considera a la Educación y a la Universidad como un espacio "para el inconformismo"; por ello, el educando y el estudiante universitario deben ser inconformistas. Esto es, "el aprendizaje de la conflictualidad de los conocimientos, debe ser conflictual".

Es mantener la vida, la existencia humana en contacto consigo misma y en relación social con *nosotros* (mexicanos/latinoamericanos) y con los *otros* (el resto del género humano). La Universidad del mundo actual está regida por las tecnologías de muy diversos caracteres controladas por las de información, las cuales mediatizan los saberes humanos y la cultura. La Educación Superior y la Universidad como construcciones histórico-sociales se encuentran ante la encrucijada de ir más allá del ámbito de la academia para incidir en el cambio social, económico, político, cultural, científico y tecnológico.

Esto es, más que un juego de palabras y de formas discursivas, una realidad incuestionable que mediatiza los objetivos fundamentales de la Universidad actual, en la que se unifica la diversidad de conocimientos humanos: científicos, tecnológicos y culturales que dan un sentido de identidad a las instituciones universitarias en México y en el Mundo. En ella están contenidos los diversos conocimientos sobre la educación, la enseñanza, las humanidades, las ciencias y las tecnologías.

Esta reflexión sobre la Educación Superior, la Universidad y la Cultura no excluye que podamos decir que éstas se encuentran en la encrucijada de su tiempo. La Universidad debe ser puesta al servicio de los seres humanos para la consecución y la transformación en un mundo más justo, equitativo y humano. Así pues, es necesario plantear y de poner en cues-

tión el orden establecido en el sistema-mundo del capitalismo global neoliberal, en todos los órdenes humanos materiales e inmateriales.

La Educación Superior, la Universidad Pública y la Educación en general, en la producción de conocimientos necesitan de una práctica democrática de análisis, de crítica, de colaboración y de intercambios de experiencias entre los estudiantes y los maestros, los investigadores y la sociedad. Los cuales se fortalecen como compromiso y responsabilidad ética, ante la realidad contemporánea caracterizada por la injusticia, la exclusión y la marginación, para transformar el espacio universitario en un mundo *onto-epistemológico y ético* de creatividad y de imaginación, desde un trabajo *poiético* de responsabilidad con la Sociedad, con el ser humano, con la Naturaleza y con el Mundo.

Es la invitación a redefinir las relaciones entre Educación, Universidad y Estado, lo cual requiere el *bien común* aristotélico y la *res pública* romana, aquello que ha de ser social y colectiva, democráticamente comunitario en la equidad y en la justicia. La Educación y la Universidad deberán ser redefinidas y puestas al día sobre la base de las demandas y las necesidades de los tiempos actuales.

De esta forma, la filosofía política, de la historia, de la moral y de la antropología, como de las ciencias sociales y naturales están obligadas a poner en cuestión el sistema de cosas existentes en el mundo, allí donde la globalización y el neoliberalismo la han secuestrado, porque es el futuro de la humanidad y del sistema mundo el que se encuentra en peligro, allí donde la violencia en sus muy variadas expresiones está en la sociedad y el mundo.

Mario Magallón Anaya

México, D. F., abril, Semana Santa, 2012.

I. EXILIO Y VIOLENCIA COMO EXPRESIÓN DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS Y LITERARIAS EN NUESTRA AMÉRICA

MEMORIA, ÉTICA, POLÍTICA Y VIOLENCIA

En el actual contexto internacional de grandes migraciones e intercambios desiguales e injustos, de sometimiento y de exclusión puede decirse que el fenómeno de la migración no se realiza en una relación de justicia y equidad, ni menos aún, de solidaridad con los otros, sino más bien de desigualdad, reserva y desconfianza hacia el extraño, el extranjero y el migrante. Este modo violenta el sentido de la relación humana, social, política, económica, simbólica y culturalmente. De esta forma, la violencia, en sus diversas y variadas expresiones, se mantiene como el espacio común de nuestro tiempo, como lo ha sido a través de la historia.

La violencia ha sido definida históricamente en relación dialéctica con el derecho y la justicia, a partir de las relaciones humanas y sociales de poder entre los individuos y las sociedades. Se expresa de forma simbólica, física, material, inconsciente y subjetiva, e incide en todas las formas de poder ejercido por uno(s) grupo(s) sobre las mayorías y las minorías.

El ejercicio del poder atenta contra la libertad, la voluntad, la justicia y la moralidad porque se ejerce en relaciones desiguales de exclusión y de dominio de individuos, de comunidades y en la sociedad. Como causa eficiente, el poder se convierte

en violencia, en el sentido exacto de la palabra e incide sobre las relaciones morales de dominación y de control.

La esfera de la violencia de tales relaciones ha sido definida por Walter Benjamin,¹ a través de los conceptos de derecho y de justicia. Sobre todo en lo que respecta al derecho, donde es evidente que la relación fundamental y más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y no la de medio. La violencia, para comenzar, sólo puede buscarse en el reino de los medios, pero no en el de los fines. Estas comprobaciones nos dan para la crítica de la violencia, algo más, incluso diverso, de lo que acaso nos parece. Puesto que si la violencia es un medio, podría parecer que el criterio para su crítica está ya dado sin más. Esto se plantea en la pregunta acerca de: ¿la violencia, en cada caso específico constituye un medio para fines justos e injustos?

En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían dadas implícitamente en la práctica de la justicia y de las libertades. Se trataría de traer a la reflexión crítica de la violencia, más allá del criterio de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural, para ubicarla en la filosofía de la historia, en el tiempo y en el espacio de su acontecer.²

La violencia puede ser legítima o ilegítima, depende desde donde se ejerza. Lo que el sistema capitalista nos da, si se hallara más allá de toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto a los casos de su aplicación. Permanecería sin respuesta el problema de si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos. Para decidir respecto a este problema se necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.

¹ Cfr. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá, 1982 (La nave de los locos).

² Cfr. *Ibid.*, pp. 11 y 15.

Es necesaria una crítica de la violencia, porque nunca como ahora el ser humano se ha encontrado acosado por la violencia del poder en sus muy variadas y diversas manifestaciones: estatales, institucionales, informáticas, políticas, económicas, sociales, culturales; allí donde la existencia humana toda, se encuentra sitiada por el temor, el temblor y el miedo que la violencia en sí genera.³

Esta introducción se orienta hacia el análisis de la violencia en la historia de la finitud humana; esto es, del cambio, de las contradicciones, de las oposiciones y de las luchas, entre los intereses de control y de dominio de una minoría que tiene el poder y la autoridad sobre los otros, las mayorías (e incluso las otras minorías cuando no las personas de forma individual y colectiva), por lo cual se busca justificar como universal la contingencia de la violencia, algo que está radicado y concebido como un atentado contra el ser humano y su dignidad; la dignidad humana no está precisamente fundada en representaciones accidentales, como son el color de la piel, los géneros, la riqueza, porque, como decía Leopoldo Zea, "todos los hombres (los seres humanos) son iguales por ser diferentes".

La unidad humana es ontológica, por ello la diferencia óntico-fenomenológica no tiene un fundamento *esencial*, sino histórico, como ser situado en la historicidad de las relaciones antidemocráticas, entre el todo social y las partes, que en la actualidad se encuentran montadas sobre la utopía neoliberal global.⁴

Esto ha sido lo propio de la realidad humana en la historia, allí donde las mayorías han padecido la pesadilla de la violencia, sólo asequible especial, aunque no exclusivamente, por los poderosos. Los dominados, los excluidos, los explotados buscan oponerse a la violencia con la violencia, lo que inevita-

³ Cfr. Slavoj Žižek, "Una alegato por la violencia ética", en Analía Houmie [comp.], *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

⁴ Cfr. Slavoj Žižek, "El sutil arte de Matar", en *Ibid.*, pp. 185 y 196.

blemente lleva al rebajamiento ético personal, individual, comunitaria y socialmente.

Es necesario recuperar la memoria y la conciencia histórica, para abrir un cauce de continuidad que dignifique a la sociedad y reduzca la violencia para proponer un sistema de convivencia solidaria con la humanidad y de paz, en el nivel mundial. En el entendido que el ser humano de la modernidad, más que luces, razón y filosofía, es fuego, luz interior, entusiasmo, amor, historia y confianza en sí mismo, no obstante que la posmodernidad occidental lo ha desvanecido y declarado su muerte, lo cual impone una forma ideológica, más que filosófica, de exclusión.

Se trata, como ha señalado María Zambrano, de realizar el cambio que revolucione las formas de exclusión, de desigualdad y de fuerza irracional direccionada o dirigida hacia el otro, el extraño, el extranjero, el migrante, el exiliado, quien también se identifica con el explotado, el marginado, el excluido, o el pobre. Tomar conciencia de la violencia en la historicidad, que implica "este instante, el primero del despertar, (que) es el más cargado de peligro pues pase de sentir el peso del monstruo de la pesadilla al vacío. Es el instante de la perplejidad que antecede a la conciencia y la obliga a nacer".⁵

Es necesario traspasar los límites no siempre traspasados por la persona humana en la vida colectiva, y disponerse a subvertir la anomia social, transida de violencia y de desorden, para generar o producir una sociedad más humanizada y solidaria con nosotros y los otros, que busque superar, de cierta forma, el sacrificio, la destrucción, la muerte y la negación irracional, para plantear nuevos proyectos éticamente solidarios con la humanidad.

Leopoldo Zea ha señalado, en este horizonte de sentido solidario y universalmente humano con los otros, que:

⁵ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Antròpos, 1992, p. 12.

*Todos los hombres son iguales por ser distintos. [Pero éstos, en la realidad histórico social no se encuentran] en relación vertical entre hombres y pueblos —(sino en) relación de dependencia, de amo y esclavo, dominador y dominado, colonizador y colonizado— [por ello] debe ponerse en una relación horizontal, de solidaridad entre iguales, de pares entre pares. Igualdad que no puede implicar, en forma alguna, negación de su personalidad, de la individualidad, que hace del hombre un hombre y no un ente de colmena y hormiguero. [...] La que debe plantearse ahora entre dependencia o solidaridad, luchándose por alcanzar la segunda y eliminar la primera.*⁶

Es necesario partir en la reflexión que hoy nos ocupa, desde una crítica de la unidimensionalidad reduccionista de la dependencia y de la exclusión, expresiones de la violencia a partir del análisis en la construcción conceptual y de su sentido. Por la cual explicar las formas violentas de desigualdad, de inequidad y de injusticia, para intentar ir más allá de los totalitarismos que limitan el ejercicio de la libertad, del pensamiento crítico y superar cualquier representación ideológica que estalice las prácticas del pensar y del obrar y buscar el bien común.

Según María Zambrano, el problema del inmovilismo, del estatismo, invariablemente ha estado presente en el imaginario social occidental:

En todo absolutismo de pensamiento y en todo despotismo nace el miedo a la realidad humana y aun a la realidad, previa a la humana. Se teme a la riqueza, a la multiplicidad, al cambio. Se intuye o se presiente la disciplina que es necesaria ganar para vivir frente a una realidad que se reconoce como movimiento. Pues si se cree que lo real es inmóvil, se tiende a quedarse inmóvil, o bien, el que esto crea se mueve con la ingenua seguridad. [...] La confusión del orden con la quietud hunde sus raíces en

⁶ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz, 1974, pp. 21 y 22 (las cursivas son nuestras).

un terror primario. Y es uno de los aspectos más peligrosos de ese estatismo que aún subsiste en la mente occidental.⁷

Se requiere analizar los movimientos sociales, los éxodos, las migraciones, las luchas, las guerras, las oposiciones y los racismos, desde y hacia los países imperiales, como también hacia dentro de las propias naciones y pueblos, pero no desde una mirada estática de algo que se piensa como connatural al ser humano, sino como cambio, transformación y crisis humanas.

Es decir, con el tránsito de las ideas y de los individuos que las producen, colocados más allá del límite existencial, de aquellos que ante su situación desenraizada se refugian en la nostalgia, en la angustia y en la desesperación, allí donde la alternativa es la certeza de la memoria y de los recuerdos que afincan al existente en su ser ónticamente en el pasado *identitario*, desde un presente siempre activo que va conformando un futuro incierto. Todo ello se realiza desde un sujeto racional y consciente, que al problematizar filosofa, analiza y critica como un ser situado en un horizonte histórico de sentido social y existencial.

Es por la vía de la reflexión filosófica y de la crítica que se puede salir de las formas de enajenación y de alienación que mediatizan el modo de ser humano, como ser con los otros, en la relación social y colectiva. En solidaridad, libertad, justicia y equidad se sale del mundo al que se llega como exiliado, expulso, migrante y al cual se ha sido arrojado por las circunstancias históricas, sociales, económicas, en otras palabras, por las condiciones de existencia y de desigualdad social y de injusticia. Esto es la expresión grotesca y trágica de la vida humana en el mundo.

Es la relación del principio de la acción, la cual se agota en el potencial mítico e ideológico, que mediatiza y no justifica prácticas éticamente injustas; así, para que inicie la práctica de

⁷ Zambrano, *op. cit.*, p. 163.

la justicia se tiene que partir de los mínimos principios ético-regulativos de las relaciones humanas.

Sin embargo, en toda relación humana se da una dependencia, o más bien, se construye una interdependencia de poder y de dominación, de una minoría de seres humanos y de pueblos, sobre las mayorías. Lejos de verse los resultados de las acciones humanas en concordancia ética horizontal de equidad y de justicia, éstas se manifiestan como la expresión de la voluntad ajena del poder, ejercida con violencia desde el grupo dominante que se considera superior económica, social y políticamente.

De aquí derivará, no la necesidad de una conciliación con la voluntad de los otros, sino como algo superior a ellos. Se hablará de individuos y pueblos predestinados, elegidos, como encarnación de una determinada divinidad, espíritu o fuerza superior. Se hablará de árbitros supremos, superhombres y, por ende de donadores de esa humanidad de que hablábamos. Serán los otros los que, al mostrar con sus obras su incapacidad para el éxito, la falta de conciliación de sus aspiraciones con los fines de una voluntad suprema, tendrán que esforzarse en demostrar que son parte de la humanidad y no simple material de realización de quienes, sabiéndose encarnación de esa voluntad suprema, sirven a los fines de la misma. Los hombres y los pueblos que en tal forma se enajenan y enajenan a sus semejantes, actuarán como si sus intereses fueran los intereses de la suprema voluntad de la cual se dicen encarnación. Sus ambiciones, pasiones y egoísmos vendrán a ser el necesario instrumento de realización de una voluntad suprema. Por ello sus decisiones (del grupo en el poder) serán infalibles y no cabrá apelación.⁸

⁸ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 42.

VIOLENCIA LEGÍTIMA E ILEGÍTIMA

Empero, la violencia constituye uno de los modos de ser humano, fundado en el principio de *alteridad y diferencia*, de control y dominio de unos sobre los otros: las mayorías y las minorías. Por ello puede decirse que ésta es algo inherente al ser humano, porque éste es *pólemos*, es lucha, cambio y transformación práctica, histórica y discursiva dialécticamente abierta.

Del mismo modo, la violencia es también una forma de rebeldía, justificada o no, contra el derecho y la ley. Por ejemplo, para el derecho civil, es causa de nulidad de contrato; para el derecho penal es una circunstancia agravante de ciertas infracciones. Dicho esto, la escritura y la fe hacen violencia, la policía las substituye, cuando la autoridad es también causa de ellas. Rousseau ha señalado en *El Origen de la desigualdad entre los hombres*, "que el más fuerte tiene siempre la razón"; por ello, "sólo hay que tratar de ser el más fuerte".

De lo cual se deriva el problema político de la autoridad y la "necesidad" de la violencia que hay que emplear contra la *violencia legítima* del Estado weberiano y del gobierno. Este problema se puede vincular con el concepto de *Revolución*, por ello nos preguntamos: ¿cuándo se justifica éticamente una revolución? Allí donde el poder existente hace fatalmente violencia y nada se realiza sin alguna constricción y la relación entre la moralidad y la política y la opción por la legitimidad o por la violencia, se pone en cuestión.

La violencia es propia del ser humano, de la humanidad toda, pero no la única, sino que forma parte de su hacer y de su que-hacer. La experiencia de investigación y de reflexión sobre estas formas y sus implicaciones en las relaciones de poder, está transida de violencia práctica, formal y simbólica.

No obstante ello, existen formas de relación humana, donde se va *del poder de unos al poder de todos*. Desde nuestro horizonte *ontoepestémico no existe nada más importante que el ser*

humano, porque éste es el centro ontológico, con sus diferentes modos de ser y de producir las condiciones de existencia material y cultural.

El ser humano por su carácter material, social, biológico, psicológico y cultural es un ser de escasez, de necesidades, como escribieron Marx y Sartre. Es decir, es un ente de necesidades materiales, biológicas y espirituales, que, para alcanzarlas realiza formas diversas de violencia, de negaciones, de afirmaciones, de lucha, de reyerta material y simbólica, como medios de realización de la existencia; de las necesidades humanas, las cuales al no ser satisfechas, llevan, inevitablemente, a la destrucción, la desolación y a la muerte.

No obstante la libertad y la democracia, conceden a sus ciudadanos/as en el sistema-mundo oportunidades, que implican riesgos, allí donde la seguridad y la estabilidad económica y social deberán ser cuestionadas y puestas en duda sus bases racionales de justicia y de equidad.

Dado que los estímulos de la actividad humana promueven el múltiple florecimiento del interés propio ilustrado y la seguridad se presenta como una realidad que se afana por compensar las carencias, para aparecer de forma deficitaria, destructiva y, en consecuencia, violenta, donde la ciencia y la tecnología atentan contra el trabajo creativo, la audacia y el esfuerzo y contra la competencia como factor movilizador y de crecimiento.⁹

En este sentido, adquieren profundidad y valor las palabras de Pierre Teilhard de Chardin, cuando señala que sería un crimen oponerse a la gran explosión de la ciencia y de la tecnología, no obstante la incongruencia entre la seguridad y el desarrollo, entre la ética y la política, porque ésta se encuentra en la incertidumbre política moderna del ser humano. Empero, confía en sus propias capacidades y fuerzas para subvertir el

⁹ Cfr. Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano de Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2007.

orden racional de la razón, de allí, es necesario reconocer, como señala Kant, que la razón tiene límites.

Y aquí reaparece a escala moderna, la tentación heroica de todos los tiempos: la de los Titanes y de Prometeo, la de Babel, la de Fausto, [...] pero que sólo ahora entra en su fase crítica, ahora que el Hombre se ha elevado hasta el punto de poder medir al mismo tiempo la inmensidad de los tiempos abiertos ante él y las fuerzas casi ilimitadas que le confiere un esfuerzo concentrado para apoderarse de los resortes materiales del Mundo.¹⁰

Por ello, según Castoriadis, la insignificancia se posiciona y domina en la determinación de nuestros actos y formas de existencia y, aunque las condiciones no sean propicias de ningún modo. Ninguna condición es externa al mundo de la existencia, de la vida donde se sufre y también, donde se busca la conquista de la felicidad, donde la ética y la política se entrecruzan, algunas veces, —muy pocas— se sintetizan en un horizonte común: el ser humano en el mundo. Algunas decisiones fundamentales dependen de nosotros, pero otras no, por su carácter político externo; empero, en la lucha y en la dialéctica como proceso y cambio, éstas pueden ser puestas en conflicto, inclusive, dado el caso, transformadas.

Este es el gran problema que en la actualidad se vive en el mundo: la violencia se ejerce en contra de la vida y de la paz. Es contraria a los derechos humanos, a las libertades, a los principios mínimos regulativos de la ética, sistematizados por la libertad, la justicia, la equidad y la solidaridad. Obviamente, no excluye ni suprime el conflicto, la confrontación, no obstante que tampoco impide el diálogo y la conciliación sobre un problema que afecta y lesiona la existencia, la vida y las relaciones humanas. “Si se observa claramente esto, se ve que la

¹⁰ P. Teilhard de Cherdain, *El porvenir del hombre*, Madrid, Taurus Ediciones, 1962, p. 229.

política se superpone a la ética, lo que no quiere decir que la suprime”.¹¹

Es necesario reeducar a los seres humanos para mirar críticamente los meteóricos cambios y transformaciones, consecuencia de la globalización, donde no todos están incluidos, lo cual violenta los principios del derecho, de la justicia y de la libertad.

Peter Sloterdijk considera que:

El destino de los habitantes de la tierra depende hoy [...] de metamorfosis intensas de las coaliciones de atención. En la medida en que los de vigilia global se muestran como improporables, aparece en el horizonte la necesidad de una cualidad evolutiva ampliada de vela global. La vida adulta en tránsito hacia la totalidad de cuidados del mundo venidero tiene que ser una vida que se determine en un nuevo reparto de la labor de vela global. Tal sea hoy cuando el sentido de hacerse adulto se ha hecho claro a partir de su contenido general, ya que el drama formador humano del tránsito de la casa al mundo, de las hordas familiares a la coexistencia planetaria lo revela todo en su necesidad ineludible.¹²

Los existencialistas del siglo xx consideraron que el *hombre es proyecto*, sólo es posible de realizar en la historicidad. Esto lleva implícito, ciertos factores filosóficos, éticos, políticos, ontológicos, jurídicos, científicos, tecnológicos y de derechos humanos, incluyentes de la totalidad del género en su diversidad y diferencia.

Sören Kierkegaard ya había señalado en el siglo xix, que el drama moderno de su época, como la nuestra, de reflexión analítica se ha desembrado del destino y de las certezas; se ha emancipado dramáticamente de la conciencia del drama,

¹¹ Cornelio Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997, pp. 254 y 255.

¹² Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Madrid, Pre-Textos, 2008, pp. 360 y 361.

como la *cosa oculta*, y la manifestación se han convertido en el *acto heroico* individual, liberal capitalista, que lleva e impone sobre sí, toda la responsabilidad de la realidad, pero ello exige el coraje para enfrentarlo, lo cual requiere que no se sus-traiga a ningún argumento racional ético.

Es en este horizonte filosófico de la modernidad, aún en su etapa crítica posmoderna, donde "lo estético ordenaba la manifestación, pero salía de (los) cuidados por un golpe de azar; la ética reclamaba igualmente y hallaba en el héroe trágico su manifestación",¹³ allí donde el héroe encamina su labor, su actuar social, hacia la exterioridad, lo cual le reclama volcar su vida interior de compromisos y de responsabilidad, para vivir en un presente congelado y muerto.

Así pues, la *coseidad* ontológica, como "las cosas mismas" y el reconocimiento son elementos esenciales del drama moderno. Nuestro tiempo se ha abandonado de tal modo a la sensualidad de lo estético, que se encuentra entusiasmado y propicio para la producción y la reproducción. Concibe con facilidad su poder de seducción, donde lo oculto dialécticamente se diferencia, como otras formas se simplifican en lo estético y en la ética, para hacer presencia lo absurdo, lo irracional y lo sin sentido.

De este modo, puede decirse que lo estético exige lo oculto, lo que se encuentra detrás de, pero ello es recompensado con códigos estéticos; en cambio, la ética exige la manifestación expresiva, práctica para condenar lo oculto y lo de "mala fe", para optar por la expresión pragmática, práctica de la existencia situada en el mundo desde un sujeto responsable y comprometido consigo y con el mundo.¹⁴

¹³ Cfr. Sören Keierkegaard, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1958 (Biblioteca Filosófica), pp. 96, 97 y ss.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

DEMOCRACIA LIBERAL: ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Lo cual lleva a la inevitable pregunta: ¿Cómo explicar este *hiatus*, este abismo, entre la vida pública y la privada, entre la ética y la política, entre la estética y la moralidad? Ante el abandono decisivo a favor de lo trivial, de la suspensión, de la discusión dialógica razonable, ante las puertas críticas del abuso del "poder legítimo", que ha conducido a la confusión ontológica de ambas dimensiones.

Sólo queda decir con Castoriadis que,

Para comenzar a elucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del "estado de naturaleza", es decir la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraica-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta lo irrisorio. Habría que componer una historia del imaginario social, quizás en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al nosotros de los otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea que regula nuestras relaciones y la no-ley) que prácticamente impera en nuestras relaciones con el "exterior".¹⁵

Derivado de todo ello se colige que en la reflexión filosófica, sobre el poder y la violencia; sobre la filosofía y la memoria; sobre la ética y la política, hay por lo menos dos clases de preguntas en la investigación y en la reflexión social, económica, política, científica y tecnológica de la temporalidad histórica: 1) Las empíricas, que involucran una consideración de los hechos y, 2) las formales, que implican relacionar una cosa con otra dentro de un sistema formal. Casi todas las pre-

¹⁵ Castoriadis, *op. cit.*, p. 260.

guntas y, por tanto, casi todo el conocimiento como la onticidad, cae dentro de uno de estos recipientes.

Sin embargo, esto no sucede así: respecto de los temas filosóficos, éticos, políticos, sociales, económicos, estéticos, culturales y del poder, cuando nos preguntamos: ¿Qué es un derecho? ¿Qué es la justicia, la libertad, el Ser? ¿Cuáles son los principios ontológicos y epistemológicos de la violencia, de las relaciones de poder, como de la memoria y de la tradición? No obtenemos una respuesta mirando por la ventana, ni examinando la coherencia lógica de un sistema formal, sino problematizando las contradicciones, los conflictos y las oposiciones, que salen a la luz gracias a nuestras preguntas. En un primer momento, no sabemos qué hacer para encontrar las respuestas, al investigar los fundamentos ontoepistémicos de interrogantes de tal envergadura.

Para ello es preciso

Superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo, las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aun la sarteano, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que pasa o no de los deseos a los actos y palabras. Tal autonomía individual requiere densas condiciones instituidas. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permita desarrollar la autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra.¹⁶

Puede decirse que hablar de democracia implica hablar de política, de negociación, de consensos y de conflictos. En

¹⁶ *Ibid.*, p. 266.

este sentido, la política no existe en todos lados siempre, porque la verdadera política es el resultado de la creación histórica y social, muy frágil, por cierto, porque lo que no existe necesaria y constantemente en la sociedad es lo político en su base ética-óntica. Tampoco la dimensión expresa del poder, éste se hace manifiesto, está presente, en toda relación humana y social.

En consecuencia, puede decirse que "el punto de partida de la filosofía es la posesión de una pregunta molesta, sin tener ninguna idea clara de cómo buscar una respuesta",¹⁷ si acaso, se tiene una primera intuición sobre la idea que debe ser construida y definida conceptualmente.

En el proceso dialéctico de argumentación y de *poiesis*, se dan relaciones dialógicas que metaforizan realidades metafísicas, simbólicas, conceptuales que buscan construcciones discursivas y lenguajes, en un haz de relaciones complejas de diversos niveles de significación de la teoría filosófica y de las relaciones filosóficas del poder, de la política y la ética. En todo ello juegan un papel importante las múltiples determinaciones de la vida social y de las condiciones de existencia, en la realidad contrapuesta de oposiciones y de contradicciones inherentes a la violencia, la democracia, la justicia, la equidad y la solidaridad.

Al respecto Fernando Savater considera que

El conflicto político más relevante de nuestro tiempo, el de más imprevisibles consecuencias, destinado a renovar más profunda y menos lentamente de lo que imaginamos el planteamiento institucional de la convivencia humana, estriba en la incompatibilidad entre Estado y democracia. Se trata del más paradójico de los conflictos, pues la democracia adviene precisamente como la forma más fuerte y eficaz, es decir, más *racional*, de interio-

¹⁷ Cfr. Bryan Magee, "Diálogos". "I. Una introducción a la filosofía. *Diálogo con Isaiah Berlin*", en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, FCE, 1993.

rizar y consolidar la estructura del estado moderno. Ningún Estado tan totalizador y absoluto, tan sólidamente implantado en el terreno menos susceptible de subversión, tan rico en complicidades espontáneas e irremediables como el que borró la jerarquía naturalizada que escalonaba los súbditos y difundió el poder soberano entre los socios iguales por la razón y por la común sumisión al dinero (si se prefiere, a lo económico) como fundamental principio valorativo.¹⁸

La filosofía, la memoria, las éticas, las humanidades, el humanismo y la cultura se encuentran transidas y han sido mediadas por el capital y el dinero, el mercado y el consumo, donde los conflictos se dirimen a través de la violencia, de la destrucción y, en caso extremo, de la muerte, donde la ética y el *ethos* de la cotidianidad de la vida, han sido diluidos por la corrupción y el dinero. Allí se sacrifica el *ser*, el fundamento ontológico, la existencia humana, por el *tener*, el capital, el dinero y el consumo.

En su carácter de inteligibilidad y de transparencia, la filosofía se adquiere al construir y reconfigurar la epistemología y la ontología, la capacidad para explicar, interpretar y analizar lo simbólico, lo icónico, actitudes de simulación y de complicidad con el orden establecido por la fuerza y por la violencia, en la mayoría de las veces, institucionalizada y legitimada por el Estado; donde el compromiso ético, social y político se diluyen para no saber de qué lado está la justicia, los derechos individuales, sociales, políticos y colectivos, que favorecen a los de una minoría selecta y no precisamente, a todos los seres humanos.

Es inevitable y urgente trascender e ir más allá de lo formal, para establecer dialéctica y dialógicamente relaciones entre teoría y práctica. Se requiere de un sentido crítico y analítico, hermenéutico y de interpretación, de comprensión y coherencia

¹⁸ Fernando Savater, *La tarea del héroe. Elemento para una ética trágica*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2005, pp. 274 y 275.

formal y praxológica del conocimiento filosófico; además, de lo metafórico que mediatiza la realidad y que busca explicarla por otros medios, no necesariamente violentos, pero sí analítico-discursivos, para darle sentido y valor. Aquello, que para muchos sólo es recursos retóricos del lenguaje, de las formas de habla; de expresar con palabras: conceptos, ideas, representaciones del mundo, sobre lo que es la realidad de la vida cotidiana y su relación con la praxis misma.

De esta manera, la cotidianidad es un mundo fenoménico en el cual la realidad, en cierto modo, se manifiesta y oculta,¹⁹ se encubre y simula para desvanecer la coherencia y el sentido. Por lo mismo puede decirse que lo cotidiano "muestra" a la realidad, a la vez que la oculta, en el sentido que impide ver las determinaciones objetivas esenciales del proceso de reproducción social, material y simbólica.

COMUNICACIÓN Y MEDIOS GLOBALES

La reproducción de las relaciones de producción del capital globalizado se da a través de la producción de objetos, especialmente, en el consumo y en el mercado de significaciones, donde la existencia de los seres humanos ha sido mediatizada por la violencia.

Por lo tanto, la cotidianidad de la vida, en el escenario de la praxis, tiene implícito un código, que sella la producción de mensajes, allí donde la incertidumbre violenta las certezas sobre la realidad y el mundo. De este modo, hasta en la producción y reproducción de actos banales se realiza la autorreproducción social, de significaciones ideológicas, psicológicamente manipuladas e impuestas, con la violencia material y simbólica.

¹⁹ Cfr. Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976, p. 92.

En la actualidad, la realidad mundial está transida, agobiada por una serie de problemas (sociales, políticos, económicos, científicos, tecnológicos, ecológicos, filosóficos, culturas; guerras, tráfico de drogas, armas, trata personas, hambre, miseria, enfermedades, destrucción, muerte, etc.,) que ponen en riesgo la supervivencia de la vida en el planeta.

Se vive un mundo intercomunicado por sistemas inalámbricos de formas virtuales y por satélites, donde juegan un papel preponderante la comunicación televisiva, la radio y el internet, facebook, Twiter. A pesar de que a través de los *mass media* estamos "comunicados", en la temporalidad de la vida cotidiana, la mayoría de la población mundial no tiene acceso a estos medios. Compiten preponderantemente las relaciones superficiales y simuladas como formas de huida, de exterioridad, para no enfrentar la realidad violenta. Peor aún, los que tienen acceso a ellos compiten por estar al día y mejor informados, la mayoría de las veces de superficialidades, de mentiras y de verdades a medias. De tal manera, puede afirmarse que los seres humanos viven en diversos mundos, y a la vez, en distintos tiempos históricos y políticos.

