



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

Alejandro Serrano Caldera

Textos escogidos

Edición digital
2021

Edición digital

© 2021 Alejandro Serrano Caldera / EIFI

INDICE

1.

Historicidad y sentido de la filosofía

Historicidad, regionalidad y universalidad de la filosofía

La filosofía como diálogo intercultural

La filosofía como proceso progresivo de integración de las contradicciones y síntesis de las diferencias

- * 2008 Alejandro Serrano Caldera, *OBRAS. Escritos filosóficos y políticos I. Consejo Nacional de Universidades, CNU y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua*

2.

Metafísica de la técnica

Las tendencias del mundo contemporáneo

La unidad en la diversidad: una alternativa ante la postmodernidad

La filosofía latinoamericana ante la globalización

- * 2009 Alejandro Serrano Caldera. *OBRAS. Volumen II. Escritos filosóficos y políticos II. Escritos sobre la Universidad. Consejo Nacional de Universidades, CNU y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua*

3.

América Latina: posibilidad de una filosofía

Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural

Prolegómenos a una teoría del ser latinoamericano

América Latina: hipótesis y aproximaciones 1

- * 2011 Alejandro Serrano Caldera. *OBRAS Volumen III. América Latina ante la Razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragienses. Consejo Nacional de Universidades, CNU, Embajada de España en Nicaragua y Editorial HISPAMER. Managua, Nicaragua*

Siglas correspondientes a obras del autor

DD	<i>Los Dilemas de la Democracia</i> (1985)
ENI	<i>Entre la Nación y el Imperio</i> (1986)
FC	<i>Los filósofos y sus caminos</i> (2006)
FEG	<i>La filosofía en la era de la globalización</i> (2007)
FHRM	<i>El Fin de la Historia, Reaparición del Mito</i> 1991
FyC	<i>Filosofía y Crisis</i> (1984; 1987)
UD	<i>La Unidad en la Diversidad</i> (1993; 1998)

Publicaciones periódicas

LP	La Prensa (07/10/07)
----	----------------------

[Historicidad y sentido de la filosofía] (FyC)

¿Es la filosofía una categoría histórica sujeta a las leyes de la historia, a sus oscilaciones y pasiones, a sus compromisos y situaciones?; ¿o es, por el contrario, una categoría estrictamente racional, metafísica y ahistórica, la que define su naturaleza ontológica? En ese punto se dividen los filósofos y pensadores, y es una división desgarradora porque exige tomar partido y decidir.

La encrucijada de la filosofía es también la encrucijada de los filósofos: o se sigue a Husserl, nuevo y más radical Descartes, cuya ontología fundamental se basa en la racionalidad total que pretende hacer de la filosofía una ciencia sin supuestos, mediante la reducción eidética que permite el paso del hecho a la esencia, y la reducción fenomenológica que determina el paso del *yo empírico* al *yo trascendental*; o se sigue a Heidegger, quien recupera al hombre, a su existencia, y para quien pensar únicamente “es la limitación a un solo pensamiento que un día, como una estrella, se queda inmóvil en el cielo del mundo”. O se sigue a Fichte, para quien vida y filosofía se excluyen a tal grado que el filósofo debe dedicarse a la pura racionalidad, prescindiendo de la experiencia de la vida: “quien vive no hace filosofía, quien hace filosofía no vive”; o se decide con Dilthey que el sentimiento es anterior a la sensación y que antes del proceso racional, que se inicia con la intuición sensible y que culmina con la conceptualización, subyace la vida de la cual emerge la razón.

La filosofía no es sólo expresión del pensamiento humano, por excelso que éste sea, sino también actitud y conducta, y por ello el filósofo, o se aleja del mundo y del hombre refugiándose en la racionalidad pura, o se acerca a él para interpretarlo y sobre todo para transformarlo con su *praxis*, que es acción y pensamiento unidos, como lo dicta Carlos Marx en su undécima tesis sobre Feuerbach.

El buscar uno u otro camino es una decisión del filósofo, es una decisión del hombre. Pero además de ella e independientemente de ella, la filosofía, aun en los casos en que se le considera idea pura, sigue siendo historia, razón y pasión del ser humano.

La vida misma actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de la reflexión. La más estricta reflexión ontológica sobre sujetos que podrían ser considerados metahistóricos, la reflexión sobre el ser, el ente o los valores, en

cuanto acción de la inteligencia y la conciencia, se encarnan en la historia. Al relacionarse el ser con la conciencia y la razón humana, se temporaliza y entra en la historia.

El acto teórico, considerado esencia de la filosofía y posibilidad única de percibir el ser de la racionalidad, es también un supuesto histórico.

En este sentido, en su libro sobre Husserl, Joaquín Xirau dice: “Partiendo de la vida o de la existencia misma y reconociendo que ésta, en su libre espontaneidad, no es percepción de cosas ni contemplación desinteresada sino solicitud, angustia, ante la realidad incógnita y el abismo de la nada, los problemas constitucionales adquieren nueva significación metafísica y la posibilidad y la necesidad de la teoría y de la contemplación se ofrecen como un problema de la vida misma”.

Filosofía, expresa Jaspers, quiere decir “ir de camino” y su plenitud “no estriba en una certeza enunciable, no en proposiciones y confesiones, sino en una realización histórica del ser del hombre al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido de filosofar”.

En este flujo y reflujo entre medio y hombre se van definiendo las regiones históricas y, consecuentemente, se va conformando un tipo particular de hombre y una determinada escala de valores. La filosofía enfrenta hoy un momento difícil ante las exigencias de replantear sus propios principios, y porque alojada en un mundo en crisis, no debe permanecer indiferente al destino de la humanidad y al peligro de los abismos que la circundan.

Historicidad, regionalidad y universalidad de la filosofía (FyC)

Idea general

Al intentar una reflexión sobre la posibilidad y sentido de la filosofía en América Latina, brotan una serie de interrogantes que es preciso responder para su conveniente formulación y para ubicarnos adecuadamente ante el asunto. Tal propósito nos lleva a plantearnos cuestiones fundamentales de la propia filosofía. Del mismo enunciado del tema surge una primera pregunta: ¿es posible hablar de la filosofía desde una perspectiva regional y por lo mismo histórica?

La anterior interrogante nace principalmente del carácter universal que es propio de los temas de la filosofía: el ente, el ser, los valores; y de su vocación e intención de alcanzar el conocimiento total de los mismos. Derivado de ello, todo intento de condicionar el quehacer filosófico a determinado ámbito histórico y geográfico resultaría contrario a su naturaleza y por lo mismo fuera de su campo de acción. Planteadas así las cosas, sería impropia para la consideración filosófica la formulación de un tema semejante. Sin embargo, de esa verdad universal que persigue la filosofía sólo es posible captar aspectos parciales que se manifiestan históricamente a un sujeto que está determinado también en sus posibilidades y limitaciones intelectuales por una realidad concreta.

Si bien la filosofía es búsqueda de la verdad y vocación de la universalidad, principalmente en cuanto busca el ser o esencia de los entes, una de las expresiones de esa universalidad y de esa verdad es de carácter histórico. Por ellos la filosofía es también “asunción de la historicidad humana”.¹

1. Arturo Ardao, “Función actual de la filosofía latinoamericana”. En *La filosofía actual en América Latina*. México, D.F., Editorial Grijalbo, 1976.

“La validez de una filosofía adquirirá su verdadero peso cuando la realidad (pensamiento y ser) entre como parte esencialmente integrante de su quehacer global. Si la realidad abarca todo, conviene por ello mismo aceptar lo que ella tiene de histórico... La filosofía ha sido históricamente la búsqueda de la verdad, pero desde situaciones socioculturales determinadas”.²

Además, la temporalidad de la vida del hombre, escuelas, sistemas y civilizaciones, frente a la universalidad de la verdad y del conocimiento, sólo permite su apropiación parcial. Cada época adquiere partes de ella y su posibilidad y vocación cognoscitiva viene conformada en cierto sentido por una determinada realidad histórica. “Innegable en sí misma dicha universalidad, su correcta interpretación no sólo no excluye, sino que necesariamente incluye la diversificación espacio-temporal”.³

Algunos modos de relación entre la filosofía y la historia

Aceptada en virtud de las consideraciones generales anteriores, la posibilidad de referirse a la filosofía desde una perspectiva histórica y asumiendo el carácter histórico de toda expresión regional, convendría ahora precisar el sentido o sentidos de la relación entre lo filosófico y lo histórico. ¿Cuáles son los modos de relación entre la filosofía y la historia?

La incorporación de la realidad histórica en la filosofía

Este enunciado podría expresarse en los siguientes términos: el tejido sociocultural de una época y las características geopolíticas de una región conforman una situación determinada. En ella está situado el filósofo, y a partir de ese territorio cultural inicia su reflexión. Todo análisis, aun el filosófico que recae sobre temas universales, se realiza a partir de una situación y con una determinada perspectiva. Los griegos se volcaron a la filosofía cuando se saturó su capacidad publicista e institucional y se derrumbó la *polys* que era testimonio de una época y de una vocación. La identidad entre la vida pública y la privada, entre el hombre y el ciudadano, la familia y la ciudad, dominó a la Atenas del siglo V y determinó los valores y conducta del ateniense de esa época. La filosofía como expresión racional

2 Juan Bautista Arrien, “Posibilidad, necesidad y sentido de la filosofía latinoamericana”.

Prólogo al libro *Dialéctica y enajenación*, de Alejandro Serrano Caldera. San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1979.

3. Arturo Ardao, ob. cit.

y especulativa florece en el tenso anochecer de la gloria ateniense, cuando el búho de Minerva, al amparo de las sombras y sobre las ruinas de la ciudad muerta, abre sus alas y emprende el vuelo.

La física de Galileo, con la que se inicia la Época Moderna, une al criterio reflexivo de la teoría pura, la constatación experimental que reafirma la hipótesis racional obtenida deductivamente. Pero además, junto al mérito de la construcción teórica está también la utilidad de su aplicación práctica que responde al tipo de hombre, a la estructura de la vida y a la naturaleza de los valores predominantes en ese período histórico.

El grado de desarrollo del capitalismo, al momento en que Hegel elabora la categoría de enajenación referida a la historia (no aludo en este caso a las distintas formas de enajenación del espíritu), hace que identifique a ésta con una de sus formas: la objetivación; pero impide que la perciba en su otra expresión: la expropiación. Esta última se da cuando los objetos se erigen contra sus creadores para someterlos. Marx, que vive la etapa más álgida del desarrollo del capitalismo industrial en el siglo XIX, llega a percibir el fenómeno y a elaborar sobre él la otra cara de la enajenación, la de la explotación del productor por parte del propietario de los objetos producidos y de los otros medios de producción.

Bastan estas referencias para clarificar de qué manera la circunstancia histórica, el medio sociocultural, incide en el sujeto y a través de él en la formulación del pensamiento filosófico, y en general, en todas las expresiones del quehacer humano.

La incorporación de la filosofía en la realidad histórica

Otro de los sentidos se refiere a la incorporación de la filosofía a la realidad histórica. Si se observa, por ejemplo, la Época Clásica y la civilización occidental, se puede apreciar que, salvo ciertos momentos, la filosofía, expresada en la búsqueda permanente de la verdad y en la irreductible vocación de conocimientos, constituye uno de sus elementos esenciales. En cierto momento y en cierto tiempo ha sido raíz y destino en el desarrollo histórico. En sus etapas Clásica y Moderna ha asumido la forma del racionalismo, conservando en cada caso las características que le son peculiares, y por lo mismo, las correspondientes diferencias de grado y calidad.

Una adecuada caracterización de la Época Moderna exige la consideración del racionalismo como expresión fundamental de todo ese período. La filosofía ha sido la propia razón en su desarrollo histórico, y la razón

la sustancia de la Época Moderna y de la civilización occidental. La razón, aun vista desde la posición que la considera como un elemento externo e independiente del acontecer fáctico, se ha encarnado en la historia al grado de constituir, si no elemento fundamental, al menos uno de los más significativos. Dilthey, fundador de la filosofía de la vida y de la sociología del conocimiento, ratifica los términos de esta relación y hace de la vida –de la historia, pues toda vida es histórica– el fundamento de la filosofía y del conocimiento. El sentimiento es anterior a la sensación, dirá para significar así que antes del proceso racional que se inicia con la intuición sensible y que culmina con la acumulación de categorías y conceptos de naturaleza estrictamente racionales, subyace la vida de la cual emerge la razón. Dilthey nos habla así de la razón en la historia.

Para Dilthey, la verdadera filosofía sólo es aquélla en la que la razón deja de ser el concepto puro, y por lo mismo vacío de contenido vivencial, para integrarse a algo que le precede, le contiene y es más importante: la vida.

Además de estos dos sentidos de la relación entre historia y filosofía, asumida ésta como máxima expresión de la razón –lo histórico en la razón y lo racional en la historia–, está el otro de singular importancia: la razón de la historia. En este concepto Ortega y Gasset va más allá del dualismo razón-vida, en el cual la Época Moderna se constituye sobre la primera y ante la cual reacciona Dilthey cuando reconoce el carácter fundamental de la vida al que la razón viene supeditada.

La superación del problema en Ortega se da mediante la afirmación de una razón de la vida y de la historia. No se trata más de una razón exterior y superior a la vida, ni siquiera de la vida como raíz y sentido de la razón, como la entendía Dilthey, sino del sentido mismo de la vida y de la historia. La razón es el sentido que toma la vida al desarrollarse, al vivirse. Es la vida viviéndose; es la historia siendo, no a ciegas, sino con una orientación correspondiente. Por ello, lo acaecido en la historia individual o colectiva es una especie de razón objetivada, y el devenir de la vida en la historia obedece a una intrínseca racionalidad. Desde este punto de vista es, pues, empeño propio y riguroso de la filosofía, desentrañar la razón de la vida y presentar el logos histórico, claro y diáfano, como hilo conductor que enlaza al hombre y a la vida en la trama compleja de la historia.

La relación histórica y epistemológica entre la filosofía y la ciencia

Hay además otro aspecto que debe tenerse en cuenta al considerar la perspectiva histórica de la filosofía. Se trata de la relación que existe entre la filosofía y la ciencia.

La filosofía es pregunta; la ciencia respuesta. El límite de la ciencia está en el problema resuelto; la infinitud de la filosofía en el acoso permanente al misterio. Mientras haya alguien que pregunte y algo por qué preguntar, habrá filosofía. Ciertamente, siempre habrá más preguntas que respuestas, más problemas que soluciones, más duda que certeza. La filosofía es el origen de la ciencia, ¿será la ciencia el destino de la filosofía?

Más específicamente: es problema de la filosofía lo relacionado con el origen y fundamentos de las ciencias particulares y sus correspondientes relaciones epistemológicas. Cuando el científico siente la necesidad de explicarse los principios fundamentales de su ciencia y de las demás ciencias, las relaciones entre ellos y la articulación sistemática de sus categorías y conceptos, surge para la ciencia la necesidad de la filosofía.

Hay entre ciencia y filosofía una relación histórica. La ciencia se apoya en la filosofía cuando evalúa sus categorías epistemológicas, a la vez que la filosofía deviene una labor científica, sin limitarse exclusivamente a ello ni subsumirse en la ciencia, cuando trata exclusivamente en forma lógica los principios de la ciencia experimental. El punto de convergencia entre ambas es el método. La actividad metodológica relaciona particularmente la filosofía con la ciencia. Es su articulación dialéctica. En este plano, la filosofía realiza la reflexión de las conclusiones científicas y deviene, como dice De Gortari, la conciencia de la ciencia. Corresponde a ella realizar el examen crítico de la actividad científica y elevar los conceptos de la ciencia a su más eminente expresión en el campo de la reflexión filosófica. En este nivel están comprendidos todos los anteriores del conocimiento científico.

La ciencia, a su vez, deviene filosófica cuando busca las posibles conexiones entre los conocimientos adquiridos, cuando de la comprobación experimental de ellos devienen representaciones objetivas, cuando requiere de un sistema de categorías, conceptos e hipótesis para representar adecuadamente los logros de la experimentación, para ordenarlos deductivamente y relacionarlos con otras áreas del conocimiento. Además, se vuelve imprescindible la función filosófica de la ciencia para formular, en teorías científicas, la constatación empírica. Como expresa Francisco Miró Quezada: “la filosofía produjo en su origen a la ciencia y la ciencia produce en su desarrollo a la filo-

sofía... El *factum* de la filosofía moderna es la historia de la humanidad y en especial la historia de la ciencia... es una actividad social, dentro de una sociedad y para una sociedad”.⁴

Es claro, pues, que además de los problemas universales y esencialmente filosóficos, como son los propios de la ontología, la filosofía tiene otro ámbito de acción en relación a la ciencia, en la medida en que, como señala De Gortari, “desentraña la generalidad de los descubrimientos logrados por las disciplinas científicas. Su dominio particular es el conocimiento de lo general, es decir de lo que es esencia a todos los procesos... en fin, la concepción del mundo y de la vida humana estructurada con base en los elementos aportados por la ciencia, es establecida por la filosofía... la ciencia tiene una textura filosófica de la cual participan todos sus elementos... los problemas científicos surgen dentro del contexto formado por la concepción del mundo establecida por la filosofía”.⁵

Como señala Arturo Rico Bovio, “el filosofar sobre las ciencias es indiscutiblemente una de las más valiosas contribuciones de la filosofía al momento histórico que vivimos, aunque no estemos de acuerdo en la pretensión de reducir a este tipo de labores toda su actividad gnoseológica”.⁶

En esta relación de la filosofía con la ciencia, que es esencialmente resultado de un determinado grado de desarrollo sociocultural, se explicita de manera particular el carácter histórico de la filosofía –y también de la ciencia–, tanto en el aporte de la filosofía a la ciencia en cuanto presente en el origen de ésta y en la formulación metodológica, como la influencia de la ciencia en la filosofía en la medida en que exige a ésta la formulación lógica de los resultados de la experimentación.

Situación de la historicidad de la filosofía frente a la filosofía fenomenológica de Husserl

Hay otro aspecto por tratar, quizás el de más delicado planteamiento y de mayor profundidad en su alcance. Se trata de confrontar con la ontología de Husserl la situación que hemos venido analizando. Trataremos de ubicar el

4. Francisco Miró Quezada, “Función actual de la filosofía latinoamericana”. En: *La filosofía actual en América Latina*, ed. cit.

5. Eli De Gortari, “El método como vínculo entre la ciencia y la filosofía”. En: *La filosofía y la ciencia en nuestros días*. México, D.F., Editorial Grijalbo, 1976.

6. Arturo Rico Bovio, “¿Cuál es o puede ser la relación entre la ciencia y la filosofía en nuestros días?”. En: *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, ed. cit.

asunto adecuadamente, teniendo en cuenta el propósito del presente trabajo y dentro de los límites que el mismo establece.

Considerado en estos términos, creo que procede formular la siguiente pregunta: ¿La influencia que ejerce sobre el filósofo una determinada circunstancia histórica, distorsiona la acción de dirigirse directamente a las cosas? En consecuencia, ¿debe considerarse como supuesto, y por tanto eliminable en el análisis filosófico, la influencia directa o indirecta que el medio sociocultural ejerce sobre el filósofo?

Conviene recordar, de previo, que Husserl reacciona contra la naturalización del espíritu que propone la ciencia empírica, la inadecuada extensión del método de las ciencias naturales al campo del espíritu. Rectificando esta incorrección pretende fundar la filosofía sobre sus propias bases, no sobre las que proporciona el naturalismo, y hace de ella una ciencia estricta con validez apodíctica y universal, sustentada sobre principios fundamentales desprovistos de toda accidentalidad exterior, mediante la reducción eidética que permite el paso del hecho a la esencia, y de la reducción fenomenológica que determina el paso del *yo empírico* al *yo trascendental*. A diferencia de la psicología que ha sido construida como ciencia natural y empírica de la conciencia, Husserl propone una verdadera fenomenología de la conciencia.

Frente a las ciencias fácticas que parten de la experiencia sensible, Husserl presenta las ciencias eidéticas y el método intuitivo, que consiste en la aprehensión inmediata de las esencias.

La filosofía debería sustentarse sobre fundamentos absolutos y regresar, mediante la actividad reflexiva, al fondo mismo del yo, a la subjetividad trascendental que subyace a todo lo externo y que existe detrás de toda realidad objetiva. La filosofía deberá llegar a ser la ciencia de las esencias del fenómeno. Husserl propone ir directamente a las cosas y someterlas a riguroso análisis para captar la esencia del fenómeno. Mientras esto ocurre, todas las cosas y fenómenos deben quedar entre paréntesis. Esta *epoché* elimina todos los supuestos sobre los que se sustenta el conocimiento y sobre los cuales se ha basado también la filosofía. En la conciencia el ser trasciende a las cosas. La posibilidad de captación del mundo a través de la esencia del fenómeno es un acto teórico, por lo que, al final de cuentas, el ser se hace presente en la estructura racional de la conciencia. La ontología fundamental de Husserl se basa en la racionalidad total.