La comunicación mediática en sus diversas formas ha empobrecido los lenguajes y ha generado "semianalfabetos" para la comprensión de los lenguajes formales, abstractos y simbólicos. La cultura de masas ha diluido el concepto de cultura literaria en sus diversas expresiones: escrita o hablada la suma de realidades que deben expresar y representar el modo de ser humano, Se ha diluido y disminuido de manera alarmante, la significación simbólico-metafórica e icónica abstracta, formal y significativa.

Las empresas culturales han llegado a simplificaciones groseras y trivialidades y expresado verdades a medias, cargadas de falsedades y absurdos, que impiden el desarrollo de la imaginación y de la creatividad en la construcción de nuevos lenguajes para mundos posibles más justos y humanos, que superen la violencia incontrolada y planteen la esperanza para los seres humanos.

Sin embargo, ante la realidad capitalista opresiva y de dominación global es importante rescatar el lenguaje y la historia como ejercicios de la memoria, como espacios abiertos e indisolublemente unidos. Es el lenguaje el medio de producción y reproducción de conceptos, ideas, representaciones, imaginarios sociales y simbólicos, donde, en la historia, hace presencia *lo trágico* configurado por el lenguaje y las formas de habla.

Lenguaje que aprehende el mundo; historia que es aprehendida como pesadilla deformante. Condición necesaria e instrumento básico de captación de lo real (de un proceso histórico), el lenguaje paradójicamente se presenta ajeno y al mismo tiempo indispensable.²⁰

En términos generales, con la mundialización de los medios de comunicación se da un proceso que filtra, invade y limita los lenguajes hasta llegar al límite del empobrecimiento de las palabras expresivas, del sentido metafórico complejo de gran riqueza.

La experiencia histórica de más de medio siglo nos descubre que el escritor, el literato, el novelista, el filósofo, el historiador, el humanista y el científico de hoy, cada vez más tienden a usar menos palabras, y las que utilizan las han vaciado de su sentido simbólico y polisémico de significación, en las construcciones discursivas, semánticas, hermenéuticas, simbólicas e icónicas.²¹

La ciencia y la tecnología han ampliado los horizontes de crecimiento y desarrollo en los países ricos, en cambio en los pobres se han potenciado de forma negativa y contraria al modo del ser humano históricamente situado. La pobreza, la desigualdad, el hambre y la violencia han crecido de manera

²⁰ Esther Cohen Dabah, *Ulises o la crítica de la vida cotidiana*, México, FFYL-UNAM, Colegio de Letras, 1983 (Colección Opúsculos/Serie Investigación), p. 40.

²¹ Cfr. George Steiner, *Lenguajes y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*, México, Gedisa, 1990.

desmesurada e incontenible. Con la globalización de la ciencia y la tecnología, a través de la comunicación, se ha formado un mundo que resulta cada vez más inhabitable e incomprensible; la destrucción de la naturaleza está generando problemas, que de no buscarles soluciones urgentes, serán daños irreversibles a la ecología y a la vida en general del planeta.²²

Es decir, entre todos los habitantes del planeta, es necesaria la negociación como práctica solidaria, reconociendo que todo pacto humano y social debe tener como núcleo teórico de reflexión al ser humano, con sus múltiples determinaciones, en el diálogo horizontal de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, democracia, lo cual requiere navegar con la diferencia, pero también con la diversidad. Este debe ser el espacio histórico temporal donde todos, política y éticamente estén incluidos, porque intrínsecamente el valor de la vida, del ser humano es infinitamente no cuantificable.

VIVENCIA, EXISTENCIA Y ÉXODO DEL MIGRANTE

Es aquí donde el dominio y de los "medios masivos" de información, se filtran y colonizan las conciencias de los migrantes, de los peregrinos, de los expulsos que buscan por todos los medios a su alcance, formas de vida humana, con dignidad y justicia equitativa y solidaria, de respecto por la vida y la dignidad humana. Empero, esto se encuentra coartado, tanto en la patria de origen como en la que llegan, donde se limita el uso adecuado de la imaginación, de la recreación e invención de lenguajes, como de nuevos mundos más justos.

Es decir, deberá partirse del supuesto que los seres humanos son éticamente valiosos y que su valor humano es infinito. Si perdemos este horizonte caminaremos por "sendas perdidas",

²² Cfr. Immanuel Wallerstein, *Crisis estructural del capitalismo*, México, Editorial Contrahistorias, 2005.

por "callejones sin salida", como hasta hoy, lo cual nos llevará cada vez más a la confrontación, a la violencia y a la guerra. La guerra supera y destruye el límite de la razón, de la negociación, del diálogo, para ubicarse allí donde ya no es posible la política, ni el *pólemos*, ni los consensos.

En el rescate, en la retrospectiva de la reflexión y del análisis sobre el origen de la palabra *peregrino* encontramos que ésta fue utilizada por primera vez en el siglo XIII. Se deriva de la raíz latina *peregrinus*, que en su primera acepción etimológica latina, significa extranjero, entendido como el que realiza un éxodo, uso del término que en el valor griego *éxodos* significa salida, viaje, emigración sin regreso.

Es decir, aquel que cambia de residencia y que, en el hecho, en el movimiento del peregrinar, se convierte en exiliado, en el migrante, en aquel que obligado por las circunstancias puede perder su raíz entitaria, ontológica que lo afina y vincula con una nación, un lugar, es decir, con *raíz* o *fundamento de su identidad*.

En continuidad con la reflexión sobre el migrante y su éxodo, puede decirse que en los que migran se da casi siempre un doble problema: 1) se exilian hacia afuera, en la antípoda de su lugar de origen y, 2) se "inxilian", se refugian hacia adentro de sí mismos, colocándose en una situación de indeterminación por la no-pertenencia ni identificación con la nación (opuesta) a la que llegan, generándoles problemas de identidad, angustia y, en consecuencia, de nostalgia por lo perdido, para quedar en la perplejidad ante lo ajeno, en aquello que no les pertenece, ni de lo cual forman o se sienten parte.

Esto lleva a los migrantes a refugiarse en el interior de sí mismos, a expresarse, en el refugio de la nostalgia, en imaginar, soñar e idealizar lo perdido, un mundo que dejaron y que han "congelado" en su memoria.²³

²³ Cfr. María Zambrano, *El sueño creador. (Los sueños, al soñar y la creación por la palabra)*, México/Xalapa, Universidad Veracruzana, 1965 (Cuadernos de la

De esta manera, la perplejidad aparece como un alerta, un estar vigilantes, con el propósito de establecer y explicar el problema de la dualidad y de la nostalgia que los aquejan, donde la palabra y el lenguaje adquieren una fuente de conocimiento, de interpretación simbólica y metafórica de significación. Genera lenguajes nuevos que buscan reposicionar una nueva realidad semántica en una relación intercontextual, histórico-social.²⁴

Se da un fenómeno muy curioso con la inmigración y el exilio: el forastero se convierte, sin desearlo, en un peregrino que se refugia en la remembranza y en la nostalgia de lo perdido. La ausencia le impide tener una presencia segura y firme en el lugar que llega. De tal manera, vive en el vacío entre el lugar donde está (en el exilio) y el lugar que dejó. Permanecen en una constante tensión provocada por el dualismo de la identidad, por lo mismo le es demasiado complejo encontrar raíces culturales, porque están escindidas entre dos países y culturas.

Es posible que por esto los migrantes busquen redefinirse *entitariamente* para recuperarse e integrarse en la realidad y en el mundo que les ajeno u optar por la indefinición de identidad, para colocarse en la ambigüedad, en lo indefinido. Su onticidad, como seres arraigados en el tiempo y el espacio, en la historicidad concreta, es indefinida, se encuentra "a caballo entre un mundo y otro".

Ante la imposibilidad existencial de sentirse miembro de alguna parte, el único punto de referencia que queda es la memoria (el recuerdo, la lengua, la historia, el legado), que se expresa a través de ideas y formas de representación, muchas veces inventadas o recreadas, resultado de sus vivencias en "la isla", en el aislamiento de la autoexclusión.

Facultad de Filosofía y Letras, 28), p. 57; María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990 (Libros del Tiempo, 16).

²⁴ Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.

Así, la palabra, como forma expresiva raigal, se convierte en la única tierra del exiliado. Es a través de ella que los migrantes construyen ideas y conceptos, imaginan mundos, construyen realidades poéticas, literarias, filosóficas e históricas.²⁵ Es en este marco de reflexión en el cual podemos ubicar la migración de las ideas.

Esto es ir más allá de las fronteras, más allá de los límites, y realizar un esfuerzo para interactuar e intercambiar formas de vida, de existencia, las que de ninguna manera son inocentes, sino intencionales, por las cuales se busca definir lo fenoménico, el que debe hacerse tangible en la propia producción e intercambio de ideas y experiencias vividas, soñadas e imaginadas. Esto es un ejercicio de *poiesis*, de creación e invención, pero también de acercamiento con otras ideas filosóficas y literarias.

Si ubicamos el problema del lenguaje en la filosofía como forma de comunicación expresiva, polisémica, simbólica y significativa, a pesar de los esfuerzos de recuperación de significación y alcance creativo, por algunos de los filósofos contemporáneos en el mundo, los resultados son magros.

Parece que existe una incomunicación y falta de relación con los lenguajes filosóficos, porque el sujeto productor del discurso ha sido vaciado de su papel fundamental en la producción filosófico-literaria y quedan sólo procesos y combinaciones de formas discursivas y semánticas abstractas que resultan inaprensibles por la razón del sujeto en el ejercicio creativo de imaginar y de pensar.²⁶

²⁵ Cfr. José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los trasterrados de 1939*, México, FCE, 1998.

²⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, *Tópicos de filosofía y lenguaje*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1991.

POÉTICA DEL LENGUAJE Y DEL EXILIO

Las poéticas del lenguaje y del exilio son un ejercicio poético, imaginativo y creativo, que trasciende los límites de la reclusión intelectual para potenciarse, dar la batalla y enseñorearse en la plaza pública, a pesar de las oposiciones y obstáculos.

Octavio Paz escribía en 1950 desde París al respecto:

Hoy la noción misma de orden ha desaparecido, sustituida por una combinación de fuerzas, masas y resistencias. La realidad histórica ha arrojado sus disfraces y la sociedad contemporánea se muestra tal cual es: un conjunto de objetos "homogeneizados" por el látigo o la propaganda, dirigidos por grupos que no se distinguen del resto sino por su brutalidad. En estas condiciones, la creación poética vuelve a la clandestinidad. Si el poema es fiesta, lo es a deshoras y en sitios poco frecuentados, festín en el subsuelo. La actividad poética redescubre toda su antigua eficacia por su mismo carácter secreto, impregnado de erotismo y rito oculto, desafío a una interdicción no por informada menos condenatoria. El poema ayer llamado aire libre de la comunión universal, sigue siendo un exorcismo capaz de preservarnos del sortilegio de la fuerza, el número y la ambigüedad. La poesía es una de las formas de que dispone el hombre moderno para decir No a todos esos poderes que no contentos con disponer de nuestras vidas, también quieren nuestras conciencias.²⁷

En el exiliado se da un desajuste entre la persona pensante y el mundo del poder político cargado de prejuicios y de creencias excluyentes e intolerantes. Por lo tanto el exiliado en el lugar que llega tiene que batirse por la defensa de sus ideas, incluso por las ideas de otros, contra de los prejuicios de unos, los nacionales, excluyentes y nugatorios de los derechos humanos de los migrantes. Esto es un batirse a favor del pensa-

²⁷ Octavio Paz, *Las peras del olmo*, España, Seix Barral, 1978 (Biblioteca Breve de Bolsillo), p. 33.

miento crítico contra aquello que es políticamente incorrecto; es la defensa de la dignidad de la vida y de la libertad de expresión; de usar formas expresivas poéticas y filosóficas, que se expresan a través de metáforas y lenguajes polifónicos.

George Steiner al reflexionar sobre el problema del vaciamiento del lenguaje filosófico, en un amplio artículo titulado "El abandono de la palabra" (1961) señala el sorprendente abandono de la palabra.

Sin embargo, en ningún otro lugar como en la filosofía es tan pronunciado y sorprendente el abandono de la palabra. La filosofía medieval y clásica estaba embebida totalmente de la dignidad de los recursos del lenguaje, de la creencia de que las palabras, manejadas con la precisión y la sutileza necesarias, podían matricular intelecto y realidad. Platón, Aristóteles, Duns Escoto y Tomás de Aquino son arquitectos de palabras que construían entorno de la realidad grandes edificios afirmativos, definidores y distintivos. Trabajan con fórmulas polémicas distintivas de las del poeta; pero comparten con el poeta el supuesto de que las palabras congregan y suscitan percepciones relevantes de la realidad.²⁸

Como experiencia vital, existencial, toda emigración (si se permite usarla de manera analógica con la palabra migración) representa la experiencia de emprender una vida más o menos nueva en otro lugar, que debe hacerse como una experiencia de "singular fidelidad" con el país de llegada, un viaje "sin retorno" al país que se deja. El refugio de la nostalgia por la patria, se desvanece en la imaginación y que en el espacio concreto resulta cada vez más inaprensible obligando a la reconstrucción y a la creación poética de una realidad imaginada.

La migración de las ideas de Latinoamérica y el Caribe hacia el Norte se da en un "intercambio desigual y combinado" con las metrópolis culturales neoimperiales y poscoloniales.

²⁸ George Steiner, *Lenguajes y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*, México, Gedisa, 1990, p. 43.

Para entender el fenómeno de la migración de las ideas y de las formas imperiales de la cultura ejercida desde los Estados Unidos y Europa, nada mejor que las palabras de Edward Said, humanista, filólogo y literato palestino, residente académico de gran prestigio en el imperio norteamericano recientemente desaparecido (2003). En la celebración de los treinta años de su extraordinario libro *Orientalismo* (1978)²⁹, texto atado a la visión "exotizante" y explotadora de la tumultuosa y sangrienta historia contemporánea de Oriente cargado de racismo, de exclusión y de negación de la existencia humana, escribió, en oposición al posmodernismo y a la poscolonialidad, que la recuperación del humanismo, del ser humano de carne y hueso, resemantiza críticamente el valor y su sentido histórico.

En *Orientalismo* —decía Said— mi idea es utilizar la crítica humanista para abrir campos de lucha e introducir una secuencia más larga de pensamiento y análisis que remplace las breves incandescencias de esa furia política contraria al pensamiento, que nos aprisiona. A lo que intento realizar le llamo "humanismo, palabra que continuo usando tercamente, pese al menosprecio burlón que expresan por el término los sofisticados críticos posmodernos. Por humanismo quiero significar, primero que nada, el intento por disolver los grilletos inventados por Blake; sólo así seremos capaces de usar nuestro pensamiento histórico y racionalmente para los propósitos de un entendimiento reflexivo. Es más, el humanismo lo sostiene el sentido de comunidad con los otros intérpretes y otras sociedades y períodos; por lo tanto, estrictamente hablando, no puede haber un humanismo aislado.³⁰

²⁹ Edward W. Said, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990. (En el "Prólogo" de esta edición española, Juan Goytisolo señala que Said, con un rigor implacable "ha expuesto los mecanismos de la fabricación del Otro que desde la Edad Media han articulado el proyecto orientalista. La dureza del ataque, como señala en su día Maxime Rodinson, convirtió a *Orientalismo* en el centro de una agria polémica cuyos ecos no se han desvanecido aún". p. 10)

³⁰ Edward Said, "Prefacio a *Orientalismo*", en *La Jornada*, México, D. F., sábado 16 de agosto de 2003.

El Oriente, al igual que nuestra América Latina, el Caribe, Asia y África, ha sido invadido, usado y penetrado hasta lo más profundo por la destrucción y la violencia de su ser, ejercidas desde el neoimperialismo hacia las naciones pobres, así como contra los migrantes de las regiones empobrecidas que dirigen y controlan, los países capitalistas postindustriales globales. Por lo mismo es necesario realizar un esfuerzo paralelo de interpretación del problema de la migración, acorde a nuestras realidades americanas desde un horizonte humano, de justicia, solidaridad y equidad.

Porque la *Humanidad*, como atinadamente ha dicho Lewis Hanke, es *Una*, es en ella donde deben radicar los principios éticos de solidaridad con el género humano, incluidos los marginados, los pobres, los explotados, los enfermos, los extraños, los extranjeros.

Desde la perspectiva de su disciplina Said reivindica contra el capitalismo globalizado imperial y unidireccional el humanismo, como aquello propio del ser humano y la historia propia: tradición, filosofía, literatura, imaginarios sociales, religiosidad popular, expresiones culturales y simbólicas de origen oriental y occidental de enorme riqueza en síntesis cultural.

Se opone a los extraños y contradictorios prejuicios sobre los que descansaban las relaciones entre Oriente y Occidente, donde el segundo busca imponer como universal y única su cultura, historia, tradición, con la pretensión de mostrar que existen pueblos y culturas superiores e inferiores.

El impacto devastador de estas relaciones desiguales a través de la historia en los pueblos conquistados y sometidos, llega al extremo de desconocer y negar la propia cultura. Europa "universaliza" e impone como forma imperial de dominación en los pueblos conquistados su cultura, específica y particular. Por el dominio del poder defiende su derecho a encumbrarse como la cultura por antonomasia por encima de las culturas dominadas.

El concepto de "universalidad europea" tiene una mayor debilidad en el pensamiento moderno, porque es un concepto vacío, alejado del individuo y de los sujetos sociales concretos. Es paradójicamente particular, aunque todavía, hasta la actualidad se usa para justificar el rechazo a la diferencia, lo cual refuerza la exclusión y la marginación.³¹

Said hace una llamada de atención sobre las formas poscoloniales ejercidas por Occidente sobre el resto de los habitantes de mundo, haciéndoles aceptar como válida la ideología colonialista que niega historia, tradición, filosofía, literatura y cultura propias.

Lo que nuestros dirigentes y sus lacayos intelectuales son incapaces de comprender es que la historia no puede borrarse como un pizarrón, dejándolo limpio para que "nosotros" podamos allí inscribir nuestro propio futuro e imponer nuestras formas de vida para que estos pueblos "inferiores" las sigan. Es bastante común escuchar que los altos funcionarios de Washington y en otras partes hablen de cambiar el mapa del Medio Oriente, como si las sociedades antiguas y una miríada de pueblos pudieran sacudirse como almendros en un frasco... Mi argumento es que la historia la hacen mujeres y hombres, y es factible deshacerla y rescribirla de tal manera que "nuestro" Oriente se vuelva "nuestro" para poseerlo y dirigirlo.³²

Es decir, al oriental, al igual que cualquier habitante de los países del Sur, se le ha convertido en extranjero en su propia tierra, en todo semejante a aquellos que migaran del Sur, hacia los países del Norte ricos y opulentos.

De tal forma, la extranjería la sufren los residentes de los países pobres, como los migrantes que buscan una mejor vida

³¹ Cfr. María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona, Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002, p. 10.

³² *Loc. cit.*

y seguridad. Por lo mismo es necesario realizar un esfuerzo de recuperación hacia adentro, de sí mismos, en su territorio, como de los migrantes hacia sí mismos en las naciones ricas. Lo cual implica recuperar su derecho a la existencia, a la dignidad de la persona, a expresarse libremente y a afincarse en su historia, en la tradición y en su cultura. Esto es recuperarse a sí mismo y al otro.

La experiencia del excluido puede ser el punto de partida para pensar lo no pensado todavía, por lo mismo es necesario que quede fuera de la "universalidad" totalitaria occidental. El punto de vista marginal representa una esperanza para construir una universalidad incluyente de nosotros y los otros. La universalidad occidental puede ser históricamente fechada a partir de la visión histórica cristiana, por lo mismo exige dejar al margen las realidades de la permanencia de los pueblos marginados, excluidos y explotados.

La realidad de los movimientos sociales de los migrantes venidos de todas las direcciones del planeta hacia los Estados Unidos, muestra que los seres humanos buscan por necesidad sobrevivir y proteger a sus familias, por ello requieren de afincarse ónticamente en el recuerdo, en la memoria de la patria, de la historia y del pasado. Desde esta perspectiva, la política ha tenido el primado sobre la historia, pero el pasado exige dar cuenta, de informar, donde la memoria es la encargada de despertar el lado negativo y olvidado de la historia de los vencidos.

Walter Benjamin considera que el pasado no es un punto fijo y autónomo a disposición del conocimiento, sino, por el contrario, tiene vida propia, asalta a la conciencia y la despierta. El pasado se capta, se contiene por el recuerdo. Por lo mismo, el pasado no interesa para la historia, como reconstrucción, sino como construcción que incide en el presente. Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse del recuerdo que relumbra en el instante, tanto en el patrimonio de la tradición.

En ambos casos el pasado es *uno y el mismo* para ser instrumento de control de la clase dominante.³³

Desde este horizonte crítico de la tradición histórica de la modernidad ilustrada occidental se hace necesario afirmar que los migrantes, los excluidos, los extranjeros aportan nuevos conocimientos y esperanza, a la vez ponen al descubierto la injusticia y la exclusión; además, aportan al lugar que llegan: conocimientos, ideas y experiencia. Empero, esto no es un fenómeno fácil de explicar por los países neoimperiales, ante todo, la actitud de negación de los derechos humanos de los migrantes, de sus capacidades y habilidades de los seres humanos.

Los migrantes, los extranjeros, los forasteros al no ser reconocidos ni aceptados por el país al que llega en un relación horizontal de justicia, equidad e igualdad, no le queda más remedio que se "in-exilian" en sí mismos, en su interioridad, buscando volver al "vientre materno" de la patria perdida y encontrada, a través del recuerdo y de la memoria. Es el esfuerzo por recuperar la identidad, por encontrar su raíz, su fundamento a través del recuerdo del pasado, para asentarse en su presente inmediato.

De este modo, en la conciencia de los migrantes se entrecruzan ideas enfrentadas y en conflicto entre lo que son y lo que desean ser en el país de llegada. Cómo asimilarse sin negar el pasado y la historia. Empezar una vida nueva les genera un trauma que no la mayoría logra superar durante toda su vida. Es al migrante el que debe brindársele las posibilidades para que no se sienta extranjero en la tierra y que se le permita sortear los avatares de la nueva realidad económica, social, política y cultural.

³³ Cfr. Walter Benjamin, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1992, p. 180.

II. FAMILIA, EDUCACIÓN ÉTICA Y VALORES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

EL RESCATE DEL SER HUMANO POR LA ÉTICA Y LA EDUCACIÓN

Las sociedades en el mundo viven el *ethos* de la vida cotidiana como tedio, como *nihilización de la vida* en situación existencial de angustia y de pérdida de sentido de la vida. Allí donde se han roto y mediatizado la *ley* y el *nómos* que desde Aristóteles hasta Kant habían establecido formas de convivencia social e individual, como el reconocimiento de los lenguajes filosóficos, éticos, jurídicos, políticos, científicos, sociales, de derechos humanos, tecnológicos con sentido racional.

Es necesario cuestionar la democracia viciada, corrompida, mediatizada la cual en muchos lugares del mundo su legitimidad ha sido puesta en cuestión, también su reconocimiento. El reconocimiento es la relación con el mundo reificado de las formas ideológicas, sociales y políticas. Ello requiere aceptar que el reconocimiento con el mundo de la vida no tiene una "relación neutral", sino de confrontación, de análisis y de crítica del objeto por conocer.

La categoría moderna de sujeto/objeto tiene sus repercusiones en la sociedad y en la idea que ésta tiene de sí misma, sin reducirse sólo a ello, requiere conocer y reconocer las diferencias y las relaciones onto-epistemológicas.

Axel Honneth considera que

Cuanto más tiempo el pensamiento importante se aferre a la oposición tradicional entre sujeto y objeto, más fuerte será el daño ejercido sobre nuestra praxis de vida social, porque cognición y sentimiento, teoría y praxis, ciencia y arte seguirán apartándose.¹

Se trata de reagrupar, de reorganizar, a modo de ensayo filosófico, como fuerza epistémica, algunas experiencias significativas que muestren la diferencia entre reconocer y conocer, para lo cual no puede abandonarse la idea de reconocimiento por la de identificación, sin más bien, su comprensión y entendimiento es problemático.

Paul Ricoeur señala al respecto que

Estas experiencias son significativas precisamente como maneras de ser-en-el-mundo. Esto quiere decir que no se debe buscar la diferencia entre reconocimiento y conocimiento del lado del juicio. Como invitan a hacer las observaciones inspiradas por la aparición furtiva del verbo "reconocer" en algunos puntos estratégicos del discurso cartesiano, sino del lado de las "cosas mismas". Recordemos que ni Descartes ni Kant especifican el "algo" identificado mediante procedimientos de distinción o por los de relación y comparación.²

Es en el pensar, en el indagar y en el reconocer, que es posible la distinción y la comparación, donde el reconocimiento, la *entificación* y la diferenciación son problemáticas y complejas.

La educación integral del ser humano requiere recuperar las virtudes, detectar los errores y superar los vicios de una historia tenebrosa por sus resultados inmediatos. De ningún modo la educación ha de eludir la crítica y el reconocimiento de la violencia política y los desatinos de las distintas formas

¹ Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz editores, 2007, p. 53.

² Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Barcelona, Trotta, 2005, p. 71.

de gobierno, sino más bien requiere hacer un balance para buscar horizontes nuevos de esperanza, de idealización y de utopías que han de partir de la realidad presente para plantear *mundos posibles* más humanos de convivencia libre, igualitaria y solidaridad con el género humano.

Los cambios en la Familia como institución central del Estado y de la sociedad, ha sufrido permutaciones inusitadas en sus formas de organización y de participación social, económica y cultural.

Así, el viejo principio de la familia como núcleo central de la sociedad, agente de transmisión de valores éticos, sociales, hábitos, costumbres, normas, roles de relaciones y expectativas tendientes a perseverar la herencia cultural para las generaciones futuras es puesta a prueba. La tarea de la familia como mediadora importante entre la sociedad y el individuo ha ido cambiando.

Los descubrimientos e inventos en los últimos doscientos años han provocado cambios revolucionarios en el estilo de vida del ser humano, incluyendo el familiar. Con la transición de la sociedad agraria a la urbana e industrial, seguida por la revolución tecnológica posindustrial, en el último cuarto de siglo XX.

La tercera revolución concebida como la era de la información y de la globalización ha producido un debilitamiento de los lazos familiares. El surgimiento de la familia nuclear aislada, con mayor énfasis en el individuo y menor diferenciación social entre los sexos, ha traído como consecuencia, relaciones familiares más igualitarias y paulatinamente la disminución de la autoridad patriarcal.³

La nueva legitimidad de la familia pospatriarcal, [...] es más individual y ética que institucional o moral, y eso significa que cada familia debe enfrentarse al reto de procurar entrar en un proceso

³ Cfr. Aquilino Polaino, *Familia y autoestima*, Barcelona, Ariel/Psicología, 2004.

de desidentificación consciente con aquello que se había identificado, y comenzar a construir reflexivamente su propia identidad en un contexto que se entiende y se vivencia ricamente mutante.⁴

Lo simbólico, lo cognitivo, lo emocional, la sensibilidad, la razón y la sin razón se entremezclan en la realidad social y familiar generando cambios y transformaciones, en la medida que el universo simbólico de la familia de finales del siglo XX y de la primera década del siglo XXI adquiere sus principios ontológicos y prácticos en el *ethos* de la vida cotidiana, sin que para ello tenga que haber un *a priori* de esquemas interpretativos y significativos de sus miembros. Los esquemas interpretativos de la familia originan sistemas de significado para mirar la realidad que origina el universo simbólico, para mostrar formas poliédricas y polifónicas.

De esta manera, el universo simbólico cumple la *función de reforzar las creencias* del grupo, al hacerlo patente al crear un sentimiento de pertenencia. Pero también puede responder a la función de *reflejar la disonancia*, las oposiciones y las contradicciones con la representación cognitiva de la familia.

Estas funciones impuestas a lo simbólico y a la familia, como la del refuerzo y la expresión de la disonancia, siguen las líneas de lo que se ha ido debatiendo a lo largo del tiempo en la disciplina de la Antropología concebida y construida como elemento que refleja la consonancia entre el individuo y la sociedad y la disonancias simbólicas entre esas dos instancias.

En la actualidad en el sistema-mundo de las sociedades y de los individuos se ha potenciado el egoísmo, las éticas sin compromiso, donde "todo se vale", hasta carecer de un horizonte de *sentido* y de *historicidad* y ubicar al *ser humano*, al *ser genérico universal* totalizador del ente, del sujeto, de la exis-

⁴ Ana Belén Jiménez, *Modelos y realidades de la familia actual*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2004, pp. 99 y 100.

tencia en el mundo: en *medio* y *no en fin* éticamente humano. El ser humano debe ser siempre fin y no medio, de cualquier aspecto económico, político, social y cultural.

El *Dasein* concebido como el-ser-en-el-mundo haideggeriano, espacio-temporal del *ser ahí* se ha declarado por las filosofías posmodernas, su fenecimiento al igual que se ha fragmentado la *Razón* y declarado el fin de la ontología (metafísica), de la historia, de la *Totalidad*, de los conceptos, de las categorías, de los discursos integradores *ontoepistémicos*.

Es decir, lo fundamental en la filosofía moderna europea ha perdido su razón de ser para las filosofías del desencanto. Sin embargo se buscan actitudes alternativas a la metafísica y a la ontología tradicional.

Por esto mismo diríamos que las filosofías de la actualidad están

Buscando una actitud alternativa a la de la metafísica tradicional, pretendemos situarnos dentro del marco del movimiento (que no doctrina o sistema) fenomenológico existencial que, consideramos, está en camino desde Hegel y Kierkegaard, pero también en Marx, Nietzsche y Heidegger. Trataremos, pues, de *describir* (no de explicar o analizar) *nuestra* experiencia del mundo en este fin de siglo, mundo que está siempre "ya ahí", antes de la reflexión. Intentemos entonces "ir a las cosas mismas", es decir, introducimos en ese mundo anterior al conocimiento, del que el conocimiento *habla* siempre y, frente al cual, toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente.⁵

Empero, nuestra búsqueda se realiza desde el horizonte de la racionalidad alternativa de nuestra América, lo cual invita a recuperar el sentido, el valor de la razón y del mundo a través de la conciencia del *Yo* como totalidad ontológica como seres libres, allí donde el ser humano, sólo es, en el tiempo

⁵ Mercedes Garzón Bates, *Nilismo y fin de siglo*, México, Torres Asociados, 2000, p. 12.

y en la historia. Es en ella donde adquiere el compromiso y la responsabilidad la ética, la política y la democrática solidaria con nosotros y los otros.

Es en la *praxología de la alteridad*, de la *diversidad* y de la *diferencia*, en el *mitdasein*, donde el *nosotros* y los *otros* alcanzan sentido la unidad del género humano. Allí donde la existencia no es posible dejarla para después, porque en ello nos va la vida y el futuro mismo de la humanidad.⁶ *Dasein*, existencia, sujeto, individuo, sólo es en relación social con los otros, con conciencia libre del reconocimiento de sí mismo y de la alteridad como diferencia óntica.

Desde estas *reflexiones filosóficas latinoamericanas* buscamos un horizonte de sentido y de significación de la filosofía política y de la ética de la educación concebidas en su conjunto como *antropoética de la educación política*, en un intento por recuperar el papel del ser humano en el *cosmos*, que ha sido desplazado por las "éticas indoloras".

La familia de la actualidad en este horizonte de comprensivo latinoamericanista muestra su crisis y desestructuración. Donde la crisis se entiende como comprensión, proceso de ajuste y de reasignación de sentido significativo. La palabra crisis no denota, necesariamente, una realidad disolvente, sino más bien, un dinamismo transformador y potenciador.

La familia ya no es la unidad de producción familiar ni de consumo; el tejido urbano generaliza la red de relaciones en las ciudades para diversificarse más allá de entorno familiar. Esto hace que la "gran familia" que antes era factor de seguridad, se haya desplazado a un buen número de seguridades comunitarias y colectivas, sin que para ello intervengan lazos afectivos.

Se da una red diversificada de comunicación de organismos especializados como: hospitales, hogares de ancianos, salas de cuna, escuelas, universidades. Los que han asumido funcio-

⁶ Cfr. Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2006.

nes de la familia tradicional. Del mismo modo, el papel de la mujer en la familia y en la vida pública se ha modificado profundamente.

El desarrollo tecno-biológico y tecnológico de la tercera era ha hecho posible que la mujer pueda ahorrar energías que antes no le permitían desarrollar un proyecto personal; la esperanza de vida se alarga y la mujer se incorpora al mundo del trabajo. Así la familia se hace móvil a nivel geográfico y se libera del enraizamiento local, para dejar de percibir los beneficios humanizantes de pertenencia a un mundo pequeño.

En el nivel profesional se da una reconversión permanente, para iniciar la competencia entre los géneros; a nivel social se insiste en la calidad de las relaciones entre ellos, aunque no garantiza que así sea, se amplían las responsabilidades y crece la importancia de la educación y de la formación; las formas de asumir la sexualidad ha cambiado notablemente en la familia y se busca asumir la autonomía y asegurar la independencia de la pareja; el encuentro entre el varón y la mujer se ha vuelto fuertemente individualizado, incluso personalizado.

Hoy los valores, como el bien común de la sociedad han cambiado en el encuentro entre la pareja y en el tejido urbano resultan ser frágiles. Por ello, es necesario resignificar el valor de la familia desde un núcleo personal y personalizante dentro del contexto de la racionalidad urbana. Allí donde se percibe la necesidad de la experiencia de la comunidad, porque el individuo como base de la sociabilidad es sujeto personal necesitado de reconocimiento y de identificación. Justamente, es en la familia donde se recupera esta experiencia única e irrepetible de ser persona perteneciente a una comunidad.

Es en la familia donde se experimenta la vida con gratuidad, ya sea en la dimensión amorosa como en el nacimiento de los hijos. Es en la realidad que nacen las experiencias propias del orden funcional y que, por el contrario apuntan a la debilidad para asegurar una vida plenamente humana. No obstante ello, la familia es el lugar privilegiado de vivir la sexualidad

como lugar de nacimiento, de realización y de proyección de toda persona humana.

La familia es la primera instancia donde uno nace, descubre y vive su sexualidad, también llega a ser el proyecto privilegiado para realizar esa sexualidad en la construcción de una familia propia. Podría decirse que, en este sentido, se puede hablar del espacio familiar como el lugar de autoencuentro y de heteroencuentro de la sexualidad humana.⁷

Ello requiere asumir como vocación humana el pensar, el analizar, el criticar y el proyectar la condición existencial de los seres humanos en el mundo, desde una perspectiva histórica de sentido, allí donde han sido ellos colocados en la desolación y el marasmo, en la desesperación y en la indeterminación sin horizonte de sentido y de significación humana.

La vocación humana, en sentido gramsciano y nicoliano, se encuentra en la práctica de la vida y de la filosofía, como *la exclusiva del ser humano*, concebida como algo fundamentalmente *vocativo*, a lo que está condenado el ser humano: es *a filosofar*, a la resistencia a ser mediatizado, a ser masa para convertirse en el protagonista de su hacer y de su quehacer. No es sino la construcción auténtica del yo y del ser con los otros lo que le da sentido a la existencia. A ello las filosofías posmodernas han colocado al ser humano como a sus obras, en situación de *inautenticidad e irracionalidad*.

Decía con razón Eduardo Nicol que la crisis de la firmeza del saber con sentido de verdad totalizadora tradicional, considerada como universal, ha sido sujeta al cambio, como lo ha sido su autor y lo mismo ha sucedido con la filosofía.

Antes, la validez de la verdad, su alcance independiente de quien la profiriese, se afirmaban en la solidez sustantiva del hombre; pues aunque fuese siempre, en efecto, un sujeto individual quien

⁷ Cfr. Mariana Ariza y Orlandina de Oliveira [coords.], *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, México, IIS-UNAM, 2004.

pronunciase la verdad, había en este sujeto mismo algo tan supraindividual como la verdad misma, que le servía a ésta de apoyo, ya se llamase propiamente sustancia como en Descartes, o yo trascendental, como en Kant o en Husserl. Mientras que ahora al temporalizarse el ser mismo del hombre, se historizan todos sus productos. Hemos aprendido que inclusive el pensamiento más riguroso y abstracto, menos "vital", es una emanación de la vida, como son la literatura, la política y las formas de convivencia; y que además, es congruente con ellas como expresión de la situación histórica en que todas se producen. Al entrar en crisis la idea tradicional del hombre, la concepción de su ser como *ser*, ha entrado en crisis radical la idea de la verdad.⁸

Es en la historicidad del *Dasein*, como ser situado en la existencia y práctica de la libertad, de la justicia, de la equidad, de la racionalidad, de la política, de la democracia y de la solidaridad, donde el ser humano adquiere su sentido de ser en el mundo con nosotros y con los otros.

Durante muchos años he dedicado como parte de la investigación, a reflexionar sobre la trascendencia y los alcances de la filosofía política de la educación en la democracia y en la justicia solidaria, para con el *nosotros* (yo comunitario) y con los *otros* (comunidad social exterior); como a la vez, analizar la conformación de la identidad individual, social, nacional, regional y mundial del género humano. Sin embargo, las conclusiones han sido demasiado magras, por no decir que desalentadoras, la formación del "ser humano ha sido mediatizada", para ser convertido en objeto, en cosa manipulable y prescindible.

La educación ha perdido su horizonte antropológico y ético como formadora de las nuevas generaciones que habrán de enfrentar un mundo demasiado complejo, donde las consignas del sistema económico neoliberal globalizado han adelgazado la participación del Estado y de sus instituciones, las

⁸ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, México, Conaculta, 1997, p. 41. (Primera edición 1953, El Colegio de México).

relaciones económicos y sociales, para convertir al sujeto individual, social y colectivo en mercancía. De tal manera, todo ha sido mercantilizado y mediatizado por el capitalismo neoliberal mundial.

Diversos escenarios se recrean en todo el mundo, los temas varían, los intereses económicos, políticos y de poder permanecen y se centralizan. El ámbito de la educación y de la cultura no pueden ser la excepción. En el fondo se juega siempre lo mismo, las lógicas de la dominación buscan reposicionarse, a la vez, las fuerzas emancipatorias presionan buscando abrirse paso en un mundo unipolarizado por el neocapitalismo globalizado.

Puede decirse que la situación actual no es para ser optimistas.

Las amenazas a la complejidad de la cultura retumban desde lejos. La historia retorcida de esta humanidad tanática es elocuente en materia de destrucción y barbarie. Nada aconseja que seamos optimistas respecto a alguna metafísica cualidad del ser humano que pudiera garantizarnos "desarrollo armónico", "impenio de la solidaridad", "reencuentro con la naturaleza" y eufemismos parecidos. Muy por el contrario: a la vista tenemos las tendencias dominantes de una homogenización expansiva que no conoce límites, que coloniza todos los espacios, que se hace sentido común merced al inmenso poder del que la cultura es apenas su voz amable (la cultura es la voz gentil de la dominación). Si hace falta la ruda faz de la violencia ordinaria, no dude usted que aparecerá sin tardanza. Después toda la destrucción brutal de los patrimonios intangibles y de los propios emplazamientos culturales (monumentos, museos, bibliotecas, etc., despedazados en Irak, por ejemplo) es sólo el "daño colateral" de una cruzada mundial por la libertad.⁹

La totalidad de la vida humana, de la existencia, de la Naturaleza y de la cultura han sido reducida a mediaciones para

⁹ Rigoberto Lanz, "La diversidad cultural que somos", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, México, año 5, núms. 27 y 28, marzo-junio de 2006, p. 31.

los fines especulativos del capitalismo y del neoliberalismo de las organizaciones económicas y de las empresas globales, al igual que las investigaciones científicas y *tecnológicas* controladas por los dueños del dinero, especialmente por los países del Norte, rico y opulento, hasta convertir al ser humano del sistema-mundo en una extensión de la tecnología, en la mera "inmediatez" hegeliana, y puesto al servicio del capital, de los dueños del dinero, de los líderes empresariales y de las empresas globales. Así, en el mundo actual todo se vende y se compra, como la identidad, la dignidad la libertad etc., incluso, lo infinito y éticamente valioso: el *ser humano y la vida misma*.

Es necesario e imprescindible devolver el rostro humano al mundo. Volver al espíritu de la modernidad múltiple alternativa, recuperar los matices ideológicos de los conflictos que la atraviesan desde el presente en el cual se unifica el pasado y el futuro. La modernidad alternativa latinoamericana, a diferencia de lo que hoy domina en el imaginario colectivo: la desesperanza y el desencanto, empieza hacerse presente con intensidad inusual poderosísima, la recuperación del pasado histórico, del sujeto social, de la metafísica, de la ontología, de las formas discursivas dialécticamente integradoras de la totalidad del conocimiento.

En la actualidad se están enfrentando retos teóricos, prácticos y sociales y todo lo que ello implica, sin las nostalgias ni falsos ideales, desde horizontes historizados realistas, concebidos como "sueños diurnos" desde la realidad histórica. Por ello es importante interrogar a las izquierdas, a las derechas y al centro, sobre lo que han hecho hasta hoy, después de cuatro décadas de incredulidad y de desatinos en sus prácticas ético-políticas, de ideologías excluyentes y totalitarias, donde se dio el crecimiento de la violencia, de la miseria, de la exclusión y del racismo en el mundo.

Requiere ir más allá de las prácticas políticas y económicas, que no dieron resultado en América Latina y el Caribe, tampoco en otras geografías del mundo. Es pertinente plantear hori-

zontes emancipatorios que se deslicen hacia los ámbitos de las libertades y de los derechos humanos, de la democracia y de la justicia.

En la actualidad si se busca establecer una cartografía de las prácticas académicas, marcando las identidades y las jerarquías a través de pequeñas señales. Encontramos que los trayectos de la influencia, de las colonizaciones, de los injertos y de los trasplantes, de las transigencias y de las traducciones se han cruzado de tal manera que descubrimos banderas ideológicas y políticas de todo tipo, hasta nacionalismo fascistas, autoritarismo, democracia comunitarias, anarquistas y liberales. En el mapa telemático los pasajes de los lugares de tránsito de la comunicación y del conocimiento socializado, se han desvanecido bajo el auge del telemercado.

Más que nunca la fuerza telemática y cibernética ha impactado las relaciones entre los sujetos sociales educables, lo cual asecha buscando formar parte de la *pedagogía transversal de la indiferenciación*, una pedagogía que *des-educa* y convierte al sujeto social educable, en objeto y no en el sujeto-objeto-sujeto del acto educativo.

La avidez de reunir, archivar cabalmente lo que hay, se cumpliría con la telemática, que parece erigirse como culminación tecnológica del proyecto teológico enciclopédico de la universidad moderna. La informática, la televisión, como universidad, como reunión eléctrica de la diversidad. [...] Si en la telemática no parece posible un doblez meta-narrativo —el meta-lector es siempre un dato en la telemática— que articule trascendentalmente la totalidad de los reflejos activos del mundo en un mundo unitario, ella misma se dispone como soporte fáctico donde se esparcen heteróclitas las cosas, una al lado de la otra, conectadas por una “y”: y la “y” como último lugar, como lugar fáctico, del metarrelato.¹⁰

¹⁰ Willy Thayer, “La crisis no moderna de la universidad moderna”, en *Educación Superior. Cifras y hechos*, año 6, núms. 35 y 36, septiembre-diciembre, 2007, p. 11.

Contra el edificio ciego de la telemática y de sus vínculos con la escuela y la Universidad tememos que oponernos, como a cualquier forma que mediatiza el valor humano de la unidad en la diversidad del sentido medieval del *universitas*, es donde se conjuntan y conjugan en la unidad universal, la diversidad de conocimientos desde un sujeto humano situado y óptica-mente múltiples.

FAMILIA, ÉTICA Y EDUCACIÓN EN VALORES

En esta realidad social humana de nuestra América se hace presente la crisis de la familia, de la educación, de la ética y de los valores humanos. Esta no es otra cosa, que la falta de horizontes que viabilicen una forma de convivencia, de amor y respeto por el otro, el más próximo, nuestro semejante, óptica y solidariamente humano. Pero el sistema-mundo de hoy está transido de incertidumbre, de indeterminación, carente de un horizonte ético-filosófico de convivencia y solidaridad humana, como acto amoroso éticamente responsable.

Es en el matrimonio donde se ha declarado la muerte de la familia. Pues la base fundamental de su existencia, radica en una relación de diálogo comprensivo y solidario con la pareja y con los hijos; se han derruido por la masificación y pérdida de sentido de la pertinencia de la existencia del núcleo familiar.

Sin embargo, la estructura del matrimonio de la familia tradicional, de sus principios ontológicos y éticos han sido puestos en crisis por las filosofías posmodernas y por los *mass media* de comunicación, las cuales han derruido todas las reglas de convivencia y de coexistencia pacífica éticamente solidaria con nosotros y con los otros, con la humanidad entera.

Lo humano, el sujeto social, la metafísica, Dios, el Ser, la libertad, la justicia, la equidad, la solidaridad y el amor al prójimo han sido mediatizados y convertidos en mercancías prescindibles por el neoliberalismo y la globalización.

Las nuevas generaciones se están socializando fuera del modelo de la familia tradicional, y están expuestas desde muy temprana edad a la necesidad de adaptarse a diferentes entornos familiares y diferentes roles de adultos. Por consiguiente, este nuevo proceso de socialización prepara personalidades más complejas, menos seguras, más capaces de adaptarse a los roles cambiantes de los nuevos contextos sociales; y, al mismo tiempo las nuevas experiencias desencadenan nuevos mecanismos de adaptación a una edad temprana.¹¹

Se ha roto la relación franca de comunicación y de coexistencia, donde la palabra, como forma expresiva, simbólica de diálogo entre los seres humanos, que hace posible la interpretación del sentido y de valor de convivencia entre los seres humanos se ha adelgazado. Por ello, es necesario recuperar la *palabra* porque es la expresión viva del pensamiento. La palabra muestra al Ser, pero también el alma humana.

El ser humano ha sido definido como el ente que habla, porque no puede existir nada sin la acción humana y su diversos modos expresivos. Allí donde la palabra no intervenga es imposible la coexistencia, la relación, la comunicación y la convivencia humana, es decir, las cosas están, pero no son.

Esta es la reacción existencial contra la posmodernidad, que ha rechazado los valores heredados de la generación adulta y de la familia tradicional. Es fácil percibir como los jóvenes de hoy ya no arrastran con los antiguos tabúes, menos aún, se enfrentan a la del matrimonio "para siempre" o arreglado por los padres.

La vida familiar ha cambiado notablemente: son habituales las relaciones prematrimoniales y las uniones consensuales, las madres solteras no estigmatizadas, los divorcios son muy frecuentes, muchas personas viven solas y son abundantes los hogares en los que sólo habitan con sus hijos uno de los con-

¹¹ Antonio O. Donini, *Sexualidad y familia. Crisis y desafíos frente al siglo XXI*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas de México, p. 104.

yuges. La iniciación sexual es más temprana, y muchas veces menos problemática. Es común, sobre todo en los sectores populares, el embarazo de mujeres muy jóvenes sin pareja, que viven con sus padres o con alguno de ellos.

La reflexión sobre la familia, la educación y los valores en este trabajo, es posible atestiguar cómo los discursos sobre educación en ética resultado de los procesos históricos y culturales; sirven en la actualidad, para enmascarar formas de ejercicio de poder en la construcción de las subjetividades que favorecen el desarrollo del neoliberalismo global y el fin o la muerte del sujeto, del ser humano.

La unidad teórica de los discursos actuales de la ética y de los valores sobre la educación se fundamenta en un sentido instrumental, en medio y no en fin de las relaciones humanas. Por ello, la manera en que tales discursos se han articulado en nuestro contexto histórico mexicano y mundial es algo que debe ser sometido a reflexión y cuestionamiento. Es muy importante plantear una línea de interpretación sobre la forma como el neoliberalismo y la globalización se vinculan con los modelos actuales de educación en ética y en valores.

Asumimos que los discursos y las prácticas actuales de educación en ética y valores tienen entre sus finalidades la normalización de los sujetos, la legitimación de la política, vinculada con el mercado. Con la introyección en los sujetos ideas y prácticas sobre lo público y lo privado la educación en ética y valores adquieren un sentido instrumental, útil para legitimación, funcionamiento y control de los poderes políticos establecidos a nivel nacional, regional y global.

La educación en ética es un instrumento para socializar a los sujetos desde el horizonte político propio de la democracia liberal capitalista, para reproducir con ello el desarrollo de las sociedades del mercado y del consumo que mediatizan toda forma de relación humana.

De ahí que es necesario plantear la necesidad de establecer la crítica a la familia, a la educación en ética y en valores, pues,

al ser éste el lugar privilegiado desde el cual se abre y se forma lo humano, no puede reducirse a mera instrumentalidad para legitimar la economía y la política contemporáneas.

La educación en otros momentos de la historia estuvo indisoluble e inherentemente vinculada con la ética y con los valores. Empero, en la modernidad se llevó a cabo la separación final entre ambas a partir del desarrollo de un horizonte ontológico y epistemológico basado en la *separación* como categoría ontológica y en la *distinción* como categoría epistemológica sustentadas ambas, en la división entre sujeto y objeto, ahora se plantea las éticas del discurso al lado de las geométricas e indoloras.

En la actualidad se encubre la educación moral con el término de educación en ética. Lo que se pretende denominar hoy en día con el concepto de *educación en ética y valores* es en realidad *educación moral*, misma que pretende construir subjetividades que asuman ciertos valores y principios morales que son funcionales para la economía política vigente, no para la formación integral del ser humano, en esa idealización de la *paideia* griega y la romántica ilustrada.

En ese sentido la familia, la educación moral en valores haciéndose pasar como el núcleo central por educación en ética, en la actualidad cumple tareas específicas en beneficio de la economía política neoliberal global. La educación en ética posee un sentido instrumental, se ha convertido en un instrumento, en un medio para lograr finalidades políticas y económicas, pero no éticas valorativas que recuperen el *axios* de la existencia humana en el mundo.

En el presente el sentido instrumental de la educación en ética y valores puede vislumbrarse desde tres perspectivas, a saber, en tanto *conjunto de discursos* de la educación en ética, como uno de los instrumentos de legitimación de la economía política vigente.

En tanto *conjunto de prácticas* la educación en ética es uno de los instrumentos de la economía política neoliberal que busca

construir sujetos funcionales para los requerimientos de la producción y el mercado. Y en tanto deudora de la racionalidad instrumental denunciada por Adorno, Horkheimer y Marcuse, es un testimonio a lo que ha sido reducido el género humano.

Desde esta racionalidad la educación en ética convierte a los sujetos en objetos que están allí "almacenados" en las escuelas, para ser moldeados, convencidos y socializados según las exigencias actuales establecidos en los estándares emanados de los organismos internacionales como la UNESCO, la OCDE, BM, FMI, etcétera.

Por ello es necesario vislumbrar un horizonte de análisis reflexivo para la comprensión e interpretación del valor y sentido de la familia en la educación en la ética y en los valores morales, donde la educación en la democracia, en libertad y en la justicia sea éticamente responsable, para que no se inscriba en las coordenadas de la racionalidad instrumental y no sea excluyente de otros horizontes posibles cuyo sentido vaya más allá de lo puramente instrumental.

Recuperar la memoria del dolor, el sufrimiento y la enajenación como posibles vías para recordar por qué queremos seguir viviendo juntos los seres humanos, y desde esta recordación transitar hacia una posible comprensión de la educación en ética y en valores en sentido no instrumental, que aspire al atestiguamiento de lo originariamente ético, es decir, del modo de habitar humano en el mundo.

El planteamiento de esta perspectiva crítica aspira a una atestiguación más originaria de la educación en ética y en valores, no tiene interés en sujetarse a la concepción instrumental vigente. Lo anterior podría conducir a la descalificación de esta propuesta, para tacharla de insuficientemente elaborada, al no proponer una alternativa instrumentalizable como modelo para la educación en ética y en valores.

La propuesta de este trabajo puede ser tildada de ingenua o inferior, frente a modelos instrumentales de educación en ética

y en valores. Podría decirse que no es claro hacia dónde va, porque en la reflexión no se plantea una estrategia, una metodología o un proceso a través del cual pudiera gestionarse la educación en ética y valores desde la escuela y la universidad, con miras a la consecución de mejoras sociales y de desarrollo moral de los niños, de los jóvenes y de los adultos, en la medida de que éstos últimos tienen que ser reeducados.

La ausencia de una propuesta pedagógica de un nuevo modelo de educación en ética y en valores no ha sido una omisión ingenua, sino intencional por parte de la autoridad. En el sentido instrumental de la actual educación en ética lo que interesa es poner en tela de juicio los elementos característicos de la visión instrumental de la educación ética y de la educación en general tal como se da en la actualidad. Esto para nosotros tiene que fundamentarse en metodologías para cumplir con finalidades en la tarea de administrar la acción humana, regulándola a través de la educación ética.

Lo que interesa es generar como propuesta la reflexión cuestionadora de la instrumentalización propia de los discursos sobre lo que debe ser la educación en ética y en valores éticos contemporáneos, medio para alcanzar una sociedad "más justa", "más democrática"; "más tolerante", "más ordenada y pacífica"; la reconstrucción de la familia como núcleo fundamental de la sociedad que busque a través de la educación, el desarrollo integral del ser humano como individuo "crítico" y éticamente responsable, que a final de cuentas es más que un "ciudadano" al que la realidad político-social de hoy le enseña a ser dócil ante los poderes fácticos, no le permite ser sí mismo como existencia auténtica.

La educación en ética y valores, cuyo sentido instrumental no hace mejores ni más morales a los sujetos. Por el contrario, los actuales modelos instrumentales de educación en ética tratan sobre derechos humanos, justicia, valores morales y ciudadanía, pero paralelamente, en ellos existe un discurso implícito, no dicho, que posee fuertes implicaciones y complicidades con

la economía política que se realiza desde una perspectiva generadora de brutales injusticias sociales y humanas.

Es indispensable mostrar cómo los discursos instrumentales de educación en ética y valores son legitimadores de la política actual a nivel mundial, porque abandonan los compromisos éticos, sociales y cívicos, donde la economía imperante convierte al sistema-mundo en un gran mercado en el que solamente vale lo que se cotiza en las bolsas: financieras o educativas, allí donde han desaparecido todas las reglas, éticas, sociales, políticas y culturales que han sido canceladas, como la tradición donde ha sido negada la memoria.

Así, es necesario atestiguar y denunciar, cómo los discursos de corte instrumental han mediatizado el núcleo fundamental de la sociedad: la familia, la escuela, la Universidad, donde la educación en ética y en valores se hallan implicadas formas de poder propias de la economía política neoliberal.

Si el poder reprime e impide la realización humana como sujeto social humano, según Foucault, entonces en la educación en ética y en valores está implícito el poder de la economía política neoliberal. La educación en ética hoy, reprime en su práctica, lo que no vaya en concordancia con el modelo de la economía política y promueve todo aquello que la fortalezca. Si el poder es el despliegue de una relación de fuerza, aunque se manifieste como transferencia, contrato o enajenación, en tanto relación de fuerza, encuentra su referente en la hostilidad, en el combate, en la lucha, en el enfrentamiento y en la guerra.¹²

De esta forma, el poder es una modalidad de la guerra. El poder, según Thomas Hobbes "es la guerra proseguida por otros medios".¹³ Ello refuerza el planteamiento hobbesiano, que considera que la guerra no es solamente el batallar, ni el acto

¹² Cfr. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, México, FCE, 2000, p. 28.

¹³ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder una república eclesiástico civil*, México, FCE, 2003, p. 102.

de luchar, sino que la guerra permanece en tanto exista y se manifieste la voluntad de lucha y continúe bajo la forma de lucha política.

Por lo tanto, la educación en ética, como la educación en general, está implicada y en complicidad con la política. Entonces, la educación en ética participa de alguna manera en la lucha, en el enfrentamiento y en la guerra que libra la economía política contra la humanidad y la naturaleza, para subsistir y desarrollarse, aspirando al crecimiento infinito del capital y el decrecimiento de la dignidad humana.

Adicionalmente, la educación en ética es un instrumento de la economía política que habrá de posibilitar el buen funcionamiento de las instituciones supuestamente democráticas. Lo anterior sería posible dado que la educación en ética y en valores es además un instrumento que habrá de generar un tipo de sujeto capaz de hacer funcionar las instituciones supuestamente democráticas, a través y fundamentalmente del sufragio, resultado del diálogo y de la negociación en busca del "bien común".

De ahí que la educación en ética de corte instrumental pretenda construir el tipo de sujetos con las características que le permitan hacer funcionar la economía política, y lograr con ello que las sociedades marchen de manera supuestamente armónica, tolerante y respetuosa, dentro del marco institucional subordinado a la economía política neoliberal y sus prácticas depredadoras de naturaleza injusta con la mayor parte de la humanidad que habita el planeta.

Sin embargo, una posible *educación en ética y valores en sentido no instrumental*, será un espacio político de construcción de la subjetividad, en tanto que pretende sostener su sentido en la no instrumentalidad y se resiste a ser utilizada para normalizar a los sujetos y hacerlos funcionar como empleados, trabajadores, votantes, consumidores y cómplices de la tiranía del capitalismo salvaje. Asumimos, que en cualquier práctica e interpretación, incluidos los discursos y las prácticas de educa-

ción en ética y en valores, está penetrada de poder y de política, pero ha de drenar a la profundidad de la existencia misma.

EXPLORACIÓN, EN EDUCACIÓN, ÉTICA Y EN VALORES

Desde esta expectativa, en un primer momento, partir de la exploración de los sentidos y de los vínculos entre educación, ética y valores, es una propuesta de educación en ética y en valores que rescate lo más valioso del ser humano: la libertad, la justicia y la dignidad, la igualdad, etcétera.

Para ello retomamos en nuestra reflexión filosófico-ética como referente el pensamiento de la Grecia clásica y su particular visión de la educación o *paideia*, la cual consideramos un ejemplo de educación en ética no instrumental, es decir, en ética no mediatizadora, ni alienante.

No pretendemos proponer con esto un regreso al pasado, por el contrario, se trata de mirar al pasado para constatar cómo en otras épocas fue posible la educación en ética en un sentido no instrumental, sino profundamente revelador de lo humano como existente, como ente que vive siempre de cierta forma y encuentra en la concreción de su existencia lo esencial.

Se expondrá una interpretación sobre cómo en la Grecia clásica la educación era en sí misma ética, y donde la ética era esencialmente educación; pero en la modernidad la unidad entre ética y educación se fracturó debido a la instauración paulatina de una comprensión ontológica que se articulaba en torno a la *distinción* como modelo epistemológico y en la *separación* como modelo ontológico.

A continuación reflexionaremos sobre cómo desde el pensamiento cartesiano moderno es posible rastrear las bases desde las cuales se separó la ética y la educación. Esta separación entre ética y educación está en la base de los actuales intentos por establecer vínculos teóricos y prácticos entre la ética y la educación, pues por lógica, si no hubiese en primera instan-

cia una separación, no tendría que hacer intentos por reunir lo separado.

Posteriormente, estaremos en posibilidades de advertir de qué manera los intentos contemporáneos de integrar de nuevo la educación y la ética no son ideológicamente neutros, sino que hay una clara intencionalidad política en el interés por vincularlas.

Desde esta reflexión los discursos actuales sobre educación en ética y valores están comprometidos con el mantenimiento, conservación y crecimiento de la economía política neoliberal global, pues el modelo democrático formal, institucionalizado y controlado es el correlato necesario para preservarla, y se hallan en complicidad con la ideología de la libertad de mercado para lograr el crecimiento ilimitado del capital.

De ahí el gran interés que la educación en ética y en valores genera entre los gobiernos a nivel mundial, en los sistemas educativos nacionales y en los organismos internacionales, pues ven en ella un instrumento para mantener el orden social y la acumulación capitalista, a pesar de las tremendas desigualdades y las brutales injusticias sociales en las que se fundamenta la economía política neoliberal.

Nos planteamos que la educación en ética y en valores debe estar fundada permanentemente en el dolor, el sufrimiento y la enajenación, la educación en ética debe ser un espacio en que pueda hacer *anamnesis* del dolor y la enajenación para mostrar cabalmente lo humano tal como se da existencialmente en la actualidad. La memoria del dolor y la enajenación pueden ser vías para la educación en ética, recordando que la condición humana actual se halla atravesada por esos dos aspectos implicados en la finitud humana en tanto tal.

La memoria del dolor y de la enajenación se da como la recuperación de la historia del Otro desde una apertura amorosa, para que amorosamente sea posible acoger al Otro concreto, de "Carne y hueso" unamuniano, y acompañarle a atestiguar la historia de su existencia, luchando a la vez por el fin de la

injusticia, del sufrimiento y del dolor. Solamente desde un horizonte amoroso, del dolor y la enajenación puede tener algún sentido, y ser pilar para educar éticamente.

Es decir, realmente educar en toda la extensión de la palabra, sobre todo en estos sombríos momentos de la historia, en que la sobrevivencia de lo humano se encuentra en peligro; en que nuestra casa se hace cada vez menos habitable y el Otro se torna alguien a quien temer o a quien aplastar y no a quien acoger y brindar hospitalidad en tanto que es alguien abierto actual o potencialmente al dolor y a la enajenación al igual que lo está el sí mismo ónticamente.

Desde la situación actual es pertinente preguntarse qué de la educación en ética y en valores se puede incorporar. En primera instancia, considero que la educación, en tanto que es un *dar-tomar libre y consciente*, lo cual implica poner en primer término la libertad del sujeto que busca para sí, lo mejor, en la medida en que intenta acercarse a un ideal de sí y de la conducta humana.

Si el sujeto es alguien que busca libremente lo mejor para sí, acercándose a dicho ideal, entonces no se le puede poner enfrente un conjunto de recetas y valores morales que pretenden hacerlo mejor como individuo, pues entonces se estaría yendo en contra de su libertad como ser humano.

Más aún, puede decirse que si se le proponen al sujeto una serie de valores,¹⁴ como por ejemplo: dignidad, respeto, tolerancia, solidaridad, equidad, justicia, etc., y de principios tales como respeto a la diferencia, respeto a la vida, etc.; no se le está educando éticamente, sino moralmente, pues la intención es que el sujeto asuma tales principios y excelencias como buenos para él sin previa reflexión, cuestionamiento o crítica sobre su origen, su valor, sus implicaciones, etcétera.

¹⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, México, Hermes Ediciones, 1991, pp. 104-108.

Llama la atención que el giro hacia la educación en ética en los valores de la educación actual es una tendencia que pocos se atreven a cuestionar. Sin embargo es refrescante la perspectiva heideggeriana, para quien los valores implican ausentarse del auténtico pensar, ya que el valor cercena al ente, porque éste solamente acepta lo valuado como existente, para el aprecio del ser humano.

Por ello, según Heidegger, "*pensar en valores es aquí la más grande blasfemia que se pueda pensar frente al ser*". Todo valor es en realidad una antropomorfización, una subjetivación que no deja que el ente sea, pues al valorar permite que el ente sea sólo objeto de la acción humana.