En este punto, el método fenomenológico encuentra en sí mismo sus propios límites que se manifiestan en varios aspectos: la *epoché*, mediante la cual se ponen entre paréntesis todas las cosas, significa reducir la realidad a mera contemplación y renunciar a vivirla si se quiere alcanzar el conocimiento de la misma. La necesidad del conocimiento racional del ser exige a la razón como única alternativa y elimina cualquier otra forma de conocimiento preontológico. La formulación que pretende hacer de la filosofía una ciencia

estricta y rigurosa, asume a la ciencia como el modelo necesario del quehacer filosófico.

Tales afirmaciones constituyen en el fondo supuestos que Husserl acepta sin aplicarles el método fenomenológico, sin operar la reducción que ha venido practicando en el mundo de los entes. Pues, ¿qué otra cosa son sino supuestos, la aceptación del acto teórico como el único posible para percibir al ser de la racionalidad, como el orden que prevalece por encima de la experiencia misma de la vida y de la ciencia, como el *desideratum* de la filosofía?

La respuesta más directa a estos problemas ha sido la filosofía existencial y la filosofía de Martín Heidegger, particularmente la contenida en *El ser y el tiempo*.

En ella, y al decir de Joaquín Xirau: “partiendo de la vida o de la existencia misma, y reconociendo que ésta, en su libre espontaneidad, no es percepción de cosas ni contemplación desinteresada sino solicitud, angustia ante la realidad incógnita y al abismo de la nada, los problemas constitucionales adquieren nueva significación metafísica y la posibilidad y la necesidad de la teoría y de la contemplación se ofrecen como un problema de la vida misma”.⁷

A su vez, León Chestow al referirse a la concepción de Husserl sobre la científicidad de la filosofía, estima que “la razón no basta para conocer, señala que la vida trasciende las verdades de la ciencia y de una filosofía entendida como ciencia, y que ambas son impotentes para penetrar la realidad que se nos presenta envuelta en un halo de misterio”.⁸

Nicolai Hartmann cuestiona que Husserl fundamente su ontología en los fenómenos. En efecto, Hartmann hace ver que existen entes que no se manifiestan fenoménicamente y permanecen más bien ocultos, a la vez que hay fenómenos en los cuales el ente no se muestra, y fenómenos aparentes que no muestran nada. Lo anterior obedece a la diferencia que existe entre el ente y el fenómeno. Pero aun en el caso en que el fenómeno exprese algo del ente, este algo fenoménico no es suficiente para aprehender la esencia del ente sino solamente su expresión superficial.

7. Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl: Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, S.A., 1941.

8. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia escrita*. Introducción (“Husserl y la actitud científica en filosofía”) de Eugenio Pucciarelli. Buenos Aires, Argentina, Editorial Nova, 1973, p. 41.

Por ello, la intuición eidética no aprehendería propiamente la esencia del ente, sino la esencia del fenómeno... la filosofía no puede resignarse a permanecer en

la superficie renunciando a todo ahondamiento... en consecuencia, ¿cómo se pretende elaborar una ontología a partir de los fenómenos? 9

En todo caso convendría indicar que toda reflexión y todo pensamiento sobre el ser, el ente, en cuanto acción de la inteligencia y la conciencia, se encarnan en la historia. Al relacionarse el ser con la conciencia y la razón humanas se temporaliza y entra en la historia. Por ello la filosofía, en cuanto reflexiona por el ser, deviene un acto histórico. “Filosofía” –expresa Jaspers– quiere decir “ir de camino” y su plenitud “no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones y confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido de filosofar”.10

Historicidad del ser del hombre e historicidad de la ontología

Desde este punto de vista cabría considerar al ser del hombre como un desplegarse que deviene historia. Es el devenir de la existencia dotada de voluntad, el flujo de la vida personal que tiene cierta tendencia en virtud de sus elementos e intención (aptitudes, cualidades y defectos del sujeto). En una primera aproximación al concepto, diríamos que se trata de la forma particular que el movimiento toma en el tiempo a través de una existencia personal. Por ello, el ser nunca es una objetividad dada, el instante detenido. Fausto es la negación del ser. El presente en el ser es siempre tránsito fugaz de un pasado hacia el futuro que lo niega absorbiéndolo y superándolo, como en el movimiento uniformemente acelerado, la mayor velocidad alcanzada en un momento determinado, a la vez que supera a todas las anteriores, las contiene y sólo es posible en tanto que se sustenta sobre ellas. Así, el devenir del ser se basa en el pasado que es parte de su estructura dinámica.

Es por eso que el ser del hombre, que es movimiento en la historia, no está nunca realizado, sino que está realizándose, no está definitivamente dado, pues su esencia es un continuo estar-siendo.

9. Eugenio Pucciarelli, ob. cit.

10. Kart Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México, D. F., Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1975.

Sin embargo, conviene precisar que hay dos elementos que califican a este devenir y son: la vocación y la voluntad del sujeto. Juntos los tres, devenir con vocación y voluntad, conforman al ser. Ninguno de ellos, por sí solo, es

suficiente para generar al ser. La sola voluntad, sin vocación, supondría posibilidades de realización sin más límites que la duración de la vida, lo cual es excesivo; la vocación sin voluntad, por su parte, equivaldría a asumir al ser como algo predeterminado exclusivamente por las cualidades del sujeto, lo cual es defectuoso; y ambas, sin movimiento, nos lo configurarían como una entidad estática, como una objetividad congelada, lo cual es falso. Por otra parte, el movimiento sin voluntad ni vocación, sería un movimiento ciego, abstracto y por lo mismo vacío de contenido y de sentido. Este movimiento con vocación y voluntad se da en la historia.

El proceso de construcción de la historia es el proceso de construcción del ser humano. Éste se crea al crearla. Pero lo creado históricamente y que se mantiene como sedimento de la acción del hombre, como precipitado de las vidas humanas que han discurrido por el tiempo, es la cultura hecha, el conjunto de relaciones y de instituciones dentro de las cuales toda nueva vida humana surge y a partir de las cuales y frente a las cuales, en tensión vital y en relación dialéctica habrá de realizarse. Pero este realizarse que crea nuevas condiciones que modifican las ya existentes y producen una nueva cultura, se lleva a cabo desde la historia, entendida no solamente como punto de partida de toda vida, como plataforma desde la cual parte un nuevo ser, sino como elemento esencial implicado en la vida, aun en los casos en que el sujeto reacciona, lucha y transforma ese medio histórico externo.

El ser humano no es tan sólo razón; es intuición y razón, instinto y conciencia, subconciencia y objetividad, espiritualidad y pasión. Su vida es el despliegue de esos elementos, un tejido de relaciones haciéndose y haciendo historia. El ser del hombre es tensión frente al medio histórico, frente a la circunstancia como la denomina Ortega. El hombre a través del tiempo, como ser genérico, transforma la naturaleza y la transforma adecuando a sus necesidades el medio histórico que le es dado. Pero tomado individualmente, puede sucumbir ante el medio, puede ser anulado por la circunstancia, al someterlo enajenado al sistema de relaciones e instituciones, obligándolo a sumergir en el fondo de la conciencia frustrada, la angustia y el vacío que dejan la vocación no cumplida y la acción no realizada.

Lo que el hombre hace forma parte de lo que el hombre es; pero también lo que el hombre es debería formar parte de lo que hace. El hacer es esencial al ser humano, y no la sola manifestación exterior de su ser; pues su hacer es un estar siendo. Por ello, cuando el hombre es impedido de hacer lo que puede u obligado a hacer lo que no quiere, por la imposición de un sistema represivo en sus usos y en su forma habitual de desarrollarse, se distorsiona su ser, entendido como un natural manifestarse y se altera su propio proceso ontológico. Quizás

nunca como ahora, la estructura socioeconómica y el sistema de vida, se ha presentado como objetividad muerta que presiona al hombre y enajena al ser. Tal vez el problema de la enajenación, tan profunda y lúcidamente tratado por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, se presente en nuestro tiempo como la crisis del ser.

La formulación de tal posibilidad no pretende en ningún momento desconocer los gravísimos problemas de subsistencia que muchos hombres padecen en diversos lugares de la tierra. Su aniquilamiento por las enfermedades, la miseria, la desnutrición, el desempleo, la desproporcionada distribución del ingreso y toda suerte de arbitrariedades del poder político y de injusticia económica y social, plantea, cierto, un problema inmediato y de dramática presencia, el cual, sin embargo, no sólo no excluye, sino que en cierto sentido sirve de soporte a otro tal vez menos visible, pero no por ello menos real. El problema de la distorsión y anulación de las posibilidades históricas y espirituales del hombre, la erradicación de sus fuerzas creativas y su disminución y hasta cancelación como sujeto de la historia. Es decir, la disolución del ser, de la esperanza y de la fe.

En resumen, desde nuestro punto de vista, entendemos al ser del hombre como un hacer la historia y como un hacerse por la historia. En este sentido la ontología misma, el ser, deviene historia.

El ser del hombre se da en la historia y por la historia y ésta, por su parte, sólo se realiza a través del desarrollo del ser. Hay entre el ser y la historia una unidad dialéctica, fluida e inextricable.

No debe considerarse a la historia como la expresión externa, como la superficie del ser. Quitar lo externo para encontrar lo interno, lo superficial para alcanzar lo profundo, lo histórico para obtener lo esencial, podría disolver el ser en la nada o absorberlo en el absoluto, como cuando se quita el agua de la superficie en busca del agua profunda y primigenia de la que brotan todas las demás. Por más que se le quite de la superficie, la que queda a la vista será siempre superficie y cuando desaparezca la externa y superficial que ocultaba lo interno y profundo, esto también habrá desaparecido. Lo superficial y lo profundo, la forma y el fondo, el objeto y el sujeto, están a tal grado indisolublemente relacionados que en sentido estricto tal diferencia desaparece. No entramos a considerar en este lugar la existencia de un fundamento absoluto del ser y de la historia de carácter trascendente y metafísico. Nuestra reflexión ni ha excluido ni incluido, ni formulado afirmación o negación sobre el particular, pues el orden de ideas en que nos hemos movido contradice tal situación. Únicamente hemos tratado de argumentar en el sentido de que el ser del hombre, al manifestarse, lo hace históricamente, y que el propio ser es un manifestarse en la historia.

Por ello asumimos lo que sobre el particular expresa Joaquín Xirau: “Los objetos de la percepción, la realidad de las cosas, y las estructuras objetivas de la ciencia, se constituyen históricamente como todos los objetos de la realidad. El hombre y su vida entera son esencialmente historia. El ser de su ser se estructura y se forma en el desarrollo de la pura temporalidad”.¹¹

Sentido de la historicidad de la filosofía en el pensamiento de Hegel y en el de Marx

Quizás la mayor reafirmación de la historicidad de la filosofía se dé en el pensamiento de Hegel y en la teoría de Marx.

En Hegel la relación entre la filosofía y la realidad histórica se marca de manera más profunda, posiblemente en la lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pues ahí señala que la filosofía es la realidad que debe transformarse en concepto. La experiencia es la primera conciencia del contenido de la realidad. La transformación de la realidad en concepto es una forma de establecer el acuerdo o congruencia entre esta realidad y la experiencia. Esa relación dialéctica entre la razón consciente de sí misma con la realidad es uno de los fines de la filosofía.

Pero, ¿en qué consiste esa relación entre la realidad y el concepto? En un primer momento habría que pensar que Hegel la entiende en la *Enciclopedia* en una doble dirección: de un lado, en el sentido que se atribuye a Aristóteles (falsamente según Hegel) para expresar el punto de vista de su filosofía. Según este punto de vista, no hay nada en el intelecto (concepto) que antes no haya estado en la experiencia (*nihil est intellectu, quod prime non fuerit in sensu*). Pero, por otra parte, Hegel sostiene que es igualmente válido afirmar que no hay nada en la experiencia que antes no haya estado en el intelecto (*nihil est in sensum quod prime non fuerit in intellectu*).

Es, pues, objeto de la filosofía, transformar las representaciones y los simples pensamientos en conceptos. “Tomar conciencia de los nexos necesarios y captar el surgimiento inminente de las diferencias, las oposiciones, abarcando así todo el universo”.¹²

11. Joaquín Xirau, ob. cit.

12. Federico Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, D.F., Juan Pablos Editor, 1974.

Pero además, Hegel plantea claramente su propósito histórico para la filosofía en los conceptos de teleología y *praxis*.

La actividad humana transforma la naturaleza, que es el reino de la causalidad. Las relaciones del hombre con la naturaleza y con otros hombres, crea un complejo de relaciones prácticas y sociales, un mundo de finalidades que constituye el tejido de la historia que deviene su verdadera naturaleza.

En esta práctica entre el hombre y la naturaleza, el hombre elabora los medios para alcanzar los fines propuestos, y en la práctica técnica y social de su aplicación se produce la inversión teleológica, en virtud de la cual los medios devienen fines y los fines medios. La producción de un objeto específico es un fin de un determinado proceso productivo. Pero una vez producido el objeto, es decir, una vez que el fin productivo se ha realizado, el fin deviene medio, en tanto que el destino del producto es la satisfacción de determinadas necesidades. Por su parte, el instrumento de producción es un medio para lograr un fin deseado que consiste en producir un objeto determinado. Realizado el fin, éste se agota como tal y además se agota como objeto al ser consumido o al modificarse las necesidades o los hábitos del consumidor, lo que hace que este objeto no se produzca más. Pero en tanto que el objeto producido desaparece como fin, los medios de producción sobreviven, devienen universales y se transforman en fines, cobrando, en consecuencia, mayor importancia que los propios objetos que por su medio se produjeron.

“El instrumento de trabajo se conserva mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados”.

En estos conceptos hegelianos de *praxis* y teleología se encuentra un antecedente muy importante de la filosofía de Carlos Marx.

Tres son, quizás, los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico de Marx: *praxis*, totalidad y enajenación. En ellos queda integrada su filosofía en la historia.

La *praxis* es en Marx unidad de pensamiento y acción mediante la cual la idea se encarna en la realidad y ésta, a su vez, se instala en el concepto. En ella se entrelaza la objetividad con la subjetividad y se determina la esencia del hombre como ser social. La *praxis* del sujeto social y no la existencia de estructuras autónomas, fundamenta la historia del hombre. La historia en Marx no viene determinada por una causa única y externa sino por el tejido de relaciones que se dan entre el hombre, la sociedad y la naturaleza. El hombre, por su acción, transforma al mundo a la vez que se transforma a sí mismo. Este tejido histórico que segrega la acción del hombre es el mundo creado por él.

Ontológicamente el hombre es para Marx, no la obra creada y objetivada, sino el desarrollo constante de una actividad dirigida al mundo y a la naturaleza para hacerlos habitables mediante su transformación. La *praxis* es para Marx la unidad en teoría y práctica que se da en la historia. Teoría significa tanto la formulación conceptual de la realidad, la racionalización del mundo objetivo,

como también plataforma de conceptos para fundamentar la práctica histórica. Pero ambos sentidos adquieren su significado pleno sólo cuando se les relaciona con la acción del hombre. Esta acción, para ser práctica, no debe ser ciega ni mecánica, sino reflexiva, autónoma y teóricamente fundada. A su vez, la teoría no puede ser algo vacío sino algo extraída de la realidad histórica. La teoría es la razón de la práctica y ésta la historicidad de la razón. La unidad de ambas es la *praxis*. El pensar teóricamente la *praxis* es función de la filosofía.

La totalidad concreta, por su parte, es la estructura de relaciones múltiples producida por la *praxis* histórico-social del hombre, a la vez que el ámbito cambiante en que esta *praxis* se realiza. En ella se llevan a cabo las relaciones sociales mediante las cuales se generan las formas de producción económica, el derecho, las instituciones, la cultura, la religión, entendidas todas como *praxis* humana y unificadas dialécticamente. Esta estructura de la totalidad concreta es la estructura económica ejercida mediante la acción libre del hombre en sus múltiples relaciones sociales. Como señala Marx en *El Capital*, la economía no es sólo producción de bienes materiales, “sino que al mismo tiempo es producción de las relaciones sociales dentro de las cuales esa producción se realiza”. Pero esta totalidad concreta producida por el hombre mediante su acción histórica y que constituye la estructura económica, se erige en una fuerza opresora sobre el hombre que la ha creado y se mantiene como tendencia con tal característica. El hombre creador se enajena de su creación y deviene prisionero del tejido histórico que él mismo ha construido.

En los *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx habla de la enajenación del sujeto con respecto a la obra producida, en tanto ésta no le es de su propiedad y se vuelve contra él para dominarlo. Habla también de enajenación con relación al proceso de producción, puesto que el trabajo lo realiza para cubrir las necesidades de subsistencia y, por lo mismo, no representa una actividad mediante la cual el hombre se realiza como tal. Se refiere además a la enajenación de la especie o autoenajenación, pues el hombre, al llevar a cabo un trabajo enajenado, no sólo pierde un elemento histórico y social indispensable para su conformación humana plena, sino también que éste, por su misma naturaleza enajenada, se convierte en el instrumento mediante el cual el sistema ejercita usualmente su represión sobre el sujeto. Ciertamente, Marx se refiere en los manuscritos al hombre como trabajador ubicado en una situación histórica concreta, aunque la enajenación es un fenómeno que envuelve no solamente al que vende la fuerza de trabajo, sino también al propietario de los medios de producción, si bien se conserva para cada caso las características que diferencian ambas formas de enajenación.

El sentido histórico de la filosofía deviene en Marx no sólo interpretación del mundo, sino construcción y transformación del mismo. En la undécima tesis

sobre Feuerbach dice: “Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, pero lo que importa es transformarlo”. A partir de aquí la filosofía deviene *praxis*.

Sentido más específico de la regionalidad en filosofía

Establecido el sentido histórico de la filosofía, los modos de relación entre la filosofía y la historia y entre la filosofía y la ciencia a partir del sujeto, el objeto y el medio, vistas además las expresiones históricas de las categorías de la filosofía a través de distintas manifestaciones teóricas, analizado en lo posible la historicidad de la ontología y hasta el mismo sentido histórico del ser del hombre, convendría precisar un poco más sobre el sentido de la regionalidad en la filosofía.

¿En qué sentido se puede hablar de regionalidad en la filosofía? En primer lugar y para los efectos de este estudio, usamos el término regionalidad para designar al conjunto de elementos socioculturales que se producen y existen en una región geográfica con algunos rasgos o características comunes que permiten configurarlos como tal y en un período histórico determinado.

Europa, por ejemplo, tiene en común el origen de la nación que subyace a los respectivos estados nacionales. Éstos, a su vez, surgen como máxima expresión jurídica y política de la sociedad europea. Tiene en común, además, el racionalismo, como la característica cultural predominante a la cual están subordinados los otros aspectos de la vida, y el cristianismo, singularmente integrado en la Edad Media con la filosofía de Aristóteles y cuyo soplo milenario recorre la civilización occidental. Todo ello circunscrito en una determinada geografía.

Si tomamos a América Latina, en cambio, observamos que a pesar de las múltiples expresiones culturales, económicas y sociales, existen elementos históricos que dan unidad a tal disimilitud y permiten hablar, sin perjuicio de las características propias de cada país o grupo de países, de la región latinoamericana. Principalmente habría que mencionar la común raíz española e indígena, la singular articulación que presenta frente a lo que se llama la cultura occidental, el mestizaje, que si bien no es una realidad que integra sino que disocia, constituye sin embargo una posibilidad a condición de que se le plantee correctamente, además de la lengua, la religión y la común situación de dependencia, con diferencias de grado frente a los Estados Unidos y en general frente al mundo industrializado. Todo ello dentro de los límites geográficos que le son propios.

Definida así la regionalidad, formulemos ahora el asunto en relación a la filosofía y a la siguiente pregunta: ¿Es legítimo hablar de una filosofía con adjetivación regional?

La respuesta en lo esencial tiene que ser válida para cualquier región del mundo donde el problema se presente. Pero, sin perjuicio de lo anterior, la diferente situación histórica de las regiones presenta características que deben ser consideradas en el análisis.

En el caso de Europa es evidente en la elaboración filosófica desde el siglo XVII hasta nuestros días. El asunto consiste, más bien, en determinar si a esta creación cultural puede legítimamente denominársele filosofía europea, o si, independientemente del lugar geográfico en que se ha elaborado y en atención a su universalidad, deba considerársele como filosofía a secas y por lo mismo prescindirse de toda calificación regional. Este sería un punto a considerar. El otro punto a considerar sería el de la validez de tal calificación en atención a las distintas formas y grados de incorporación de lo histórico en la filosofía y viceversa, que correspondería al análisis hasta ahora realizado acerca de la relación entre la filosofía y la historia. A estos dos sentidos correspondería el planteamiento a desarrollar con respecto a Europa.