En ese sentido, es importante destacar que la propuesta ontológica heideggeriana apunta a una ética en la cual se pregunta por lo esencialmente humano, desde la verdad del ser, pero sin que el ser humano sea tomado como el centro de los entes.¹⁵

En el mismo tenor, pero de forma diferenciada respecto de los libros en ética, Fernando Savater considera que "la mayoría de los libros de ética son empeñosos crucigramas, palabras revueltas o tratados de urbanidad".¹⁶ La educación en ética y en valores como posibilidad de reflexión sobre la libertad de la acción, de las costumbres y de las normas morales, bien puede conducir a la praxis, a la praxología de las filosofías prácticas que buscan algo que no necesariamente va en concordancia con el bien socialmente establecido, donde puede querer el "mal" conscientemente.

Tal es la paradoja de la ética, y una educación *a priori* que proponga los fines, las excelencias y los modos de actuar que buscan mediatizar la libertad humana y que, en la práctica puede querer algo diferente a lo que se debe querer, según el ideal de sí y el ideal moral.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 106-108.

¹⁶ Fernando Savater, *Sobre vivir*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 13.

Si la ética busca el ejercicio de la libertad en cualquier ámbito, entonces coincide con la educación, entendida ésta como la posibilidad de desear libre y conscientemente el bien a partir de un ideal de sí, por alcanzar: "*el 'quiere' precede y configura el 'es y se afirma en el debe'*".¹⁷

La educación en ética y valores, cualquiera que sea su perspectiva, no podrá ser educación en ética, pues no problematiza, solamente propone un nuevo catálogo de principios y excelencias a los cuales el sujeto habrá de apegarse, previa justificación racional de los mismos.

La ética no nos enseña a ser buenos o malos, nos enseña, como disciplina filosófica, a saber cuál es el contenido, el objeto y los fines de nuestra libertad, pero su enseñanza no se da proponiendo modelos que acriticamente sean asumidos, sino que se da a partir de la conciencia y la voluntad del sujeto.

Por lo anterior, no hay ética sin libertad, ya que la libertad es el punto de partida para cualquier acción o deseo posible y se vincula con la educación, ya que la educación misma es la expresión de la libertad de los sujetos de querer para sí lo mejor, con miras a un ideal determinado. La educación se da a partir de la libertad consciente del sujeto de querer para sí un modelo de lo que se considera en la cultura como excelente.

Así, el puente que enlaza a la ética y la educación es la libertad. La libertad aquí la comprendemos no como un "valor" moral sino como categoría ontológica y práctica, como estructura de ser a partir de la cual construimos nuestro modo de ser eligiendo y actuando, y que nos hace además creadores del mundo, entendido éste como plexo de referencias y significados sobre los cuales se articula la cultura y su sentido.

Si la matriz de la educación es la libertad y la libertad es estructuralmente humana y nutre el humano habitar, entonces, la educación en sí misma y de manera necesaria, es *antropoética de la educación*. Toda educación es ética, o sea, que toda

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

auténtica educación es una praxis de reflexión y de cuestionamiento sobre el querer y sobre la acción que permite que el sujeto tome para sí, las excelencias y con ello forme para sí de manera *poiética*, una cierta forma de ser. La educación, no la capacitación, ni el adiestramiento ni la instrucción, es esencialmente ética, aunque no se le pongan nombres como "educación en ética", "educación en valores" o "educación moral".

La ética reflexiona sobre por qué se quiere o se actúa de determinada forma. Es decir, se constituye como reflexión sobre las posibilidades de la acción humana. Y es precisamente sobre las posibilidades de la acción humana consciente y libre que el sujeto puede tomar para sí el ideal a partir del cual se plantean las excelencias del carácter y la educación es a la vez depositaria y donadora.

Hablar por ello de "educación en ética y valores" es un pleonismo que muestra que nuestra comprensión de lo que es ética y educación es bastante antiética y antieducativa porque omite principios éticos; entre otras cosas, la libertad ontológica del ser humano. La meta actual de proveer "educación en ética" y en valores no hace más que denunciar, por sí misma, algo pasa con lo que consideramos educación que imposibilita a brindar por sí misma una visión ética que promueva la reflexión sobre las propias acciones.

El biólogo, el ingeniero, el administrador por lo general, no son educados para que reflexionen sobre la pertinencia de sus acciones, de sus implicaciones, o sobre el carácter político de sus decisiones, cualesquiera que éstas sean. De allí que la "educación" que reciben tiene, más bien, el carácter de pura instrucción. Además de ser un mérito el hecho de que nuestra época quiera acercarse a la ética y en general a las "humanidades", las cuales han sido abordadas desde la visión instrumental del mundo dominante, el que ha despojado a la educación de su capacidad reflexiva, liberadora, es decir, ética y axiológicamente.

Ahora se quiere revertir el proceso, pero, no se busca rearticularlo a cada ciencia o disciplina a partir del afán reflexivo

y práctico propio de la auténtica educación en la libertad y en la solidaridad humana, sino más bien, se pone el discurso sobre la ética como un añadido a los problemas disciplinarios y científicos a través de la ética práctica, o bien añadiendo la ética a la vida pública de los sujetos a través de los diversos discursos sobre la ética ciudadana.

La ética adicionalmente en un mundo tecnificado se convierte en instrumento para algo más, no puede sino estar instrumentalizada, se convierte en el medio y no en el fin humano. Es decir, se pretende que la ética sea el medio eficaz para lograr ciertos fines calculables a partir de los cuales continúe en funcionamiento la totalidad político-económica.

Finalmente, si toda educación es en el fondo autoeducación, entonces ésta se da de manera libre, consciente y nadie educa a nadie sino a sí mismo; de donde la educación, sin importar el ámbito del saber desde el cual se enfoque, es en esencia, antropoética de la educación.

Ahora bien, la educación moral tiene elementos de educación en ética en la medida que implica el razonamiento o reflexión sobre la moral y las acciones, pero además el éxito de dicha educación descansa en el buen empleo del método adecuado, que es un método racional (cognitivista, se diría en la actualidad) basado en historias, cuentos, fábulas, poesías, sueños, utopías, esperanzas, etc., sobre los cuales se ha de reflexionar en términos de la ética, es decir, sobre las implicaciones y consecuencias de determinadas acciones. Lo anterior va de la mano con el desarrollo de una visión racional de la autoridad fundada en una ética de la responsabilidad y de la consideración de los demás.

La idea mejora si se basa en una visión humanitaria para la cual el sujeto comprendido como sí mismo establece una serie de momentos a través de los cuales habrá de ser mejor desde ciertos criterios morales establecidos heterónomamente a través de cierto método. Muy lejana está la comprensión sobre la mejora de sí mismo, de una comprensión no instrumental de

la educación en ética donde lo que se pretende es *llegar a ser lo que se es* desde las obras y las acciones con la conciencia de que el ser humano es un ser inacabado y abierto a la Totalidad ontológica.

Desde esta perspectiva, cuyo sentido está más allá de la instrumentalidad, la educación en sí misma es una finalidad, del mismo modo que la finalidad es la humanidad, la humanidad históricamente situada. Es decir, dado que en la educación se forma y se realiza lo humano, no puede sino ser un fin en sí misma, pues es inherentemente humana. No es una actividad externa que funja como herramienta a través de la cual se logre lo humano, sino que es el lugar y la praxis desde la que se muestra y se abre lo humano en su peculiaridad y autenticidad.

Es a través de la argumentación que habrá de fundamentarse el fin de la educación en ética, como es la socialización. Es decir, la integración de los individuos a un grupo social donde se reconozcan y acepten las expectativas de los demás miembros del grupo. La argumentación moral posibilita el desarrollo de la conciencia moral. La discusión no se limita a la afirmación de las propias posturas o repetir las posturas de los demás, sino que se toma el razonamiento del otro desde la acción.

La socialización desde esta perspectiva se da en la medida en que las escuelas deberían transmitir a los estudiantes los valores morales implicados en la *Constitución*, pues ésta no es solamente un documento político, legal o histórico, sino un documento que expresa los valores morales básicos sobre los que se basa la sociedad, tales como la justicia que es un valor moral universal, y a la cual cada sujeto deberá acceder desarrollando su sentido innato de la equidad.

El desarrollo del razonamiento moral incluye el esclarecimiento de los propios valores morales por parte del sujeto, así como la transmisión cultural de los mismos. La promoción del desarrollo del razonamiento moral de los sujetos tiene como objetivo no sólo modificar las conductas, sino la totalidad de la

estructura del sujeto, lo cual debe ser observable y acompañar al sujeto en su vida futura.¹⁸

Es en la socialización donde se definen y se dan cumplimiento las normas morales y de conducta que rigen al grupo. En este sentido, la educación moral es un medio a través del cual se persigue el mejoramiento de sí, como la socialización eficiente de los individuos en sus grupos, en sus comunidades y colectivos.

La idea de la socialización concebida como uno de los fines de la educación moral va de la mano con las metodologías de dinámicas de grupos, que además de ser planteamientos metodológicos que impregnan la educación, actualmente son fragmentos de doctrinas psicológicas y sociológicas que modelan un concepto de educación.

Para Herbert Marcuse la integridad del grupo posibilita las condiciones afectivas adecuadas para la realización del trabajo eficiente, por lo cual se le ha dado incluso más importancia que a los logros intelectuales.¹⁹ Al estar vinculada la educación con determinadas tendencias psicológicas adquiere un carácter terapéutico enfocado en los procesos individuales para el mejor logro de la socialización, e infundir valores morales socialmente necesarios.

Ello es legítimo desde la comprensión actual de nuestras sociedades. Sin embargo, desde la crítica de los supuestos actuales socialmente dados, es posible desenmascarar el carácter ideológico y las implicaciones políticas de tales planteamientos. Sólo así es dable desentrañar el auténtico sentido del renovado interés por la ética y las relaciones humanas, pues a través de ellas puede ejercerse un control más eficiente sobre los sujetos.

¹⁸ L. Kohlberg y F. C. A. Higgins, *La educación moral*, Barcelona, Gedisa, 1997 (Debate Socioeducativo), pp. 15-16 y 41-42.

¹⁹ Cfr. Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayos sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Planeta, 1985, p. 134 y ss.

Dada la relevancia que en las perspectivas pedagógicas de grupos tiene la discusión y la argumentación, la educación moral abordada desde esta óptica se convierte en educación ciudadana, educación para la discusión democrática y emparentada con perspectivas como la acción comunicativa habermasiana y la comunidad ilimitada de la comunicación de Apel, las cuales presuponen un modelo de ser humano caracterizado por etapas de desarrollo moral. De lo anterior hace eco, por ejemplo, la *Declaración de San José* (2004, § 20) manifiesta:

Nuestros sistemas nacionales de educación deben brindar atención especial a los jóvenes entre los 15 y 18 años de edad. El ciclo escolar intermedio entre la educación básica y la educación superior debe ofrecer oportunidades variadas que satisfagan la diversidad de intereses y las necesidades de los jóvenes. Igualmente, ha de lograr una capacitación hacia el trabajo, debe proporcionar las habilidades académicas para la educación superior y además debe generar en los jóvenes las actitudes y los valores indispensables para su incorporación armónica a la sociedad al llegar a la edad legal de la ciudadanía.

Así, la socialización como fin de la educación moral es entendida actualmente, en términos de democratización, a pesar de que todo proceso educativo es de coacción, pues no se aprende a leer por gusto y las normas se interiorizan sin conciencia.

De ahí que las escuelas tengan la obligación de preparar a los alumnos a ser ciudadanos, pues de esa manera se promueve la socialización de los sujetos en el entorno social contemporáneo dominado por el modelo de ser humano que lo comprende como ciudadano.

Lo anterior se asemeja al modelo educativo de Durkheim, quien sustentaba que lo esencial de la educación moral consiste en enseñar a los niños a ser obedientes de las reglas morales de la sociedad, así como procurar el bien de la misma. El joven estudiante deberá sujetarse democráticamente a lo que en

general se considera positivo en las diversas sociedades occidentales contemporáneas, me refiero a la ciudadanía, a la democracia y a los valores morales que las fundamentan.

Nuestra propuesta no pide obediencia, sino argumentación, pensamiento crítico y el reconocimiento de las diversas capacidades intelectuales para llegar a la misma finalidad: adaptarse sin problemas a la sociedad organizada desde la economía política neoliberal y funcionar cabalmente en ella, sin la intención de ser alienado o mediatizado.

Así,

El discurso pedagógico se reduce, ahora, a una serie de psicologismos, epistemologismos, sociologismos e ingenierías de la socialización, la disciplina y la eficiencia burocrática, más o menos enfrentados en el fragor de una pugna nihilista por la captación y el control de las almas un tanto liberadas de la opresión ejercida, en el pasado, por los aparatos de poder de índole religiosa.²⁰

Por otra parte, es la formación de valores morales en las personas por lo que se trata de la educación en valores, para que los sujetos reconozcan los derechos humanos y sean capaces de reconocerse en ellos, como requiere que hagan los sujetos para el buen funcionamiento de la economía política neoliberal global. El núcleo de la formación en valores que propone está en los valores planteados en los Derechos Humanos, y los organiza en torno a cinco valores-derechos que son: derecho a la vida, derecho a la verdad, derecho a la libertad, derecho a la justicia y derecho a la fraternidad.

Esta perspectiva incluye también la visión del desarrollo moral, así como énfasis en cuestiones *metodológicas* que supuestamente transforman el aula en un ambiente idóneo para la educación en ética y en valores, donde se desarrollen activi-

²⁰ Josu Landa, "Más allá de la *paideia*", en A. Aguirre, *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, México, Afinita, 2007, p. 43.

dades que permitan al estudiante la vivencia y comprensión de los derechos y valores a través de la exhortación, del ejemplo, la explicación, el ambiente o manejo de expectativas y de experiencias.

Lo cual va de la mano con el planteamiento del *currículum* problematizador que enfatiza el carácter crítico y vivencial de las experiencias y de las actividades tendientes a la formación en valores desde los cuales articular a los sujetos en la economía política neoliberal global.

La vinculación entre educación en ética y socialización hace pensar que existe relación entre educación en ética y política. No es nuevo el hecho de que la educación esté implicada en la política. Desde la antigüedad clásica el papel de la educación en la política es de gran relevancia a partir de la suposición de que la educación brinda las bases para un Estado justo o para la formación de un gobierno adecuado.

La educación en la antigüedad griega pretendía que el ámbito de la libertad se diera en la actividad pública desarrollada en la *polis*, mientras que el ámbito de la necesidad y la reproducción de la vida se desarrollara en lo que estaba privado en la *polis*, es decir, en el ámbito que constituía el *oikos*.

Desde esta perspectiva es notoria la relación entre educación, ética y política, dado que es la praxis educativa, como formación de lo humano se constituye en la base para la organización social y política desde el horizonte de un modelo de comunidad deseable que encarna la virtud de la justicia.

En la antigüedad clásica había una vinculación intrínseca entre educación y ética. Adicionalmente, existen implicaciones entre educación, ética y política, donde la educación al ser en sí misma ética, no solamente hace referencia al habitar propiamente humano, sino que el habitar propiamente humano no se daba solamente en el *oikos*, sino en la *polis*. Y aún más, el habitar propiamente humano estaba constituido por la actividad desarrollada en lo público de la *polis*.

Por lo anterior, la educación además de ética es intrínsecamente política en tanto que desde ella se mostraba el habitar humano en la comunidad. Desde esta perspectiva, autores como Platón y Aristóteles ha mostrado la gran relevancia que tiene la relación entre ética, educación y política.

III. PARA UNA ÉTICA MUNDIAL: PROBLEMAS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS DE LA ECOLOGÍA

LA ECOLOGÍA, EL MEDIO AMBIENTE Y EL NUEVO PARADIGMA

El problema ecológico es hoy desafiante porque afecta a la humanidad. En la historia mundial, por primera vez se cuestiona la factibilidad del desarrollo futuro justo equitativo y solidario entre las diversas naciones del mundo, especialmente con los países empobrecidos del Hemisferio Sur.

Es necesario reeducarse en la defensa de un proyecto de desarrollo sustentable que garantice la protección de la ecología, del medio ambiente, de la naturaleza y de la vida. Nuestro planeta se encuentra en grandes transformaciones tecnológicas y científicas, las cuales han originado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan la vida en el planeta.

De la misma forma las organizaciones sociales, colectivas y los modos de vida humanos han evolucionado de forma progresiva, la mayoría de manera negativa. La vida privada se ha visto lesionada por el mercado, el consumo y los *mass media*, allí donde las relaciones y las conductas interpersonales y familiares han sido estandarizadas, unidimensionalizadas para reaccionar ante la realidad en una sola dirección.

Reflexionar sobre la ecología, es hablar sobre la vida, el medio ambiente de todos, sin exclusión de nadie ni de nada. La palabra

Ecología en su significado griego, es hablar del *oikos*, de "La casa común".

En la historia de la ciencia de la naturaleza moderna, el primero que la usa fue el biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919) entre 1866/9, el cual la define como "la ciencia global de las relaciones de los organismo vivos animales y plantas con el mundo exterior circundante, donde puede incluirse en un amplio sentido todas las condiciones de la existencia".

En la actualidad hablar de ecología significa, en un amplio sentido, no sólo hablar de los seres vivos, sino que se extiende más allá de cualquier forma de vida, para incluir a la naturaleza toda. La reflexión sobre la ecología es la interacción y la relación que los seres vivos guardan entre sí y con todo lo que existe.

Es en la naturaleza, en la *Physis* (en su significado griego), donde los entes y las cosas forman parte todos los seres en su conjunto, desde las partículas elementales, las energías primordiales, hasta las formas más complejas de vida, lo cual constituye un intrincado tejido de conexiones en todas las direcciones concebidos en una dinámica multidireccional y multifactorial de la existencia y de las formas de estar de los seres y las cosas en la naturaleza. Empero, ecología no sólo significa hablar de la naturaleza, sino también de las organizaciones sociales y de la cultura. Ello implica y permite hablar de ecología urbana, social, cultural, geográfica, regional, de la mente, de la salud, etcétera.¹

En la actualidad reflexionar sobre ecología y medio ambiente y sus implicaciones sociales y materiales representa ser un paradigma de la época contemporánea. Es un nuevo modelo de reflexión sobre una realidad que urge respuestas y soluciones inmediatas, por lo mismo no pueden darse respuestas aisladas, sino en conjunto, de un todo indivisible, allí donde todo está incluido: seres orgánicos e inorgánicos.

¹ Cfr. Robert K. Merton, *Sociología de la ciencia* 1 y 2, Madrid, Alianza, 1977.

Es decir, el universo de cada fenómeno deberá ser concebido como el resultado de la *cosmogénesis*, es decir, como un todo del universo dinámico de la naturaleza y la vida generándose y reproduciéndose en proceso activo, dinámico.

La insaciable voluntad humana está necesitada de conocer y de conquistar nuevos espacios y saberes. Todo ello en nombre de esa insaciable necesidad humana de saber. De esta manera, hasta el pensamiento y la razón han de conquistarse. En la actualidad este modelo o paradigma continúa, es la insaciable necesidad de saber.

A finales de los años sesenta del siglo xx se conquistó la luna (1969), en la actualidad la aventura es más ambiciosa, busca conquistar las galaxias. Es decir, el universo más allá de nuestro planeta. La medicina ha conquistado el cuerpo humano prolongando la vida y ha reducido el dolor. La manipulación genética es una conquista extraordinaria. Se busca alcanzar un ser humano que sea excelente sin imperfecciones, "el ser humano superior" de Nietzsche.

La necesidad de investigar y conocer del ser humano es inagotable, al hacerlo intenta conquistar el planeta y el universo mismo. Lo cual tiene sus implicaciones positivas y negativas, entre estas últimas se encuentran miles de especies vivas sin la capacidad de sobrevivir. Hasta llegar a conclusiones catastrofistas, como aquella, que algunos ecólogos, consideran que la vida sobre el planeta no está garantizada en treinta o cuarenta años. Se ha alcanzado mucho poder, pero poca sabiduría para sortear los grandes problemas de la autodestrucción y la muerte.

Este modelo o paradigma de la conquista del conocimiento de la naturaleza y de la vida, requiere de un diferente paradigma que busque ver la realidad en su conjunto y en relación de todos con todos, de forma incluyente, solidaria e igualmente. Donde la premisa debe ser custodiar la naturaleza, o sea, "cuidar el *oikos*, la casa de todos, esto es "saber vivir".

Este es el cuidado de sí mismos que no tenga como bandera el miedo, sino el cambio de actitud, allí donde la esencia

humana reside en el cuidado de la existencia. Lo cual implica el conocimiento y el cuidado de uno mismo. Esto significa, según Platón, distanciarse de este mundo para mirar hacia otro. Mientras que para Séneca y los estoicos, no es necesario alejarse del mundo, su teoría general abstracta del estudio de la naturaleza es el agente de liberación de uno mismo.

El conocimiento epicúreo de la naturaleza tenía como papel fundamental liberarnos de los miedos y los mitos que nos abrumaban desde nuestro nacimiento. El conocimiento estoico trata de resituarnos en el interior de un mundo racional y tranquilizador, que nos sitúa en el interior de una cadena de causas y efectos particulares necesarios y razonables que deben aceptarse.²

Así, la existencia toda ha sido reducida a la más baja expresión de las relaciones humanas. Las formas políticas y las instancias sociales se muestran incapaces de aprehender la compleja problemática en el conjunto de sus implicaciones. No obstante ello, hasta muy recientemente, se ha iniciado una toma de conciencia de los problemas más apremiantes que amenazan el entorno natural de nuestras sociedades, que en general se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial desde una perspectiva exclusivamente tecnocrática.

En realidad se requiere asumir un horizonte más amplio ético y políticamente, en el cual deberán estar incluidos la ecología, el medio ambiente, las relaciones sociales y la subjetividad humana, los cuales, en su conjunto, estén en la capacidad de clarificar el problema de saber cómo se va, de aquí hacia delante, a vivir en el planeta, esto es un contexto de gran complejidad, de aceleración y de grandes cambios, de mutaciones científico-tecnológicas y de aumento demográfico.

Se ha dado un cambio potencial y material de las formas productivas, consecuencia del cambio del proceso de produc-

² Cfr. Victoria Camps, *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2002.

ción tecnológica e informática, lo cual libera una cantidad de tiempo cada vez mayor de la actividad y del trabajo humano. Esto ha colocado a la humanidad en una paradoja, el paro o fin del trabajo humano, la marginalidad opresiva, la soledad, la ociosidad, la angustia, la neurosis, esto es opuesto al desarrollo humano integral como ejercicio creativo de la realización humana a través de la investigación, la reinención de sí mismos y del entorno, de los modos de vida y de la sensibilidad estética.

Tanto en el primer mundo como en el depauperado, subdesarrollado y pobre,³ capas enteras de grupos humanos se repliegan y se refugian en formas de conducta arcaica, en tradicionalismos opresivos e intolerantes, en fundamentalismos religiosos, políticos, allí donde los extremos: de la derecha y de la izquierda se juntan a través de la intolerancia y la falta de solidaridad con *nosotros* y los *otros*.

Por ello, puede decirse que

La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Así pues, esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo. Una finalización de trabajo social regulado de forma unívoca por una economía de beneficio y por relaciones de poder que sólo conducirían, en el presente, a dramáticos callejones sin salida. Es evidente en lo absurdo de las tutelas económicas que pesan sobre el Tercer Mundo y que conducen a algunas de sus regiones a una pauperización

³ Generalmente se suele hablar de subdesarrollo como una categoría que cualifica un proceso o fenómeno que afecta a un grupo social. Una compleja trama de relaciones está en la base de este complejo social, como son: la política planetaria, las leyes de la economía, el mercado mundial, todo lo constituye un conjunto de expresiones que a menudo encontramos cuando se intenta explicar el subdesarrollo. El subdesarrollo es un fenómeno que afecta a un grupo social, pueblos y naciones.

absoluta e irreversible. Es igualmente evidente [...] donde la proliferación de centrales nucleares hace que una gran parte de Europa tenga que soportar el riesgos que conlleva posibles accidentes del tipo de Chernóbil. [...] En cada uno de estos ejemplos aparece la misma denuncia de los modos dominantes de valoración de las colectividades humanas, a saber: 1) el del imperio de un mercado mundial que lamina los sistemas particulares de valor, que sitúa en un mismo plano de equivalencia: los bienes, los bienes culturales, los espacios naturales, etc.; 2) el que sitúa el conjunto de las relaciones sociales y de las relaciones internacionales bajo el dominio de las máquinas policiales y militares. En esta doble pinza, los Estados ven cómo su papel tradicional de mediación se reduce cada vez más, y a menudo se ponen al servicio conjugado de las instancias del mercado mundial y de los complejos militar-o-industriales.⁴

Hoy más que nunca es urgente y necesario el cuidado de uno mismo y de la naturaleza, es la única forma posible de liberarnos del encadenamiento determinista de la *Physis*.

En el entendido que uno mismo y la naturaleza no se encuentra en oposición, sino en relación complementaria e incluyente en el espacio de "la casa de todos". Allí donde el sujeto sea capaz de llegar a la verdad, al conocimiento, siempre y cuando concurren aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo, que le permitan afincarse en el mundo, en la naturaleza.

Se requiere una crítica del paradigma de la conquista de la naturaleza y del saber, lo cual implica poder y poner en entredicho los principios reguladores de la conducta humana entre los sujetos sociales, políticos, culturales, científicos y éticos, como la relación con la naturaleza y el mundo social-humano, allí donde *uno mismo, el ser humano*, ha sido arrojado.⁵

⁴ Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Madrid, Pre-Textos, 2000, pp. 9, 10 y 11.

⁵ Por ello, como bien ha escrito Nietzsche: "Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores, y para esto se necesita tener un conocimiento de las condiciones y circunstancias

Es necesario invocar paradigmas éticos de compromisos y de responsabilidad y de todo aquello que pueda influir en las instancias individuales y colectivas a través de la educación, de la salud, de la cultura, del deporte, del arte, de los medios de comunicación, de la moda, del cambio de actitud y de compromiso responsable y solidario consigo mismo, con *nosotros* y los *otros* y con la naturaleza. Los seres humanos deberán estar conscientes de que no pueden asumir un posicional neutral, sino comprometidos y responsables con la vida, la existencia y la naturaleza misma.

Reconocer, según Michel Foucault que

El conocimiento de uno mismo y el conocimiento de la naturaleza no se encuentran por lo tanto en una especie de oposición alternativa, sino que están absolutamente ligados en el sentido de que el conocimiento de la naturaleza nos revelará que no somos más que un punto cuyo único problema consiste precisamente en situarse a la vez, allí donde se encuentra y aceptar el sistema de racionalidad que lo ha insertado en este lugar del mundo. ¿En qué sentido puede decirse que este efecto del saber es liberador? El primer efecto de este saber de la naturaleza es establecer una tensión máxima entre uno mismo en tanto que punto en el universo. Y, en segundo lugar, el saber de la naturaleza es liberador en la medida que nos permita no tanto desviarnos de nosotros mismos, alejar nuestra mirada de lo que somos, sino por el contrario afinar aún más esa mirada y adoptar continuamente sobre nosotros mismos un determinado punto de vista, asegurar una contemplación de nosotros mismos mostrándonos que estamos ligados con un conjunto de determinaciones y de necesidades cuya racionalidad comprendemos.⁶

en las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...]. Un conocimiento que hasta ahora no ha existido, no tampoco se ha ni tan siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos valores como algo dado, real, efectivo, situado más allá de toda duda". F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1975, p. 23.

⁶ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996, pp. 77 y 78.

Debemos hacer una alianza del cuidado del ser humano y de la naturaleza, de personas y de pueblos, para prevenir la destrucción de la naturaleza y de la vida; de los bienes materiales e inmateriales. La naturaleza y la vida están en peligro: el efecto invernadero, los agujeros en la capa de ozono, la erosión, la desertificación, la lluvia ácida, el cambio climático, etc., han hecho que este planeta no sea "el mejor de los mundos posibles". Puede decirse que el estudio de la ecología es inter-retro-relación de todos los sistemas orgánicos e inorgánicos entre sí, y con el medio ambiente.

Es el estudio de relaciones complejas entre los seres vivos y los inertes. Es decir, no se trata del análisis de uno y de otro, por sí mismos, sino de su interrelación, en un espacio de reflexión de relaciones co-implicadas y responsables. Esto es el estudio del ambiente entero, "no sólo del medio ambiente". La naturaleza, desde las partículas elementales y las energías primordiales hasta las formas más complejas de vida, es dinámica; ella constituye una red compleja de tejidos interrelacionados. Allí donde todo se relaciona con todo.⁷

En la esfera de lo humano, hoy más que nunca, hay cosas que atañen y afectan a los individuos en tanto individuos y otras que competen a los grupos como tales. En la actualidad todo ha sido trastocado. Las nuevas formas de organización natural, las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, ecológicas y del medio ambiente, allí donde las formas de explotación han modificado el horizonte de futuro de la humanidad y del planeta tierra.

La gran bifurcación ha generado la división económico-social y material entre los países ricos y pobres, los desarrollados y los subdesarrollados, todo lo cual afecta a la existencia humana y a la vida, a la ecología y al medio ambiente. Ello

⁷ Cfr. Darío Brandt, "Ecología: un nuevo tiempo de cuidado", en *Anatellei se levanta*, año IX, núm. 17, junio 2007, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, "Villa Claret", Córdoba, p. 66.

toca de manera central al ser humano, a la antropología, a los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales.

Esto parece ser lo constitutivo, con cierto y variado grado de influencia sobre los individuos social y colectivamente. Es aquí donde el subdesarrollo se ha convertido en determinante de las relaciones entre los países tecnológica y científicamente desarrollados y de aquellos que se encuentran en *transición*, concebida a ésta, como un factor deficitario social, económico, científica y tecnológicamente, que limita las posibilidades de los seres humanos.

Lo que coloca el problema del subdesarrollo en un punto conflictivo que al ser tocado por la filosofía política y social pierde mucho del peso referente de los sujetos concretos, materiales e históricos. Por tal razón es necesario redefinir las nuevas relaciones sociales, políticas, económicas, científicas y tecnológicas, si habremos de buscar una salida al problema de la ecología, del medio ambiente y del desarrollo mismo.

Es importante considerar el valor ético del ser humano y de la naturaleza, concebidos en la dinámica compleja de los procesos sociales que hagan del planeta un espacio habitable que permita la realización de las posibilidades humanas y que apruebe utopizar sobre un "mundo futuro" armónicamente equilibrado entre el ser humano, la naturaleza y el medio ambiente. Es necesario no polarizar los nuevos componentes ecológicos y afirmar su peso en las relaciones de fuerzas políticas y sociales.

Por ello, puede decirse que

El principio específico de la ecología medioambiental es que en ella todo es posible, tanto las peores catástrofes como las evoluciones imperceptibles. Los equilibrios naturales incumbirán cada vez más a las intervenciones humanas. Llegará un tiempo en el que será necesario introducir programas para regular las relaciones entre el oxígeno, el ozono, el gas carbónico en la atmósfera terrestre. [...] ¡Desde siempre, la "naturaleza" ha estado en guerra contra la vida! Pero la aceleración de los "progresos" técnico-científicos conjugados con la enorme explosión demográfica que

implica una especie de fuga hacia adelante se inicie de inmediato para controlar la mecánosfera.⁸

En el futuro, el problema no será sólo la defensa de la naturaleza, sino realizar la ofensiva para defender las zonas hídricas, los pulmones de oxígeno, como el de la Amazonía, como también reflorcer el Sáhara. Así como la creación de nuevas especies vivientes: vegetales y animales.

Lo cual hace urgente la invención de un nuevo paradigma ético ecológico adaptado a las nuevas realidades, las que a la vez son terroríficas y fascinantes, esto deberá ser el foco de atención de las generaciones futuras, porque en ello se encuentra en juego el destino de la humanidad.

HACIA LA TRANSICIÓN DEL DESARROLLO SUSTENTABLE

El término de desarrollo sustentable se empezó a utilizar por primera vez, según el informe de la *Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU en 1987*, conocido como "*Nuestro Futuro común*", o simplemente "*Informe brundtland*". En este documento se da el pronunciamiento por la preservación y la salvaguarda de los recursos naturales del planeta.

De aquí surge la definición del desarrollo sustentable, entendido como "el desarrollo que satisface las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades". En esta definición se integran las necesidades básicas del ser humano contemporáneo, como la capacidad de los sistemas y de las necesidades de las generaciones futuras.

Posteriormente, la *Asamblea General de las Naciones Unidas* convoca a la *Conferencia de la ONU sobre el Ambiente y el*

⁸ Guattari, *op. cit.* p. 74. (Mecánosfera está referida a una *ecología maquinaica*, donde el cosmos y las praxis humanas están regidas por máquinas en lucha, por procesos mecánicos de lucha.)

desarrollo, generalmente conocida como la "*Cumbre de la Tierra*", la cual se llevó a cabo en Río de Janeiro, del 3 al 14 de junio de 1992. Después de esta reunión el concepto de *desarrollo sustentable* logró alcanzar una gran difusión.

La "*Cumbre de la Tierra*" es la expresión teórico-práctica de las tentativas internacionales sobre los temas sobre el medio ambiente y el desarrollo. Uno de los objetivos de la *Cumbre* fue buscar un punto de equilibrio entre las exigencias económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras, como a la vez, establecer los fundamentos para crear una asociación entre las naciones industrializadas y los países subdesarrollados, entre los gobiernos y los sectores de la sociedad civil, fundadas en la mutua comprensión de las recíprocas necesidades e intereses.

De acuerdo con la CEPAL puede decirse que:

La apertura de espacios para el desarrollo sostenible estuvo estrechamente vinculada con la evolución de la situación, de la agenda y de los desafíos ambientales en la última década y con los profundos que la región (latinoamericana y caribeña) ha experimentado, particularmente a partir de la intensificación del proceso de globalización.⁹

Hasta la actualidad puede decirse que la evolución de las formas de percibir los desafíos actuales del desarrollo sostenible, la ecología y el medio ambiente permite hacer algún balance, tanto positivo como negativo, en el nivel nacional, regional e internacional. Se han incorporado nuevos conceptos como los de la responsabilidad compartida y diferenciada, como el

⁹ Roberto P. Guimarães y Alicia Bárcena, Capítulo I: "El desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe desde Río de Janeiro 1992 y los nuevos imperativos de institucionalidad", en Enrique Leff, Exequiel Ezcurra, Irene Pisanty y Patricia Romero Lankao (comps.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/ Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)/Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), 2002, pp. 15 y16.

principio de "quien contamina paga", y el principio precautorio. A la vez que se han incorporado nuevos actores sociales no oficiales, con peso especial para la comunidad científica y el sector privado, se refuerza el papel de la sociedad civil en la búsqueda de soluciones y los desafíos del desarrollo sustentable.

La situación *social* en América Latina y el Caribe en los años noventa se caracterizó por la consolidación de la transición demográfica y el progresivo envejecimiento de la población, el insuficiente dinamismo de la generación de empleo, la relativa reducción de la pobreza y el aumento de la desigualdad en varios países. Igualmente significativos han sido los avances en materia de equidad de género y la mayor participación de la mujer en el mercado de trabajo, la recuperación de la inversión social y la realización de importantes reformas en las políticas sociales. Mientras, se vuelve cada día más evidente que el proceso de crecimiento económico no basta para satisfacer los requerimientos sociales de la sustentabilidad que resulta, más que de las tasas anuales de crecimiento, de un estilo de desarrollo en términos de los patrones de producción y consumo que engendra.¹⁰

Por otro lado, es necesario señalar que la recuperación del crecimiento en la región en las dos últimas décadas ha sido insuficiente para afrontar las crecientes necesidades de una población que sigue en aumento, sin soslayar los aspectos estructurales de la realidad socioeconómica.

Lo cual permite decir que los patrones históricos de acumulación y las formas de desarrollo no han logrado cambiar las asimetrías sociales que se habían producido en los períodos del auge del crecimiento. Lo cual permite poner de relieve, por encima de los imperativos de crecimiento de corto plazo, la necesidad urgente de introducir cambios estructuralmente honrados, profundos en los estilos de desarrollo vigente.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 19 y 20.

En términos generales puedes decirse que, no obstante el inmenso potencial ecológico de la región, la contaminación ha empeorado de forma preocupante, consecuencia del crecimiento económico y poblacional, como la profundización de ciertos patrones de producción y de consumo.

La contaminación del aire, del agua y del suelo ha tenido consecuencias sobre la población y está asociada al proceso de la urbanización y de la agricultura. El crecimiento urbano no-planificado ha traído como consecuencia el empeoramiento de la calidad del aire, de la contaminación por residuos sólidos y peligrosos, deterioro de las zonas costeras y la contaminación del agua. El hacinamiento y la carencia de desarrollo de infraestructura propician el aumento de la exposición a contaminantes afectando a toda la población, pero de forma especial a los estratos sociales más pobres.

Las naciones de América Latina y el Caribe, desde los acuerdos multilaterales de la *Declaración Río de Janeiro* de 1992 han cumplido con al menos diez de los acuerdos Ambientales jurídicamente vinculantes. En la actualidad existe conciencia de que los problemas ambientales y de desarrollo sustentable pueden resolverse con el cumplimiento y el compromiso ético-político asumido por todos los países miembros de la *ONU*.

Esto es asumir un compromiso éticamente responsable, conscientes de que el ser humano pertenece a la tierra y la tierra pertenece a éste. Es decir, todo va enlazado donde se dan dependencias e interdependencias.

Todo lo que le ocurra a la Tierra les ocurrirá "a los hijos de la tierra". Porque el hombre no tejió la trama de la vida, sino sólo es un hilo, lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo. Todos los seres humanos compartimos un destino común.

Latinoamérica y el Caribe han sido el fruto de una historia rebosante de utopías, de ideales no alcanzados, de dolores, sufrimientos y exclusiones, pero también han sido capaces de construir principios ético-políticos y sociales de validez universal. Destacan de forma especial, la Teología de la Liberación,

la Pedagogía de Emancipación, la Investigación de Acción Participativa y el Desarrollo a Escala Humana, la Filosofía Política para la Liberación, entre muchos otros aportes.

En todos ellos está presente una vocación democratizadora de justicia social. Lo cual permite apuntar, desde una mirada retrospectiva, que se han hecho grandes esfuerzos por la educación, por el compromiso personal y con el trabajo colectivo, político y cultural, lo cual puede hacer posible la ampliación de la conciencia para desarrollar la capacidad de dar cuenta simultánea de las necesidades propias y de la de los otros.

Establecer un horizonte de autolimitación voluntaria a la actualización y a la satisfacción de las necesidades que permitan la existencia de los otros con nosotros, en la unidad del género humano, de la humanidad entera. Porque como ha señalado el latino Terencio: "Nada de lo humano me es ajeno".

El principal desafío que surge de nuestro desarrollo como seres éticos es asumir la responsabilidad por nuestro accionar en el mundo y ser capaces de entender que nuestra calidad de vida alcanza su plenitud, cuando trascendamos desde nuestras conciencia individual hacia una forma de conciencia capaz de sentir como propia no sólo nuestra necesidad sino, además, la de otro ser humano y de toda otra forma de vida.¹¹

Esto trae como resultado un cambio esencial en los acuerdos, estableciendo la correlación y la interdependencia entre medio ambiente, patrones de producción y consumo con políticas económicas, comerciales y sociales. Esto se hace especialmente evidente en el *Protocolo de Kioto* y el *Protocolo de Cartagena*.

Estamos conscientes que la idea del mundo tiene que cambiar, lo cual concita expresiones y acuerdos generales con los

¹¹ Antonio Elizalde Hevia, Capítulo XVII: "Ética ambiental: la bioética y la dimensión humana del desarrollo sustentable. Valores y redes de solidaridad", en *ibid.*, 2002, p. 399.

gobiernos, medios políticos, intelectuales y académicos, aunque el sentido de cómo hacerlo provoque discrepancias. Por un lado, se encuentran aquellos que consideran que lo principal es defender el *statu quo*, pero admiten la necesidad de introducir cambios estructurales para preservar su continuidad. Empero, aunque no lo confiesan abiertamente, han perdido toda confianza en la efectividad de los automatismos ciegos y las fuerzas de la inercia para asegurar la persistencia de los sistemas sociales con los que se identifican, los cuales se perciben amenazados.

De allí que estén adoptando conductas más activas y combatientes en las que no se descartan el uso de los recursos políticos de que disponen para evitar el desborde de la gran transformación de la naturaleza a través de un desarrollo sustentable y de ética ecológica. Por otro lado están los que piensan que la decadencia de los sistemas histórico-políticos actuales de la relación y explotación de la naturaleza y el medio ambiente son irreversibles. Esta reflexión es una premisa fundamental en el análisis del curso de la historia a mediano y largo plazo.

En suma, mientras unos conciben la necesidad de los cambios para mantener los actuales órdenes sociales de la ecosofías (ética ecológica) de explotación excluyente, otros los propician para transformarlos en un sentido de compromiso ético más humano y armónico entre nosotros con los otros, con la naturaleza, la ecología y el medio ambiente.

América Latina y el Caribe tienen potencial amplio para aportar servicios ambientales a sectores estratégicos económicos y sociales para la protección del medio ambiente y propiciar el desarrollo sustentable, como son: la "industria sin chimeneas", el turismo, el comercio de productos orgánicos y otros productos con certificación de sostenibilidad ambiental. Ahora se están introduciendo otros servicios ambientales globales como la biodiversidad y la biogenética, que usadas con cautela, tienen la capacidad científica y tecnológica para lograr aumentar la producción y el desarrollo sustentable, sin dañar, o dañar menos

a la naturaleza, como a generar nuevas estrategias productivas de desarrollo y crecimiento.

Para ello se requiere que los países latinoamericanos y caribeños procedan con formas unitarias e integrales en conjunto, desde posiciones comunes en estos rubros. Esto puede permitir que la región se convierta en uno de los actores principales de la nueva alianza global en la búsqueda de la sostenibilidad del planeta. Por ello se hace necesario, para lograr la transición hacia un desarrollo sostenible o sustentable, que la región emprenda transformaciones económico-sociales, científicas y tecnológicas profundas.

Habrà que empezar por una reestructuración productiva que satisfaga el triple criterio de aumentar la competitividad, disminuir los rezagos sociales y frenar el deterioro ambiental asociado con la actual especialización productiva. Para ello se necesita incrementar el ahorro interno, hasta ahora insuficiente para sostener una acumulación endógena de capital en niveles que permitan revertir las situaciones de pobreza extrema. Además, se hace imprescindible aumentar el gasto social, sobre todo en educación, salud, y crear empleo de calidad, con especial atención para la equidad de género y una mejor inserción laboral de los jóvenes. Alcanzar niveles de ahorro genuino que repercuta también en la reversión de los procesos de deterioro ambiental y de pérdida de capital natural humano, que constituyen una causa esencial de frustración de capacidades productivas.¹²

Para todo ello se requiere de asumir políticas públicas que hagan factible su cumplimiento, esto reclama la elaboración de una agenda clara de prioridades y un catálogo rigurosos de políticas públicas que sean realmente posibles en la economía de mercado competitivo en una sociedad abierta y democrática.

¹² Roberto P. Guimarães y Alicia Bárcena, Capítulo I: "El desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe desde Río de Janeiro 1992 y los nuevos imperativos de institucionalidad", en *ibid.*, p. 25.

tica, lo cual ha sido un anhelo en la región latinoamericana y caribeña.

De esta manera, puede decirse que el capital natural, los bienes y servicios ambientales son bienes públicos que no pueden ser provistos por medio de mercados espontáneos, sino que, además, demanda la creación de instituciones nacionales e internacionales que regulen y definan las regulaciones del Estado, la definición de nuevos derechos de propiedad, de mercados eficientes, de herramientas fiscales, de información y de acciones colectivas en la sociedad.

La institucionalidad regulativa permite enfrentar los problemas ambientales y de propiedad. Porque los problemas ambientales surgen todo el tiempo dentro de una especie de tensión y de conflicto entre los bienes públicos asociados a la sostenibilidad y a los diferentes regímenes de propiedad sobre algunos recursos naturales valiosos.

En un extremo, el conflicto es con la propiedad privada, y en el otro extremo con la propiedad común, la ausencia de propiedad o el *libre acceso*. En esta óptica, resolver o mitigar semejantes conflictos entre lo público y lo privado implica edificar *instituciones* nuevas (o nuevas *reglas de juego*) a través de un amplio abanico de instrumentos posibles y de oportunidades de política pública aplicables en circunstancias y desafíos específicos.¹³

GEOPOLÍTICA ECONÓMICA, DESARROLLO Y SUSTENTABILIDAD

La globalización económica ha llevado a nuevas formas de capitalización de la naturaleza. Con los viajes de circunnavegación desde el siglo XVI, el globo terráqueo se despliega e ini-

¹³ Gabriel Quadri de la Torre, "Más allá de 2006: políticas públicas, sustentabilidad y medio ambiente", en *Este País. Tendencias y opiniones. México 1991-2021*, Revista mensual, núm. 181, abril 2006, p. 82.

cia la globalización. Es desde este momento que se establece las nuevas formas de intercambio comercial y se interconectan las diversas civilizaciones y culturas.

La economía mundial amplía las generalizaciones como las relaciones de intercambio mercantiles, hasta convertirse en ley universal, para universalizarse e invadir todos los dominios de la existencia y de los mundos de la vida. Es el proceso de la institucionalización y la racionalización económica con reglas de convivencia "universal", dando, así, el inicio de cinco siglos de la economía globalizada.

El proceso histórico de expansión mundial está regulado por la "racionalidad económica" hasta alcanzar la saturación y el límite en la actualidad. No es casual, por ello, decir que el límite de la globalización del mundo ha engullido todas las cosas y las traduce en códigos de racionalidad económica, lo cual limita la posibilidad de pensar y de actuar de acuerdo con las leyes límite de la naturaleza, de la vida y de la cultura.

Esta forma de racionalidad económica se ha convertido en el credo fundamentalista totalitario, el cual se ha implantado en el mundo global que destruye la base ontológica y epistemológica de la existencia, de la vida y de naturaleza, es decir, la base material e inmaterial de los entes, del ser de las cosas, de la naturaleza, de la cultura, del ser humano en general, e intenta, a través de sus medios de dominación, reconvertirlos a su forma unitaria y global en tiempos únicos, lo cual trae aparejado procesos de desarrollo conflictivo, no sólo con respecto a otros pueblos y culturas, sino dentro de la propia sociedad capitalista.

Así, movilizar materia y energía se convirtió, desde el siglo XIX hasta la actualidad, en algo fundamental para garantizar el desarrollo económico. Por ello, no hay duda de que las guerras imperialistas han sido guerras por el control de la materia y de la energía, más que por el de los mercados propiamente dichos. En este sentido puede decirse que la lógica estatal militar y económica la ha regido, hasta ahora, la lógica de la guerra capitalista. Es al Estado capitalista al que le interesa promover las

condiciones generales de producción, lo cual implica garantizar y suministrar materia y energía con seguridad y que las convierta en el espacio vital.

Por lo tanto, las guerras son fenómenos naturales, resultado de la evolución natural de los estados en la búsqueda de su espacio vital, es decir de las materias y energías necesarias para su desarrollo pleno. *El espacio vital puede entenderse como el espacio necesario para dar sustentabilidad al desarrollo del estado nacional.* Esta interpretación tal vez abre una importante brecha para comprender la nueva configuración del concepto de desarrollo sustentable que actualmente está en debate.¹⁴

Desde los orígenes de la civilización occidental, la disyunción del ser y del ente en el pensamiento metafísico preparó el camino para la objetivación del mundo. Y la economía va afirmar el sentido del mundo en la producción, donde la naturaleza es cosificada, mediatizada, desnaturalizada de sus complejidades ecológicas para ser convertida en materia prima del proceso económico. Así, los recursos naturales, la materia y la energía se convierten en simples objetos para la explotación capitalista.

En la era de la economía ecologizada, la naturaleza es mediatizada y deja de ser un objeto del proceso de trabajo para ser decodificada en términos del capital. Es en este sentido, que junto con las formas ancestrales de explotación extensivas que se han caracteriza en el pillaje del Tercer Mundo. Empero, es por ello, que hoy es posible plantear la explotación conservacionista de la naturaleza.

Es de esta forma que la biodiversidad aparece no sólo como diversidad y multiplicidad de formas de vida y de producción, sino además, como zonas de reserva, territorios y hábitat de la diversidad biológica, las cuales han sido valoradas por su

¹⁴ Carlos Walter Porto Goncalves, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001, p. 12.

gran riqueza genética, sus recursos ecoturísticos y su función de recolectores de carbono.

La actual globalización económica es el mayor proceso en la historia mundial de la asimilación, la acumulación e internacionalización del capital. A este proceso no escapa el principio dialéctico del cambio de cantidad por calidad. Sin embargo, es importante señalar que la geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable no sólo prolongan e intensifican los anteriores procesos de apropiación destructiva de los recursos naturales, si no que, además, cambian las formas de apropiación y de apropiación e intervención de la naturaleza, hasta llegar a la lógica del límite de la racionalidad económica.

Así, la economía se transmuta en *transeconomía*, es la inercia de crecimiento económico que ha desbordado sus límites y ha generado una sociedad mundial que ha superado los límites controlables de la acumulación. Esta es la forma de la sinrazón de la supuesta racionalidad económica, donde el mercado se ve limitado para regular los equilibrios ecológicos y la capacidad para internalizar los costos ambientales a través de un sistema de normas legales de impuestos o de un mercado de permisos de la contaminación para la reducción de emisiones.

En la actualidad, escribe Baudrillard, nos encontramos, en la era de la ingravidez. Nuestro modelo es "este nicho espacial cuya energía cinética anula a la Tierra". "La energía centrífuga de las múltiples tecnologías nos alivia de cualquier gravedad y se transfigura en una inútil libertad de movimientos". Libres de toda densidad y gravedad, estamos amenazados por un movimiento orbital que amenaza con ser perpetuo.

Ya no estamos en el crecimiento, estamos en la excrecencia. Estamos en la sociedad de la proliferación, de lo que sigue creciendo sin poder ser medido por sus propios fines. La excrecencia es lo que se desarrolla de manera incontrolable, sin respeto a su propia definición, es aquello cuyos efectos se multiplican con la desaparición de las causas. Es lo que lleva a un prodigioso atasco de

los sistemas, a un desarreglo por hipertelia, por exceso de funcionalidad, por saturación. Sólo es comparable al proceso de la metástasis cancerosa: la pérdida de la regla del juego orgánico de un cuerpo posibilita que un conjunto de células pueda manifestar su vitalidad incoercible y asesina, desobedecer las propias órdenes genéticas y proliferar infinitamente. Esto ya no es un proceso crítico: la crisis siempre depende de la causalidad, del desequilibrio entre las causas y los efectos, y encuentran o no su solución en un reajuste de las causas, mientras que en lo que nos concierne, son las causas las que se borran y se vuelven ilegibles, dejando su sitio a una intensificación de los procesos en el vacío.¹⁵

La nueva geopolítica de la sustentabilidad se configura en el contexto de la globalización económica, que al tiempo que lleva a la desnaturalización de la naturaleza, concebida como la transgénesis que invade y transmuta tecnológicamente la vida. Con el discurso del desarrollo sostenible promueve una estrategia de apropiación que busca "naturalizar" la mercantilización de la naturaleza.

En esta perversión de "lo natural" se juegan las controversias entre la economización que ha sobrevivido a lo "sobrenatural", a la "ingravidez" en la nueva resignificación política y cultural de la naturaleza.

Ante el peligro de la ingravidez total, de una insoportable levedad del ser, de una promiscuidad universal, de una linealidad de los procesos que nos arrastraría al vacío, los repentinos torbellinos que denominamos catástrofes, son los que nos preserva de la catástrofe. Estas anomalías, estas excentricidades, recrean zonas de gravitación y de densidad contra la dispersión. Podemos imaginar que nuestras sociedades segregan su forma especial de parte maldita, a imagen de aquellas tribus que purgaban su excedente de población con un suicidio oceánico. [...] Así la catástrofe puede rebelarse como una estrategia bien templada de la espe-

¹⁵ Juan Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 2001, pp. 37 y 38.

cie, [...] nuestros fenómenos extremos, muy reales pero localizados, permitirán mantener intacta la energía de la catástrofe *virtual*, que es el motor de todos nuestros procesos, tanto en economía como en política, tanto en el arte como en la historia.¹⁶

Lo cual permite observar la posibilidad que tienen algunos procesos económicos, políticos, lingüísticos, culturales, sexuales, incluso teóricos y científicos, como superar los límites de sentido y avanzar de acuerdo con las leyes de la recíproca y pura immanencia de las cosas y no de acuerdo con las de su trascendencia o de su referencia, lo cual constituye un enigma para la razón y una maravilla alternativa para la imaginación.

Lo que aquí se encuentra en juego es el orden político, saber si el desarrollo cuantitativo de las fuerzas productivas puede desembocar en una revolución de las relaciones sociales. Dadas las potencialidades tecnológicas desde ahora ha sido posible la mutación cuantitativa, porque nos alejamos de ella de forma prodigiosa, donde las relaciones sociales dominantes, se alimentan según una espiral sin fin, del propio desarrollo de las fuerzas productivas, donde éstas están allí donde deben ser liberadas, el Fin está allí, sólo basta con encontrar los medios.

Porque toda la esperanza revolucionaria está sujeta al mito prometeico de las fuerzas productivas. Es en esta objetivación de la naturaleza se arraigan los conceptos de necesidad, escasez y apetencia, en código materialista, los conceptos de ley, prohibición, represión en la interpretación psicoanalítica.

De esta manera puede decirse que la entrada de la naturaleza en la dominación científico-tecnológica, la lleva inevitablemente, a la censura entre un sujeto y una naturaleza/objeto y la simultánea sumisión a la teleología operativa. Así la naturaleza aparece verdaderamente ontológicamente, como esencia en toda su gloria bajo el signo del principio de producción, lo cual coincide con el de significación.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 76 y 77.

Bajo el recorte objetivo de la Ciencia, la Técnica y la Producción, la Naturaleza se convierte en el gran Significado, el gran Referente, se carga idealmente de "realidad", se convierte en *la* Realidad, expresable a través de un proceso de trabajo, es decir, a la vez un proceso de *transformación* y un proceso de *transcripción*. Su principio de "realidad" es un principio operativo que al mismo tiempo resulta el de una estructuración industrial y un recorte significativo.¹⁷

En la actualidad observamos que la economía política engarza con la relación de la fuerza de trabajo, el capital y la tierra, para desplazarse hacia una ecología política en las que los antagonismos de las luchas sociales se definen en términos de identidades, territorialidades y procesos de sustentabilidad.

Donde las relaciones de producción y las fuerzas productivas ya no se establecen entre el capital y trabajo del proletariado industrial, entre capital, trabajo y tecnología, sino que se redefinen en las relaciones con la naturaleza. En estas nuevas formas discursivas sobre biodiversidad y desarrollo sustentable o sostenible, adquieren un sentido importante los conceptos de territorio, autonomía y cultura, ya que cuestionan los derechos del ser y las formas de apropiación productiva de la naturaleza.¹⁸

En la actualidad se plantea la necesidad de analizar la *deuda ecológica*, la cual tiene implicaciones de muy diverso carácter, por un lado es un recurso ideológico político que trae consigo el problema de la inequidad histórica, lo cual está alimentado en los diversos horizontes teórico-políticos, los movimientos

¹⁷ Jean Baudrillard, *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 54.

¹⁸ Cfr. Enrique Leff Zimmerman, "Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza: a Guisa de Prólogo, en Enrique Leff Zimmerman [coord.], *Justicia ambiental. Construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales, culturales y colectivos en América Latina*. En *Red de formación ambiental para América Latina y el Caribe*, México, PNUMA-CEIHC-UNAM, 2001 (Foros y debates ambientales, 1).

de resistencia a la globalización en los inciertos espacios y la inseguridad en la valoración de los principios que las decisiones y acciones hacia la sustentabilidad o la insustentabilidad del desarrollo.

En este horizonte de la valoración se da un campo de controversias y búsqueda de opciones, donde el predominio de la estrategia de valoración de la naturaleza no considera otras alternativas de manejo productivo de la biodiversidad, lo cual ha generado en América Latina y el Caribe la oposición de los pueblos indígenas al someter el valor de sus bosques a la función de captura de carbono, porque es contrario a su cosmovisión y su filosofía de la vida. Es la oposición para permitir asentar en sus zonas o territorios, sumideros, plantaciones, plantas de energía nuclear, megahidroeléctricas y de energía del carbón, ello amplía el alcance de la globalización.

En la actualidad el progreso tecnológico deberá estar orientado hacia la reconversión ecológica, lo cual hará posible la disminución de los ritmos de producción de gases de efecto invernadero. Hasta hoy no obstante la aplicación de la reconversión tecnológica en algunas zonas y regiones del planeta, no se ha logrado revertir el proceso que ya ha rebasado los umbrales del equilibrio ecológico, lo cual ha empezado a desencadenar severos impactos en el medio ambiente y en la humanidad. Es decir, en las geografías políticas y sociales en todo el globo terráqueo.¹⁹

Hoy se replantea una nueva comunidad de destino, donde la Tierra se concibe como el hábitat de nuestro futuro común.

¹⁹ Desde los acuerdos multilaterales ambientales, la Organización Mundial de Comercio (OMC) y la adopción de la Convención sobre Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) en 1973 se ha venido acordando, elaborando e instrumentando diferentes tratados, convenciones, convenios y protocolos para la protección de medio ambiente. Es en este tiempo se ha logrado disminuir el uso indiscriminado de sustancias con el DDT, el plomo, el asbesto, las dioxinas y los clorofluorocarbonos que amenaza la ecología y el medio ambiente y la planeación de un desarrollo sustentable.

La radicalidad atribuida en un comienzo, en los años setenta del siglo XX atribuido a la subversiva cuestión ecológica comienza a cambiar de tono y se recurre al viejo concepto integrador constitutivo de la modernidad, que es desarrollo, dentro la convergencia en torno al concepto de desarrollo sustentable.

Esto requirió de un proceso de aprendizaje mutuo entre ambientalistas y empresarios ha contribuido a la comprensión sobre la situación ecológica del planeta. "El resultado ha sido [...] el mayor progreso hasta el presente momento en la interacción entre el hombre y la naturaleza: *el concepto de desarrollo sustentable*. Este concepto puede dar continuidad al desarrollo económico-social, para hacer frente a las necesidades de quienes viven hoy, sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para enfrentar sus propias necesidades".²⁰

3.4. LAS CIENCIAS EN LA UNIVERSIDAD: CONSTRUIR EL FUTURO DE MÉXICO EN UN MUNDO GLOBALIZADO Y NEOLIBERAL

La *Universidad Pública* en general, y la *Educación Superior* en particular en el presente, se encuentran en estado de sitio por los intereses transnacionales y globales como por las instituciones internacionales de crédito (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, etc.) a las naciones miembros, todo lo cual ha colocado a los países socios en desarrollo, en una situación de crisis e inestabilidad económica.

Ello obliga a la necesidad y a la pertinencia de replantear en el mundo global y neoliberal, de buscar otras formas alternativas de financiamiento y de crédito que no mediaticen al sujeto individual y al social que buscan, convertirlo en mercancía,

²⁰ Gustavo Lins Ribeiro, "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. No ideologia/Utopia do desenvolvimento", en *Revista de antropologia*, núm. 34, pp. 59-102. (traducción nuestra)

donde la Educación y la Universidad se han convertido en instituciones de Educación Superior "fetichizadas" que han mediatizado a la cultura, a lo humano, a los saberes, a las humanidades, a las ciencias sociales y a las naturales, a las técnicas y a las tecnologías, en la metaforización del "cajón de sastre" de la historia del conocimiento, allí donde todo cabe y puede ser también prescindible. La Universidad es concebida como el rescoldo de un tiempo de la modernidad unitaria europea ya fenecido.

Por ello es necesario reevaluar la importancia y la cuantía de la imaginación y de la creatividad, para pensar mundos posibles desde un presente más comprometido y humano con el cambio del orden existente que no nos gusta y que afecta a los seres humanos en el mundo. Esta conciencia tecnocrática sólo preocupada por cuestiones técnicas no refleja el mundo total de la ética, del compromiso y de la responsabilidad con los seres humanos, sino más bien, con la represión de la eticidad concebida como categoría de la vida y de la existencia.

Es decir, esta conciencia positivista, neopositivista e hiperpragmática se organiza de acuerdo con los conceptos cosificados de la ciencia de forma calculadora y cuantificada por el valor económico y la ganancia, lo cual es violatoria de las condiciones fundamentales y ontológicas de la existencia humana y de la cultural, allí donde la comunicación lingüística borra el "lenguaje ordinario" común, cotidiano con el referente de interacción del lenguaje formal, para sustituirlo por un "sistema científico", donde el dominio y la ideología surgen bajo condiciones que distorsionan cualquier forma de comunicación y de relación dialógica horizontal de entendimiento, de comprensión de solidaridad con el otro.

Esta "nueva ideología" es un reto que requiere de reflexionar, no sólo sobre el interés técnico y científico del proceso productivo y del trabajo en las empresas globales poscapitalistas, como en las instituciones de educación superior y en las universidades. Es por ello urgente de mantener y de defender la

intersubjetividad de la comprensión interpersonal de las relaciones humanas y sociales, de luchar por establecer una comunicación dialogal, lo menos presionada y dominada por los medios de relación comunicativo regida y dirigida por las empresas globales, fundadas en un mundo desigual, injusto, inequitativo, excluyente y poco solidario con el género humano, con la humanidad toda.

De tal manera, las ciencias especializadas y sus vertientes teórico-científicas, como el positivismo, el neopositivismo, el pragmatismo, el hiperpragmatismo, el funcionalismo, el neofuncionalismo, el estructuralismo y el neoestructuralismo, etcétera, sólo son, desde nuestra perspectiva teórica y epistemológica, formas técnico-productivistas que parcializan y, en algunos casos orientan el dominio y de control de algunos segmentos relevantes de la Naturaleza, como en otros ha hecho posible la opresión, la exclusión social, el hambre y la miseria material y moral.

Lo cual muestra la decadencia teórica y epistemológica, como de la eticidad y de la desestructuración de la existencia, de la vida cotidiana y del *ethos* de la subjetividad humana toda, para darse la lucha de todos contra todos, allí donde la violencia se reposiciona y toma el lugar desde el cual se va a dirimir el *bien común*, la libertad, la justicia, la equidad, la tolerancia y la solidaridad humana.

En el sistema-mundo de hoy todo se encuentra en crisis, las humanidades, el humanismo, las ciencias, la eticidad, los valores morales, la Educación, la Universidad y la Cultura. Así, la universidad ha sido colonizada por las ciencias, la técnica y las tecnologías, y dividida por una "infernál maquina" que devora a los seres humanos para mediatizarlos y convertirlos en el medio, el objeto, cosa y no el fin ético y antropológico de la Educación, de la Universidad y de Cultura.