Por lo que hace a América Latina, aun cuando la pregunta es válida para esta región, su grado de desarrollo exige una formulación conceptual particular. Habida cuenta de lo anterior convendría entonces formular la pregunta de la siguiente manera: ¿Es posible hablar de una filosofía latinoamericana? La respuesta nos lleva en dos direcciones: a una posibilidad conceptual y a otra real.

Desde el punto de vista de este análisis, la consideración de la posibilidad conceptual debe ser hecha en primer lugar. Veamos. Si en algún momento, por razones que por ahora no son del caso analizar, se dijese que existe una filosofía latinoamericana, al asumir su existencia con esa denominación específica, estaría implícita su legitimidad y resuelta positivamente su posibilidad. Si existe quiere decir que la posibilidad de su existencia era una formulación legítima.

Pero si por el contrario se dijese que no existe una filosofía latinoamericana, tal negación no asume la precisión y el rigor necesarios para configurar una respuesta plena y diáfana. En efecto, la inexistencia de algo obedece, o a una consideración circunstancial que no ha permitido, a la altura de un momento determinado, que ese hecho o fenómeno se produzca, pero que en otras circunstancias y cumplido ciertos supuestos puede producirse; o a la imposibilidad total que ese hecho esperado se produzca en atención, no ya a consideraciones circunstanciales, sino esenciales. Si se dice, por ejemplo, que en un país determinado no existe una ley tutelar de menores, la constatación de esa inexistencia no implica una posibilidad esencial, pues cumplidos los

requisitos del caso, puede darse una reglamentación sobre el particular. En cambio, el hecho de que aves no conciban peces involucra una cuestión fundamental que atañe a la propia condición intrínseca de determinadas especies zoológicas y no a características exteriores de cuya modificación depende un cierto resultado.

Algo parecido ocurre en el caso que nos ocupa. El que exista o no la posibilidad de la filosofía latinoamericana depende, primero y como condición esencial, de que intrínsecamente sea legítima la posibilidad de aparición de una filosofía con una calificación histórica y regional. Luego, y si es del caso que se cumpla la primera condición, depende de que se den determinados supuestos exteriores que permitan la consolidación de esta disciplina con tales características. En el primer caso estamos frente a una condición necesaria e interna que determina al concepto mismo; en el segundo, nos encontramos ante condiciones externas al concepto y que se refieren al alcance de un grado necesario de desarrollo cultural y específicamente de un grado necesario de desarrollo filosófico. Para que pueda hablarse, por ejemplo, de filosofía latinoamericana es necesaria la concurrencia de ambas condiciones; la conceptual y la real. La ausencia de cualquiera de ellas impide la configuración de ese hecho cultural específico. Sin embargo, pese al carácter complementario de ambas, el valor de la una con respecto a la otra presenta una diferencia cualitativa. No tiene el mismo valor la ausencia de la condición interna al concepto que la ausencia de la condición externa. En efecto, la primera imposibilita de manera absoluta que puede configurarse algo que conceptualmente corresponde a la denominación y contenido de la filosofía latinoamericana. En cambio, la ausencia de la condición externa, si bien en un momento dado no permite que llegue a configurarse como realidad, no la excluye como posibilidad, como algo potencial que pueda producirse en el futuro, si se logran alcanzar determinados objetivos que se refieren a la conformación de la disciplina dentro de un específico proceso histórico-cultural.

Nuestro punto de vista sostenido a lo largo de este trabajo es el de considerar la filosofía como una expresión histórica y considerar, además, que la historia, entre otras cosas, viene formada por la incorporación en ella de categorías filosóficas. Definidas la región y la regionalidad en los trazos anteriores, especialmente en lo que se refiere al contenido histórico del concepto, queda incluida en ese planteamiento la historicidad y la legitimidad de la calificación regional de la filosofía. Esta denominación regional será válida solamente cuando se asuma lo regional como categoría histórica que media entre el sujeto y el objeto de la reflexión filosófica que tiende necesariamente a la universalidad. Por el contrario, sería impropia si se pretende asumir como filosófica una temática relativa a los problemas regionales históricos, sociales,

culturales o de otra índole, pues se estaría desnaturalizando a la filosofía y confundiéndosela con otra disciplina.

Igualmente sería inapropiado si el filósofo latinoamericano se limitase al estudio de los temas que estuviesen relacionados con problemas filosóficos propios de la América Latina. La restricción del ámbito de la reflexión a una región significaría una limitación a la visión universal de los problemas y podría implicar un riesgo de provincialismo y autocoloniaje cultural. El estudio de los problemas filosóficos de la región debe realizarse, en todo caso, en una perspectiva universal en la cual deberá integrarse. Entendida en este sentido, la calificación regional de la filosofía no excluye su universalidad; por el contrario, la reafirma en cada situación particular en virtud de la dialéctica entre el concepto y realidad y en la medida en que el contexto general de la vida actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de su reflexión.

La filosofía, ya lo hemos expresado, toma los elementos esenciales subyacentes a toda situación, los cuales en muchos casos aún no han aflorado a la conciencia colectiva o no se han expresado todavía en las instituciones, organización social y estructura general de la vida. De otro lado, devuelve a ese ámbito en forma de estructura racional, de modo valorativo, de vida cultural, esos elementos que habitan el inconsciente de una sociedad.

Si tomamos a Europa como región en una determinada época, el siglo XIX, observamos, por ejemplo, que el idealismo en Alemania es la expresión filosófica de mayor importancia. Las características fundamentales de esta línea de pensamiento están interrelacionadas con los principales elementos históricos y socioculturales de Alemania y de Europa. Su influencia se extiende desde Alemania a todo Europa, constituyendo una de las posiciones filosóficas más importantes en un período histórico que va de Fichte a Hegel.

El idealismo alemán, principalmente con Fichte, trató de superar la revolución copernicana de la filosofía operada por Kant y su contradicción entre el escepticismo del conocimiento y el dualismo sujeto-objeto. Procuró además, teóricamente, integrar la Revolución Francesa en la realidad de la vida alemana. Schelling recibió de las ciencias naturales un aporte decisivo que le ayudó a comprender que la naturaleza no es algo vacío e inerte subordinado al *yo particular*, como lo suponía Fichte, sino una totalidad en movimiento. Además, al unir la idea de racionalidad, el *yo particular* de Fichte y el concepto de substancia de Spinoza, operó la superación del idealismo subjetivo fichteano y dio origen al idealismo objetivo.

La formación del método dialéctico en Hegel se vio alimentada por el pensamiento idealista de Kant, Fichte y Schelling, por el desarrollo de las ciencias naturales y por la Revolución Francesa.

Así pues, hechos históricos de distinto orden son fundamentales en la formación de la filosofía alemana del siglo XIX: teóricos como la filosofía de Kant; político-sociales como la Revolución Francesa; y científicos, como la aparición y desarrollo de las ciencias naturales. Todos ellos dan forma a un inextricable tejido histórico del que surge la filosofía idealista alemana.

El pensamiento de Marx, posiblemente más que ningún otro, adquiere su sentido pleno en tanto se le considera ante el capitalismo europeo. Su formulación teórica en un penetrante y profundo análisis de la sociedad de su tiempo. Su filosofía, particularmente la de los escritos juveniles y los manuscritos de 1844, emerge de una situación histórica determinada. Su concepto del hombre para quien la libertad y el trabajo le son esenciales, se encuentra necesariamente en relación con la sociedad capitalista. Esta relación se evidencia en tanto que ese modo de producción hace del trabajo, que debería ser una de las formas de expresión de la libertad y la creatividad humanas, la negación de las mismas en cuanto deviene la forma principal a través de la cual opera la enajenación. De ahí que la restitución al hombre de su propio ser, la recuperación de la esencialidad perdida, sólo es posible para Marx en la medida en que se sustituya un sistema opresor por otro que no lo es, el socialismo, en el que, por la desenajenación en el trabajo, el hombre, superando su deformación ontológica, se recuperará a sí mismo en su libertad esencial.

La fenomenología de Husserl, por su parte, vista desde una perspectiva histórica y frente a la estructura cultural de su tiempo, es la más radical y profunda ruptura con la filosofía europea y con las ciencias naturales, en tanto que extendidas al campo del espíritu. Husserl niega toda posibilidad al naturalismo, a la ciencia empírica y a su metodología, para actuar en el plano de la filosofía, particularmente en la ontología. El empeño de hacer de la filosofía una rigurosa ciencia fundada en sus propios principios, es un esfuerzo gigantesco por superar toda la historia de la filosofía.

Estas expresiones de la filosofía, del racionalismo, del idealismo, el marxismo, la fenomenología y otras, han contribuido a conformar la filosofía europea. Todas ellas, como hemos visto, observan una estrecha relación con la situación histórica de esa región del mundo, en tanto que la realidad regional se incorpora a la propia vida del filósofo y desde él en su filosofía.

La filosofía se encarna en la realidad histórica de Europa, principalmente a través del racionalismo que llega a caracterizarla. En esta retroacción entre medio y hombre, se va definiendo la estructura histórica de una región y consecuentemente se va conformando un tipo particular de hombre y una determinada escala de valores. Conviene señalar que en el caso de Europa y en virtud de una concepción etnocéntrica, lo regional se ha asumido como lo universal y su formación y mayor parte de su desarrollo histórico, desde el siglo

XVI hasta fines del siglo XIX, es virtualmente la formación y desarrollo de la era moderna. Si las demás regiones han tenido algún significado para Europa, ha sido exclusivamente en lo que dice a la relación colonial o comercial. Pero la hegemonía absoluta en los órdenes económicos, político, militar, cultural y científico hasta fines del siglo XIX, ha estado concentrado en Europa. Debido a esta coyuntura histórica, y por supuesto a la solidez de su creación científica y filosófica, Europa ha dictado las pautas y la escala de valores de la vida y del hombre moderno. En la formación de este cuadro general hay que destacar que Europa es la síntesis de luminosas culturas anteriores –grecolatina y árabe–, sobre cuya base se sustenta.

La ciencia europea que inauguran Descartes y Galileo es un estadio en el desarrollo de la humanidad, un eslabón en la interminable cadena de la historia en donde se enlazan el pasado con el presente en la ruta que forja el porvenir.

La aparición y desarrollo de la ciencia y de la sociedad industrial ha sido uno de los elementos que permite identificar históricamente a Europa. La expansión comercial y el desarrollo del capitalismo es la base sobre la cual ha ejercido su hegemonía.

En el siglo XX esta situación se modifica. El centro del poder económico y militar se ha desplazado a los Estados Unidos y a partir de ahí se plantea la más importante red de relaciones internacionales.

Una nueva realidad, el Tercer Mundo, surge también en busca de su autonomía e identidad frente a los bloques de poder mundial. América Latina, con su interesante proceso cultural y en busca de su reafirmación y de su autenticidad histórica, aparece formando parte del Tercer Mundo pero con sus raíces hundidas en Occidente.

La vigencia histórica de otras regiones del mundo y la celeridad y eficacia de los medios de comunicación, están dando paso a la formación de nuevas formas culturales que tratan de rescatar lo genuino y de encontrar una identidad integrándola precisamente en la universalidad de la cultura.

¿Qué posibilidades tiene la filosofía ante esta nueva coyuntura? ¿Es posible pensar en una filosofía latinoamericana?; ¿cuál es o debe ser el sentido de esta filosofía? Dejemos por un momento estas interrogantes y séanos permitido dirigir de nuevo la mirada hacia Europa, pues en ella hay también elementos de nuestra génesis y de nuestra negación. Tesis y antítesis de una realidad cuyo origen y destino se entrecruzan dialógicamente.

Ser auténtico significa desentrañar lo propio e integrarlo a su tiempo y realidad, es decir, darle universalidad. Por ello el reencuentro de nuestra cultura y su ubicación en el tiempo actual exige dos acciones del pensamiento: la una vertical, que penetre en profundidad las entrañas del origen, ubicados en el propio suelo; la otra horizontal, que regrese a las costas desde donde partió una

cultura dominante y ajena que se impuso por la fuerza, pero que, quiérase o no, forma parte de nuestra realidad histórica. Visto desde este último aspecto, esta actitud es un poco el regreso de las carabelas de Colón con nuevo puerto de arribo y con nueva tripulación. El regreso a Europa, entendido como negación dialéctica y en el más pleno sentido objetivo y crítico, es uno de los varios caminos que el latinoamericano debe andar en la búsqueda de su ser histórico.

La filosofía como diálogo intercultural

(LP, 07/10/07)

Convocado por la Universidad Nacional Sarmiento de Argentina y por el Instituto del Desarrollo Humano de Aachen, Alemania, se reunió el “VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural” en Buenos Aires, con la participación de filósofos de cuatro continentes, provenientes de culturas y civilizaciones diferentes y de visiones del mundo, la vida, la sociedad y la historia diversas y a veces contrastantes.

Pensadores asiáticos provenientes de Corea y de la India, africanos de Mozambique, Camerún y el Congo, europeos de Alemania, Austria, Suiza, Italia, España y Portugal. Latinoamericanos de Argentina, Uruguay y Chile, Ecuador, Bolivia, Brasil, México y Nicaragua y de los Estados Unidos de América, debatimos durante tres días de intensa reflexión y diálogo, sobre las concepciones del ser humano y la interculturalidad y las concepciones de humanización y reconocimiento.

El centro de la reflexión, propuesto por uno de los organizadores principales, el filósofo Raúl Fonet-Betancourt, giró en torno a la cuestión antropológica y a la pregunta ¿qué es el ser humano?

Los filósofos de la India, presentaron una relación indisoluble entre humanidad y divinidad, al afirmar que el ser divino entra en todos los seres humanos y diviniza la vida. De ahí el principio de no violencia de Gandhi que lo identifica con la fe en Dios y, en consecuencia, con la verdad. Los filósofos asiáticos insistieron en el tema de la libertad como condición de humanidad y en la resistencia como condición de libertad. Aun cuando el hombre está sometido por un poder opresor, es libre si resiste a la opresión.

Los pensadores africanos expresaron que África no es una sola sino muchas, pues no es un país sino un continente, lo que exige internamente el diálogo filosófico intercultural y el concepto del ser humano como un ser relacional. En este sentido, la negritud, como significación de sí mismo, es ya una expresión intercultural, la que se manifiesta también con respecto a la cultura dominante y a las diversas lenguas europeas en que se expresa el pensamiento africano que afirma, entre otras cosas, la prioridad que tiene el grupo sobre el individuo a partir de una concepción holística de la vida.

Los filósofos europeos, sobre todo austríacos y alemanes, sostuvieron que el principio decisivo de la era moderna es la razón, aunque también señalaron que el *cogito* cartesiano no es la única visión racional, aunque sí es la visión racional dominante que se ha impuesto en Europa y en el mundo.

Para presentar la idea de un pensamiento racional alternativo, se basaron en la ruptura antropológica en la filosofía del Renacimiento, en la que se resalta la potencia creadora del espíritu humano, la curiosidad insaciable de la persona, lo que permite que la semejanza del hombre con Dios se comprenda no solo por la razón sino por el espíritu creador. El hombre es creador y formador de sí mismo. La condición de Humanidad se refleja sobre todo en la acción moral. En este sentido Pico de la Mirándola, Nicolás de Cusa y más recientemente,

Montaigne y Pascal, contrastaron el pensamiento griego tanto de los presocráticos como de la trilogía universal, Sócrates, Platón y Aristóteles –que buscaron afanosamente el orden frente al caos, sea en el universo como en la sociedad, la *polys*, la política, asumiendo que la felicidad es el equilibrio y la realización de los fines, el bien, la justicia, la virtud-, con el pensamiento de Hobbes que proclama que la felicidad es la búsqueda permanente de nuevos objetivos, la insatisfacción más que la satisfacción moral de los griegos.

Los filósofos latinoamericanos, entre los que estuvieron Juan Carlos Scanone – fundador junto con el peruano Gustavo Gutiérrez y el brasileño Leonardo Boff, de la Teología de la Liberación en los años 60 del siglo pasado- y Carlos Cullen, uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación en los años 70 del siglo XX, plantearon la necesidad de una globalización alternativa, de un lugar hermenéutico del ser humano, es decir, no un concepto abstracto del ser sino considerado en un contexto económico, social, político y cultural, de la prioridad de la ética, primero, y la política después, como forma de asumir el rostro humano, que es el rostro del otro que nos interpela.

Los filósofos norteamericanos hicieron ver la injusticia del sistema, la necesidad de recuperar la condición de ciudadano del ser humano devenido un consumidor y, sobre todo, la necesidad de recuperar su condición de sujeto moral en un mundo dominado por el utilitarismo, la acumulación y la concentración de poder. Nuevos valores como la solidaridad con los desposeídos y necesitados se impone como pensamiento y acción alternativos ante la deshumanización dominante.

En la conferencia “La *unidad en la diversidad*, filosofía, interculturalidad y humanismo”, presenté la necesidad de repensar al ser humano desde su respectiva situación histórica y cultural, como un sujeto abierto a todas las corrientes culturales ante las cuales tiene la libertad de acoger o rechazar, de integrar o separar en el proceso de construcción de su propia realidad.

**La filosofía como proceso progresivo
de integración de las contradicciones
y síntesis de las diferencias**

(FC)

Una de los problemas fundamentales de la filosofía atañe a la multiplicidad de escuelas diferentes, contradictorias y hasta excluyentes, lo que induce a preguntarse sobre la consistencia de las bases y estructura del imponente edificio filosófico, construido por el genio e ingenio humanos a través de los siglos.

Esto, de igual manera, conduce a la necesidad de establecer, o al menos, a la posibilidad de buscar, como ha pretendido la fenomenología de Husserl y en fechas más recientes la filosofía de Zubiri, un principio único, universal y

permanente del cual arranque la reflexión filosófica y la construcción de las sucesivas categorías y conceptos.

La búsqueda de esta verdad apodíctica, de ese principio irrefutable del cual deriven todos los demás, de esa causa originaria que sirva de base exclusiva al majestuoso edificio de la filosofía, es quizás una muestra de lo contrario de lo que se quiere demostrar. ¿No es esto acaso un afán consciente o inconsciente de transposición del principio único de Dios, al principio único de la filosofía? ¿No conduce esto a la transformación de la filosofía en una especie de teología laica?

La filosofía debe buscar la parte de la verdad que se manifiesta en cada tiempo histórico, más que pretender adquirir de una vez por todas, la verdad absoluta que se expresa en su totalidad y de una vez para siempre, a través de un filósofo y una filosofía en un momento determinado de la historia; para ello, para lograr ese progresivo proceso de adquisición de la verdad filosófica, que en realidad es el proceso de su propia construcción, el filósofo, además de construir, debe develar, desocultar. *Aletheia* decían los griegos a ese gesto de la conciencia, de la intuición y la razón que significa quitar el velo que cubre, apartar la densa masa opaca de los dogmas políticos, de los absolutismos científicos y de las ideologías sacralizadas, sean éstas de izquierda o de derecha.

Desocultar: recuperar la verdad, hacer coincidir la palabra con su sentido y el concepto con su contenido, es misión esencial de esa ética de los valores que debe fundamentar la posibilidad de un mundo más libre, tolerante y humano.

En la búsqueda de la parte de la verdad que se manifiesta, y sobre todo, se construye sucesivamente a través del tiempo, la integración y síntesis de las versiones fragmentarias y a veces hasta contradictorias, se vuelve un imperativo para poder conformar la unidad de diversidades de una época, que constituye un tramo y un peldaño en el recorrido que exige la filosofía de la historia, para integrar en forma sucesiva y permanente, las diferentes visiones, valores y principios que forman el *ethos* de un tiempo y un espacio determinados.

El *ethos* o conjunto de valores y principios que dan identidad a una sociedad determinada o al género humano como tal, se compone de una serie de coincidencias y diferencias, de acciones y reacciones, de afirmaciones y negaciones que exigen integrar las contradicciones y construir la síntesis de las diferencias.

Esto es, reconocer lo diverso, lo otro, como parte contradictoria, pero parte al fin de lo que existe como expresión dominante. De esta forma, el reconocimiento del otro y de lo otro, de lo que contradice las tendencias dominantes, se transforma así en una idea y en una práctica necesaria para poder construir el núcleo de verdad esencial que corresponde a cada época.

.....

Por eso, la filosofía no debe ser el estudio de un itinerario de ortodoxias, ni el conocimiento de un hilo que hilvane dogmas, ni siquiera una fiel reproducción del pensamiento hasta ahora construido. Debe ser realidad que palpita en el concepto e idea que se encarna y humaniza en la historia, propuesta y diálogo que integre la experiencia y la esperanza, la libertad y la igualdad y, además, que contribuya a construir las intermediaciones que hagan posible el paso de unas a otras.

Sólo en ese sendero de infinito horizonte, sólo bajo la idea que su labor no responde a una verdad que existe *a priori*, sino que es construcción permanente de ella, adquiere sentido la multiplicidad de puntos de vista y, en consecuencia, la pluralidad de visiones.

La filosofía es camino y es camino entre las zarzas de la experiencia, entre los riscos de la historia.

.....