Puede decirse que en la actualidad ocurre en las universidades en el mundo global, se ha limitado el contacto entre las relaciones humanas de la academia y de la investigación, para

quedar reducidas al "espectáculo trágico" de la mediatización de la vida y de la dignidad humana, lo cual impide el contacto con la existencia, de la vida consigo misma y con las otras de formas comprensiva y de entendimiento solidario, lo cual llena de frustración y de desencanto a la existencia y al mundo de la vida, del trabajo y de la Educación misma en todas sus múltiples expresiones.

En el sentido de la Educación y de la Universidad colonizadas, se está frenando el potencial humano y reduce, de forma deliberada la ontología, de la esencia y de la dignidad del ser humano en el mundo, con nosotros (latinoamericanos y caribeños) y con los otros (el resto de los seres humanos en el sistema-mundo), al considerar a éste, sólo como parte del engranaje del dispositivo económico.

Lo que está ocurriendo en las universidades y en la educación en general, es

Un vaciamiento y conmoción ontológicas que hace que el principio director y organizador de una sociedad que encuentra su sustancia en la vida, ya no sea ésta, sino una suma de conocimientos, de procesos y de procedimientos para cuyo establecimiento y disposición la vida ha sido dejada de lado lo más posible.²¹

Esta es una Universidad regida y determinada por la tecnociencia que administra no sólo la vida de los sujetos educables y de los educadores, sino que garantizan la conservación y el crecimiento del capital, del mercado, del consumo y de la ganancia y, a su vez, la conformación de lógicas sociales y de la vida concebidas como de disciplinamiento, tanto hacia adentro de la institución universitaria, como hacia fuera por el sesgo tecnocientífico, para continuar el reforzamiento del imaginario ideológico del mito del progreso y de la técnica de la modernidad totalitaria y excluyente europea, como la solución

²¹ Edwin Shorödingger, *Ciencia y Humanismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 149.

alternativa a los problemas que la tecnociencia y ha provocado al interior de las universidades y de la sociedad mundial.

Empero, en la situación actual, de crisis del capitalismo y del neoliberalismo, históricamente situada, la Universidad exige el reconocimiento del espacio privilegiado de la crítica de la *episteme* tecnocientífica de dominio de las metrópolis globales. Ello no quiere decir que la ciencia, la técnica y las tecnologías, no han tenido aportes importantes al crecimiento de la humanidad, como para prever problemas naturales, de salud, de la utilización adecuada de la energía nuclear, de la bioquímica, de nanotecnología, telemático, computacionales, de comunicación, etcétera, empero, han sido mediatizados por el interés de las minorías económicas globales y no precisamente en beneficio de la comprensión solidaria humana.

Porque, como bien señala el maestro José Gaos, lo que ha de hacerse en la actualidad, es crear formas alternativas urgentes para rescatar el papel de la Educación y de la Universidad entre nosotros. Así,

Lo que se hace presentemente, se hace con vistas al futuro, como se dice; lo que quiere decir que hacer conformidad con la imagen (del mundo) con previsión de futuro. Y el pasado va viéndose, esto es imaginándose, recordándose, concibiéndose, de diferente manera a medida de que va transcurriendo el tiempo, la vida, la historia.²²

Es decir, la diferencia de visiones del pasado desde el presente hace diferente entender el pasado, para hacer diferente las visiones del pasado mismo e ir perfilando desde el presente el futuro como horizonte orientador del presente-futuro.

Por ello,

La universidad no ha sido nunca, ni es ahora tal, como para deber renovarse en delante de raíz. Más bien lo contrario. Tiene una

²² José Gaos, *La filosofía en la universidad*, México, UNAM, 2000, p. 261.

tradición secular, sostenida hasta el mismo día de hoy, que tan sólo porque todo lo humano es indefinidamente perfectible, obliga simplemente a acendrarla.²³

Así, la Universidad como comunidad universitaria, mexicana y mundial, conjunta, convive en la tradición y en el cultivo del saber del conocimiento, como de la investigación, como con el desfallecimiento de la pertinencia y de la certeza de la verdad científicamente construida, allí donde se unifican todas las verdades, según la unidad del conocimiento epistemológico, desde la total unidad con la vida material, económica, política y social, del espíritu de las colectividades y de los individuos, ahora ha sido puesta en cuestión. Este ideal perseguido en la institución universitaria desde hace siglos se ha fragmentado.

En el mundo actual coexisten polaridades, donde no existe un centro problematizador que oriente, más allá del interés y del capital, la investigación científica y humanística, para ubicarse en la disolución y en la fragmentación de la vida, de la existencia, para ya no atinar hacia dónde dirigir los proyectos humanos y colectivos, a la protección y la conservación de la Naturaleza, que supere la miseria, la violencia y la exclusión, la desigualdad y la injusticia.

Así, puede decirse que la coexistencia de estas polaridades temporales produce una enorme turbulencia en viejas distinciones y fragmentaciones del pensamiento crítico social y político como son las dicotomías entre táctica y estrategia y entre reformismo y revolución. En cuanto sentido de urgencia, apela por posiciones tácticas y reformistas, el sentido paradigmático de cambio y civilización apela por posiciones estratégicas y revolucionarias. Pero el hecho de que ambos de los sentidos coexistan y presionen conjuntamente, aun en direcciones opuestas, desfiguran los términos de las distinciones y de las fragmen-

²³ *Ibid.*, p. 519.

taciones, tornándolas más o menos como irrelevantes o desprovistas de sentido.²⁴

El maestro José Gaos había señalado hace aproximadamente más cincuenta años que hasta la actualidad esos señalamientos adquieren vigencia, cuando escribe, coincidiendo con Justo Sierra y Samuel Ramos, que la tradición histórica de la Universidad ha de buscar nacionalizar la ciencia y la técnica, para ponerle al servicio de la humanidad y de la nación mexicana.

José Gaos continúa diciendo,

Es la tradición de la Universidad, sin duda la de "*nacionalizar la ciencia, mexicanizar el saber*", según las palabras mismas de su gran restaurador, el Maestro Justo Sierra, en la oración famosa que pronunció en acto al que sólo es equiparable el presente; pero es también la de considerarse como americana en general, por ser característica de los pueblos americanos una solidaridad mutua sin parte entre los demás pueblos. Y en esta solidaridad funda nuestra Universidad su declarada ambición y esperanza de que numerosos ciudadanos de otros países americanos vengan ha serlo de esta Ciudad (universitaria) y lleguen a reconocerse hijos de esta madre nutricia, de esta *alma mater*.²⁵

La Universidad de antes como la de hoy, ha sido hecha para el debate, para el diálogo, para el uso público de la razón, para la crítica, lo cual permite el avance, la creación y la recreación de los conocimientos. De tal forma, la universidad del presente-futuro deberá propiciar espacios para la universalización de las ideas que posibilite el acceso a todos y a todas a los aprendizajes significativos para la vida (y para el trabajo productivo), pero en la vida misma, como vivencia experiencial de vida práctica y de reflexión, de análisis y de crítica. Por ello, la educación universitaria, como la educación en general, deberá ser con-

²⁴ Cfr. Boaventura de Sousa Santos, "La filosofía a la venta", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, año 8, núms. 45 y 46, mayo-agosto de 2009, p. 16.

²⁵ José Gaos, *op. cit.*, p. 219.

tinua y permanente más allá de los "muros escolares", así lo requieren y lo exigen los nuevos tiempos.

Esto no es otra cosa que un querer, un pensar y un hacer, como ejercicio teórico-práctico-epistemológico de formas de aprendizaje de conocimientos dentro de las dinámicas sociales, económicas, políticas, científicas y tecnológicas. Esto es, retrotraer la mirada hacia el pasado y recuperar la memoria que afinca su sentido de ser y del deber ser de la ética comprometida y responsablemente como forma emancipatoria de la dominación, como de denuncia del orden establecido, fundado en la desigualdad y en la exclusión social.

Ello implica reconocer la conflictualidad, las contradicciones, las oposiciones y las prácticas de lucha y de *pólemos*, como de posibilidades y de decisiones humanas asumidas en la sociedad del conflicto, desde donde se orienta un proyecto educativo emancipatorio, que implica el aprendizaje de conocimientos críticos e inconformes con el orden social, económico y cultural dominante.

Así, como señala Boaventura de Sousa Santos,

La educación para el inconformismo debe ser ella misma inconformista. El aprendizaje de la conflictualidad de los conocimientos, debe ser conflictual. Por eso el aula de clase tiene que transformarse en un campo de posibilidades de conocimiento, dentro del cual hay que elegir. Eligen los alumnos tanto como los profesores y las opciones de unos y otros no tienen que coincidir ni son irreversibles. Las opciones no se basan exclusivamente en ideas, ya que las ideas dejaron de ser estabilizadoras en nuestro tiempo. Se basan igualmente en emociones, sentimientos y pasiones que confieren a los contenidos curriculares sentidos inagotables. Sólo así es posible producir imágenes desestabilizadoras que alimenten el inconformismo ante un presente que repite, repitiendo las opciones inexcusables del pasado.²⁶

²⁶ Boaventura de Sousa Santos, "Para una pedagogía del conflicto", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, año 8, núms 49 y 50, enero-abril 2010, p. 43.

Esto implica realizar una educación transformadora del educando y del educador que convierta y ponga al servicio, a la Educación y a la Universidad de la sociedad, de la humanidad toda.

Lo que quiere decir que el conocimiento universitario obliga a la posesión y compromiso de lenguajes científicos, filosóficos, simbólicos e icónicos de los saberes, de las ciencias, de las técnicas y de las tecnologías. Esto es la consigna de la enseñanza-aprendizaje desde Juan Amós Comenius a Jean Piaget, concebida en la proposición de: *Aprender a aprender* y *Aprender haciendo*, pero para toda la vida y en la vida misma, ejercido desde un pensamiento crítico/analítico pensado desde la complejidad, la diversidad y la diferencia.

Así, cada día que pasa, la Educación, la Universidad y la Cultura, en el sistema-mundo son consideradas como fuentes fundamentales de la expresión más humana, han ampliado sus usos a través de una diversidad de lenguajes, algunas veces, difusos e inconsistentes, los cuales más que dar seguridad y certeza para la vida, para la convivencia pacífica entre todos los miembros de la humanidad, las convierte en algo caduco e "impertinente", ante una realidad mundial que muestra los grandes conflictos sociales, económicos, políticos en el llamado por la tradición occidental como: "choque de civilizaciones".

Esto lleva a plantearnos la pregunta: ¿a qué se le da hoy en día el nombre de Universidad, como de su especificidad respecto de las facultades, escuelas, institutos, colegios y otras instituciones a cargo de la transmisión de los saberes y de las técnicas?

Daniel Bensaïd, en la defensa de la Universidad del presente, señala al respecto,

Fuera de Francia, una Universidad es en general una institución enciclopédica que dispone de un real margen de maniobra en materia de personal y de presupuesto" y "se sitúa en un entorno de concurrencia relativa". "Con el hundimiento de este lugar

de concurrencia y de cuestionamiento de los saberes que sigue siendo todavía la enseñanza superior, desaparecerá una forma irremplazable de espíritu crítico y cívico, atrofiando cualquier reflexión general capaz de superar los límites de las especializaciones disciplinarias y de las competencias económicamente funcionales, y privando a una parte de la juventud de esta distancia crítica respecto a su destino social que es la condición de un vida cultural instruida y de una participación activa en la democracia". Por ello, "para defender esta distancia crítica, mejor que aislarse en la ciudad universitaria prohibida, sería necesario aliarse con las fuerzas extra-académicas [...]. La universidad debería intentar ligarse con todos los núcleos de producción del conocimiento: movimientos sociales, sociedades, clubes, editores, librerías independientes, para recuperar la reconstrucción de un espacio público laminado por el horror económico de la lógica neoliberal".²⁷

Para ello se requiere no perder de vista el papel que desempeñan las disciplinas, las ciencias sociales y las ciencias naturales, sus relaciones *inter*, *trans* y *multidisciplinarias* en el proceso de enseñanza-aprendizaje, como en el intercambio de experiencias en la investigación y en la construcción teórico-epistémica misma, sin perder nunca el horizonte de la realidad sociohistórica, material, social y económica. Esto es, mantener la vida, la existencia humana en contacto consigo misma y en relación social con *nosotros* (mexicanos/latinoamericanos/caribeños) y con los *otros* (el resto del género humano).

Esto podrá, en cierta medida, colocarnos en la situación de oponernos a la "universidad colonizada" e "instrumentalizada" por las tecnologías de la educación y la sociedad del conocimiento que frenan el potencial creativo y de la imaginación, para reducir al sujeto educativo y a la investigación misma, a algo más del "engranaje mecanicista" del proceso tecnológico productivo.

²⁷ Daniel Bensaid, "Defender la Universidad. Entre oposiciones mercantiles y utopía académica", en *Educación Superior*, núms. 47 y 48, sep-dic., 2009, pp. 35 y 36.

La Educación y la Universidad deberán prever, para no sacrificar el valor ontológico del ser humano y convertirlo en mera mediación, en objeto o cosa, en inmediatez prescindible en el proceso capitalista de las competencias. La Universidad del mundo actual está regida por las tecnologías de muy diversos carácter y controladas por las de información, las cuales mediatizan los saberes humanos y la cultura.

De tal forma, la Universidad, la Educación y la Cultura se encuentran en una encrucijada, en un callejón sin salida, ante la falta de horizontes claves que permitan orientarse en la multiplicidad de acontecimientos, procurando adaptarse a las nuevas tecnologías, a los cambios sociales, demográficos, económicos, políticos, pero no sólo esto, sino que también se encuentran en la necesidad de enfrentarse a los diferentes conflictos y modelos culturales del mundo globalizado.

La Educación Superior y la Universidad como construcciones histórico-sociales se encuentran ante la encrucijada, de ir más allá del ámbito de la academia para incidir en el cambio social, económico, político, cultural, científico y tecnológico. Es decir, incidir y formar parte de la llamada *sociedad del conocimiento*, con equidad y justicia solidaria para todos y todas, ello implicaría la necesidad de reconocer que en el horizonte del neoliberalismo globalizado existen sociedades en el mundo que por su situación económica de desigualdad social e injusticia son inviables para el sistema poscapitalista de la *Era tecnocrónica*, consideradas como sociedades "analfabetas" para entender, consumir, asimilar los lenguajes científicos y tecnológicos y de la comunicación mediática como son: la radio, la televisión, la internet, el twitter, el facebook, etcétera.

Empero, según Raoul Vaneigem es que

Rechazamos la escuela cibernética, la deshumanización por el ordenador, el formateo del que salen en cadena los zombies informatizados. Si perseveráis en estas lógicas de mercados, no os sorprendáis cuando a la violencia sofisticada de la descerebración

responda la violencia sumaria de las barras de hierro reduciendo a su reducción de objeto de ordenar y mandar, último avatar de un dios que no está en parte alguna y cuyos esclavos están en todas. [...] No hay de más ajeno a la vida que esa estructura binaria del sí y del no, del bien y del mal, del espíritu y del cuerpo [...]. Su alfa y omega no es otra cosa que la mecanización del hombre por la explotación de la tierra, una realidad funcional que hoy en día nos dispensa de los fantasmas celestiales, un poco como si la omnipresencia de la especulación bursátil condenara a la obsolescencia la suma de las especulaciones teológicas y filosóficas [...]. La escuela (y la universidad) no es un lugar cerrado sino de apertura a la exuberancia pasional y su creatividad. La escuela debe estar en dondequiera que se esté llevando a cabo la emancipación planetaria.²⁸

Más aún, hoy la intelectualidad se ha perdido en la selva académica:

La actividad de aquellos comprometidos con la educación es interpelada así en cuanto un hacer que va más allá del exclusivo cumplimiento de su labor en el estrecho campo de su desempeño. El universitario, en su genuina expresión, está llamado a cubrir una tarea más generosa: el impulsar la cultura de su tiempo hacia creaciones que adelante el futuro en el tiempo y espacio que habitamos, o que busquen expandir o dilatar el presente para así visibilizar lo que de alternativo al orden vigente mora en la oscuridad de nuestro tiempo.²⁹

De esta forma, puede decirse que la Universidad como institución mundialmente establecida, se encuentra en la encrucijada y en crisis, porque no se adapta a los requerimientos de los sistemas productivos y económicos del mundo neoliberal globalizado.

²⁸ Raoul Vaneigem, "La conversión del sistema educativo", en *Educación Superior*, México, núms. 47 y 48, sep-dic., 2009, p. 44.

²⁹ José Gandarilla [ed.], "La intelectualidad perdida en la selva académica", en *Educación Superior*, México, núms. 47 y 48, sep-dic., 2009, p. 1.

Esto es, más que un juego de palabras y de formas discursivas, una realidad incuestionable que mediatiza los objetivos fundamentales de la Universidad actual, en la que se unifica la diversidad de conocimientos humanos: científicos, tecnológicos y culturales que dan un sentido de identidad a las instituciones universitarias en México y en el Mundo.

La UNAM y la Universidad Pública en México, a pesar de los vendavales y de los remezones de la economía mundial globalizada, mantiene su horizonte y compromiso con el propósito para el cual fue creada hace ya cien años. La cual hace lo posible y lo necesario por mantener su rumbo y compromiso con la sociedad mexicana. En ella están contenidos los diversos conocimientos sobre la educación, la enseñanza, las humanidades, las ciencias y las tecnologías. En esta forma de concebir nuestra Universidad está presente la recuperación lógico-epistémica y ontológica de problemas interrelacionados e interdependientes, lo cual la coloca en el límite de la historicidad del mundo de hoy, como de la cuestión y de la vigencia de la modernidad alternativa racionalmente fundada.

Esta reflexión sobre la Educación Superior, la Universidad y la Cultura no excluye que podamos decir que éstas se encuentran en la encrucijada de su tiempo. Walter Benjamín en *Conceptos de filosofía de la historia*, advierte sobre la necesidad que tiene cada época de liberarse de los límites de la *tradición* y del *conformismo* que amenazan con sepultar lo tradicional y lo sagrado ideológica y políticamente, para ser arrollados por los nuevos tiempos, tiempos turbulentos, de diversas y múltiples expresiones.

A pesar de la unidimensionalidad ideológica, política, económica y cultural a la cual la ha querido reducir el sistema-mundo del neocapitalismo y del mercado, como sería *la objetualización racional fundada en principios y objetivos diluyentes*, para convertirla, sólo en objeto, en cosa, en una palabra: en *mercancía*, en objeto prescindible por su falta de vigencia e inadecuada validez y pertinencia para el nuevo sistema-mundo

globalizado que ha mediatizado el valor humano de la Educación, de la Universidad y de la Cultura.

La Universidad, la Educación Superior y la Cultura en México han sido reducidas a medios y no a fines, lo mismo acontece con la Educación en general, para caer en la repetición y en el mantenimiento de los valores y de los avances del pasado, lo cual ha terminado en la reproducción estéril de lo conocido. Los esquemas y los modelos, las teorías y las prácticas educativas, que habían venido repitiéndose desde hacía siglos, de forma generalizada hasta la actualidad.

En la actualidad la Universidad Pública y la Instituciones de Educación Superior, se han puesto en disputa su pertinencia, su vigencia y su alcance práctico, a la vez que ha confirmado el valor del desarrollo de la Nación Mexicana.

Hoy la Educación y la Universidad en el sistema-mundo nos hablan de algo tradicionalmente entendido, como la "perfectibilidad" humana y material considerada como el ideal educativo, lo cual se concibe desde un universalismo "normalmente" acrítico, frente al saber transmitido por la autoridad del maestro en el aula y en el laboratorio de investigación.

Así el eslogan escolástico medieval *magister dixit*, que no había variado durante tantos siglos, en la medida de que la transmisión de conocimientos se identificaba con el *principio de autoridad*, pero no daba las razones necesarias y suficientes sobre los saberes, porque la transmisión del conocimiento solía ceñirse a los firmes muros del centro escolar y del claustro universitario.

Esta situación ha cambiado en la Universidad, para defender la libertad de cátedra y de investigación, para buscar ir más allá de la rutinización del conocimiento y plantear nuevos caminos en la enseñanza-aprendizaje en el proceso educativo, de la investigación de punta y aplicada, no obstante las resistencias del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional.

Sin embargo, la UNAM de la actualidad, no sin limitaciones y dificultades, refiere al nuevo papel que deberá jugar la Univer-

sidad en los nuevos tiempos políticos, sociales, económicos, científicos, tecnológicos y culturales. Por ello nos invita a redefinir, a reconstruir y a resemantizar el nuevo horizonte de la Universidad Pública en el mundo actual.

Una Universidad que deberá ser puesta al servicio de los seres humanos en la transformación de un mundo más justo, equitativo y humano. Allí donde todos los seres humanos estén incluidos, sin la exclusión de clase, de partidos políticos, de grupos sociales, religiosos, de las mayorías, de las minorías, como de la diversidad de color de piel, de género, de preferencia sexual, etc.

Esto es, la recuperación del sujeto social, de la historia, de la filosofía, de la razón y de las racionalidades, lo cual demanda reconstruir las esperanzas utópicas de un mundo mejor, pero, desde la historia presente. Así pues, es necesario plantear y de poner en cuestión, el orden establecido en el sistema-mundo del capitalismo global neoliberal en todos los órdenes humanos y materiales.

La Educación Superior, la Universidad Pública y la Educación en general, en la producción de conocimientos deberá realizarse en una práctica democrática de análisis, de crítica, de colaboración y de intercambios de experiencias, entre los estudiantes y los maestros, los investigadores y con la sociedad, con el compromiso y la responsabilidad ética con la realidad contemporánea caracterizada por la injusticia, la exclusión y la marginación, para transformar el espacio universitario en un mundo *onto-epistemológico y ético* de creatividad y de imaginación, desde un trabajo *poiético* de responsabilidad con la Sociedad, con el ser humano, con la Naturaleza y con el Mundo.

Esto es romper con los viejos principios de la modernidad europea y de la razón instrumental de origen cartesiano. Es la invitación a redefinir las relaciones entre Educación, Universidad y Estado, lo cual requiere de redefinir el *bien común* aristotélico y la *res pública* romana, aquello que ha de ser social y colectiva, democráticamente comunitario en la equidad

y en la justicia. Esto es, como bien señala Boaventura de Sousa Santos, volver a la historia pasada de Occidente con humildad; para “desoccidentalizar”, todas las formas del saber, del conocimiento, de la filosofía y de las ciencias. Es, volver a las tradiciones de manera creativa e imaginativa que permitan entender mejor la realidad del mundo actual que trascienda el “teleologismo” de la “tradición canónica eurocéntrica” de la historia europea y del mundo globalizado.

Esto es pensar y repensar desde un nuevo horizonte histórico educativo universitario, el distanciamiento de las viejas teorías epistémicas, de los sistemas, de los métodos, de las filosofías, de las ciencias y de las tecnologías que se han convertido en objetos mercantilizables para ponerlos al servicio de la humanidad entera, de todos los seres humanos, sin exclusión.

Es reconocer la necesidad de subvertir la disciplinaria y la de aceptar la construcción compleja de los saberes, del conocimiento, de las ciencias y de las tecnologías, en una relación de intercambios disciplinarios, interdisciplinarios, trans y multidisciplinarios. Lo cual equivale a mirar a la *epistemología desde el Sur* o en términos más latinoamericanistas, en *surearnos* en una relación libre, equitativa, igualitaria, justa y solidaria, desde miradas nuevas e incluyentes del género humano.³⁰ Allí donde todos(as) estén incluidos y comprometidos con el cambio por una sociedad democrática y radical. Es aquí donde la Educación y la Universidad deberán ser redefinidas y puestas al día sobre las demandas y las necesidades de los tiempos actuales.

Esto implica la aceptación de la coexistencia de las polaridades temporales que producen las grandes turbulencias en las viejas distinciones y fragmentaciones del pensamiento crítico, social y político.

Así como entre las dicotomías entre las tácticas y las estrategias, como entre el reformismo y la revolución del conoci-

³⁰ Cfr. José Guadalupe Gandarilla Salgado [comp.], *La universidad en la encrucijada de nuestro tiempo*, México, CEIICH-UNAM, 2009.

miento y de los saberes. Lo cual trae como consecuencia un sentido paradigmático, como es “el cambio civilizacional”, susceptible de “apropiaciones contradictorias” y no necesariamente de síntesis ni de superación histórica de la modernidad occidental, sinó, más bien, plantear la modernidad alternativa múltiple latinoamericana y caribeña.³¹

Esta es la incertidumbre de la condición de nuestro tiempo, como de la inagotable diversidad del mundo, para colocarnos ante la paradoja de la finitud y de la infinitud, puestas ante la posibilidad de un mundo mejor y más humano. Esta paradójica realidad nos coloca ante desafíos epistemológicos y políticos nuevos. Ante la pluralidad de saberes actuales en el mundo, la Universidad y la Educación Superior juegan un papel preponderante para dar cuenta de la parcialidad de los campos del conocimiento, desde y a partir de una específica perspectiva *onto-epistemológica*, donde el todo y las partes son constituyentes de la pluralidad infinita de saberes en la unidad de la razón.

Requiere plantear una *no-universidad* de la modernidad unitaria occidental, para abrir nuevos espacios de conocimiento y de saberes con nuevas aperturas, combinaciones, intercambios, interpretaciones, explicaciones y reconstrucciones de todo el saber humano. Esto es, “imaginar las nuevas formas de aprendizaje y de conocimiento”, de la nueva no-universidad utópica de Eduardo Ibarra Colado, allí donde reaparecen los espacios abiertos a las posibilidades de diálogo, de movilidad y de circulación, de recreación y del afán por investigar, por descubrir, por experimentar, por crear, por divertirse. Porque la educación y la universidad deberá ser el ejercicio lúdico del aprendizaje y de la enseñanza a través del juego. Así, “en la no-universidad del futuro, el “estudiante” no tiene cabida, porque sólo hay espacio para el estudioso.

El “estudiante” ya no acudirá a la universidad; “porque es la no-universidad el espacio en el que habita cotidianamente

³¹ Cfr. *Ibid.*

ese sujeto activo que desea conocer ejerciendo plenamente su condición de ciudadano del conocimiento". Es decir, la no-universidad implica la necesidad de llevar la universidad a la comunidad, a los procesos productivos del conocimiento de las humanidades y de las ciencias, como la comunidad a la universidad es recuperar el libre tránsito e intercambios de los saberes y reconocer que "todos aprendemos de todos".³²

Se busca romper con la vieja estructura de la universidad moderna europea porque los ciudadanos del conocimiento ya no requerirán ser admitidos, matriculados y evaluados, sino simplemente, transitar con libertad abiertos al saber, para contribuir a la realización de los proyectos generados en el núcleo social, donde los sujetos están dispuestos a aprender, mientras resuelven qué han de hacer con su vida.

Finalmente, podemos decir que la universidad moderna occidental, como escribe Subirats, empieza a ser prescindible y, por lo mismo, se encuentra en una encrucijada, en el cruce de caminos donde se tiene que redefinir su pertinencia social, política, económica, humanística, científica, cultural como de su relación con el Estado y con la sociedad toda.

Esto de ninguna manera deberá entenderse como la claudicación de la inteligencia, de la razón y de la racionalidad, porque nuestras naciones se encuentran urgidas de respuestas a las propias necesidades y demandas internas y externas.

Es necesario romper con las formas autoritarias de los gobiernos latinoamericanos y caribeños que asfixian todo intento del ejercicio crítico de las formas establecidas de colonialismo y de dominación. Defendamos nuestro derecho a la protección de la dignidad humana y de los derechos de todos y todas a la educación, a la libertad y a la democracia con justicia y equidad solidaria.

³² *Cfr. Ibid.*

IV. FILOSOFÍA POLÍTICA: DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ANTECEDENTES GRIEGOS DEL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA Y DE LA POLÍTICA

Es necesario señalar que la intención de este capítulo tiene como propósito estudiar someramente los orígenes de ambos conceptos: democracia y política, para reorientar esta reflexión hacia el mundo actual, urgidos por encontrar el camino que oriente el pensamiento filosófico-político. Porque es en esta época que cobra mayor sentido ante la urgencia de definir, de sistematizar y de resemantizar su sentido y significado en la interpretación hermenéutica política analógica de los modos de entender, lo político y la democracia.

Así, 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 más de cien y tres Constituciones antiguas; de largas discusiones y de reflexiones sobre temas y problemas políticos y sobre la democracia y el *ethos*.¹

¹ Es importante señalar que, es a través de las ciencias humanas y sociales, que es posible diferenciar la especificidad del objeto de estudio de la filosofía política: lo humano y lo social, regido por la eticidad, que aboga por la concepción filosófica del mundo, regido por la justicia y la libertad, como actos regulativos de la conducta

Existe en la *Política* de Aristóteles un eje regulador definido por dos conceptos: 1) el Estado mejor en sí, absolutamente perfecto; y, 2) el Estado mejor, en las máximas condiciones dadas es relativamente perfecto.

Sin embargo, en el estudio de la *Política* Aristóteles no es muy original en casi todos los temas tratados, como son el estudio de lo *Político*, de la *República* y de las *Leyes*, porque sus reflexiones responden más a la orientación de la filosofía platónica. Es decir, muchos de estos temas se encontraban en las obras filosófico-políticas de su maestro. Lo cual sin duda alguna, recogió y discutió, previamente en la *Academia Platónica*.

La obra política de Aristóteles comparada con la *República* de Platón y las otras obras precedentes, es inferior en cuanto a estructura, sistematicidad y coherencia, como en su forma lógico-argumentativa. La *Política* sólo supera, en mi opinión, a la *República* en realismo, en la observación más rigurosa y en el análisis científico, práctico y material de la historia política y de su filosofía. Ambos filósofos: Platón y Aristóteles, comparten el concepto de *polis* o de *ciudad* al considerarlo como el lugar común donde la sociedad se desarrolla, polemiza y dialoga en la *polis*, con la ciudadanía, de hombres libres e independientes, es allí, en el espacio de la Ciudad, que la sociedad ateniense se encuentra unida.²

individual y social humana. Lo cual requiere de un conocimiento del ser humano, para buscar ir más allá de los juicios de valor, para ir más allá de las normas prescriptivas y descriptivas y permitir al sujeto (individual y social), la voluntad y la capacidad libre de decidir sobre sus formas de conducta ético-social y política.

² Cfr. Cornelius Castoriadis, *Sobre el político de Platón*, México, FCE, 2003. (Es importante señalar que Cornelius Castoriadis es filósofo francés del siglo XX, de origen griego, tuvo un gran apego por la tradición filosofía clásica griega, lo cual le dará el espacio para el desarrollo de su reflexión filosófica y política. Empero, Castoriadis, de ningún manera, se le puede considerar un nostálgico de alguna gloria intelectual y cultural del pasado histórico. Le interesaba ante todo, el trabajo crítico permanente de la sociedad sobre sí misma, que conocemos como la dupla de filosofía y de democracia, cuyo primer nacimiento, la ubicaba en Grecia. En sus reflexiones, sobre el presente, descubre la "arrogancia europea", para mostrarse en las formas temibles y diferentes, allí donde, en la historia real europea, ha obtenido victorias sobre los pue-

Cornelius Castoriadis, adelanta que la crítica sobre la temporalidad del tiempo cívico griego podría decirse que es como cualquier otro tiempo social e histórico —porque ésta es obra del imaginario social, del espacio de la representación imaginaria de la sociedad—, negando, a la vez, que creada como la afirmación y a la vez que negación de la síntesis temporal. Esto es, según Castoriadis, "la institución social del tiempo imaginario que [...] tiende a ser siempre recubrimiento y ocultación, denegación de la temporalidad como alteridad-alteración".³

Es decir, la descripción y el análisis de la sociedad, como institución imaginaria, está unida a la de su temporalidad, como de las instituciones del Estado que constituyeron a la *polis*, como, a la vez, de forma paralela, las sociedades complejas del Estado plural y diverso moderno. Por ello la Grecia que le importa a Castoriadis, cuando reflexione sobre los griegos, es aquella que va del siglo VIII al siglo V antes de Cristo, fase temporal e histórica durante la cual se crea e instituye, se transforma y se define, más o menos, en *polis* democrática; la institución imaginaria de la sociedad griega, como la secularización de la democracia y de la política.

Por lo mismo, los atenienses, de aquel tiempo, fueron innovadores y rápidos para la invención de la filosofía política y de la democracia, como para su cumplimiento en la práctica política del *ethos*, como forma de vida cotidiana. Allí donde "el filósofo deja de ser el filósofo-ciudadano (Sócrates) y, "sustrayéndose" de la sociedad habla *sobre* ella (Platón)".⁴

blos conquistados y dominados, que fueron antecedente de la cultura griega: Egipto, Fenicia, Acadia, Sumeria, como de aquellos, de los llamados del "Tercer mundo", que hasta la actualidad, siguen sufriendo la dominación imperial y neoimperial, de los supuestos herederos de la filosofía y de la democracia de origen griego. Cfr. Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito. (Seminario 1982-1983. La creación humana*, México, FCE, 2006.)

³ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols. Barcelona, Tusquets, 1983, vol. I, en *ibid.*

⁴ Cfr. Cornelius Castoriadis, "Una interrogación sin fin", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, II, Barcelona, Tusquets, 1988.

Es importante señalar que la filosofía en general, por su origen urbano y por ser hija de la *polis*, de la ciudad-Estado es represiva, porque, por su forma estructural está determinada por sus instituciones políticas y de gobierno. Así por ejemplo, a las necesidades de opinión se oponen las decisiones razonables, fundadas en principios ontoepistémicos en su acontecer y en su fenecer, que se resemantiza y reconstituye en el tiempo histórico. Estos argumentos razonables, se conviene, de algún modo, al sentir que la naturaleza del ser humano, para el caso que reflexionamos, se da, se hace presente y se muestra, sobre las condiciones de la existencia humana finita y temporal.

Es necesario señalar que la razón, como razón racionante, como escribe Michelet, analiza problemas, pero nunca se plantea problemas,⁵ porque ésta es instrumento del pensar; es la inteligencia la que problematiza y ponen en cuestión los supuestos filosóficos, políticos, morales y culturales.

Platón, a diferencia de Aristóteles, no separa la ética de la política. El pensamiento griego, divide, como lo hace el espíritu moderno inspirado en el pensamiento clásico judeocristiano y greco-latino los problemas que plantea la dirección de la

⁵ Al respecto Francois Chatelet señala sobre la filosofía política platónica, se puede hacer extensiva a la filosofía en general en el mundo, pasado y presente, que "la filosofía tiende a sustituir la democracia, basada en el conflicto de los intereses y las pasiones, por otra democracia, que ella afirma ser más seria y más sólida y cuya legitimación estaría en el hecho de que los hombres hablan y desean ponerse de acuerdo. [...] (Empero, vale decir, que). Los hombres están de acuerdo acerca en lo vulgar, de simplezas. La Razón es la vulgaridad que hace preguntas y las responde, pero nunca se plantea problemas. Civilización del tribunal, de la vulgaridad agresiva, de la normalidad: ¿es esto lo que el platonismo impone como ideal y la sociedad contemporánea está realizando? El error básico de la humanidad ¿proviene de veinticuatro siglos atrás, y esta genealogía platónica [...] señala el "comienzo del fin", de este fin que desemboca en las "racionales irracionalidades" que hoy en día estamos padeciendo? La negativa es el modo de existencia que adopta el "hombre racional": escoge la desconfianza, se dedica maníaticamente a dudar, se indigna contra cualquier exceso, condena el cuerpo y la vida, cuyos impulsos teme, yugula la afectividad y sus manifestaciones, critica a la razón". Francois Chatelet, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Editorial Labor, s/f, p. 158.

conducta individual y que esboza la organización sociopolítica temporal. Así, aquello que denominamos sujeto-social y político, como sujeto del discurso—, es considerado por el pensamiento clásico, como una interioridad encerrada en sí misma; el cual tiene, además, un destino histórico-político, concebido como ser individual indisoluble y ligado al estatuto de ciudadano y de comunidad, como elemento o parte del *Cosmos* griego, porque *Cosmos* significa orden en el sentido de la tradición griega. De tal modo, el mundo contemporáneo, de este supuesto orden cosmológico, es el espacio de correspondencia estructurado, entre el orden y el desorden, en la unidad del todo, como entre la ciudad y el mundo de la vida.⁶

Así, la *polis* griega o la ciudad-Estado, es el equivalente al de nación o de "nacionalismo", en el sentido clásico del significado original, es la consecuencia de desconfianza y de desprecio por el forastero, por el extranjero, por el extraño,⁷ expresión misma que refiere al sentido ontológico de la identidad del sujeto, del ciudadano con la *polis*, con la ciudad-Estado.

Los griegos no pueden concebir al hombre fuera del Estado, al que lo entienden como algo natural, por lo menos, en dos sentidos: 1) como el medio para satisfacer las necesidades humanas, 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 de que enfrenta, separa y rompe, con los lazos sociales, siembra la discordia y la desconfianza y, a la vez, hace imposible la vida social comunitaria. Pues sólo se entiende la vida en el Estado,

⁶ *Cfr. Ibid.* p. 46.

⁷ De este modo, los nacionalismos, la democracia liberal y el panamericanismo, es la respuesta contemporánea a la mistificación del pasado, es la aparición de una nueva conciencia nacional latinoamericana en sus procesos de integración de nuestra América, tanto en el siglo XX como en el inicio del XXI.

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, ante los otros y ante los demás de la sociedad. Es decir, allí donde todos los ciudadanos juntos, están empeñados en una acción común: la política y la democracia en la Nación, en la *polis*, en la ciudad-Estado y en el Estado moderno de sociedades complejas, plurales y diversas. Espacio histórico temporal, donde la identidad social y cultural, está conformado por la unidad en la diversidad social integradora y diferenciadora de las identidades, como parte del todo social.⁸

⁸ De acuerdo con esto, es importante señalar la necesidad de construir de forma heurística la noción de identidad, desde la cultura política, la integración de la diversidad de las identidades sociales; reactivando un viejo problema que los filósofos, los politólogos y los sociólogos europeos, lo reducían sólo a los países coloniales; como es la construcción y la definición de la identidad, algo en lo cual, los Estados coloniales se habían obstinado por definir y construir, pero no lo lograron; aunque, vale decirlo, este ha sido el problema de la modernidad toda, no obstante, que según la tesis hegeliana, esos pueblos están condenados a repetir la experiencia de la Colonia, porque fueron el producto de la conquista y de la dominación imperial. Daniel Gutiérrez Martínez, con una metodología inductiva y lógica praxológica, reflexiona sobre la identidad en las plurales y las diversas expresiones sociales, cuando señala que: "En la actualidad, la noción de identidad ha encontrado gran auge y legitimidad para analizar diversos aspectos de la sociedad, pues a partir de su estudio se ha logrado entender no solamente los procesos de socialización, sino de igual forma procesos políticos, económicos y sociales que impactan directamente en la planeación y diagnóstico de las políticas públicas nacionales. Asimismo, la noción de identidad nos vincula con el entendimiento acerca de la manera en cómo se han conformado las diferentes disciplinas en las ciencias sociales. Por lo tanto nos da cuenta de la manera en la cual la noción de identidad se imbrica conceptualmente con todos los ámbitos estructurales de una sociedad (economía, política, sociedad, cultura), y dentro de las esferas agenciales de un grupo o individuo(s) (vida cotidiana, pertenencia de grupo, lógica de la individuación, lógica emocional). Esto es precisamente la gran importancia que tiene la noción de identidad, es decir la posibilidad de hacer el vínculo entre la agencia y la estructura en los procesos de interacción de los grupos humanos. Daniel Gutiérrez Martínez, "Teoría social e identidades", en Marcela Gómez Sollano [coord.], *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales*, México, UNAM/Macroyecto Ciencias Sociales y Humanidades, 2008, p. 48.

La *República*⁹ y la *Política*¹⁰ tienen en común la idea 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, porque no existe en la realidad política de los miembros de la *polis* o de la ciudad-Estado.¹¹

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, puede llevar 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 que pone en cuestión el Estado Perfecto, porque en éste, el cambio se detiene y ya no existe la dialéctica; es decir, el diálogo, el intercambio entre los ciudadanos. Sin embargo, en el análisis más práctico de la realidad política, se puede encontrar que, el ejercicio de la filosofía y de la democracia, sólo es posible en la libre discusión, en el intercambio de experiencias en libertad.¹²

La preocupación platónica del filósofo-rey no quiere decir que la filosofía misma, deba ser realizada en un Estado ideal, sino, más bien, que los gobernantes valoren la filosofía por encima de cualquier otra actividad, por ello deberían estar autorizados a gobernar de tal manera, de que puede haber filosofía, a pesar de la labor de gobernar, sin ser perturbados por los asuntos que surgen del diario vivir juntos, los cuales han sido el resultados de las imperfecciones humanas.

⁹ Cfr. Platón, *La República*, 2 t. España, "Sáez Hermanos", 1936.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Política*, España, Gredos, 1994.

¹¹ Cfr. Constantino D. Tsatsos, *La filosofía social de los antiguos griegos*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1982.

¹² Cfr. Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957. (Es un texto imprescindible para el estudio de la filosofía griega en todas sus facetas, a través de la obra filosófica, política, democrática, poética y científica de los autores y actores de la Grecia clásica.)

Así,

la filosofía política nunca se recuperó de este golpe propinado por la filosofía a la política, en el mismo comienzo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, debido en parte a las necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como trabajadores o a mandar sobre los esclavos que se las resuelven, y en parte a los males que surgen del propio vivir juntos, esto es, el hecho de que la multitud, que los griegos denominaron *hoi polloi*, amenaza la seguridad e incluso la existencia de cada persona individual, recorre como un hilo rojo todos los siglos que separan a Platón de la era moderna.¹³

La palabra política entre los griegos se deriva del término *polis*, al cual se liga el de vida comunitaria y, por lo tanto, a la vida doméstica y al *ethos* de la vida cotidiana. Es la participación intensa en la vida social donde debían coincidir: la moral individual con la social, aunque, esto no ha sido así, en la historia de la filosofía política. La *polis* es la ordenación política de la vida, precisamente aquella en la cual las funciones como ciudadano y como individuo particular, coinciden en la vida política y donde se busca el bien de la comunidad, de la sociedad.

Eduardo Nicol ha señalado, respecto a la filosofía política y a la ética de los griegos, lo siguiente:

Todas las cosas tienden al bien. No hay arte ni ciencia, acción ni conducta, que no aspire a un bien. El bien es el fin de toda acción. Habrá, pues, tantos bienes como direcciones posible de la acción. Pero estos bienes y fines innumerables no son independientes, sino conexos, en el sentido de que son todos relativos, y supeditados a un fin supremo. Este fin se determina examinando cómo procede el hombre en su vida, qué cosas aspira a reali-

¹³ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 122.

zar con vistas a otros superiores, y cuales desea por sí mismas. Por sí misma, [...] sólo desea la felicidad. Por ahora, lo importante es notar que *la disciplina que se ocupa de los fines es la ciencia política*. Ella es la que determina lo que debe y lo que no debe hacerse, es decir, lo que es bueno para el hombre. Pues aunque pueda distinguirse el bien del individuo y el bien de la comunidad, de hecho ambos coinciden, "y el bien del estado parece en todo caso algo mayor y más completo".¹⁴

En la filosofía como en la política, aparece el problema del "cuidado de sí mismo", como individuo, entre los griegos, manifiesto en la *Apología* socrático-platónica, como en otros diálogos, también implica el cuidado de los otros, de lo que se sigue, el ejercicio del poder de todos los "hombres libres", de todos los seres humanos.

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, si no se puede gobernar a sí mismo. De tal modo, que si el ciudadano se ocupa de sí mismo, puede convertirse en alguien capaz de gobernar a los otros.¹⁵

ENTRE LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA, EN EL MUNDO DE HOY.

En la actualidad podemos concebir las actividades políticas, separadas de las profesionales o de las privadas. Hay seres humanos dedicados a la política, a la ordenación, a la administración del Estado y de la sociedad, otros, ajenos a la política,

¹⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Editorial Stylo, 1946, p. 438. (Para el estudio del caso de la ética y la política revisar, de Aristóteles, la *Política*, la *Metafísica* y la *Ética Mayor*.)

¹⁵ Cfr. Michel, Foucault, *Hermenéutica del Sujeto*, Buenos Aires, Altamira Editorial, 1996.

se limitan a comportarse dentro de las leyes y la normativa jurídica y política liberal. Es más, dentro de los políticos y de sus actividades, somos capaces de diferenciar sus quehaceres como políticos, de aquellos que corresponden al cargo público que ostentan; a la vez, de sus actividades como profesionista privado, al frente de sus negocios, en su empleo o en el ejercicio de su profesión, ejercida como labor profesional privada.

El cuidado de uno mismo y de los otros, como práctica política, en el mundo actual, implica una ética solidaria con los otros, en la cual han de coincidir la moral individual con la moral pública. Empero, esta forma de entender la política y lo político, sólo se ha dado en la antigüedad griega, porque ni siquiera se dio en el socialismo real, a pesar de lo que digan a favor o en contra, sus defensores y sus detractores.

La política y la democracia del pasado, hasta hoy, son dos formas políticas que se fundan en el conflicto, en el *pólemos*, 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, solidaridad y tolerancia.

No obstante ello, política y democracia son demasiado frágiles, pues existe siempre el peligro de caer en la antidemocracia, en la tiranía, en el autoritarismo, e inclusive, en el totalitarismo. Por esto mismo, la participación política-democrática debe ser concebida como la defensa, la responsabilidad y el compromiso ético de todos, en las cosas de todos, es decir, con la *rex pública*.

Lo cual define los modos de constituirse y de ser, de la identidad individual, de la social y de la comunidad, porque es allí donde éstas confluyen, en la unidad identitaria, aunque, no unitaria, no es considerada como única, tampoco cerrada, sino diversa; es espacio donde convive la conflictividad práxica de sus múltiples miembros.

Esto es la identidad entendida en el sentido de reconocimiento, de intersubjetividad y de pertenencia, lo cual va influen-

ciar, significativamente, en la actividad humana, en la diversidad entitaria y en la diferencia, ello implica el reconocimiento, en lo político, para hacer abstracción de las diferencias, lo cual posibilita y hace viable, la política, la democracia y la justicia. Se trata de un marco político incluyente y de reconocimiento de las diferencias, de la diversidad, opuesta a la exclusión. Se trata pues, de un reto a la creatividad y a la apertura, para construir marcos normativos institucionales incluyentes de la diversidad.

Reconocer la igualdad en la diferencia, propuesta emblemática de las luchas de género, pero susceptible de ampliarse a otros grupos, conlleva una tenaz labor reconstructiva de aquellos puntos nodales, ética y políticamente hablando, en que se han sustentado nuestros diseños políticos. [...] Asumir el reto de construir sociedades democráticas incluyentes, hace indispensable abordar la calidad multiétnica, multicultural, y la gama de desigualdades y exclusiones características de nuestras sociedades, para lo cual es menester apelar a distintos recursos teóricos y políticos que permitan trascender los grandes déficits. Nuestra tradición política moderna pretendió fundar un orden político estable, legal y justo, tendría por condición rebasar la desigualdad de estatus y las exclusiones basadas en los criterios que cualitativamente nos diferencian, lo cual fue concebido por el efecto de una mutación simbólica que supuso la formación de la noción individual de persona, la juridización racional de la noción de derechos individuales y la pretensión constructivista de un orden político como un acto de voluntad.¹⁶

Pero todo esto, puede decirse que la obra humana tiene historia, memoria, tradición, y legado, que influye en el individuo, en la sociedad y en la comunidad, constituida por la multiplicidad y de lo diverso, todo lo cual hace que se mues-

¹⁶ Griselda Gutiérrez Castañeda, "Identidad, ciudadanía y cultura política", en Marcela Gómez Sollano [coord.], *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales*, México, UNAM/Macroproyecto Ciencias Sociales y Humanidades, 2008, pp. 79 y 80.

tre en el modo de ser de la sociedad y de las comunidades humanas en el mundo global.

Lo cual implica reconocer, como redefinir un espacio público y privado, allí donde el pluralismo tenga lugar, el que deberá ser concebido políticamente como una construcción alejada de particularismos y exclusivismos disolventes, en un horizonte común con perspectivas diversas; es decir, se deberá buscar fomentar una cultura pluralista en la cual se reconozcan las legítimas diferencias, en la que se incorpore en las instituciones del Estado, derechos y oportunidades para todos y todas, en la instrumentación de leyes y normas, allí donde queden incluidos los excluidos en su totalidad.¹⁷

La identidad no es unitaria ni homogénea:

La identidad múltiple no es jamás un yo autorreferencial, unitario y homogéneo (como es postulado por las filosofías del sujeto). [...] En otras palabras, el yo no es un sujeto-sustancia ni una estructura homogénea. Es más bien un espacio de experiencia, una suerte de auditorio teatral en el seno del que resuenan los imperativos, los valores y cuadros normativos diferentes (provenientes de tradiciones no sólo heterogéneas o "asincrónicas" que a veces también entre ellas son incompatibles y conflictuales).¹⁸

La política y la democracia desde una perspectiva conceptual analógica, deben ser entendidas como principios axiológicos regulativos de las relaciones éticas y sociales regidas por la justicia, de la que se derivan los de libertad, igualdad,

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 83 y 84. (Esto, —continúa diciendo Griselda Gutiérrez Castañeda— "políticamente significaría concebir la igualdad reconociendo las identidades diferentes, para que sin detrimento de los derechos fundamentales compartidos, éstos puedan coexistir con derechos especiales, en el entendido de que nuestras comunidades sociopolíticas son de suyo heterogéneas, [...] de manera que el ideal de igualdad no tendría que responder a criterios de uniformidad, sino de equidad. *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ Giacomo Marramao, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad mundo*, Madrid, Gedisa, 2011, p. 66.

equidad, tolerancia, etc. Todos ellos son valores que regulan, o que buscan regular, las relaciones individuales y sociales, en la práctica y en la lucha por el poder. En este contexto tan complejo y agobiante, hablar de filosofía política, parece ser hasta una ingenuidad.

Pero el método de la política mundial, hasta finales del siglo XX e inicios del XXI, procede desde una tradición nihilista, de una ética de la celebración, explosiva y fragmentaria, en una época trágica que plantea el fin del individuo, del sujeto; pero que, en la actualidad, las nuevas generaciones demandan, el respeto de los derechos de todos y de todas, en la diversidad y en la diferencia, en un impreciso advenir histórico, inestable, endeble e insuficiente, de formas de entender la historicidad, el sujeto y lo social comunitario.

A estas consideraciones se añaden otras más generalizadoras, también de consecuencias nefastas y muy difícilmente justificables. Hay una negación de la utopía, una afirmación del fin de la historia previa y de que el capitalismo constituiría un sistema irrebalsable. Todo ello se ve acompañado por otras afirmaciones y actitudes. Una mistificación del globalismo neoliberal y transnacional, una parálisis de las búsquedas adecuadas y un ver las revoluciones como expresiones arqueológicas.¹⁹

Por ello, encontramos que el poder, por el poder, amenaza constantemente con convertirse en prácticas sacrificiales, destructivas y de criminalización del sujeto individual, social, comunitario y colectivo, a través de las mediaciones ideológicas, políticas, económicas y culturales, para implantar formas simuladas y autoritarias, nugatorias de las libertades, de la equidad, de la justicia y de los derechos humanos. Por ello, es necesario que el poder se funde en el valor de justicia-democrática,

¹⁹ Horacio Genatti Guldberg, "Situación del filosofar desde nuestra América hoy", en Lucio Oliver, *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe*, núm. 4. 2011, México, UNAM, p. 66.

constituido, para ir, del poder unos al 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 éste no es excluyente. Contra ésta última, 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".²⁰

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, en la praxis, concebida como realismo político y como reflexión teórico-epistémica, la política y la democracia alcanzan un nivel de complejidad que puede dividir y fragmentar el saber político; empero, a la vez, que lo rearticula, lo redefina y lo reconstruye, como respuesta a la realidad histórica concreta.

En este sentido la actualidad de

La democracia es una sociedad *negativa*; ella se define por el rechazo de lo que aseguraba el buen funcionamiento de la antigua sociedad. "Lo que constituye esencialmente la democracia entre los modernos es: 1º. Ninguna religión pública; 2º. Ningún poder único; 3º. Ninguna distinción social permanente." A esta ausencia de características nos referimos con los términos de liberalismo, individualismo, igualitarismo. El programa constructivo [...]

²⁰ Joaquín Sánchez Macgrégor, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, CCYDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 7.

consiste pues en tres restauraciones: la de la jerarquía, la de la unidad, la de la moral pública.²¹

Empero, en la actualidad la teoría política es una disciplina segmentada, originada por la diversidad de principios hipotéticos, de puntos de partida y del 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.

El politólogo Gabriel A. Almond, al reflexionar sobre el nudo teórico-filosófico de la política, considera que éste debe ser visto en mesas separadas, es decir, por campos teórico-epistémicos, porque "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".²²

En la actualidad en las disciplinas humanistas, en la ciencia y en las teorías políticas, prevalece en el mundo, como en América Latina y el Caribe, una incómoda fragmentación, una deconstrucción desestructurante de la praxis y del realismo político. Por ello, se observa, por un lado, que "los especialistas en administración pública buscan un anclaje en la realidad, una *nueva institucionalidad* en la cual apoyar sus brillantes deducciones".

Así, los econométricos políticos quieren relacionar los procesos históricos e institucionales; por el otro, los humanistas critican la evitación de los valores políticos por el llamado "cientificismo", y que se sienten incomprendidos por el mundo dominado por las estadísticas y la tecnología; y, finalmente, los teóricos políticos radicales y "críticos", como los profetas de la antigüedad, pronostican tempestades y vendavales en la teoría como en la práctica, por ello maldicen a los conductistas

²¹ Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Madrid, Paidós, 1993, p. 222.

²² Cfr. Gabriel Almond, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública/FCE, 1999.

y a los positivistas, como a la simple noción de un profesionalismo en las ciencias políticas, tendientes a separar el saber de la acción.

Por lo que puede decirse que su antiprofessionalismo, por carecer de compromiso y responsabilidad ética y política deja en entredicho su propia calidad de teóricos políticos; más aún, de la capacidad hermenéutica interpretativa y explicativa del realismo político como de la política, como estructuración ético-política formalizado, capaz de explicar y analizar, como dar sentido a la politicidad misma.

El malestar que prevalece entre los profesionales de las ciencias políticas y sociales, no es físico, sino, más bien, anímico. La ciencia política ha prosperado materialmente, pero no es una "profesión feliz", tanto en el mundo global, como en nuestra América, porque en la actualidad ha sido puesta en cuestión la suficiencia y la pertinencia de su estructuración ontoepistémica, como la capacidad para explicar el fenómeno político. La ciencia política se debate entre la ideología y la metodología, lo que puede ser diverso. "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".²³

En América Latina, el Caribe y en el sistema-mundo, en general, la filosofía política y la democracia han sido colocadas en una situación de incertidumbre, de imprecisión, como de incapacidad para explicar la realidad filosófica, política y social.

Es así, que la filosofía política occidental y en nuestra región, es imprecisa, porque

Tiene que ver en reiteradas acusaciones contra el filosofar nuestro, que podríamos sintetizar brevemente en las siguientes puntualizaciones: sería un filosofar práctico o aplicado y no puro

²³ *Cfr. Ibid.*, pp. 39, 40 y ss.

y fundamental; sería un filosofar regionalista, localista, particularista y hasta folklorista, frente a las exigencias de un filosofar universalista; sería un filosofar diletante frente al academicismo profesional; sería muestra de ensayismo frente a una reflexión sistemática y sistematizada; sería una instrumentalización o reduccionismo a medio camino de la filosofía entendida como fin en sí misma; sería desvirtuar el filosofar riguroso confundiéndolo con visiones del mundo, espontaneísmo, argumentaciones viciadas; sería deslizarse de la lógica formal y precisa a presuntas lógicas poco fiables, etcétera.²⁴

Por esto mismo, vale decir, contra la filosofía política logocéntrica y eurocéntrica, que no es posible desdeñar el saber propiciado por las diversas metodologías tradicionales, tanto de aquí, como de otras regiones del mundo, sólo porque ahora, en la actualidad, el análisis y la crítica política no plantea nuevas alternativas.

No obstante de que dispone de poderosas herramientas estadísticas y matemáticas, como de lógicas multinodales, los resultados, muchas de las veces, no abren expectativas de análisis, desde el horizonte de la filosofía política europea. Considero que, lo más importante es haber logrado aplicar el poder del conocimiento a los trágicos dilemas de la política, desde el propio horizonte de comprensión latinoamericanista.

En cambio, para nosotros, la filosofía política debe ser una disciplina abierta a las diversas metodologías y teorías políticas, que le permitan dar razón a la disciplina, de los temas y de los problemas de análisis del filosofar práctico. Como de las maneras de interpretar problemas, como: las del Estado, de la sociedad, de las formas de gobierno, del sujeto, de la comunidad, de los movimientos sociales, de la política, de la democracia, de los autoritarismos, del populismo (en sus variadas expresiones), de las dictaduras, así como el papel que juega la eco-

²⁴ Cerutti, *op. cit.*, p. 72.

nomía en las democracias duraderas, en las elecciones, en las formas de negociación política, etcétera.

En la vida de los seres humanos en el mundo, puede advertirse, con frecuencia, que las vidas privadas, como la vida pública, son una serie de artificios, que ocultan y obnubilan la realidad social y material. Para descubrir que los mundos cotidianos no pueden vencer sus dificultades, ni resolver sus problemas, porque son de muy diversos carácter, tanto individual como social. Hoy lo que éstos buscan hacer, está limitado a la órbita privada, en la cual viven, se desenvuelven y sobreviven.

Sus visiones y facultades se limitan en el habitual escenario del trabajo, de la familia, de la vecindad, de las tribus urbanas, mientras en otros escenarios, éstos se mueven por sustitución, como espectadores, pero, no como sujetos sociales: ética y políticamente responsables y comprometidos con la comunidad solidaria, con nosotros y con los otros, con la Humanidad toda.

Así mientras éstos, más se dan cuenta de las ambiciones y de las amenazas que trascienden su ámbito inmediato, más atrapados y confundidos parecen sentirse. Por debajo de esa sensación de atrapamiento se descubren cambios impersonales de la sociedad misma, que ha alcanzado dimensiones continentales, mundiales y globales.

C. Wright Mills, visto en la actualidad, adquiere vigencia histórica y social, no sólo para América Latina y el Caribe, sino para el sistema-mundo, cuando señala que,

Los hechos de la historia contemporánea son también hechos relativos al triunfo y al fracaso de hombres y de mujeres individuales. Cuando una sociedad se industrializa, el campesino se convierte en un trabajador, y el señor feudal es liquidado o se convierte en un hombre de negocios. Cuando las clases suben o bajan, un hombre tiene trabajo o no lo tiene; cuando la proporción de las inversiones aumenta o disminuye, un hombre toma nuevos alicios o se arruina. Cuando sobreviven guerras, un agente de seguros se convierte en un lanzador de cohetes, un oficinista

en un experto en radar, las mujeres viven solas y los niños crecen sin padre. Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas. Pero los hombres, habitualmente, no definen las inquietudes que sufren en relación con los cambios históricos y las contradicciones institucionales. Por lo común, no imputan el bienestar de que gozan a los grandes vaivenes de la sociedad en que viven. Rara vez concientes de la intrincada conexión entre el tipo de sus propias vidas y el curso de la historia del mundo, los hombres corrientes suelen ignorar lo que esa conexión significa para el tipo de hombres en que van convirtiéndose y para la clase de actividad histórica en que pueden tener parte. No poseen la cualidad mental esencial para percibir la interrelación del hombre y la sociedad, de la biografía y de la historia, del yo y del mundo.²⁵

Así pues, no está por demás reivindicar a la ética, a la política y a la democracia, a pesar del desprestigio a que las han reducido los demagogos y los gobernantes, porque se siguen siendo, a pesar de los tropiezos y de los atascos, el medio, hasta la actualidad, más relevante en las relaciones sociales, de convivencia societaria y comunal. El descrédito en que la ética y la política han caído, tiene sus orígenes en el uso y en el abuso que los gobernantes y la sociedad en su conjunto, han hecho de ellas.

Sin embargo, la política se la 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 y en el relato literario, sin compromiso y sin responsabilidad, por la búsqueda de certezas y de posibles soluciones, todo lo cual quiere decir, o bien, entender, que el político ha hecho uso y abuso de la política y de la ética, las cuales en la mayoría de los casos, ha utilizado en su propio interés, que no es, obviamente, el de los otros, sus representados, o el de la sociedad o el de la comunidad social.

²⁵ C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 1971, p. 23.

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, de aquello que hoy se entiende como "interés público", con democracia, con justicia y con equidad solidaria. La política se funda en la pluralidad del ser humano, allí donde "la política es la falta de sentido para la profundidad en que la política está anulada",²⁶ como la eticidad política.

Porque la filosofía no encuentra el lugar donde surge la política, más aún, porque hay una reflexión previa a su práctica. Empero la filosofía muestra que en el ser humano hay algo político y social que corresponde a su onticidad. La política nace *entre y de* las relaciones sociales humanas, como escribe Hobbes.²⁷ Hoy más que nunca la política tiene la obligación de crear un mundo transparente para la supuesta "verdad" política, tanto en su valor práctico y no sólo en el especulativo, sino más bien, en aquello que dé seguridad y certeza a la sociedad.

El *bien común* en la historia de la filosofía política adquiere en la modernidad una connotación más amplia, que implica la participación de los beneficios de todos sin exclusión, de las responsabilidades sociales, políticas y económicas, desde la construcción óntico-epistémica y fenoménica, del ejercicio praxológico de la justicia, del saber y del poder en la comunidad social igualitaria.

Porque toda relación social y humana, está atravesada, permeada por el poder, por ello es necesario ir del poder de unos, de las oligarquías, al poder todos y todas, de la sociedad en la comunidad incluyente, sin exclusiones.

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, a la libertad, a la igualdad y a la solidaridad.

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 de 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 y todas sin exclusión.

Es el contrapoder tan claramente definido y explicado por Joaquín Sánchez Macgrégor en *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*, porque éste es la forma más democrática de participación del poder del pueblo, o de la antigua definición de democracia griega, de la democracia de la *polis*, como de la democracia moderna.

Se puede decir que de aquí viene la posición nodal de lo político, como el lugar de intercambio donde se ajustan las preguntas naturales y las respuestas culturales, alteradas las unas por las otras. En el fondo, en la sociedad humana, "el amo", en dominador, es aquello que contemplamos como el espejo de "la Naturaleza", como de la cosa en sí en las sociedades animales, es el punto donde se cruzan las respuestas dadas a los imperativos fundamentales de la supervivencia, por lo cual, ajustados unos a otros, pueden formar juntos un sistema.²⁸

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, es la confrontación entre los sujetos sociales y los parti-

²⁶ Arendt, *op. cit.*, p. 131.

²⁷ Cfr. Hobbes, *op. cit.*

²⁸ Cfr. Georges Duby, *Diálogos sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza, 1980, p. 30.

dos, en la lucha política, en busca del control y del dominio del poder por una minoría selecta. El conflicto así entendido, lleva implícita una forma de democracia, porque la lucha política implica dialogicidad en libertad, igualdad, equidad, democracia para todos.

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 y los particulares. Este ser humano ilustrado se aleja de Dios en las cosas del mundo y ejerce su libertad política de manera laica, de manera discriminatoria. El liberalismo moderno implica la aceptación, del hipotético *Contrato Social* de Rousseau, supuestamente establecido entre hombres libres y propietarios de la nueva sociedad moderna.