3000 años de filosofía en Occidente nos enseñan el esfuerzo imposible de querer fundamentarla sobre un principio único.

- El fuego, el aire, el agua... de los presocráticos
- El demiurgo de Platón,
- El motor inmóvil de Aristóteles,
- La razón de Descartes,
- El conocimiento intuitivo del primer Husserl,
- El acto de percepción de Zubiri...

Ese esfuerzo fallido, no obstante, ha abierto camino y nos ha hecho avanzar por nuevas rutas. Es la victoria de los vencidos.

Nos ha hecho ver que quizás no haya un principio filosófico único, que el secreto de la filosofía no consiste en provenir de una causa originaria y exclusiva, sino de una pluralidad de causas, de un tejido de relaciones entre causas y efectos, de la *Unidad en la Diversidad*.

El afán de querer fundar la filosofía sobre un principio único del cual deriven todos los demás, en una causa originaria que sirva de base exclusiva al majestuoso edificio de la filosofía occidental, es quizás una muestra de lo contrario de lo que estas ideas quieren demostrar.

En efecto, hacer depender la existencia de la filosofía como saber autónomo, de la existencia de un solo principio, - ¿No demuestra lo contrario?... - ¿No es acaso ese afán una transposición del principio único de Dios al principio único

de la filosofía, provenga éste del racionalismo o de la fenomenología?... - ¿No demuestra más bien, la imposibilidad de la filosofía de librarse, por ese camino, del imperio de la teología?

Creo que la búsqueda de una relación directa entre el ser humano y las cosas, eliminando toda mediación, es lo que ha hecho al pensamiento filosófico perseverar en el mismo empeño durante tres mil años.

Ha variado el principio buscado pero no la actitud. Quizás no se ha llegado a comprender que ni el sujeto ni el objeto existen fuera de las circunstancias y las relaciones que los determinan.

Lo que diferencia a esta época de las otras es que mientras antes de ahora se ha buscado una explicación unitaria de fenómenos parciales y desarticulados, sólo integrados en ese afán de *Unidad en la Diversidad*, que es la esencia de la filosofía, el mundo presente está globalizado o globalizándose sin que exista un esfuerzo de idea que lo unifique teóricamente.

Hasta hoy se ha vivido una fragmentación del mundo con un esfuerzo de unificación del pensamiento; hoy vivimos una globalización de la historia, entendida como totalidad, frente a la cual sólo tenemos un pensamiento disperso. El desafío de la filosofía es no sólo racionalizar ese fenómeno, sino crear propuestas conceptuales de unidad alternativa, proyectos éticos y axiológicos que den sentido universal a una humanidad uniformada y a la vez desunida.

METAFÍSICA DE LA TÉCNICA

(FHRM)

“En ese momento los árboles se habían poblado de pájaros. La tierra suspiraba lentamente antes de entrar en la sombra. Dentro de poco, con la primera estrella, la noche caerá sobre la escena del mundo. Los dioses radiantes del día tornarán a su muerte cotidiana. Pero otros dioses volverán”.¹

Albert Camus

1. Desde el momento originario en que el hombre alzó el rostro y dirigió la mirada hacia el universo, sintió el peso de la soledad bajo las estrellas y el vacío de la orfandad bajo la noche profunda. Cuando abrió los ojos en su primer amanecer y luego descubrió atónito el primer lucero en la noche del mundo,

¹ Albert Camus. *Noces*. Edition Gallimard, 1959. La traducción del francés es del autor.

sintió también la necesidad de dioses para sobrevivir en los inciertos abismos metafísicos en que desplegaba su existencia.

La religión y la técnica tienen un mismo origen: ambas nacen de la necesidad y el miedo. Dioses para eternizar el alma; medios técnicos para vencer a la naturaleza.

Consciente e instintivamente el hombre decidió sobrevivir e inició la construcción de su lejano e inacabable camino de transformación del mundo y de sí mismo que, desde los remotos orígenes de la especie, llega hasta nosotros.

La técnica es uno de los instrumentos que el hombre crea para esa transformación. Ésta tiene un origen consciente y a la vez instintivo, respondiendo así a la propia naturaleza de lo humano e iniciando un encadenamiento dialéctico que no se rompe sino hasta la aparición del sistema capitalista.

Al instinto animal de sobrevivencia que permite al hombre adaptarse al mundo que le ha sido dado, sucede la conciencia de autosuperación que lo impulsa a la transformación del mundo para adaptarlo a sus propias necesidades y aspiraciones.

Soñador de mundos en donde habitar con dignidad, ha luchado por ellos desde el primer momento, y sabemos que en el origen de toda lucha hay siempre un sueño y en la raíz de toda realidad una utopía. La técnica, en parte, ha hecho posible y también destruido, sueños y utopías.

Quizás la esencia de la técnica, su raíz metafísica, se encuentre en ese empeño persistente y doloroso en superar los límites que la naturaleza nos ha impuesto, por borrar las fronteras que nos circunscriben a un espacio determinado de posibilidades finitas, por romper los barrotes de la cárcel ontológica en la que nos aprisiona nuestra propia condición humana.

Grandeza y miseria de lo humano, drama de realidades logradas y de posibilidades rotas en la que se desgarran la conciencia que vive, muere y revive, entre el reino de la necesidad y la esperanza de la libertad absoluta.

Pero además, al lado de este drama esencial, una serie de problemas fundamentales se asocian al fenómeno de la técnica, los que van desde su incidencia en la política y en los mecanismos del poder, hasta el problema de la

alienación que se presenta, dentro de la revolución tecnológica, en un plano cualitativamente diferente.

Lo esencial de la alienación ante la tecnología está determinado por el fenómeno de la universalización de esta última. Universalización, sin embargo, que arrastra consigo los efectos esterilizantes de la homogenización en la que tienden a borrarse las identidades y diferencias, las que, producto de expresiones diversas, contradictorias y fecundantes, han hecho posible las culturas y civilizaciones sobre el planeta, y la más elevada manifestación del tiempo y del espacio.

Se está constituyendo una supranaturaleza o entidad de tercer grado sobrepuesta a la naturaleza originaria y a la historia particular de cada pueblo.

Un tejido invisible de relaciones microelectrónicas están conformando un universo sobrepuesto en el que tienden a disolverse las diferencias creativas y las expresiones que dan un rostro humano a las culturas y a los hombres.

En ciertos casos la identidad comienza a desdibujarse; en otros, como el de nuestros pueblos, lo que se desdibuja no es tanto la realidad, como la posibilidad de alcanzarla, transformando así la esperanza en espejismo.

“A través de su difusión mundial -dice Octavio Paz- la técnica se ha convertido en el agente más poderoso de entropía histórica. El carácter negativo de su acción puede condensarse en esta frase: uniforma sin unir. Aplana las diferencias entre las distintas culturas y estilos nacionales pero no extirpa las rivalidades y los odios entre los pueblos y los estados. [...y] amenaza en su esencia al proceso histórico. Al acabar con la diversidad de las sociedades y culturas, acaba con la historia”.²

Aunque, como muy certeramente apunta el filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla³ las categorías fundamentales en el proceso de trabajo técnico son: totalidad, finalidad y perfección. La ruptura de ese proceso de homogenización, sólo puede realizarse a través de la lucha por el establecimiento y consolidación de los propios valores culturales en instancias nacionales o regionales. no para oponer un chovinismo trasnochado a un proceso avasallador, sino para estar en

² Octavio Paz. *Los signos en rotación y otros ensayos* (el uso y la contemplación). Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 385.

³ Ernesto Mayz Vallenilla. *Ratio Técnica*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1983

posibilidad de integrar a nuestras raíces los valores universales del proceso tecnológico, el que si no fecunda, destruye.

Nuestros pueblos que no han participado en la creación de la cultura de la tecnología y que malamente sólo reciben sus efectos y consecuencias que los arrastran a un consumismo de pacotilla, sólo pueden sobrevivir afianzándose en sus raíces y quizás, a partir de este afianzamiento con creatividad e inteligencia podrán enriquecer sus valores particulares en el torrente indetenible de la avalancha tecnológica cuya compuerta han alzado dioses altaneros e inconscientes.

De lo contrario nuestras culturas serán sólo cementerios de ídolos derrumbados, ángeles derribados con cuyas alas rotas será imposible emprender el vuelo.

2. La idea de Heidegger del ser como estar siendo y la de Ortega y Gasset del ser y la vida como un programa que hay que desarrollar, penetran hasta la raíz misma de la razón de la técnica, hasta el origen de su aparición y desarrollo.

El hombre a diferencia de las cosas -el árbol, la piedra, el astro, por ejemplo, que tienen un ser dado y definitivo-, tiene que construir su propio ser haciendo, viviendo su proyecto de vida.

No vamos a desarrollar aquí toda la filosofía de Heidegger ni la de Ortega, ni a hacer la crítica completa de sus respectivas meditaciones sobre la técnica. Nos interesa, sin embargo, tomar dos ideas de Ortega que nos parece cobran especial importancia en el mundo contemporáneo. La idea del ser como proyecto, que no se obtiene de manera definitiva, sino que tiene que hacerse, y vivirse de conformidad con los objetivos hacia los cuales se dirige nuestro proyecto de vida, y la idea de la técnica como instrumento necesario para compatibilizar dos naturalezas no del todo homogéneas, la del ser y la del mundo, a fin de reducir su heterogeneidad y permitir la inserción del hombre en el mundo. Estas ideas nosotros las aceptaríamos reformulándolas sobre la base de una doble crítica. Veamos cómo.

La filosofía de Ortega y Gasset acierta al enunciar al ser como algo incompleto y no dado, como algo que se va haciendo a lo largo y ancho de la vida, como lo que va siendo en la medida en que se hace. Pero esta formulación inicial pierde, a nuestro juicio, su posibilidad de acierto al asumir ese hacer continuo de existencia sobre la base de una convicción profunda, de una conciencia transparente y de una racionalidad lúcida. La realidad, y sobre todo la realidad

del mundo contemporáneo, nos demuestra lo contrario. Puede que muchos sepan lo que quieren y como lo quieren, pero seguramente otros de nosotros no saben lo que quiere, y consecuentemente, tampoco, como lo quieren. Ni objetivos, ni métodos, sino una creciente irracionalidad que se sobrepone, por cierto, a masas cada vez más grandes, en la sociedad de consumo, inconscientes y satisfechas, que han renunciado a sus deseos y enajenado sus intereses a los intereses de las corporaciones nacionales o transnacionales del consumo.

La propaganda y la sofisticación y masificación de los medios a través de los cuales ésta se ejerce, lo mismo que el efecto de demostración que produce, transfiere los deseos y valores del ser, a las imágenes y símbolos con que los intereses comerciales, utilizando lo más altos avances de la tecnología, homogenizan cotidianamente a los seres humanos en las marcas favoritas de los productos de la sociedad del consumo. Hay un proceso progresivo de desplazamiento del ser por la imagen, de sustitución de la realidad por el reflejo, de sombras ante el espejo.

Nuestra segunda consideración, parte también por aceptar la formulación de Ortega y Gasset en lo que se refiere a la técnica como instrumento necesario para compatibilizar dos naturalezas relativamente heterogéneas: la del mundo y la del ser humano.

Estamos de acuerdo también con el concepto complementario del anterior, que consiste en considerar a la técnica como respuesta a la idea el hombre de vivir mejor. Esto es cierto hasta que la realidad se bifurca. Uno de sus trazados continúa en la misma dirección y en ella la técnica sigue teniendo el mismo propósito que tuvo en su origen y desarrollo histórico: ayudar al hombre a vivir mejor.

Piéñese en el confort que proporcionan una serie de inventos modernos y que hacen más cómoda la vida humana: el automóvil, el avión, el refrigerador... Sin el automóvil no podríamos cubrir las distancias, de nuestras casas hacia nuestros centros de trabajo u otros sitios en los cuales la vida discurre: cines, teatros, estadios, museos. Sin el avión no podríamos atender las exigencias de comunicación del mundo contemporáneo, que requiere que nos desplazemos de un país a otro, de un continente a otro, para cubrir obligaciones que son propias de un mundo cada vez más cercano e interdependiente. Es claro que habida cuenta de esa realidad, el automóvil y el avión, para seguir con el ejemplo, nos facilitan nuestra labor y nuestra vida como no podrían hacerlo ya el coche de caballos y el barco.

Evidentemente que no podríamos prescindir de esos inventos sin desarticular totalmente el sistema de la vida contemporánea. Igual razonamiento se podría hacer con otros instrumentos de la tecnología, como la computadora, por ejemplo.

Pensemos sólo por un momento que pasaría en las grandes urbes, y aún en ciudades menos desarrolladas técnicamente, si se prescindiera del uso de la computadora. Sin mucho esfuerzo podemos imaginar el trastorno en los bancos, aeropuertos, centros de investigación, etc. Pero precisamente este carácter necesario que tienen ya desde hace algún tiempo ciertos objetos técnicos y que otros están adquiriendo progresiva y aceleradamente, nos indica que existe un proceso dialéctico en el desarrollo de la técnica, lo cual involucra su propio sistema de contradicciones.

La aceleración en la velocidad de la vida resuelve una serie de problemas, pero ese tiempo y espacio que dejan los problemas resueltos no lo llenan necesariamente el mayor bienestar, ni la mayor felicidad del ser humano, sino nuevos problemas que exigirán nuevos instrumentos técnicos para su solución y así sucesivamente. Los problemas resueltos por el automóvil y el avión, son sustituidos por otros: accidentes, congestionamiento en la circulación en las calles y congestionamientos en los aeropuertos, trastornos nerviosos, tensiones y depresiones, síndromes todos de un cierto tipo de tecnología, para cuya solución o atenuación de sus perjuicios, se requerirá de nuevos mecanismos técnicos: refinamiento de la tecnología para dar mayores garantías, sistema de seguros para resarcir los efectos del accidente, procedimientos psiquiátricos y psicoanalíticos para contrarrestar las consecuencias del nuevo ritmo de la vida, especialidades y medicamentos para enfrentar las consecuencias del progreso.

En estos mismos momentos, mientras escribimos esto, nos llegan las informaciones del Congreso Mundial sobre Clima y Desarrollo que está realizándose en Hamburgo con el apoyo de la ONU. De esas informaciones bástenos referirnos al daño progresivo en la capa de ozono y el “efecto invernadero” con sus secuelas sociales, económicas y técnicas. Una comisión de investigación de la República Federal Alemana señala que el agujero de la capa de ozono sobre la Antártida ha alcanzado ya unas dimensiones equivalentes a la superficie de Estados Unidos.

La agencia de noticias EFE informa en sus cables que en la sesión parlamentaria del 4 de noviembre (1988), en la que rindió su informe la comisión de

investigación de la R.F.A. antes mencionada, se ratificó el protocolo de Montreal de 1987, que estipula una reducción del 50% en la fabricación global del hidrocarburo de fluorcloro hasta 1995. Muchos científicos, sin embargo consideran insuficiente la medida, pues se requiere una reducción del 85%, en la producción mundial de ese gas utilizado sobre todo en *spray* y sistemas de refrigeración, considerados como principales responsables de la destrucción del ozono que protege a la tierra de los rayos del sol.

Transcribo a continuación, literalmente, la información de EFE sobre el comentario de los científicos acerca del “efecto invernadero”:

El efecto invernadero, el calentamiento de la atmósfera terrestre a causa de la incrementada emisión de materias nocivas, especialmente del dióxido de carbono, es objeto de debates en círculos científicos desde comienzos de la década de los setenta.

Sólo en los últimos años, sobre todo, en 1988, a causa de la sequía en Estados Unidos y en Siberia y las graves inundaciones en el sudeste asiático, se han comenzado a estudiar sus desastrosas consecuencias para la economía y para la sociedad.

En un informe científico presentado previamente al Congreso de Hamburgo se constata que la emisión global de dióxido de carbono, considerado como causante, en un 50%, del ‘efecto invernadero’, aumenta anualmente en un billón de toneladas, y se advierte que, de seguir ese ritmo, podría producirse hasta el año 2030 un calentamiento de la atmósfera de 4.5 grados.

La exigencia hecha en la Conferencia de Toronto de que las emisiones de dióxido de carbono sean reducidas al menos a la mitad en los próximos veinte años ‘debe ser cumplida a toda costa’ porque una catástrofe climatológica se hace cada vez más inevitable, afirman los científicos en su comunicado.

Baste esta información periodística sobre las resoluciones de los científicos para ilustrar la magnitud del problema y corroborar la tesis que hemos tratado de presentar.

En resumen, la bifurcación a la que nos referimos antes se expresa en la doble situación que genera la técnica: la satisfacción de necesidades y solución de

problemas, por una parte, y, como consecuencia de los instrumentos utilizados en su solución, el surgimiento de nuevos problemas y nuevas necesidades.

Hay otra consideración referente a la técnica como respuesta a la idea del hombre de vivir mejor. También en este caso pensamos que la afirmación tiene validez relativa y que es cierta hasta la aparición del capitalismo, momento a partir del cual la realidad y la idea de la técnica se modifican, y esta modificación de nuevo, se expresa en una bifurcación.

Una parte del proceso tecnológico seguirá aplicándose en la búsqueda un mejor vivir para el hombre. Su aplicación producirá los efectos que ya hemos analizado, es decir, que la incorporación de instrumentos técnicos específicos, contribuirá a la solución de unos problemas e inevitablemente generará otros, propios de una sociedad cualitativamente diferente, resultado del desarrollo de la tecnología.

Pero aquí sobreviene la inversión cualitativa que hemos dejado enunciada anteriormente. Con el capitalismo, a la vez que se mantiene una parte del proceso tecnológico orientado en esa dirección, que ha sido su dirección histórica, se rompe esa tendencia y se genera una nueva orientada no ya a satisfacer las necesidades del ser humano, sino a crearlas. Se rompe la dialéctica interna y se impone desde el exterior su propia “lógica” basada en las siguientes consideraciones fundamentales:

PRIMERA: La esencia del capitalismo exige la “lógica” de la acumulación indefinida.

SEGUNDA: La “lógica” de la acumulación indefinida exige la “lógica” de una producción que determine *a priori* el consumo.

TERCERA: Un conjunto de deseos ficticios y de necesidades espectrales van desplazando a las auténticas, produciendo la enajenación típica de la sociedad tecnológica; y

CUARTA: A partir del capitalismo, una parte importante del desarrollo tecnológico, a diferencia de su característica, no tiende a la satisfacción de necesidades, sino a la creación de ellas.

En este punto de su desarrollo la técnica ha dejado de ser un medio para mejorar la condición humana y se ha transformado en un fin en sí misma y en un nuevo

plano en el que desarrolla sus insaciables apetitos de producción-consumo y acumulación del capitalismo tecnológico. Es por ello imprescindible que lo mejor de la conciencia crítica de nuestra época desmonte teóricamente con lucidez y precisión los sofisticados y sutiles mecanismos de la enajenación contemporánea, rectifique la lógica del absurdo que los conduce y proponga una ética tecnológica en la que hallen de nuevo cabida y plenitud, al lado de los avances de la ciencia y de la técnica, los más elevados valores del ser humano.

New York, diciembre de 1988.

LAS TENDENCIAS DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO (FHRM)

Son perceptibles, para quien pueda observar con detenimiento e interés, las transformaciones que se están produciendo en el mundo contemporáneo.

Estos cambios fundamentales tocan aspectos estructurales e ideológicos e inciden internamente en los países lo mismo que en las relaciones internacionales.

Los casi diez años en el poder de la Administración Reagan marcaron como pocas veces en la historia una época de ideologización del poder, de dogmatismo en las relaciones internacionales y de promoción de la idea del imperio como arquetipo a cuya hegemonía debe adecuarse el resto del mundo.

La guerra para imponer la “democracia” la política de fuerza y la agresión, fueron métodos, que a despecho del derecho internacional, se asumieron como “legítimos” por sus propios protagonistas en las cruzadas de salvación mundial y de purificación ideológica.

El derecho de la fuerza, en vez de la fuerza del derecho, la imposición en vez de la concertación y la reafirmación del poder hegemónico en lugar del reconocimiento de la soberanía y la autodeterminación de los pueblos, fueron las normas de conducta en sus relaciones con los países pequeños y pobres.

El incremento de la carrera armamentista, el programa de la guerra de las galaxias, la reprivatización de la economía dentro del sistema, el déficit fiscal y la inmensa deuda externa de los Estados Unidos, fueron también características o consecuencias de esa gestión.

En resumen: una apología del poder como valor, método y acción, y un menosprecio por los problemas sociales y económicos internacionales e internos, ayuda a configurar la fisonomía y el perfil de esa administración que dominó virtualmente la década de los años 80 y del neo-conservatismo que fue su alimento ideológico.

Sin embargo, las tensiones internacionales, la situación financiera de los Estados Unidos, el déficit fiscal y la deuda externa crearon indudablemente una fuerte presión sobre la Administración Reagan que lo indujeron a buscar un arreglo negociado con la otra superpotencia, sobre problemas como el de la carrera armamentista, a fin de crear un clima de distensión internacional indispensable para buscar un equilibrio a otros problemas de orden económico, financiero y fiscal.

Esta tendencia surgida de la necesidad, se encontró con una oportunidad excepcional determinada por el arribo al poder de Mijail Gorbachov, teniendo en cuenta la situación económica y social interna en la Unión Soviética y la necesidad de equilibrar los presupuestos de armamentos para aplicarlos en programas de desarrollo económico y social, está impulsando profundas transformaciones en el orden económico, social y político interno y en las relaciones internacionales.

El diálogo entre los dos líderes mundiales que se inicia en Ginebra en 1985, continuó en cuatro ocasiones más con el Presidente Reagan y continuará, seguramente, con el Presidente Bush.

La cumbre Americano-Soviética ha incidido positivamente en el inicio del diseño de mecanismos de desarme recíproco y ha posibilitado el diálogo y la elaboración de instrumentos para la búsqueda de la paz en una serie de conflictos regionales de larga data y cuyas posibilidades de solución aparecían cada vez más remotas: Afganistán, Angola, El Sahara Occidental, la Guerra del Golfo (Irán-Irak) y el problema Palestino-Israelí y a pesar del reflujó de la crisis en algunos casos, han avanzado positivamente hacia una posible solución en cuya estructuración y ejecución ha jugado un papel de importancia el propio Secretario General de las Naciones Unidas.

El conflicto centroamericano, no puede englobarse en los procesos que incidieron en los demás conflictos regionales mencionados, debido, precisamente, a la irreductible actitud negativa del Presidente Reagan en el caso de Nicaragua.

En ese mismo período en que se realiza sucesivamente la Cumbre Gorbachov-Reagan, se produce en la Unión Soviética, la transformación más profunda en su historia revolucionaria desde el triunfo de la Revolución de Octubre en 1917: La Perestroika.

Este proceso está reorganizando las relaciones de producción, el Partido y las instituciones sobre la base de una real democratización de todo el sistema y sus organismos.

En su histórico discurso en la ONU el 7 de diciembre de 1988, Mijail Gorbachov dijo: “Bajo la consigna de la democratización, la Perestroika ha abarcado ahora la vida política, económica, espiritual e ideológica...” “Sin embargo, la garantía de que el proceso general de

reestructuración avance inmoviblemente y cobre renovado vigor es la profunda reforma democrática de todo el sistema de Gobierno y gestión.”

La Perestroika (Reestructuración) y el Glasnost (Transparencia) han incidido también notablemente en las relaciones internacionales, favoreciendo la solución pacífica de los conflictos regionales, promoviendo el diálogo como instrumento imprescindible en la búsqueda de la paz, proponiendo un plan de concertación universal, fortaleciendo el derecho internacional y favoreciendo el desarme.

En el mismo discurso ya citado, Gorbachov dijo: “Estamos ante un nuevo modelo para garantizar la seguridad: no mediante la acumulación de armamentos, como casi siempre ocurrió en el pasado, sino por el contrario, mediante su reducción, sobre la base de la transacción.”

Otros hechos que deben ser tomados en consideración se refieren a algunos cambios importantes que desde hace algunos años se vienen produciendo en el Tercer Mundo y cuyas repercusiones podrían afectar hasta los contenidos ideológicos del Movimiento de los No Alineados.

El acercamiento de los dos grandes, el distanciamiento de la situación económica y social de algunos países del Movimiento a consecuencia, por ejemplo, del enriquecimiento de unos por el petróleo y el empobrecimiento mayor de otros por la deuda externa u otras causas; la transformación de la situación política, estratégica y militar actual con respecto a la que existía en los años 60 al momento de constituirse el movimiento; el aflojamiento de las tensiones de alguno de sus miembros con la Unión Soviética, hacen para algunos menos necesario que antes el Movimiento y más atractiva la posibilidad de un acercamiento y hasta integración real y formal en el futuro a la Comunidad Económica Europea.

Todo esto inevitablemente está incidiendo en el movimiento porque: ¿Qué puede unir a países de Asia, África, América Latina y tres países europeos?. ¿Cuál es el común denominador entre representantes de historias y geografías tan diferentes?. ¿Qué pueden tener en común para el futuro si su pasado tiene raíces tan diferentes? 3 cosas: la situación económica, la posición política internacional y la hermandad solidaria que de las dos anteriores surgen. En resumen la idea de transformar en fuerza la suma de nuestros problemas y debilidades.

De todos estos factores que provienen de los Estados Unidos, de la Unión Soviética, de la aparición de nuevos centros del capitalismo mundial en Japón, China y la Comunidad Económica Europea, y de la incidencia de estos cambios y de los producidos en el Tercer Mundo, se pueden extraer algunas conclusiones generales que podríamos enunciar como sigue:

1. Hay una recomposición general de la situación mundial.
2. Hay una búsqueda de un plano mundial de coincidencias mínimas.

3. El mundo se presenta cada vez más en una forma integralmente interdependiente e inevitablemente interrelacionado.
4. No hay una ideología universal entre las actuales, que pueda imponerse en forma hegemónica ni en el plano internacional, ni en el plano nacional.
5. La nueva filosofía de las relaciones internacionales sólo puede hacerse en la interdependencia y en la interrelación que parta del respeto de las identidades nacionales, de la autodeterminación y de la pluralidad de ideologías. Si acaso es permitido hablar de nueva ideología, ésta debe nacer de la realidad concreta y debe buscar cómo interpretar y conceptualizar las tendencias del mundo contemporáneo, sin pretender construir arquetipos teóricos y abstractos a los cuales someter la realidad. El enunciado de este nuevo pensamiento que responda a esta nueva realidad, debe ser: Unir sin uniformar.
6. La Revolución (la nuestra) ante este marco mundial en el que inevitablemente está inserta, debe, en forma también necesaria dar las respuestas que correspondan y que a nuestro juicio señalan mantener su identidad y principios fundamentales, exigir respeto para sí y respetar las ideologías diferentes Demandar internacionalmente la concertación que se funde en el respeto de la diversidad y en la alternativa de articular nuevas posibilidades integrativas y respetuosas de las identidades nacionales, de la soberanía y de la autodeterminación.

Es claro que estos enunciados no son inexorables ni pretenden reducir la compleja situación mundial a un catálogo de soluciones. Son únicamente algunas apreciaciones generales de lo que a nuestro juicio aparece como posible y deseable habida cuenta de las tendencias del mundo contemporáneo.

Lo más probable es que todas ellas se expresen en medio de conflictos y contradicciones y es posible que algunas sean reversibles; sin embargo, eso no nos excusa ni de la obligación de señalarlas como tendencias dominantes de nuestro tiempo, ni de la esperanza de verlas un día realizadas con el esfuerzo solidario de todos los pueblos del mundo.

Nueva York, febrero 1989

LA UNIDAD EN LA DIVERSIDAD: UNA ALTERNATIVA ANTE LA POSTMODERNIDAD

(DD)

El debate realizado en la ciudad de Masaya en ocasión de la presentación de mi libro, *La Unidad en la Diversidad: Hacia la Cultura del Consenso*, me permitió ampliar y precisar el sentido de este concepto que ha sido base de mi pensamiento filosófico, político y plataforma moral e intelectual desde la cual interpretar la realidad y asumir los compromisos que de ella derivan.

La postmodernidad la asumimos como un punto de referencia frente al cual, cobra todo su sentido de alternativa la tesis de la *Unidad en la Diversidad*. La postmodernidad, no sólo es la forma de organización del mundo contemporáneo, sino una filosofía que señala el fin de la modernidad, caracterizada, entre otras cosas, por el predominio de las ideologías que imponen, más que proponen, el modelo económico, político y social al cual inexorablemente debe someterse la realidad.

La desaparición de los modelos absolutos, la crisis de los grandes sistemas filosóficos y de las utopías redentoras que ubican siempre en el futuro la realización de la sociedad ideal, (*Ciudad del Sol*, de Campanella; *Utopía*, de Tomás Moro, la sociedad comunista, de Carlos Marx), constituye el punto de partida de la filosofía de la postmodernidad. Desaparecidos los grandes sujetos históricos y los paradigmas de la filosofía política, propios de la modernidad que empieza en el Siglo XVI y concluye en nuestros días, sólo quedan los hechos concretos a los cuales habría que responder con soluciones también concretas y prácticas, alejados de toda construcción ideológica global y de cualquier modelo político o arquetipo social.

Esta fragmentación de los modelos globales y de las totalidades ideológicas, es denominada “deconstrucción” en el lenguaje del filósofo postmoderno Jacques Derrida.

Sin embargo, la postmodernidad no sólo es una “filosofía deconstructiva”, sino también una realidad determinada por fenómenos económicos, culturales y tecnológicos que lejos de sostenernos en la fragmentación que postula la filosofía postmoderna, nos conduce a la formación de nuevos modelos y arquetipos globales y nuevas totalidades históricas, como son: los sistemas de redes informáticas, la transnacionalidad de la producción y la formación de un capitalismo corporativo que funciona sobre la base de un mercado monopólico transnacional que para algunos representa, a estas alturas, el cuarenta por ciento, aproximadamente de la economía mundial.

Ante este fenómeno crucial del mundo contemporáneo, considero necesario proponer el concepto de universalidad, que no conduzca a nuevos modelos homogéneos y totales, sino a una universalidad surgida del respeto a la diferencia y de la coexistencia y retroalimentación de las culturas. Es decir, que sea fruto de la *Unidad en la Diversidad*.

En lo que concierne a América Latina, pienso que esta filosofía de la *Unidad en la Diversidad* debe formular un nuevo pensamiento crítico, valorar la situación de las ideologías, su agotamiento o posibilidades, analizar en forma crítica los partidos políticos, su vigencia histórica y su agenda ante el nuevo contexto mundial; estudiar los nuevos sujetos de la sociedad civil como actores imprescindibles del quehacer histórico y político de nuestra época; construir una nueva teoría política y un nuevo lenguaje político; fortalecer una cooperación Sur-Sur que permita aglutinar un cuerpo de ideas básicas para enfrentar los retos actuales.

Con respecto a nuestro país, entendemos la *Unidad en la Diversidad* como el proceso político y teórico que consiste en asumir a Nicaragua como Proyecto de Nación; a esto hemos llamado “La Nicaragua Posible”, la que exige para su construcción, la concertación y la búsqueda de un proyecto nacional que contenga el acuerdo estratégico de los sectores políticos, económicos y sociales, sobre aspectos de la vida nacional que demandan una definición imprescindible e impostergable.

Tres áreas, al menos deben ser atendidas en este sentido: la económica, la social y la política institucional. Definir un acuerdo estratégico sobre cada uno de estos temas, implica, necesariamente, la participación en él del gobierno y de los sectores respectivos. La concertación y el acuerdo estratégico nos indican que no es posible obtener la estabilidad y la recuperación del país, por medio de una propuesta partidaria y unilateral, y que, por el contrario, la recuperación nacional, sólo será posible mediante la convergencia de diferentes sectores que logren coincidir en los puntos esenciales de la agenda nacional. Esto en el plano concerniente al acontecer de nuestro país, significa la realización de la *Unidad en la Diversidad*.

La filosofía latinoamericana ante la globalización

(FEG)

La filosofía latinoamericana, desde su propia situación espacio-temporal, desde su historia y su geografía, debe enfrentar el reto del presente. Para ello es imprescindible, de previo, apropiarse teóricamente del pensamiento de los fundadores de la cultura y la historia de América Latina, tener una visión global y precisa de la historia de las ideas en la región, con el objeto de reivindicar para ellas la universalidad que les corresponde y para sustentarse sobre ellas, como sobre una plataforma teórica y moral, con el fin de enfrentar los retos del momento actual. Es necesario reiterar esa doble necesidad: la de apropiarnos de nuestra historia de las ideas y la de trascenderla necesariamente al abrirlas, con ella, al desafío de un horizonte más ancho. No hacer cualquiera de las dos cosas señaladas nos llevaría, en un caso, a la abstracción y al vacío, y en el otro, al enclaustramiento y autocolonización.

Es fundamental filosofar sobre este tiempo desde la propia situación espacio-temporal. El desafío que se impone no es solo pensar nuestra historia, sino desde ella. Pensar la historia de la humanidad. Si bien la historia, como decía Bergson, “es un acontecer de imprescindible novedad”, y el río de Heráclito no detiene jamás el discurrir de sus aguas, éstas siendo diferentes son siempre las mismas

en su incansable transcurrir. Así, los contenidos del tiempo en su flujo indetenible no se sustituyen unos a otros abruptamente, sino que se transforman por la acción recíproca de los unos sobre los otros, dando paso a la cadena de acontecimientos que hacen la historia.

En virtud de esa circunstancia mediante la cual los contenidos del futuro se encuentran en germen en el presente, es posible entrever, en medio del azar, la figura borrosa y todavía latente de las posibilidades del porvenir. Que lo latente se haga patente, que lo ambiguo e incierto se vuelva evidente, que lo posible devenga realidad, dependerá de la combinación de una serie de factores sobre los cuales el ser humano tiene la posibilidad de actuar.

No existe sobre los pueblos y su historia un destino inflexible que no pueda ser cambiado mediante la combinación de una visión adecuada y una acción oportuna. No hay un determinismo hermético que consagre a unos como dominadores eternos y condene a otros como dominados perpetuos, pese a que en ciertas circunstancias, como las actuales, parecieran agotadas las posibilidades de cambio, consagrado un arquetipo universal y condenados a la uniformidad total de un solo modelo que suprime las diferencias y reproduce infinitamente su imagen reflejada en infinito número de espejos, reproductores de una visión uniforme y única.

A pesar de todo, un observador medianamente atento puede identificar los cambios, las paradojas y las contradicciones de lo que pareciera ser la instauración del único modelo posible, y llegar a la conclusión de que lejos del fin de la historia nos encontramos más bien en las fronteras de la Modernidad, detrás de las cuales se abren nuevos horizontes.

La Modernidad que se inicia en el siglo XVI se afianza en la racionalidad y en la libertad mediante las cuales, y por medio de la ciencia y la técnica que construyen, el ser humano se lanza a la aventura de forjar su propio mundo como obra de su voluntad y destreza. “¿Quién dudará de que la emancipación humana –dice Luis Villoro- sólo puede empezar en el momento en que nos asumimos como actores de nuestra propia historia? [...] La racionalización de las relaciones sociales es la característica más importante del paso de las sociedades tradicionales a las modernas”.¹

Junto a esto, agrego yo, la afirmación de la libertad individual, de la soberanía y del Estado-Nación, en un plano histórico-institucional. Sin embargo, estos valores que se afianzaron en el Renacimiento, cambiaron con el advenimiento del capitalismo, “Para la Organización burocrática de las sociedades desarrolladas –agrega Villoro- todos los individuos son homogéneos, intercambiables, esclavos de los pequeños intereses personales, computables para las encuestas electorales o los pronósticos del mercado”.⁴

Hemos llegado más bien a la frontera de la modernidad, de esa modernidad construida sobre la libertad, la soberanía, Estado-Nación y la razón histórica. La libertad se pierde desde el momento en que el ser humano deviene un número, un objeto intercambiable; la identidad, cuando el sujeto es estandarizado; la soberanía y el Estado-Nación se diluyen cuando las decisiones dependen cada vez menos de un poder soberano y nacional, para devenir decisiones sin rostro adoptadas por un sistema transnacional que se sobrepone a cualquier interés genuinamente nacional. Es el reino de la razón instrumental, de la deshumanización y de la uniformidad total.

Pero, ¿es éste un destino inexorable? ¿No queda ninguna posibilidad para la libertad, la pluralidad y el derecho a la diferencia? Pienso que no es un destino inexorable y que si hay posibilidad para reivindicar la libertad esencial al ser humano,

Lejos de terminar la historia, creo más bien que es un cierto tipo de historia el que ha entrado en crisis a pesar de las apariencias. Puedo decir con Leopoldo Zea “que se ha iniciado una segunda etapa de la historia universal, la de la realización de la libertad como expresión propia del hombre sin rebajamientos que aplacen su posibilidad. No es así el fin de la historia, sino el auténtico inicio de la historia”³ en la cual, considero, deberá ser también universal la idea y la práctica de la libertad.

1. Luis Villoro. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992

2. Ibid.

3. Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del Hombre: Discrepar para comprender*. Cuadernos de Cuadernos, México, UNAM.

América Latina: posibilidad de una filosofía

(FyC)

¿Hasta qué punto la sociedad latinoamericana tiene características propias o al menos aspiraciones que la identifiquen? ¿Hasta dónde sus reservas históricas y culturales son capaces de proponer un nuevo tipo de hombre sobre una diferente escala de valores, en relación al arquetipo que ofrecen el racionalismo moderno y el positivismo occidental? ¿En qué medida es posible un pensamiento que, a partir de la propia vida e historia, adquiera universalidad recorriendo de regreso el camino de Descartes, del racionalismo y de Europa, en el cual hemos reflexionado en otras ocasiones?

En ese orden de ideas es donde la intención de forjar un pensamiento filosófico latinoamericano cobra mayor estímulo.

Ubicada América Latina en la circunstancia de ser partícipe, por razones históricas, de la cultura de Occidente, en una condición de dependencia dentro del sistema de la sociedad industrial y tecnológica, encuentra en esa situación la razón de plantear una crítica teórica al sistema y de trabajar en la formulación de un modelo de sociedad fundado sobre otros valores.

En uno de sus aspectos, se trata de sustentar filosóficamente el proceso de liberación y de integración que permita a esta región del mundo confirmar su identidad. La estructura particular de la sociedad y de la vida latinoamericana plantea el reto de elaborar una filosofía que, al integrar en el más alto plano de la reflexión crítica la acción y creación de los latinoamericanos, contribuya a dar unidad cultural e histórica a esta región, a la vez que identidad frente al resto del mundo. Las condiciones negativas, desde un punto de vista histórico se transforman entonces en un estímulo para la creación cultural y para la elaboración filosófica.

Al llegar a este punto surgen otros asuntos que ameritan una atenta reflexión: la consideración de América Latina como una unidad cultural, su autenticidad filosófica y su autenticidad cultural.

Unidad y multiplicidad cultural de América Latina

Al hablar de América Latina conviene reflexionar un momento sobre la homogeneidad o heterogeneidad de ese fenómeno sociocultural.

La realidad cultural latinoamericana lejos de ser una sola, presenta múltiples expresiones e impone indagar por sus raíces históricas, desde el momento en que el conquistador atravesó el camino de las culturas autóctonas, cuando espada y cruz, en la pleamar del poder de España, arribaron a las costas de América como símbolo de la dominación política y religiosa. Ese encuentro produjo una situación de dominio, a la vez que la pervivencia dentro de ella de formas culturales y sociales ambivalentes: española e indígena, criolla y mestiza, costa y montaña.

En lo social coexistieron elementos de la organización feudal junto a las singulares formas indígenas de producción y el repartimiento y la encomienda. También coexistieron la esclavitud y el salario. Todos ellos contribuyeron a definir las características del modo de producción en las colonias, mientras que, en su expresión externa, el fenómeno venía determinado por los intereses y valores del mercantilismo, que fue una importante vertiente en la formación del sistema capitalista.

Las sucesivas relaciones con Francia e Inglaterra, la independencia de las colonias frente a España, la formación de las sociedades nacionales y, posteriormente, las relaciones dependientes con Estados Unidos, han contribuido a formar el tejido de nuestra cultura. Una cultura dispersa, acentuada además por la yuxtaposición social, el dualismo de valores y la dependencia de ayer y hoy. Todo ello ha desgarrado al ser latinoamericano y volcado su esencia por vertientes que llevan a puertos diferentes. De ahí que el desafío de América Latina impone una doble condición: integración y liberación. Ambas, exigencias necesarias para alcanzar su identidad.

Estos conceptos, integración, liberación e identidad, están en función de una realidad compleja cuyas raíces se atenazan en la profundidad del origen indohispano. La parte más visible de esa realidad es, sobre todo, el fenómeno sociopolítico.

Por ello el problema social y político resalta con más fuerza ante la conciencia del escritor, del científico y del artista latinoamericano. Esa realidad contradictoria ha constituido el tono dominante de nuestra labor creativa. A ella se dirigen, en buena parte, la poesía, la narrativa, la pintura, la música y las ciencias sociales. De ella provienen, en forma relevante, los motivos de sus creaciones. El primer rasgo de integración y de identidad se da, pues, en la conciencia común de la liberación producida por esa situación descrita. Podría decirse que la acción sociopolítica y la consecuente conciencia común derivada de ella, contribuyen, en ese ámbito, a un primer intento de integración cultural, a un asomo de los primeros rasgos de identidad.

Pero este vestigio de unidad histórica y temática, pese a su irrecusable vigencia, no es suficiente por sí solo para estructurar, en toda su dimensión y profundidad, la identidad de América Latina. Para eso será necesaria también la unificación y articulación de todos los elementos esenciales dispersos, los que, además del fenómeno sociopolítico, deben contribuir a nuestra identificación histórica.