En el mundo liberal europeo, occidental excluyente, del siglo XVIII, y de la Ilustración rosseauiana, transido por la defensa de la *voluntad soberana* hobbessiana, la cual otorga derechos políticos y protege la libertad, allí donde las pasiones y los deseos se encuentran, y donde se da la escisión social y el rompimiento del *contrato social*.

Porque, según Rousseau,

Es el desarrollo de las artes lo que conduce a la escisión social, al surgimiento del "tuyo" y el "mío", y así, a la corrupción de la *eximia simplicitas* primigenia, a la aparición de las pasiones y deseos inconfesables y dañinos. Hobbes invierte literalmente la axiología grociana: las pasiones y los deseos forman parte del concepto privativo de la naturaleza humana, son ópticamente constitutivos de ella (es decir: no están históricamente determinados, como afirma Grocio, y luego, con él, Rousseau, el republicanismo ilustrado escocés y el idealismo alemán) y una vez considerados como transhistóricamente dados, el mercado y los derechos de propiedad no pueden sino verse como un mecanismo capaz de servir al "bien" o al "interés" público, de traer la paz social, de subvenir las necesidades colectivas, de coadyuvar al

advenimiento del *imperium rationis*, de satisfacer de un modo "razonable" las pasiones y los deseos todos.²⁹

Así, la libertad y el liberalismo, de la época ilustrada, hasta la actualidad, con el neoliberalismo global, no quiere dejar en manos de la autoridad, ni de la soberanía, lo que ha de entenderse por interés público, porque éste es un convenio entre individuos particulares y propietarios.

Ya en el siglo XIX y en el XX, el término libertad, no sólo se convierte en el principio regulativo entre las partes del quehacer político, sino también del capitalismo liberal, allí donde la libre competencia del mercado permite establecer el equilibrio entre iguales, es decir, entre propietarios libres, entre competidores y entre consumidores. Esto, es, en la sociedad liberal capitalista,³⁰ se potencia el individualismo y la exclusión.

Es de gran relevancia señalar, al respecto, que "la razón contribuye con lo que interpreta". Donde el lenguaje actúa sin someter, incluso cuando es vehículo de un orden. Razón y lenguaje no pueden ser exteriores a la violencia en sus muy diversas y variadas manifestaciones. Por ello, es importante crear los lazos profundos que vinculen razón, lenguaje y moralidad, porque estos previenen, esencialmente, de los irracionalismos, de las contradicciones del sistema capitalista liberal.

LA SOCIEDAD POLÍTICA LIBERAL EN LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

La nueva sociedad política liberal, constituida por individuos relacionados por la exclusión, la explotación, el racismo, conforma la sociedad civil concebida como la confluencia de las

²⁹ Antoni Doménech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Madrid, Crítica/Filosofía, 1989, p. 206.

³⁰ Cfr. Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable (Encrucijadas del laberinto VI)*, México, FCE, 2002, pp. 145 y ss.

voluntades en la defensa del interés privado 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, en la sociedad liberal, pueden participar en una relación igualitaria y equitativa.

Del siglo XVIII al siglo XX se dieron grandes procesos de cambio en las formas de hacer política y de la *política*, como de la filosofía política y la teoría política, es el campo espacial y temporal óptico-epistémico, en el cual se conformaron los Estados-nacionales; lo que fortaleció el capitalismo atravesado por las crisis recurrentes, donde se dieron grandes guerras en Europa, como en el resto del mundo.

El siglo XX se caracterizó por el uso de la violencia, donde acontecen dos grandes guerras mundiales y un sinnúmero de guerras regionales anticolonialistas y coloniales, tanto internas como externas, con un gran número de muertos, tan grande, que supera a todas las guerras en la historia mundial hasta el siglo XXI.

La historia del capitalismo, del siglo XIX y del XX, es la historia de los procesos de producción y de consumo, del libre mercado, de la competencia, de la producción en serie y de la explotación de los trabajadores y de las trabajadoras, especialmente, de forma particular, de estas últimas. 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 el neoconservadurismo. El cual se reestructura e implanta, nuevamente en, prácticamente, las tres últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad (del siglo XXI).

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 de "países empobrecidos", del "mundo en desarrollo" o el de "economías emergentes". 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 históricamente iba, del período 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.

Es el Estado que debe 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 garantizaba la expansión económica y aumentaba 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 demolidas ante la experiencia de sus formas excluyentes: políticas, económicas y sociales; donde el trabajo humano 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; así, en la década de los ochenta del siglo XX se planteaba la *tercera vía*,³¹ por Anthony Giddens.

Por la que se 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, en cualquiera de sus expresiones fácticas, históricas.³²

³¹ Cfr. Anthony Giddens, *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.

³² Cfr. Elmar Altvater y Birgit Mahnkopf, *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*, México, Siglo XXI/CEIHS-UNAM, 2002. (Los autores consideran que "las sociedades modernas están cimentadas sobre una tradición reformista, más o menos marcada, que se concentró en el estado nacional benefactor, tanto respecto de las instituciones y el financiamiento como de las costumbres de las personas. Este colchón comparativamente seguro de paz social es todo menos un lecho de rosas. En el curso del proceso de globalización todos los logros sociales están a disposición de la economía, porque lo que cuenta son los estándares económicos y monetarios, que se expresan en precios, y no los estándares sociales. Pero sin estos últimos la sociedad civil, en la que intervienen ciudadanos con demandas sociales y derecho a la participación política, se convierte en un absurdo histórico", p. 22.

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". Empero, es una actitud falsa, porque las consecuencias de las tendencias globalizadoras apuestan a que las políticas nacionales han ido perdiendo presencia en las políticas internacionales, las cuales han sido dictadas desde fuera de las fronteras de los Estados-nacionales.

La globalización se ha desplegado en formas ideológicas y no precisamente democráticas, más no de beneficios económicos para todos sus miembros. En las sociedades complejas de carácter urbano de América Latina y el Caribe, hasta la actualidad, no se han ampliado en el terreno de la política los derechos humanos, ecológicos, sociales y económicos.

La globalización se ha desplazado, sobre todo en las áreas económico-culturales del sistema capitalista, pero ésta no funciona igual, en el sistema mundial. En la realidad geoestratégica global existe una falta de control y de principios que regulen las relaciones entre las empresas y los competidores mundiales, lo cual coloca al sistema-mundo en una sociedad mundial del riesgo.

La globalidad significa ausencia de Estado mundial. Es una sociedad mundial con ausencia de gobierno que garantice las instituciones políticas, sociales y el gobierno. Es la insurgencia de un capitalismo global desorganizado donde no existe poder hegemónico que controle y regule las relaciones entre los individuos, a las empresas, a los sistemas fiduciarios, a los bancos, etc.

Lo cierto es que la evolución de la globalización ha llegado a un punto en el cual no es posible retroceder, sólo mirar atrás e intentar aprender de los errores que se cometieron y de los que se continúan cometiendo aún. Es de esta manera como la globalización nos impulsa a repensarnos y repensar el mundo en que vivimos.

La globalización económica ha ido de la mano con el desarrollo del capitalismo. Los procesos históricos de desarrollo económico han industrializado países y empobrecido a otros; incluso han cambiado las relaciones laborales, por ejemplo: ahora el trabajo no necesariamente tiene que desarrollarse en un espacio *ad hoc*, también puede llevarse a efecto en casa. En contraste, las máquinas y con el avance tecnológico han disminuido la necesidad del trabajo humano, situación que ha propiciado un desempleo estructural, tanto en países *ricos* como *pobres*, además de que los salarios y el nivel de vida han decrecido a pesar de los constantes aumentos de Producto Interno Bruto. Sin embargo, el problema no es la riqueza del mundo, sino que la desigual distribución está creando procesos de exclusión social que cada vez son más evidentes en todo el globo.³³

Así, el discurso de la globalización se da en un campo en el que los planteamientos científicos, como las tendencias y los intereses políticos y sociales y algunas orientaciones en materias específicas, se topan entre sí. Lo peor, es que en la historia de la filosofía como en la historia en general, no se debate lo suficiente, desde hace más de dos décadas, sobre el problema de la globalización.³⁴

³³ Pablo Armando González Ulloa Aguirre, "La relación entre la democracia y la globalización: un mundo de exclusiones", en Germán Pérez Fernández y Pablo Armando González Ulloa, *Democracia y globalización. Diferentes enfoques*, México, UNAM-FCPys/Miguel Ángel Porrúa, 2010, pp. 64 y 65.

³⁴ Germán Pérez Fernández del Castillo considera que: "El mundo globalizado es el mundo de la dramatización de las evidencias de la mudanza de *Zeitgeist*. Es el escenario de cambios frenéticos en una economía que pareciera ligarnos a todos y que, sin embargo, excluye a tantos millones de seres humanos de sus promesas de estabilidad y crecimiento, al tiempo que entraña una mayor visibilidad—de escala planetaria— de cambios radicales en instituciones que van desde la familia hasta el Estado. En el ámbito de este mismo actor, la globalización conlleva además un debate permanente sobre las nuevas maneras en que realidades políticas dadas por sentido deben ser renovadas, ajustadas, reinterpretadas, o abiertamente abandonadas y relevadas por nociones que se corresponden de mejor manera a las condiciones vividas en los espacios nacionales, regionales e internacionales". Germán Pérez Fernández del Castillo, "La metamorfosis de la noción de legitimidad del Estado: hacia un punto

A más de cinco lustros de la caída del Muro de Berlín (1989), se encuentra que los sistemas de gobierno burocráticos-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 años setenta en Europa del Sur, y en la América Latina en el primer lustro de la *década perdida*, de los años ochenta del siglo XX.³⁵

Han transcurrido más de veinticinco años y la democracia parece no llegar aún, o no se expresa suficientemente, en los países de América Latina y el Caribe. La democracia no sólo se plantea como un ideal, sino como la aspiración, a la cual nada, ni nadie, hasta hoy, garantiza su llegada plenamente. 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.

DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN EL MUNDO GLOBAL DE LAS TRANSICIONES

Por otro lado, la democracia no se construye sólo a partir de ciertos atributos e hipotéticos a los cuales las sociedades aspiran —aunque, no necesariamente, todos los pueblos tienden a la democracia como aspiración, o como ideal—, sino que, además, se deben considerar aquellos en los cuales las socie-

crítico en el mundo globalizado", en Germán Pérez Fernández y Pablo Armando González Ulloa, *Democracia y globalización. Diferentes enfoques*, México, UNAM-FCPys/Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 49.

³⁵ Cfr. Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2008 (Col. Política, economía y sociedad en América Latina, 4).

dades se encuentran inmersas, como: los imaginarios sociales y políticos, las utopías; así como la historia y el legado, que permiten estudiar las maneras de cómo entienden las diversas sociedades a la política y a la democracia. Esto hace posible afirmar que la democracia no tiene un sentido unívoco, sino polisémico, sin que por ello sea falso, porque tiene un centro teórico epistémico problematizador.

La política y la democracia, no obstante el esfuerzo de algunos filósofos de la política, dependen mucho del pragmatismo político, como del hecho político mismo, donde los sujetos políticos no siempre realizan un acto racional en sus decisiones, sino que éstos están permeados, penetrados 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 en la *realidad* en su conjunto y también cómo se deberían organizar, desde un enfoque idealizado.

A través del cual se 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 la sociedad ideal y la real, se deberán representar de forma más o menos armónica, donde tan 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 bajo aspectos básicamente incongruentes, las recomendaciones tienen un carácter más práctico, incluidos el corte sin paliativos, con el fin de reconstruir el orden político. Por esto, podemos decir que las ideologías políticas ofrecen interpretaciones conflictivas de la sociedad, de modo de que entran en colisión

unas con otras, al esgrimir en los acuerdos políticos sus armas intelectuales respectivas.

Es decir, se da en los 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 del siglo XX colocó nuevos temas en la agenda de las ciencias sociales y políticas latinoamericanas. El cambio de la realidad política en varios países de la América del Sur, puso de manifiesto fenómenos que habían sido relegados en los últimos años como: el de los nuevos actores sociales y políticos; la importancia de la vida cotidiana como espacio de convivencia, la revaloración de las pequeñas utopías en la vida política.

De esta manera, quedaron atrás los opresivos temas de los setenta del siglo XX, 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 en Norteamérica, se encontraban rotos, cuando se trató de explicar e imaginar una nueva realidad en la cual 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 para 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. Y tomando como punto de partida la aspiración o deseo de la democracia, como una forma de convivencia política, se busca construir elementos que impidieran 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 del 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.³⁶

³⁶ Cfr. *Ibid.*

La transición a la democracia en los últimos treinta años de historia de América Latina muestran que el horizonte no es nada claro en relación con la transición y la democracia; la interpretación de transición no se presenta como tiempo requerido para alcanzar la democracia, sino como algo permanente.

La transitología como aspecto formal y práctico debe necesariamente, llevarnos 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 reguladas por principios y leyes, 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 sólo 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.³⁷

La democracia afirma el derecho de los ciudadanos a una vida mejor; 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.

³⁷ Cfr. *Ibid.*

Son ellos los que requieren de 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 no sólo un horizonte utópico, o un ideal regulativo, sino un proyecto común en el que han de desarrollarse de manera integral en los diversos grupos sociales con un mismo ideal de vida compartida y de práctica democrática.

En la actualidad se ha ido conformando en América Latina una nueva figura política, la cual exige nuevos análisis y resemantizaciones desde un horizonte histórico propio, como lo es hoy el liderazgo político, figura práctica y complementaria para la realización de las exigencias de las comunidades de las organizaciones políticas y de los procesos del cambio, previo a las sociedades subdesarrolladas, neocoloniales, política y económicamente de nuestra América.

Así, puede decirse que en la región existe una exigencia fundamental de liderazgo, como de éste y su compromiso con la democracia radical, donde todas las ventajas y las cualidades políticas, económicas, sociales y culturales han de hacerse comunes a todos y a todas, sin exclusión, esto es, socializar beneficios y ventajas, como a la vez los riesgos, de una democracia comunitaria, donde se dé un liderazgo "natural" y democrático.

Enrique Dussel señala al respecto, del liderazgo:

En efecto, el liderazgo debe entenderse ahora estrictamente dentro de los límites de una democracia (participativa y representativa) para servir a un pueblo que debe, a veces no tan rápido como se quisiera, experimentar la organización y práctica de la autodeterminación política comunitaria de una manera clara y decidida.³⁸

³⁸ Enrique Dussel, *Carta a los indignados*, México, Los Nuestros/La Jornada Ediciones, 2011, p. 79.

En este vasto y complejo proceso histórico están presentes todas y cada una de las sociedades de América Latina tanto del macizo continental como el de las islas. En él se incluyen elementos sobresalientes que pueden ser resumidos en algunas nociones de tradición: el catolicismo, el protestantismo, el liberalismo, la modernización, el progreso, la evolución, la secularización, la racionalización, la representación política, la ciudadanía, la legitimidad, la legalidad, la democracia, la sociedad civil y la diferenciación entre lo público y lo privado.

Como es obvio, la democracia en América Latina tiene, sin duda, grandes limitaciones, porque no es suficiente el 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 todo ello no está fundado en el principio justicia, elemento regulador de los demás derechos democráticos: igualdad, libertad, solidaridad, equidad.

DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN NUESTRA AMÉRICA

Esto requiere considerar otros aspectos que complementan a 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 el país arquetipo del modelo neoliberal en América Latina: Chile, se cumplen, peor aún, ha sido resquebrajado y puesto en cuestión. Por ello es posible afirmar que la democracia en Latinoamérica tiene limitaciones y alcances, como también problemas que requieren ser resueltos.

La democracia ha sido hasta la actualidad la aspiración permanente e idealizada de América Latina, el Caribe y podría decirse que del mundo. El pensamiento teórico-político-epis-

témico llego a nuestras tierras mucho antes de los movimientos independentistas y de liberación, encontrando en nuestros territorios suelos fértiles para su asentamiento, desarrollo y crecimiento.

En el siglo XIX con la independencia de los países latinoamericanos y caribeños se gesta entre nosotros con la declaración de las repúblicas, la revolución democrático-liberal de las nuevas formas políticas del momento, la cual irá dando tumbos con prácticas caudillistas y cesarismos democráticos; experiencias políticas con sistema de gobiernos republicanos, que no necesariamente democráticos, pero sí caudillescos y populistas, donde las mayorías de la población son utilizadas y mediatizadas para justificar las peores vesanias en contra de la democracia y de la política éticamente responsable con las sociedades latinoamericanas.³⁹

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 y definitiva, alejada de los conflictos, porque la participación de la diversidad de sujetos sociales en las decisiones, implica el reconocimiento de las libertades, de la democracia horizontal, de la equidad solidaria, justa y responsable. Con nosotros, como comunidad regional latinoamericana y los otros, el resto de las mundiales.

Se requiere para ser democrática, 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.

³⁹ Mario Magallón Anaya, "El problema de la democracia en América Latina", en Lucio Oliver [coord.], *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe*, México, UNAM, 2011, p. 173.

En América Latina no se han construido grandes teorías políticas, aunque sí una filosofía práctica, praxológica, por llamarla de alguna manera, surgida de la búsqueda de respuestas sobre la realidad política y social latinoamericana. Lo cual no quiere decir, que a la filosofía política latinoamericana se la pueda reducir sólo al análisis y a la crítica de la teoría, sino a las transformaciones de la realidad social y política, a través de la praxis, de la relación dialéctica entre la práctica y la teoría. Aunque en la filosofía tenga una gran relevancia la construcción de "formas discursivas" y argumentos fundados en la razón, lo cual requiere del diálogo, de la discrepancia y de la negociación.

Todavía en la actualidad, la forma de transición a la democracia en el neoliberalismo global, la conformación de la sociedad civil, de lo público y de lo privado tiene que ser discutidos, lo cual obliga a la necesidad de 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.

Nuestra investigación hasta aquí, es una invitación a repensar la política y la democracia en los finales del siglo XX y el inicio del XXI. En la actualidad 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 nivel mundial.

La democracia en América Latina y el Caribe se realiza desde la reflexión sobre el realismo político y los procesos de democratización en nuestra América. Allí, donde el análisis puntual de los procesos históricos juega 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, como también sus causas, precisamente en el momento 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 margina-

ción de las dos últimas décadas del siglo XX y de la primera del XXI en la región, lo cual lleva implícito el conflicto y a la contradicción entre los principios del neoliberalismo o neoconservadurismo, opuestos con los del viejo y nuevo liberalismo de las diversas democracias.

Es un esfuerzo por estudiar las relaciones y los conflictos entre el neoliberalismo, la globalidad y las transiciones a la democracia en América Latina; por mostrar sus inconsistencias teóricas y sus contradicciones sociales. Se analiza 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.⁴⁰

Lo cual obliga a reflexionar sobre los Estados-nacionales, como el papel que juega el Estado en el neoliberalismo y en la globalización en Latinoamérica, sus debilidades, fortalezas y su futuro. Se debe analizar la cuestión del Estado-nación, el nacionalismo, como de su vigencia y validez en la globalización del Estado global.

Se deberá analizar 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",⁴¹ donde cada una de ellas deciden compartir una nación común a través del hipotético convenio contractual.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997.

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 participativa: el pluralismo, la solidaridad de raigambre liberal. Lo cual requirió de 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, al que la posmodernidad había dado muerte obligó a realizar una reflexión sobre la situación del sujeto o la "subjetivación" individual (vida privada) y sus relaciones con el sujeto social (vida pública), las formas como éste 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, lo cual rompe con la vieja concepción de la organización sindical cupular 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 utopía, idealización del supuesto por alcanzar, donde juega 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, antidemocracia, formas excluyentes e intolerantes de los otros y de sus ideas políticas. Empero, ¿realmente hoy en los países latinoamericanos se alcanzó la democracia, es decir, son ya democráticos?

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, es decir, al 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.

Para cerrar, por el momento nuestra reflexión filosófica y política, es importante señalar que la actualidad mundial, en nuestra América y el mundo, se está dando la vuelta a la reconfiguración de la historia política el mundo, más allá de las tradiciones filosóficas, históricas y políticas, donde se dan la recuperación del sujeto social como protagonista de la historia y de la obra cultural y científica humana, para dejar de ser una exclusiva de los historiadores.

Así, como bien ha señalado Jacques Le Goff, hace ya más de tres décadas, pero que ahora, en la segunda década del siglo XXI adquiere sentido, valor y vigencia, apunta que "la historia política, despreciada y atacada, hasta parece haber caído en incertidumbres epistemológicas derivadas del intento de algunas escuelas sociológicas para borrar la distinción entre política teórica y política práctica".⁴²

De este modo puede decirse que la filosofía, la ética y la historia política en el sistema-mundo, ha ido recobrando gradualmente su presencia con nuevos métodos, con una resemantización teórico conceptual, como una combinatoria metodológica inter y transdisciplinariamente en un *entre* las ciencias humanas, *entre* las sociales y las políticas. Donde se vincule la filosofía, la política, la ética, la antropología, la sociología, para ir más allá de las formas ideológicas dominantes y buscar nuevas articulaciones e intercambios que se muestran en cada sociedad, en cada comunidad humana, en cada grupo social humano.

⁴² Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 165.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los trastornos de 1939*, México, FCE, 1998.
- Aboites, Hugo, "La evaluación que tenemos, la evaluación que necesitamos", en *Intercambio. Por una evaluación para la educación, no para la exclusión*, año 3, núm. 1, julio, 2010.
- Almond, Gabriel, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, FCE, 1999.
- Altwater, Elmar y Birgit, Mahnkopf, *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*, México, Siglo XXI/CEIHH-UNAM, 2002.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1997.
- Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Madrid, Paidós, 2008.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1994.
- Ariza, Mariana y Orlandina, de Oliveira [coord.], *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, México, IIS-UNAM, 2004.
- Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- _____, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 2001.

- Benjamin Walter, *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá, 1982 (La nave de los locos).
- _____, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1992.
- _____, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones Caronte filosofía, 2007.
- Bensaïd, Daniel, "Defender la Universidad. Entre oposiciones mercantiles y utopía académica", en *Educación Superior*, núms. 47 y 48, sep-dic, 2009.
- Beuchot, Mauricio, *Tópicos de filosofía y lenguaje*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1991.
- _____, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1981.
- Brandt, Darío, "Ecología: un nuevo tiempo de cuidado", en *Anatellei se levanta*, año IX, núm. 17, junio, 2007, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, "Villa Claret", Córdoba, Argentina.
- Camps, Victoria, *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Castoriadis Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols. Barcelona, Tusquets, 1983, vol. 1.
- _____, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, II, Barcelona, Tusquets, 1988.
- _____, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- _____, *Figuras de lo pensable (Encrucijadas del laberinto VI)*, México, FCE, 2002.
- _____, *Sobre el político de Platón*, México, FCE, 2003.
- _____, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. (Seminario 1982-1983. La creación humana)*, México, FCE, 2006.
- Cerutti Guldberg, Horacio, "Situación del filosofar desde nuestra América hoy", en Lucio Oliver Costilla [coord.], *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe*, México, UNAM, 2011.
- Cazés, Daniel [coord.], *Disputas por la universidad. Cuestiones críticas para confrontar su futuro*, México, CEIICH-UNAM, 2007.
- Cohen Dabah, Esther, *Ulises o la crítica de la vida cotidiana*, México, FFYL-UNAM, 1983 (Colec. Opúsculo).
- Collins, Randall, *Sociología de las filosofías. Una teoría global de cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005.
- De la Garza, María Teresa, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Madrid, Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002.
- De Sousa Santos, Boaventura, "La filosofía a la venta", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, México, año 8, núms. 45 y 46, mayo-agosto de 2009.
- De Sousa Santos Boaventura, "Para una pedagogía del conflicto", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, México, año 8, núms. 49 y 50, enero-abril, 2010.
- Doménech, Antoni, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Madrid, Crítica/Filosofía, 1989.
- Donini, Antonio O., *Sexualidad y familia. Crisis y desafíos frente al siglo XXI*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas de México, s/f.
- Duby, Georges, *Diálogos sobre la historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza, 1980.
- Dussel, Enrique, *Carta a los indignados*, México, Los Nuestros/La Jornada Ediciones, 2011.
- Elizalde Hevia Antonio, Capítulo XVII: "Ética ambiental: la bioética y la dimensión humana del desarrollo sustentable. Valores y redes de solidaridad", en Enrique Leff, Exequiel Ezcurra, Irene Pisanty y Patricia Romero Lankao [comps.], *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México, Secretaría de medio

- ambiente y Recursos Naturales/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)/Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), 2002.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996.
- _____, *Defender la sociedad*, México, FCE, 2000.
- Chatelet, Francois, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Editorial Labor, s/f.
- Gandarilla Salgado, José G., *La universidad en la encrucijada de nuestro tiempo*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2009 (colec. Educación Superior).
- _____, [ed.], "La intelectualidad perdida en la selva académica", en *Educación Superior*, México, núms. 47 y 48, sep-dic, 2009.
- Gaos José, *La filosofía en la Universidad, Obras completas*, México, UNAM, 2000.
- Garzón Bates, Mercedes, *Nilbilismo y fin de siglo*, México, Torres Asociados, 2000.
- Giddens, Anthony, *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.
- González Ulloa Aguirre, Pablo Armando, "La relación entre la democracia y la globalización: un mundo de exclusiones", en Germán Pérez Fernández y Pablo Armando González Ulloa, *Democracia y globalización. Diferentes enfoques*, México, UNAM-FCPys/Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Gordon Peter, *Las humanidades en la didáctica y la investigación universitaria*, Oscar R. Uribe Villegas, *Convergencias interdisciplinarias en estudio de la ciencia*, México, IIS-UNAM, 2009.
- Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Madrid, Pre-Textos, 2000.
- Guimarães Roberto P. y Bárcena Alicia, Capítulo I: "El desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe desde Río de Janeiro 1992 y los nuevos imperativos de institucionalidad", en Enrique Leff, Exequiel Ezcurra, Irene Pisanty y

- Patricia Romero Lankao [comps.], *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)/Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), 2002.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda, "Identidad, ciudadanía y cultura política", en Marcela Gómez Sollano [coord.], *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales*, México, UNAM/Macroproyecto Ciencias Sociales y Humanidades, 2008.
- Gutiérrez Martínez, Daniel, "Teoría social e identidades", en Marcela Gómez Sollano [coord.], *Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales*, México, UNAM/Macroproyecto Ciencias Sociales y Humanidades, 2008.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, México, Hermes ediciones, 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder una república eclesiástico civil*, México, FCE, 2003.
- Höffe, Otfried, *Ciudadano económico, ciudadano de Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Honneth, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.
- Jiménez, Ana Belén, *Modelos y realidades de la familia actual*, Madrid, Editorial Fundamentos, s/f.
- Keierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1958 (Biblioteca Filosófica).
- Kohlberg, L., A. Higgins F. C., *La educación moral*, Barcelona, Gedisa, 1997 (Debate socioeducativo).
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976.

- Landa, Josu, "Más allá de la *paideia*," en A. Aguirre, *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, México, Afinita, 2007.
- Lanz, Rigoberto, "La diversidad cultural que somos", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, México, año 5, núms. 27 y 28, marzo-junio 2006.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Lefz Zimmerman, Enrique, "Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza: a guisa de Prólogo", en Enrique Lefz Zimmerman [coord.], *Justicia ambiental. Construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales, culturales y colectivos en América Latina. En Red de formación ambiental para América Latina y el Caribe*, México, PNUMA/CEHCH-UNAM, 2001 (Foros y debates ambientales, 1).
- Lins Ribeiro, Gustavo, "Ambientalismo e desenvolvimiento sustentado. No ideología/Utopia do desenvolvimiento", en *Revista de antropología*, núm. 34.
- Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Magallón Anaya Mario, *La democracia en América Latina*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2008 (colec. Política, economía y sociedad en América Latina, 4).
- _____, "El problema de la democracia en América Latina", en Lucio Oliver [coord.], *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe*, México, UNAM, 2011.
- _____, *Miradas filosóficas latinoamericanas: antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*, Toluca, Posgrado en Ciencias de la Educación, 2011. (En prensa)
- Magée, Bryan, "Diálogos". "I. Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin", en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, FCE, 1993.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayos sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Planeta, 1985.
- Marramao, Giacomo, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad mundo*, Madrid, Gedisa, 2011.
- Merton, Robert K., *Sociología de la ciencia 1 y 2*, Madrid, Alianza, 1977.
- Michel, Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1996.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Editorial Stylo, 1946.
- _____, *La vocación humana*, México, Conaculta, 1997.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1975.
- Paz, Octavio, *Las peras del olmo*, Madrid, Seix Barral, 1978 (Biblioteca breve de bolsillo).
- Pérez Fernández, Germán y Pablo Armando, González Ulloa. *Democracia y globalización. Diferentes enfoques*, México, UNAM/FCPys/Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Platón, *La República*, 2 t., España, "Sáez Hermanos", 1936.
- Polaino, Aquilino, *Familia y autoestima*, Barcelona, Ariel, 2004 (Psicología).
- Porto Goncalves y Carlos Walter, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001.
- Quadri de la Torre, Gabriel, "Más allá de 2006: políticas públicas, sustentabilidad y medio ambiente", en *Este País. Tendencias y Opiniones*. México, 1991-2021, núm. 181, abril 2006.
- Ricoeur, Paul, *Los caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
- Said, Edward W., *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990.
- _____, "Prefacio a *Orientalismo*", en *La Jornada*, México, D.F., sábado 16 de agosto, 2003.

- Sánchez Macgrégor, Joaquín, *Tiempo de Bolívar. Una Filosofía de la Historia Latinoamericana*, México, CCYDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1997.
- Savater, Fernando, *Sobre vivir*, Barcelona Ariel, 1983.
- _____, *La tarea del héroe. Elemento para una ética trágica*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2005.
- Shorödinge, Edwin, *Ciencia y Humanismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- Slavoj, Žižek, "Una alegato por la violencia ética", en Analía Hounie [comp.], *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Madrid, Pre-Textos, 2008.
- Steiner, George, *Lenguajes y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*, México, Gedisa, 1990.
- Subirats, Eduardo, *Las estrategias del espectáculo. Ensayos sobre estética y teoría crítica*, México, UANI, 2007.
- _____, *Las prácticas colonizadas de América Latina*, México, UAG, 2008.
- Teilhard de Cherdain, P., *El porvenir del hombre*, Madrid, Taurus Ediciones, 1962.
- Thayer, Willy, "La crisis no moderna de la universidad moderna", en *Educación Superior. Cifras y hechos*, año 6, núms. 35 y 36, septiembre-diciembre, 2007, México.
- Todorov, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Madrid, Paidós, 1993.
- Tsatsos, Constantino D., *La filosofía social de los antiguos griegos*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1982.
- Vaneigem, Raoul, "La conversión del sistema educativo", en *Educación Superior*, núms. 47 y 48, sep-dic. 2009, México.
- Wallerstein, Immanuel, *Crisis estructural del capitalismo*, México, Editorial Contrahistorias, 2005.
- Wright, Mills C., *La imaginación sociológica*, México, FCE, 1971.
- Zambrano, María, *El sueño creador. (Los sueños, al soñar y la creación por la palabra)*, México/Xalapa, Universidad Ve-

- racruzana, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, núm. 28, 1965.
- _____, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 16, 1990 (Libros del tiempo, 16).
- _____, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Madrid, Anthropos, 1992.
- Zea, Leopoldo, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz, 1974.
- _____, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial, 1976.

Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 5 de octubre de 2012 en Publidisa Mexicana, S. A. de C. V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D. F. Su 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 la supervisión editorial estuvo a cargo de Felipe Flores González en colaboración de Beatriz Méndez Carniado.