Entre la creación poética de Neruda y Vallejo, el tipo de narrativa que se inicia con El señor presidente de Asturias, la pintura mural de Rivera, Tamayo y Siqueiros, todas expresiones forjadas principalmente sobre esa crepitante realidad sociopolítica, y la universalidad de la poesía de Rubén Darío, elaborada en su parte más significativa sobre motivos grecolatinos, simbolistas y parnasianos, hay un vacío que colmar. Entre la revolución, ligada hoy a la entraña de América Latina, y la creación universal sobre temas de la Grecia clásica y la cultura europea del siglo XIX, hay un espacio que llenar.

¿Qué hay entre esos grandes polos de la universalidad latinoamericana? ¿Qué valores sobreviven de las culturas indígenas? ¿Qué significación histórica puede tener el mestizaje entendido como un principio cultural y social de esa identidad, y no sólo como inevitable resultante biológica de un cruce de razas? ¿Qué puede aportar América Latina como parte de esa geografía social que se denomina Tercer Mundo, ante la ruda experiencia de la deshumanización que ha corrido paralela a la industrialización y la tecnología? ¿Qué palabra puede decir sobre la posibilidad de un desarrollo que contribuye no sólo al progreso del hombre, sino a la reafirmación de su condición humana? ¿Qué otros elementos de valor universal asoman de nuestro pasado o se vislumbran para el porvenir?

Las respuestas a estas preguntas implican creación, reflexión y cambio. Creación en que se expresa la potencia generadora y constructora del hombre latinoamericano a través del arte o de la ciencia; reflexión sobre ese mundo de realidades y posibilidades a través del pensar filosófico, y cambio de esa realidad por medio de la práctica política y del hacer teórico, pues toda verdadera filosofía es transformadora y toda auténtica teoría es también *praxis*.

De esa labor habrán de surgir nuevas formas que den a esta América su identidad y su ser. Esas formas que están ahí latentes bajo las aguas del tiempo, esperando salir a la superficie para hacerse visibles a todos, para recibir y dar, plenos y libres, los “encendidos oros” de un sol universal.

Esa es la trama principal que encuentra una filosofía, “una situación humana y sociopolítica, real y objetiva, capaz de revitalizar, actualizar e incluso crear una expresión propia y relativamente original”.¹

La cultura y las culturas

En relación con los distintos elementos que componen la cultura latinoamericana, cabría señalar, en una perspectiva mucho más próxima, las diferencias que existen entre la cultura rioplatense y la cultura mestiza. La primera, producto de una transposición cultural de Europa a América y carente de una importante cultura indígena, se manifiesta la ausencia del mestizaje, en la consolidación de una clase media sobre la base de una significativa inmigración europea, y en el concepto de un nacionalismo que en sus orígenes más pareciera explicarse frente al resto de la América mestiza, que frente a la transferencia cultural proveniente de Europa y Estados Unidos.

La formación cultural de la América mestiza se manifiesta, en cambio, por el encuentro de razas, por la presencia de una cultura indígena, en algunos casos altamente significativa, por la ausencia de una clase media, que aparece después en algunos países de este tipo de cultura, y por la reproducción en la colonia de un modelo de formación feudal que permitió una forma particular de explotación del indígena dentro de determinadas relaciones sociales de producción, impulsadas, desde el punto de vista de la sociedad dominante, por la necesidad de expansión comercial.

Lo anterior, por supuesto, reconociendo la coexistencia de otras formas sociales como la esclavitud, la encomienda, el repartimiento y aun el régimen del salario, lo mismo que el hecho de que la instauración de formas feudales en la colonia, no constituyó una negación del espíritu del mercantilismo ni del capitalismo, más bien fueron un estímulo al proceso histórico de la conquista y la colonia.

Además de ésta, cabría hacer otra consideración acerca de los diferentes grados de desarrollo cultural que existen entre los países de América Latina. Ésta se halla en relación a una serie de factores tales como el grado de desarrollo económico y social, el tamaño del país, los recursos de que dispone y la expansión y desarrollo de su estructura cultural y educativa, a saber, colegios, universidades, librerías, bibliotecas, editoriales, etcétera.

También es pertinente tener en consideración la situación histórica peculiar de algunos países con relación al grado de desarrollo de las culturas indígenas existentes al momento de la llegada de los españoles. Tales serían los casos de México y Perú. La relación que estas circunstancias tienen en el asunto que nos ocupa, se explica en la medida en que la existencia de un patrimonio cultural de tal envergadura envuelve las diferentes modalidades de un desarrollo posterior. La herencia de una civilización está presente en las instancias del proceso de formación cultural posterior.

1. Juan Bautista Arrien, "Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana". Prólogo a *Dialéctica y enajenación* de Alejandro Serrano Caldera. San José, EDUCA, 1979. p.12

La estructura social interna

Finalmente, cabría tener en cuenta la estructura social interna en cada uno de los países latinoamericanos, ligada tanto al fenómeno de la colonia como a la nueva situación que plantea para éstos las relaciones internacionales y la dependencia estructural.

Sin entrar a un análisis riguroso de la estructura social de América Latina, ocupándonos de la formación de las clases y de algunos grupos sociales que no pueden ser considerados clases en sentido estricto, nos interesa apuntar la existencia fundamental de dos clases determinadas por la situación de los individuos en las relaciones sociales de producción, por sus intereses y por las relaciones de dominación o dependencia que entre ellas se dan a través de la estructura de la sociedad. De la posición de clase depende en buena parte la ubicación personal en la sociedad, el acceso a la cultura, la formación de hábitos y la adopción de valores.

Los grupos sociales intermedios, llamados también clase media, cuando actúan propiamente como grupo, por lo general giran dentro de la esfera de la clase dominante y comparten sus valores e intereses. Ello sin perjuicio de las posiciones individuales o colectivas que, en virtud de una toma de conciencia de la situación histórica, llegan a identificarse con puntos de vista diferentes y a veces contrarios a los que normalmente sustenta el grupo al que, por posición socioeconómica, pertenecen.

Durante la colonia, peninsulares y criollos constituyeron la clase dominante; indígenas, mestizos, mulatos, zambos y negros, la clase dominada. Las discrepancias de intereses entre criollos y peninsulares en relación a los beneficios de la colonia, determinaron los movimientos independentistas y, finalmente, la independencia, enmarcada ideológicamente en las ideas de los enciclopedistas y en el catecismo político de Rousseau.

La cultura criolla y su correspondiente escala de valores, se ha proyectado sí experimentar variaciones esenciales desde la colonia y el inicio de las sociedades nacionales, hasta nuestros días. El concepto de cultura, los valores nacionales y el sentido de patria, han

sido conformados principalmente de acuerdo al modo de ver las cosas del criollo, que ha constituido la aristocracia latinoamericana y la clase terrateniente, hegemónica en las relaciones sociales de producción.

Con el proceso de modernización, iniciado en América Latina a partir de la primera mitad del siglo XX, y que corresponde a la intención de los centros de poder de que los países periféricos adquieran un cierto grado de tecnificación que les permita adecuarse a los procesos de expansión del capitalismo mundial, un nuevo grupo, dentro de la clase dominante, comienza a cobrar forma en la región: son los representantes del incipiente capitalismo industrial, comercial y financiero.

Todo ello está en relación con aquellas teorías del desarrollo que proclaman la modernización, la productividad y el crecimiento económico, y que señalan como arquetipo de desarrollo a los países industrializados con el respectivo conjunto de ingredientes culturales y axiológicos. Estas teorías se fundan, principalmente, en la tesis de Rostow sobre el “despegue” y las etapas del desarrollo, y continúan con el conjunto de planteamientos que se han denominado desarrollistas, entre los que cabe mencionar los de la sustitución de importaciones, la mancha de aceite y el crecimiento hacia adentro, entre otros. Todas buscan sustituir el modelo de producción agroexportador por el de industrialización, lo cual significa la sustitución de la sociedad tradicional agraria por otra moderna, tecnificada y de incipiente capitalismo. Este cambio en el modelo productivo conllevará también la correspondiente modificación en la conducta social, hábitos y valores culturales.

Este proceso histórico descrito sucintamente, ha contribuido a la heterogeneidad interna de las sociedades nacionales y a la fractura social y cultural de los elementos que la componen. Por ello es más fácil identificar una mayor aproximación cultural, valorativa y de intereses entre las clases dominantes de América Latina y la de los países desarrollados, que entre la población nacional, entendida globalmente, de aquélla.

Por ello, al hablar de América Latina habrá que tomar en cuenta estas circunstancias históricas que la dividen y diferencian, entre la cultura rioplatense y mestiza, entre estas dos y la cultura negra del Caribe, entre los diferentes grados de desarrollo cultural en cada uno de los países de la región y entre las diferencias sociales en las estructuras de cada uno de los países latinoamericanos.

La búsqueda de la cultura propia

Pero el término América Latina unifica en un concepto una geografía cultural y social diferente, al menos en los niveles que hemos mencionado. Su universalidad como concepto radica en la diversidad de sus componentes, la que, al fin y al cabo, es uno de sus alcances. La universalidad es, precisamente, unidad en la diversidad.

Hasta este momento hemos usado el concepto de cultura para explicar tendencias generales arraigadas en una colectividad, las que producidas por determinadas situaciones estructurales se traducen en conductas individuales o colectivas, en hábitos intenciones y valores.

También es cultura la concepción y actitud que se tiene sobre este término desde perspectivas diferentes, como, por ejemplo, desde las variables que hemos mencionado en este sentido. Ellas se han expresado en la producción artística y literaria, y en corrientes de pensamiento de diferentes sentidos, como la visión marxista de Mariátegui, traducida en la recuperación indigenista de América; la tesis del parricidio histórico cultural de Murena, como el único camino posible para encontrar la verdadera raíz americana; la tesis nacionalista

de la argentinidad de Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea, que se orientan en la corriente europeizante de la América Latina; en el pensamiento de José Vasconcelos en *La raza cósmica*, crisol de todas las sangres en un mestizaje universal; en la visión integradora de Luis Alberto Sánchez que concibe la cultura americana en la orquestación de todos sus componentes dispares

Como todo proceso dialéctico de inagotable proyección, la propia búsqueda de la raíz cultural se transforma de por sí en una expresión cultural. En este sentido, como expresión de la cultura latinoamericana deben considerarse, desde una perspectiva sociológica, los estudios sobre la categoría histórica de la dependencia, y desde un plano filosófico, aquellos otros sobre la posibilidad y necesidad de un pensamiento filosófico latinoamericano, entre cuyos principales exponentes se encuentran Leopoldo Zea, en México, y Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quezada y Leopoldo Chiappo, en el Perú. Debe mencionarse también el movimiento argentino de la filosofía de la liberación, en el cual destacan Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig.

Ciertamente son diferentes las expresiones culturales en América Latina y las posiciones que frente a ésta se adoptan. Hemos señalado las diversas variables que intervienen en el problema, por lo que conviene también mencionar que, pese a sus diferencias por regiones, por países y aún en la estructura interna de cada país, hay un denominador común en la raíz y en el destino de América Latina. Esta comunidad en la raíz se manifiesta, principalmente, en el hecho de formar parte de la cultura occidental, en el mestizaje, en la lengua y en la religión. Con relación al destino, la conciencia más lúcida de América Latina reclama por su liberación en el sentido total, por la integración de sus elementos constitutivos dispersos y por la identidad histórica y cultural que exige una visión crítica de Occidente. El papel principal de la filosofía latinoamericana en este momento de su historia, parece consistir cada vez más en la conceptualización de ese modelo y en la clarificación de los valores que habrán de conformar al hombre y a la sociedad latinoamericanos.

Autenticidad de la filosofía y la cultura

El motivo filosófico de América Latina es, pues, la búsqueda de su identidad y, por ende, la contribución en la forja de un hombre nuevo y de una sociedad nueva. Es decir, un aporte a la universalidad producido desde una situación particular. Ese encuentro consigo misma exige autenticidad. Pero cuando se habla de autenticidad en la filosofía, como en cualquier tema, conviene aclarar su significado y alcance.

Para empezar, habrá que prescindir de toda posición que exclusivamente la entienda como una creación original inédita. Si así fuese no existiría, en el sentido riguroso, historia de la filosofía, pues la verdadera filosofía se funda en el cuerpo de principios y conceptos de las anteriores corrientes de pensamiento filosófico. Es lo que sobrevive al paso y el peso del tiempo. Toda filosofía auténtica conserva, superada, a las anteriores. Es el concepto de superación dialéctica, *aupheben*, usado por Hegel para explicar ese proceso inagotable en la historia de la filosofía, en el cual, precisamente por la grandeza de las anteriores corrientes de pensamiento, se avanza siempre hacia nuevas conquistas en la inteligencia y en la experiencia. Todo planteamiento auténtico arranca de una estructura orgánica de conocimientos anteriores en cuya base se asienta.

Tampoco puede pretenderse que la autenticidad consista en la certeza irrecusable de determinados conceptos filosóficos. Si así fuese, en este caso, como en el anterior, no sé

explicaría la multiplicidad de escuelas, teorías, métodos y sistemas; por el contrario, se impondría la necesidad de declarar verdadero a uno y falsos a otros. Aunque constantemente se proclaman verdades absolutas y errores absolutos, dependiendo del ángulo o perspectiva que se adopte, no siempre es posible separar radicalmente la verdad total del error total.

Histórica y filosóficamente hay una relación dialéctica entre verdad y error, de tal naturaleza que toda verdad histórica lleva en si elementos de error y viceversa. En ese flujo y reflujo se va formando la historia del pensamiento humano y organizándose el cuerpo de conceptos de aproximada validez universal. Considero que esta relación y este movimiento constante del concepto, es uno de los aportes fundamentales de Hegel a la filosofía de la historia. En ellos se superan aquellos atributos del ser de las cosas que para Parménides de Elea era la unicidad, eternidad, inmutabilidad, infinitud e inamovilidad. El aporte de Hegel en este sentido es tan significativo para la filosofía, como el de la teoría de la relatividad de Einstein para la física.

Cabría mencionar, en este momento, que nuestra argumentación no niega la posibilidad de obtener un conocimiento cierto aunque parcial de las cosas, mediante la relación entre percepción sensible, reflexión teórica y comprobación empírica, a través de la correcta aplicación del método dialéctico que se eleva de lo abstracto a lo concreto. Lo que niega nuestro punto de vista es la totalización de la verdad por una sola escuela o sistema, y la sentencia o la hoguera de todos los otros logros del pensamiento humano. Ni santa inquisición, ni revolución cultural, expresiones ambas de una misma actitud.

Correlativamente nuestra argumentación afirma que todo sistema al que se le considere seriamente, a pesar de los errores que contenga, contiene también aportes verdaderos que se integran al cuerpo de conceptos y principios que constituyen la historia de la filosofía y del pensamiento humano, en la búsqueda incesante de la verdad. Esta búsqueda ha hecho la historia.

Finalmente, nuestra argumentación señala que aún en lo que se considera una verdad histórica o filosófica, existen elementos de error y, correlativamente, que en el propio error hay elementos de verdad.

La teoría del conocimiento de Kant, por ejemplo, afirma una verdad cuando previene la posibilidad de error en el proceso cognoscitivo, pero de esta afirmación verdadera que traduce el temor del error, deriva otra errónea sobre la incognoscibilidad de la cosa en sí, en su esencia, y la consecuente afirmación de que sólo es posible conocer la apariencia sensible de las cosas que la razón organiza del caos de sensaciones.

Hegel observó que ese temor que llega al extremo de impedir el conocimiento del ser de las cosas, es ya de por sí un error. Es lo que podríamos llamar el error del temor. De él proviene la línea escéptica del positivismo que se niega a buscar más allá de la presencia del hecho ante los sentidos. Pero esta posición kantiana que consideraríamos errónea en la medida en que estimen imposible otro conocimiento, como no sea el fenoménico, contiene una afirmación verdadera en tanto se le relaciona con la posibilidad de que el conocimiento que se tiene de las cosas por medio de la percepción sensorial, es susceptible de variación si varían las condiciones en que está situado el sujeto cognoscente frente a ellas. Esto ha sido demostrado por la teoría de la relatividad de Einstein; en cierto sentido, en Kant hay anticipos geniales de los principios que habrían de revolucionar la física de Galileo y de Newton y la filosofía de Spinoza.

No debe, pues, pretenderse la autenticidad sobre la base de la posesión de la verdad absoluta frente al error absoluto. Nadie tiene el patrimonio de la verdad completa ni la responsabilidad del error total, pues éstos no están divididos en bloques ni en

compartimientos estancos; entre ambos, ya lo hemos visto, hay una relación frecuente. Sobre el conjunto de aciertos y errores se ha ido constituyendo la cultura del hombre y enriqueciendo el pensamiento filosófico. Del error del temor de Kant salió la característica escéptica del positivismo que, si bien estrangula las posibilidades de avanzar en el conocimiento más allá del frío rostro del objeto y justifica la permanencia por inmóvil de un sistema cuando se le aplica a las ciencias históricas y sociales, ha contribuido, sin embargo, al desarrollo de una rigurosa disciplina de sistematización y al perfeccionamiento de las técnicas e instrumentos de medición que tanto han ayudado a la precisión científica. Esto último tiene validez universal y los criterios de sistematización y de medición son un aporte al pensamiento científico, aunque las conclusiones a que se llegue por el valor que se atribuye al dato empírico sean excesivas.

Por otra parte, la contradicción permanente ha dado origen a la creación de la estructura cultural de la humanidad.

El marxismo, cuya obra principal *El capital* constituye el análisis crítico de mayor profundidad teórica al sistema capitalista, basa sus conceptos económicos en la teoría del valor de David Ricardo, exponente de la economía capitalista de su tiempo.

En cuanto al método dialéctico, la influencia más significativa la recibe de Hegel, el más alto exponente de la escuela idealista alemana del siglo XIX.

El existencialismo hace suyo el principio de contradicción dialéctica desarrollado por Hegel y por Marx, aun cuando no se acepta la conclusión del marxismo de que la contradicción se supera mediante la transformación de las causas histórico-estructurales que la producen.

La física de Galileo, la gloriosa ciencia del Occidente, crea, junto al método cartesiano, la era moderna y el método científico compuesto por la deducción reflexiva y por la inducción empírica, pero persevera en esa construcción mecánica del universo y en una concepción absoluta espacio-temporal que habría de ser superada por la Teoría de la Relatividad de Einstein.

La Edad Media inscribió a Aristóteles en un plano místico como fundamento de su teología, mientras el Renacimiento representó un regreso a la concepción artística y a la teoría de la forma de los griegos y Occidente surgió como una síntesis de la racionalidad de la escuela Ática y de los valores morales del cristianismo, ubicados a ambos en una nueva perspectiva histórica.

Con base a lo expuesto y antes de otras consideraciones, hay dos cuestiones que nos interesa reiterar: primero, la inexistencia de una división absoluta y compartimental entre quienes poseen la verdad y quiénes no la poseen, y la reafirmación de una relación dialéctica en la contradicción entre error y verdad; segundo, y en consecuencia, la relación dialéctica que existe entre las diferentes corrientes del pensamiento, escuelas, sistemas y aun culturas y civilizaciones, en forma tal que el patrimonio cultural es producto de una contribución y de una contradicción universales.

América Latina es el resultado de una de las expresiones de la cultura occidental y de las culturas indígenas enmarcadas en nuevas y particulares situaciones histórico-estructurales. La autenticidad, en este caso, estriba precisamente en determinar con certeza la raíz cultural para dar forma, a partir de ella, a la identidad histórica.

La filosofía, como ya dijimos, parte de la vida y vuelve a ella integrando en forma de estructura racional, de modo valorativo, de vida cultural, los elementos que antes de ser expresados de manera filosófica, habitan el inconsciente de una sociedad.

El carácter histórico de un empeño intelectual se pone de manifiesto en la medida en que el contexto general de la vida actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de su reflexión. En esa relación está la raíz de la autenticidad filosófica. Pero este contexto general de la vida, esta estructura histórica, esta categoría mediadora, es variable y su mutación influye a la actividad creativa del pensamiento humano, a la vez que es influida por éste.

En este devenir, qué es la esencia de lo histórico, hay, sin embargo, entre las múltiples variables que la determinan, ciertos momentos que se presentan en diferentes épocas, estadios y grados del desarrollo humano. Ellos, pese a las diferencias cualitativas que entre sí presentan, podrían denominarse constantes por su reiteración histórica entre el flujo y el reflujó de la vida. Son los momentos de crisis y los momentos de plenitud.

Crisis y cambio

Una crisis histórica se da en el siglo XV con el Renacimiento; otra se produce en el siglo XX con la emergencia de las nuevas sociedades y con los signos de limitación del racionalismo europeo.

Con el Renacimiento surge el antropocentrismo y el nuevo humanismo que hace del hombre el sujeto más importante de toda acción y reflexión y opera un desplazamiento del centro de interés de Dios al hombre.

Lo que podríamos llamar la conciencia del hombre moderno, se manifestó desde antes que oficialmente se considerara establecida la Edad Moderna. Su primera expresión en el Renacimiento es la vuelta a la forma, el color, a la vida, a la naturaleza y a la realidad, y la adopción del concepto antropocéntrico del humanismo. Todo ello marcó una ruptura con los valores de la Edad Media. Cabe señalar que la estructura económica, política y social, había también experimentado una profunda transformación. Envuelto todavía entre la manifestación artística y la organización social, se encontraba la que habría de ser el valor fundamental de la nueva era: la razón.

La conciencia del hombre moderno trataba de sustituir los valores místicos y teológicos de la Edad Media por el nuevo de la razón. Se produjo un hastío de metafísica que vio agotada sus posibilidades históricas ante la irrupción de la nueva forma de vida. La religión dio paso a la razón, la idea de Dios a la idea del hombre. La metafísica y la filosofía de Descartes, junto con la física de Galileo, dieron forma al espíritu latente en la conciencia del hombre moderno. El racionalismo en la filosofía y en la ciencia fue una forma de expresión de racionalismo en la historia y en la conciencia. La razón se constituyó en el valor supremo de la sociedad al cual estuvo supeditado todo, hasta la vida.

Las transformaciones socioeconómicas, el desarrollo del comercio y la Revolución Industrial, contribuyeron a la formación de la conciencia utilitaria de Occidente y reprodujeron a nivel del plexo de valores, la voluntad de poder, de lucro y de confort del hombre burgués.

El desarrollo de la física, del positivismo y del capitalismo, están estrechamente relacionados.

Además de la separación entre fe y razón, naturaleza y Dios, la ciencia se separa de la teología y cobra autonomía. Por otra parte, surge el Estado-nación como nueva forma de organización social y política producida por la reunificación de los feudos, y nace el contexto jurídico de la soberanía como máxima expresión de autoridad que se ejerce sobre una población en un territorio determinado, es decir, como el ámbito material de aplicación del ordenamiento legal.

Se produce también un retorno al aristotelismo y el concepto de Dios cosmológico y al inmanentismo que identifica a Dios con la naturaleza. Se da a la vez una revalorización del hecho y del concepto concreto-particular, que será la base para la aparición y desarrollo de los estudios históricos y de la ciencia. Coetáneamente se reduce en importancia la reflexión sobre lo universal trascendente que caracterizó el pensamiento escolástico.

Se producirá también la separación de la filosofía y la ciencia y, en general, se preparará el medio en qué habrá de florecer el espíritu del tiempo nuevo y el nuevo sentido y forma de la vida. La razón habrá de reinar a partir de ahora y frente a ella los problemas de la fe, que ocuparon por cerca de mil años la atención del hombre medieval, pasarán a ocupar un lugar secundario.

En opinión de Federico Sciacca expresada en su *Historia de la filosofía*, el Renacimiento no constituyó una ruptura con el medioevo, sino más bien el énfasis en ciertos aspectos naturales, históricos y científicos que habían sido descuidados por la escolástica, a partir del supuesto de que la importancia concedida a la razón y a la naturaleza por el hombre renacentista, estaba sustentada en los mismos principios que inspiraron y normaron la vida del medioevo. En consecuencia, según Sciacca, la Edad Media no significó una negación del orden racional y natural, sino una subordinación al orden divino y una valoración de inferior rango frente a aquella otra de naturaleza metafísica.

A nuestro modo de ver, el Renacimiento significó, efectivamente, una ruptura con el orden medieval y en él se gestaron los principios de la época moderna. En este caso se produjo un desplazamiento del centro de interés en la vida del hombre, del mundo sobrenatural al natural, de la teología a la ciencia. Subyace en todo ese proceso una actitud consubstancial a la vida humana e histórica: la necesidad de una fe para alojarse en ella y mirar desde ahí, instalados en su ámbito, la construcción del futuro. Desde esa posición, que es en el fondo un ámbito histórico-racional de observación, se contempla también el pasado y se le juzga a las luces del conjunto de valores hacia cuya realización una época determinada se orienta.

El Renacimiento y el humanismo renacentista no fueron, como aprecia Sciacca, dos momentos de profundización y de coronación del pensamiento medieval, sino más bien constituyeron la etapa histórica en la que el hombre, que ha dejado de pensar y de actuar en los términos propios de la Edad Media, busca afanosamente el cuerpo de principios que habrán de inspirar su reflexión y acción dentro de un nuevo mundo aún no construido. Es pues, el Renacimiento, particularmente el siglo XV, una época de crisis. Todo ello sustentado en los cambios estructurales que transformaron el modo de producción.

En el siglo XX la crisis histórica se representa en las contradicciones del sistema capitalista y lo que parece ser cierto agotamiento del racionalismo. Una nueva situación surge con el advenimiento del capitalismo transnacional, por una parte, y la conciencia histórica de las sociedades emergentes, por la otra. La filosofía, por su lado, enfrenta el espíritu crítico cada vez más generalizado del hombre contemporáneo. A nivel teórico, la confrontación de ideas no se da exclusivamente entre países ricos y países pobres, sino, además, entre hombres

que se identifican o dividen por sus ideas en cualquier lugar que se encuentren, sin perjuicio de la geografía que habitan. Esto no niega la influencia de la geopolítica en la toma de conciencia histórica, sino que subraya la fuerza expansiva de las ideas que las lleva más allá del ámbito histórico en que se originaron.

América Latina es parte de una circunstancia histórica específica y la autenticidad de su pensamiento está entrañablemente vinculada a esa realidad.

Posibilidad y sentido de la filosofía latinoamericana

La posibilidad de la filosofía latinoamericana está ligada a la *praxis* de las sociedades emergentes, a la posibilidad de la reabsorción crítica del pensamiento occidental y a la transformación en conceptos y categorías de ese espíritu colectivo. La filosofía latinoamericana, por esas razones, debe ser una filosofía de la liberación, y más que eso, debe ser una filosofía de la identidad. Es decir, la construcción teórica que hundiendo sus raíces en la realidad, extraiga de ella la savia de un pensamiento genuino. Invariablemente el pensamiento, aun el que se dirige hacia las consideraciones más abstractas, se haya transido de sustancia histórica, viene de ella y regresa a ella.

Lo dicho anteriormente puede resumirse en las siguientes reflexiones. La filosofía latinoamericana significa una suprema actividad intelectual orientada a la búsqueda de un nuevo hombre, de una nueva sociedad y de un nuevo cuadro valorativo sobre la base de la identidad de América Latina. Por ello debe ser, además, crítica lógica del modelo social preponderante y de la situación de dominación en todas sus expresiones, de manera particular, de aquélla que hace de la cultura una manifestación ideológica mediante la cual se internalizan determinados valores, explícitos o implícitos en la creación cultural, en detrimento del desarrollo de las posibilidades creativas en la región. Consecuentemente, significa también la fundamentación racional de un modelo de sociedad basado en la justicia, la libertad y la solidaridad humana.

Ese esfuerzo de humanización y de liberación racionalmente fundado, es también un esfuerzo de síntesis e integración que, partiendo del reconocimiento de la universalidad de la cultura, busca la inserción en ésta de los valores que no son comunes, a la vez que su incorporación es nuestra realidad.

El principal empeño de América Latina debe ser la lucha por su autenticidad. La situación del subdesarrollo latinoamericano limita, aunque no impide, como en todo el ámbito de la cultura, una creación auténtica, a la vez que proporciona, en esa misma limitación, un objeto de análisis para el pensamiento crítico, en el que el juicio riguroso sobre las categorías histórico-sociales, representará el primer momento en la elaboración de la filosofía latinoamericana. Esa cancelación teórica de la dependencia constituirá un rasgo importante de autenticidad, además de la fundamentación racional de la *praxis* social. De esa relación dialéctica entre la realidad y el concepto irá surgiendo el pensamiento filosófico de América Latina. En este primer momento se dará, pues, la traducción racional de la conciencia histórica.

Nos parece necesario el empeño de extraer el pensamiento latinoamericano de la realidad latinoamericana, a la inversa del racionalismo que ha hecho derivar la realidad de la razón. Esto constituye la raíz de la diferencia entre lo que debe ser la actitud filosófica latinoamericana y aquélla que dio origen a la filosofía europea. A nosotros corresponde desandar el camino de Europa trazado por Descartes. Como primer paso debemos ir de la

experiencia, de la realidad histórica, de la vida social, hacia la construcción de un pensamiento propio.

Si el valor fundamental en el origen de Europa y de la Época Moderna fue la razón, el valor fundamental de nuestro tiempo y circunstancia es la libertad en todo su sentido. Libertad como liberación integral, que va de lo económico a lo metafísico, de lo individual a lo colectivo, de lo geográfico a lo histórico. Libertad también frente al racionalismo, mediante -valga la expresión- una racionalización de la razón, que la coloque no por fuera ni por encima de la vida, sino como parte consubstancial de ella. El racionalismo, ciertamente, ha hecho progresar al hombre, pero no por ello lo ha hecho más humano.

Muy lejos de un irracionalismo intuitivo, la conducta del hombre de la sociedad emergente debe ser más bien de una reabsorción crítica del pensamiento europeo y elaboración del pensamiento propio en relación a la construcción de la propia realidad. En la medida en que se consolide la vocación histórica de nuestros pueblos, se consolidará también un pensamiento auténtico. La superación del racionalismo a través de las aprehensiones noético-experienciales, debe ser uno de los propósitos de esta nueva filosofía. Tal como extrae lúcidamente Leopoldo Chiappo de la obra de Nietzsche,

“es necesaria apertura y flexibilidad comprensiva y creativa de la inteligencia [...]; máxima plasticidad [...]; alejamiento del sistema y del dogma [...]; transformación del espíritu por el movimiento mismo de la experiencia humana [...]; paso de la conciencia cautiva a la conciencia liberada y creadora [...]; despertar de la autoconciencia de los países dominados en virtud de la negación de la dominación...”²

Para mí, desde una perspectiva y metodología hegelianas que convendría recuperar, América Latina debe considerarse como un momento de la totalidad concreta que presenta rasgos específicos y particulares. Más allá de las identidades o diferencias antropológicas, políticas, étnicas, religiosas y lingüísticas, sobre cuya base, mecánicamente, se ha pretendido establecer o negar su identidad. Ella es fusión de contradicciones y unificación de disimilitudes, realidad y posibilidad. Como quiera que sea, es un momento dinámico en el desarrollo de la humanidad. Este sentido le confiere su unidad e identidad actuales por encima de sus múltiples diferencias y la coloca frente a un camino y ante un horizonte de futuras realizaciones.

La filosofía latinoamericana, por su parte, es una posibilidad de contribución a la forja de una nueva y universal dimensión del hombre, de la cultura y del mundo, percibida y actuada desde la perspectiva de América Latina y desde una conciencia de situación originada y desarrollada dentro de un proceso histórico-estructural.

Por el momento es algo por construir, aunque afortunadamente en el inicio de esta construcción está ya el pensamiento y el ejemplo esclarecido de no pocos filósofos latinoamericanos:

“La filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos. Tantos los proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido y sufren esta dominación. Proyectos diversos pero entrelazados, concurriendo hacia metas que resultarían ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos propios de los hombres y pueblos de esta nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo y respuesta, con los del llamado del mundo occidental”.³

Pero es ya también conciencia de lo que se quiere construir y de los medios que habrán de utilizarse para alcanzar el fin perseguido. Si bien es un comienzo, un camino que hace al andar, es además un saber hacia dónde se quiere llegar y se debe ir y hacia dónde no.

2. Leopoldo Chiappo, *Nietzsche: dominación y liberación*. Lima, Talleres de Industrial Gráfica, 1978.
3. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Es una tarea que implica la posibilidad de replantear, desde nuestra situación, la categoría filosófica de totalidad concreta desarrollada por Hegel, y de establecer la relación entre nuestra particularidad y la totalidad universal dentro del movimiento dialéctico de la historia. Implica, además, la posibilidad de confrontar y afinar en este empeño la validez metodológica. La formulación de la América Latina como objeto de reflexión filosófica ligada, necesariamente, a la categoría de totalidad, y sus relaciones con la totalidad, imponen además como tarea, dentro de ese marco, el planteamiento de importantes asuntos. A saber: asumir la crisis de Occidente; tomar conciencia de la situación desde la cual nos incorporamos y contribuimos a la forja de una historia más humana; conceptualizar la síntesis de superación del eurocentrismo; contribuir al planteamiento de una nueva humanidad por primera vez universal y a la traducción conceptual de un nuevo hombre, un nuevo humanismo y una nueva escala de valores que dolorosamente la propia realidad está formando, así como también formular teóricamente la contradicción entre dominación y liberación; contribuir a la elaboración de las categorías de una nueva ética y a la recuperación de una realidad plena. Es, en fin, asumir un problema, pero también una esperanza, una perspectiva y un comportamiento.

Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural

(PI)

El nombre de Raúl Fornet-Betancourt está ligado de forma indisoluble a la interculturalidad filosófica. Pocos como él han abordado el tema en forma tan rigurosa y sistemática. Pocos como él han consagrado su vida intelectual con tanta pasión y profundidad a la presentación y explicación de sus hipótesis y tesis sobre el asunto.

Desde el libro, la cátedra, los congresos, seminarios y talleres de filosofía, su palabra enérgica y clara ha sido siempre un punto de referencia necesario para coincidir o disentir, para compartir o debatir.

Sus libros *Transformación intercultural de la filosofía* (2001), *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (2003) y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana* (2004), constituyen una trilogía fundamental sobre el tema y una invitación a filosofar y transformar desde los horizontes y perspectivas que sus reflexiones abren.

Su preocupación por una filosofía que vaya más allá de los paradigmas, de la exégesis y de la glosa de los textos sagrados, quedó de manifiesto en el libro *¿Quo vadis, Philosophie?*, el que, organizado y publicado bajo su dirección, ofreció los resultados de la encuesta mundial sobre la situación de la filosofía a final del siglo XX, en la que participaron 100 filósofos de todos los continentes y en la que tuve el privilegio de participar respondiendo a la invitación de Raúl Fornet-Betancourt.

Con su pensamiento Raúl nos propone un tema a debate. Una filosofía que no sólo no está cerrada sino que comienza a abrirse y a abrir otras posibilidades a un pensamiento universal que hasta hoy pareciera considerarse definitivo.

Independientemente de coincidencias o discrepancias, pienso que lo fundamental es la invitación a pensar y debatir, a recorrer caminos todavía no hechos y buscar desde diversas perspectivas que abre la interculturalidad, posibles respuestas a viejas y nuevas preguntas que acechan la razón y el corazón humanos.

Como un modesto homenaje a Raúl en sus sesenta años me voy a permitir presentar a continuación unas breves aproximaciones a un proyecto filosófico: algunas reflexiones sobre el humanismo de nuestro tiempo.¹

Aproximaciones a un proyecto filosófico: algunas reflexiones sobre el humanismo de nuestro tiempo

El humanismo de nuestro tiempo debe mirar hacia el futuro retomando la unidad originaria de la vida y el pensamiento griego presocrático. La unidad dialéctica entre el mito y el *logos*, entre Aristófanes y el racionalismo ático; simbólicamente entre Dyonisios y Apolo; filosóficamente entre Sócrates, el *mayeútico* que inicia un camino, el que todavía andamos desde hace dos mil quinientos años, y Nietzsche,² el iluminado de los dioses que nos dice: ¡alto!, nuestra civilización es la persistencia en el error durante veinticinco siglos.

Es menester rectificar, reintegrar la unidad fracturada y devolver al hombre y a la mujer su plenitud como seres integrales, intuitivos y racionales, y no como sujetos parciales que han fundado la vida únicamente en la mitad racional del ser. Jano tiene dos rostros y ambos forman su unidad. Ni sólo lo dyonisiaco que privilegia las fuerzas subconscientes e instintivas de lo humano, ni sólo lo apolíneo que consagra la rígida sistematicidad y la belleza simétrica; ni sólo la razón que todo lo clasifica y ordena, ni sólo el mito en el que perviven indiferenciadas la historia sagrada y la historia profana.

El exceso del pensamiento nietzscheano-dyonisiaco, muy a pesar de Nietzsche y de los griegos presocráticos, nos condujo al nazifacismo; el exceso del pensamiento socrático nos ha conducido al “capitalismo salvaje”, para usar la terminología de León XIII puesta al día por Juan Pablo II, y a los ideólogos del fin de la historia y de la uniformidad universal.

1. Las reflexiones que continúan constituyen parte sustantiva del ensayo del mismo título incluido en el vol. II de las *Obras* del autor (pp. 273-276). Lo mantenemos en el presente, con las variantes introducidas por su autor, en respeto a su dedicación en ocasión del homenaje a Fernet-Betancourt.
2. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*. París, Editions Gauthier, 1964.

La integración dialéctica de ambas tendencias, o lo que es lo mismo, la realización de la *unidad en la diversidad* de las dos formas de interpretar y actuar la historia y la naturaleza humana, es lo que puede permitirnos “humanizar la vida y vitalizar las humanidades” y así recuperar valores que trascienden la utilidad, el provecho y la acumulación, de los que está lleno el lenguaje, la conducta y las categorías morales de nuestro tiempo. El egoísmo predominante debe dar paso a la solidaridad. Existir es una palabra que nos sugiere vivir para algo más que para sí mismo. Ex-sí, fuera de sí, hacia los otros, hacia el prójimo, que es el próximo, es algo más que sobrevivir, es vivir, es más que vivir.

La filosofía debe buscar la verdad que se manifiesta en todos los tiempos históricos; para ello debe develar, desocultar. *Aletheia* decían los griegos a ese gesto de la conciencia, de la intuición y de la razón que significa quitar el velo que cubre; apartar la densa masa opaca de los dogmas políticos, de los absolutismos científicos y de las ideologías sacralizadas, sean estas de izquierda o de derecha.

Desocultar, recuperar la verdad, hacer coincidir la palabra con su sentido y el concepto con su contenido, es misión esencial de esa ética de los valores que debe fundamentar la posibilidad de un mundo más libre, tolerante y humano.

Hablar de un proyecto filosófico desde América Latina exige aclarar que todo proyecto implica una propuesta y toda propuesta es un intento de abrir caminos cuando se considera que otros están cerrados.

El proyecto de la ilustración que en la filosofía, el derecho y la política, se abre en Europa en el siglo XVIII, lo mismo que el proyecto que propuso el romanticismo y el positivismo en el siglo XIX, parecieran agotados, o al menos en crisis. Con ellos, de alguna forma, se ha construido el pensamiento y la historia de América Latina, por lo que su crisis, querámoslo o no, nos afecta.

El rechazo que la llamada filosofía postmoderna presenta a la ilustración, es el rechazo al autoritarismo de la razón y al universalismo abstracto de sus principios absolutos e imperativos, confeccionados desde el reino de la razón y desde el escenario espacio-temporal europeo, con desconocimiento, consciente o no, de otras realidades en la historia y en el pensamiento. No obstante, lo que sería la propuesta postmoderna, si es que se puede hablar en esos términos de la Postmodernidad, no reconoce suficientemente el peso específico que la idea de la libertad y de la crítica, expresiones de la razón,

han tenido en la historia concreta de la persona y de los pueblos.

Además, la sociedad postindustrial, contemporánea de la filosofía postmoderna y de alguna forma emparentada con ella, ha producido al neoliberalismo y la globalización, expresiones imperiales y autoritarias establecidas sobre valores absolutos y principios inapelables en el mundo transnacional, que en una u otra forma vivimos y padecemos, a pesar de la deconstrucción, la fragmentación de los paradigmas y el “pensamiento tenue o débil” que proponen los filósofos postmodernos. Así, de esa manera, estamos enfrentados también ante el doble rostro de la Postmodernidad. Muchas cosas de la Modernidad deben ser retomadas y cumplidas, como la libertad no realizada; otras, de la Postmodernidad, deben ser asumidas, como el reconocimiento del otro, el respeto a la diferencia, el diálogo de las culturas, la identidad y la diversidad, como formas de la universalidad.

En este marco general de la filosofía mundial contemporánea, el trabajo de los filósofos latinoamericanos y de la filosofía desde América Latina, tiene un papel muy importante que desempeñar para construir una filosofía desde América Latina, lo que significa más que una referencia territorial, una situación en el tiempo, la historia y la cultura, y una determinada perspectiva para enfocar los problemas universales de nuestro tiempo y para lanzar a un horizonte sin fronteras, es decir, universal, los temas tenidos hasta hoy como locales, circunscriptos a una específica historia y geografía. La referencia histórica y cultural no es otra cosa que un observatorio, un punto de vista, con todas las connotaciones e implicancias que esto conlleva.

El proyecto filosófico que enfrente los retos del siglo XXI, proyecto de la *unidad en la diversidad*, debe tener como punto fundamental a la interculturalidad y superar la separación entre realidad y razón, pues la razón es vida pensada y pensamiento vivido; debe ser entendido, al menos, desde tres puntos de vista o posibilidades: como síntesis, en tanto resultado de una nueva categoría formada por la convergencia de varios afluentes que al dar forma a la unidad resultante, pierden su identidad individual que se disuelve en una dimensión universal; como articulación de diversidades que forman un todo unitario, pero sin perder su particularidad; y como coexistencia de diferentes situaciones que no son asimiladas ni por consenso, ni por ninguna formación definida por un grupo hegemónico de poder, sea éste político, social o de otra índole.

Un ejemplo del primer caso podría ser el de los derechos humanos; del segundo, el contrato social, el consenso o el proyecto de Estado-Nación; y del tercero, el reconocimiento de los derechos de las minorías, cualquiera sea su naturaleza, en su identidad y expresión particular.

Ante las exigencias actuales que enfrentan la filosofía y la ética, proponemos las siguientes hipótesis:

1. la filosofía es un proceso dialéctico que va de lo abstracto a lo concreto en la búsqueda de la verdad;
2. la historia de la filosofía es una función integradora y relacionadora de los resultados de la filosofía a través del tiempo;
3. la filosofía, al buscar lo universal que resulta de las situaciones particulares, es un quehacer estrechamente relacionado con el desarrollo histórico y social;
4. en consecuencia, la filosofía es una tarea de reconstrucción, integración e incorporación entre la vida y el trabajo, el pensamiento y la acción, la ciencia, la moral y el derecho, el análisis y la síntesis.

Como resultado de estas hipótesis formulamos las siguientes proposiciones:

1. todo pensamiento, en cuanto acción de la inteligencia y la conciencia, entra en la historia, se historiza;
2. el ser humano es un desplegarse que deviene historia. No es una objetividad dada, es movimiento en la historia; no está nunca realizado, pues está realizándose;
3. es la forma particular que el movimiento toma en el tiempo a través de la existencia personal o social;
4. hay dos elementos que conforman este devenir: la vocación y la voluntad del sujeto. Juntos, vocación y voluntad, forman el ser;
5. el proceso de construcción de la historia es el proceso de construcción del ser humano. Este se crea al crearla;
6. lo que el hombre hace forma parte de lo que es; lo que el hombre es forma parte de lo que hace. En este sentido, se entrelazan la ontología y la historia, la filosofía y la práctica;
7. el ser, al manifestarse, lo hace históricamente; el propio ser es un manifestarse en la historia;
8. la filosofía es la realidad que debe transformarse en concepto; pero es, a la vez, el concepto que debe transformarse en realidad;

9. la teoría es la razón de la práctica y ésta la historicidad de la razón. La unidad de ambas es la *praxis*;

10. así entendida, la historia, lejos de ser una deidad implacable, el altar del sacrificio del ser humano, es el tejido de relaciones del actuar del hombre, la esencia misma de un humanismo concreto construido de penas y esperanzas, triunfos y fracasos, ilusiones y decepciones.

La realización de la filosofía como quehacer humano, como diálogo, como compromiso solidario con el destino del hombre sobre la tierra, exige necesariamente reunificar lo disperso, respetar las identidades y proyectarlas al horizonte universal de la razón, pero de una razón historizada, que equivale a decir de una razón humanizada.

Ante el drama contemporáneo de la fragmentación, de la ruptura entre el hombre y el mundo, en este momento de la “conciencia desgarrada”, para usar la palabra de Hegel, la filosofía debe ser el esfuerzo teórico y práctico de *unidad en la diversidad*.

La filosofía no debe ser el estudio de un itinerario de ortodoxias, no el conocimiento de un hilo hilvanador de dogmas, ni siquiera una fiel reproducción del pensamiento hasta ahora construido; debe ser realidad que palpita en el concepto e idea que se encarna y humaniza en la historia, propuesta y diálogo que integre la experiencia y la esperanza, la libertad y la igualdad, y, además, que contribuya a construir las intermediaciones que hagan posible el paso de unas a otras.

La filosofía es diálogo, pues, como dice Heidegger en su *Estudio sobre la poesía de Hölderlin*, “el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo acontece realmente en el diálogo (es decir hablándonos y oyéndonos unos a otros) [...] Somos un diálogo desde que el tiempo es”.

La filosofía es camino y es camino entre las zarzas de la experiencia, entre los riscos de la historia. Filosofar, expresa Jaspers, quiere decir ir de camino, y su plenitud “no estriba en una certeza enunciable, no en proposiciones ni confesiones, sino en una realización histórica del ser del hombre al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar”.³

3. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 11.

Tarea de la filosofía ante los retos del siglo XXI es la de superar la separación entre teoría y práctica, idea y acción, y, en consecuencia, la de recordar, y sobre todo demostrar, que el pensamiento es una forma de la realidad.

En este sentido la filosofía es historia, diálogo. “La historia –dice Richard Kearny– como común formación y conservación del significado, es un diálogo, precisamente porque me es imposible vivir en total aislamiento mi propia subjetividad. Mi significación sólo puedo aceptarla en la retícula de mis relaciones con lo otro sea este otro individual, comunal u ontológico”.

Así pues, el concepto que construye la razón, fundamento del filosofar, no es una categoría abstracta fruto de la pura y exclusiva racionalidad, sino una categoría compleja que resulta de la reflexión, la intuición, la observación y la acción, de la esperanza y el compromiso. “La verdad –dice Fernando Mires– no es más que el proceso de construcción de la verdad”.

Pienso que a través de estas ideas podríamos formular un nuevo proyecto filosófico e intentar una adecuada aproximación de la filosofía a los retos del siglo que comienza. En este esfuerzo debería asumir el papel que le corresponde y así, de esa manera, a la vez específica y universal, reinventarse y reinsertarse en la historia. Esta conducta de compromiso y solidaridad de la razón con el destino del hombre sería la base para construir una nueva ética y una nueva axiología.

Tal como están las cosas, de eso depende, su ser o no ser.

Prolegómenos a una teoría del ser latinoamericano

(ENI)

Entre la nación y el imperio

La revolución y las luchas de liberación en América Latina son la continuación, en el siglo XX, de las luchas de independencia del siglo XIX, de las cuales Simón Bolívar fue su más alto representante; una nueva forma de expresarse la contradicción entre la nación y el imperio, un nuevo y doloroso testimonio en la búsqueda de la identidad y del ser latinoamericano.

En la Carta de Jamaica del 6 de septiembre de 1815, Bolívar define algunos rasgos fundamentales de los pueblos latinoamericanos que en ese momento y bajo la conducción de su espada buscan la independencia.

“Nosotros –dice- somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”.¹

Ante esa afirmación y tratando de encontrar respuestas que precisen y complementen esa primera aproximación de Bolívar a una definición genérica del ser latinoamericano, nos preguntamos: ¿cuál es la naturaleza de este pequeño género humano?; ¿dónde están los elementos que pueden identificarlos?

En el mismo documento Bolívar agrega:

“... por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado...”.²

De nuevo nos surge la inquietud que se expresa primero como afirmación negativa y luego como interrogación. En efecto, Bolívar, en ese párrafo de la Carta de Jamaica y a partir de la realidad histórica que analiza, nos señala claramente lo que no somos, el no-ser; pero a nosotros no nos basta una certeza negativa, pues lo que necesitamos es una afirmación, la del ser, o una definición de futuro que se formule como un imperativo categórico kantiano, el debe-ser, y si esto no es posible, una definición de futuro que se plantee, al menos, como posibilidad, como futuro condicional, el debería ser. Y aquí surge de nuevo la inquietud, esta vez como interrogación, que puede formularse en tres tiempos: ¿qué somos?, ¿qué podemos ser?, ¿qué podríamos ser?

1. Simón Bolívar, “Carta de Jamaica”. En: *Simón Bolívar. La vigencia de su pensamiento*. Selección y prólogo de Francisco Pividal. La Habana, Casa de las Américas. 1982. p.62.

2. *Ibid.*, p 62.

Es claro que en su carta al señor Henry Cullen, Bolívar trata de dar respuesta a los “objetos más importantes de la política americana”, tales como el tipo de organización que deberían asumir los pueblos del Nuevo Mundo al adquirir su libertad, la forma más adecuada de gobierno, sea ésta republicana o monárquica, centralista o federalista. Para ello, y a partir del conocimiento que tiene de los elementos más sobresalientes de la naturaleza de los diferentes grupos humanos y de las particulares características geopolíticas de las distintas regiones, no conviene en “el sistema federal entre los populares y representativos”, y rehúsa “la monarquía mixta de aristocracia y democracia”. Para los mexicanos, imagina “que intentaran al principio establecer una república representativa, en la cual tenga grandes atribuciones el poder ejecutivo”.

“Los estados del istmo de Panamá hasta Guatemala formaran quizá una asociación. Esta magnífica posición entre los dos grandes mares podrá ser con el tiempo el emporio del universo; sus canales acortaran las distancias del mundo; estrecharán los lazos comerciales de Europa. América y Asia; traerán a tan feliz región los tributos de las cuatro partes del Globo. ¡Acaso solo allí podrá fijarse algún día la capital de la tierra como pretendió Constantino que fuese Bizancio la del antiguo hemisferio!”³

Para Buenos Aires, Bolívar supone “un gobierno central, en que los militares se lleven la primacía por consecuencia de sus divisiones internas y guerras externas”. En cuanto a la vigencia de “justas” y “dulces leyes”, estima que si alguna permanece largo tiempo en América será la chilena; “Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad; los vicios de la Europa y del Asia llegaran tarde o nunca a corromper las costumbres de aquel extremo del universo”.⁴

Del análisis de la Carta de Jamaica nosotros subrayamos en la exposición de Bolívar, entre otros, los aspectos siguientes:

1. un esfuerzo de precisión por el tipo de gobierno más adecuado a las condiciones intrínsecas de los pobladores, a las tradiciones regionales y a las características históricas y geopolíticas respectivas. Sobre estos temas volverá más adelante, en el Discurso de Angostura del 15 de febrero de 1819, lograda ya la independencia frente a España;
2. una identificación de lo que no somos, del no-ser latinoamericano, y una preocupación genérica subyacente por lo que podemos ser como pueblos y como hombres si se cumplen determinadas condiciones históricas;
3. una visión profética de lo que hoy es nuestro pasado, de lo que es nuestro presente, violentado no pocas veces por el nuevo imperio a cuyo servicio, ayer como hoy, no faltan las espadas de aquellos que han preferido entregar los intereses nacionales a fuerzas externas de opresión antes que contribuir a preservar las expresiones genuinas de la nación, las tradiciones jurídicas en donde la vigencia de “justas” y “dulces” leyes, como en Chile, han sido de la esencia misma del pueblo. Pero también, y siempre con Bolívar, hay que recordar que en Chile, ayer como hoy, jamás se ha extinguido el espíritu de libertad;

3.Ibid, pp. 69-70.

4.Ibid., pp.70-71.

4. la esperanza de lo que podría ser nuestra América sobre la base de un desarrollo histórico propio, a partir del conocimiento y desarrollo de sus realidades y potencialidades; de lo que habría podido ser la Federación de Estados Centroamericanos, destruida por sus propias contradicciones; de lo que podría ser Centroamérica, los Estados del istmo, desde Panamá hasta Guatemala, emporio del universo, con sus canales que acortarán las distancias del mundo, si no existiesen los intereses del imperio de considerar esta zona como su patio trasero y la cuarta frontera de sus objetivos estratégicos y geopolíticas;
5. los sueños de unidad latinoamericana y de un panamericanismo que se sustente en una base de organización política común, tan lejanos hoy como en tiempos de Bolívar si partimos de las formas políticas o de sistemas gubernamentales, pero no tan lejanos si pensamos en un común denominador histórico como es la necesidad compartida de identidad de nuestros pueblos y su recíproco fortalecimiento a nivel regional, el imperativo de reafirmación nacional y, a partir de ahí, de reafirmación regional de nuestro patrimonio histórico y cultural, unido en sus diferencias y a través de una coordinación de mecanismos de integración cultural y educativa que posibiliten y favorezcan nuestro recíproco conocimiento. La soberanía y la integridad territorial ante la agresión colonialista ha sido un factor de unificación. La agresión de Inglaterra en el caso de las islas Malvinas, ha sido un factor de fortalecimiento de ese sentido de unidad latinoamericana;
6. su visión de la revolución de los pueblos del Nuevo Mundo sobre la base de dos ejes fundamentales: la independencia y la identidad. Esta visión sigue siendo válida hoy frente al nuevo imperio y también frente a nuevas condiciones estructurales y coyunturales internas y externas de nuestros países.

Actualmente América Latina está situada en una encrucijada: por una parte, las circunstancias históricas, en las que están incluidos los mecanismos de dominación del imperio, arrastran a nuestro continente a la sujeción más férrea; por otra, esas circunstancias han penetrado hasta las raíces de la conciencia de muchos hombres de América Latina, originando una profunda y radical rebeldía que es resistencia al sometimiento y reafirmación de autenticidad. La identidad y el ser individual juegan su destino al mismo tiempo. El ser y el hacer se compenetran y condicionan recíprocamente; el yo individual empieza a salir de su soledad profunda para reencontrarse en los demás, en el otro, y realizarse a plena luz. Los primeros rayos alumbran su recinto de sombras. La relación entre la conciencia y el medio es cada vez más tensa y el sujeto reacciona ante la acción que ejercen sobre él las condiciones objetivas de la dominación.

En esas condiciones objetivas, el ser social determina la conciencia, pero ese ser hecho pueblo y conciencia solidaria regresa desde los límites a que fue proyectado hasta el origen de la fuerza que lo impulsó, en virtud de la particular elasticidad de la historia.

Ese movimiento de regreso es un movimiento consciente, el cambio cualitativo que está operándose en la historia y en el ser latinoamericano. Hemos sido lanzados al tiempo y al espacio por fuerzas determinadas, el trayecto nos ha sido extraño, y ese primer recorrido

inconsciente, ese movimiento de ida empieza a agotarse y a iniciar el sendero de regreso, con la conciencia de recuperar para la historia espacio y tiempo.

América Latina debe responder a la necesidad de identidad a partir de la realización de la síntesis histórica y cultural. Como parte de ese proceso de síntesis, la reafirmación nacional y la proyección regional son fenómenos necesarios y complementarios. El sentido de nación que nos identifica y a la vez distingue de los demás, permite afianzar las raíces y desde allí, instalados en nuestras diferencias, ligarnos al destino común latinoamericano. El sentido regional, pues, empieza por la reafirmación de la nación, y ésta a su vez se proyecta en una dimensión continental en la que raíz y destino unifican más allá de las diferencias.

La lucha por la libertad y por la identidad ha devenido la condición necesaria de una América Latina concebida en el presente como proyecto, y vislumbrada como posibilidad en el provenir.

El ser latinoamericano, fruto tardío de nuestra historia, participa de la realidad, y por lo mismo goza de esa condición histórica que lo forma y deforma, que lo entorna e integra y que exige construir el destino necesario en donde se reencuentren el hombre y su mundo. Esta es la exigencia de identidad, la condición de ser.

Entre el ser y la circunstancia

Podría pensarse que es un lugar común decir que la identidad es el problema principal de América Latina y el latinoamericano. Sin embargo, la afirmación de ese hecho no es una constatación banal, sino una toma de posición radical, que se instala en el centro de nuestro problema histórico. Pero, si además asumimos que la historia y los seres humanos que participan en ella se forjan en el flujo y reflujo que intercorre entre la vida interior y la vida social, nos damos cuenta, entonces, de la importancia que tiene el medio histórico en la formación de la conciencia.

Si seguimos ese orden de razonamiento, continuaríamos diciendo que el ser se forja al participar cotidianamente en la formación de su entorno y al recibir la influencia de éste; que la relación entre ambos es la *praxis*; que ésta explica el desarrollo de la conciencia y el de la actividad humana a un grado en que el dualismo inicial queda superado en esa dialéctica; que la llamada vida exterior deja de ser tal al fundirse en los lugares más íntimos de la conciencia, al mismo tiempo que las formas originales de la vida espiritual, profundamente enriquecidas por la acción del hombre, dejan de ser una expresión subjetiva al incorporarse a la vida social.

Si asumimos, entonces, que el ser del hombre no es ni solo vida intersubjetiva, ni solo vida orgánica-fisiológica, ni siquiera vida social entendida como exterioridad, sino fusión de todas en la historia, tenemos que asumir también que esa realidad histórica en la cual se forja la conciencia nos instala además en el centro de nuestro problema ontológico.

Desde este plano histórico-ontológico, el problema de la identidad latinoamericana se nos presenta como un problema fundamental del ser.

El reencuentro de nosotros mismos como sujetos individuales está ligado al mundo al cual pertenecemos. Nosotros somos parte de él y viceversa. La circunstancia, como la llama Ortega y Gasset, no solo nos circunda, sino que nos constituye.

Cuando esa circunstancia, cuando ese elemento que interviene en la formación de nuestro ser está enajenado, el ser también lo está, y éste solo puede ir más allá de esa condición negando la enajenación, esto es, superándola en la conciencia y en la historia. Esta negación, entonces, debe llevarnos a la identidad de lo latinoamericano en la cual se afirme nuestro ser personal e histórico. La búsqueda de lo latinoamericano es parte importante en la búsqueda de nosotros mismos; y nuestra propia búsqueda, la de ese ser escurridizo y permeable, que escapa por los intersticios de la conciencia, se dilata también hacia la historia. El ser es ante todo límite; el límite precisa y diferencia. Es crisol en el que se resumen tonalidad y vibraciones de la existencia, a la vez que irradiación iridiscente que sale de sí y vuelve al mundo

Es, pues, preciso identificarnos en nuestros límites para superarlos, definir los contornos de nuestra realidad interior para hacer entrar en casa la vida fuera y para salir de nuestra circunstancia inmediata hacia otros mundos que se anuncian después del horizonte.

Lo universal está contenido en lo particular; éste es denso precipitado de la universalidad.

La búsqueda de nuestra particularidad como latinoamericano es condición de la búsqueda de nuestra universalidad como seres humanos. Ser latinoamericanos es el principio que nos aproxima al ser, así a secas.

Hecho ese planteamiento, se podría continuar diciendo que el asunto no es alcanzar una forma de ser latinoamericano circunscrita deliberadamente a la geografía y a la historia, sino que nuestro ser universal solo puede surgir a partir de la reafirmación de lo latinoamericano y del encuentro de nuestra identidad. No es, pues, que se deba desagregar de lo universal para concentrarnos en el núcleo de lo regional, sino que solo podemos integrarnos a lo universal a partir de la identidad latinoamericana. No es ni un prejuicio, ni un prurito regionalista lo que debe llevarnos a esa identificación, sino la necesidad de establecer el punto de apoyo para la constitución de ese ser universal. Tal exigencia deviene necesaria en nuestra particular situación.

Encuentro de civilizaciones

En otros casos esta necesidad no se ha presentado, pues el choque de civilizaciones no ha llevado a la desaparición de una de ellas. En el nuestro, las culturas indígenas, prácticamente desaparecidas como vivencia, sobreviven como arqueología; lengua, religión, política, sociedad civil, sistema institucional, valores culturales, son europeos en forma claramente dominante.

España, en cambio, sobrevivió como civilización durante los 800 años de dominación árabe; lo árabe se insertó en la cultura hispánica, se introdujeron giros en la lengua castellana, pero no la sustituyeron, se conocieron otras prácticas religiosas pero la religión católica pervivió, las oraciones islámicas y los aires moriscos se transformaron musicalmente en

Andalucía, dando origen al cante jondo y al flamenco que en sus diferentes expresiones, vocales o instrumentales, traducen el sentimiento moro sin dejar de ser español. La ciencia islámica se introdujo en Europa sin sustituir la ciencia europea. Avicenas y Averroes interpretaron a Aristóteles, pero la filosofía ática, raíz fundamental del racionalismo europeo posterior, persistió en toda su fuerza y esplendor.

También las civilizaciones orientales -dice Darcy Riberio- resistieron al impacto europeo.

“Así que los chinos, los indios y después los egipcios, turcos e indochinos, pudieron conservar, en buena medida, su autonomía cultural y el cuadro de su civilización, resistiendo a una europeización completa, mientras que las altas civilizaciones americanas fueron destruidas a tal punto que sus descendientes actuales mal pudieron conservar la memoria de su pasado”.

El vínculo más permanente que nos une al pasado indígena es la ubicación geográfica. Continuamos en la misma tierra sobre las cuales los conquistadores europeos sometieron a nuestros ancestros indígenas, en el mismo escenario en que se desarrolló el proceso de colonización. Pero la geografía, con toda la fuerza telúrica que posee, no es suficiente para restituir una civilización. Los dioses indios han huido para siempre de las montañas, los manes han abandonado el paisaje.

La superación del pasado: un desafío a la filosofía y a la historia

¿Somos históricamente una síntesis indohispana? Creo que no. Al no ser plenamente indígenas ni totalmente europeos, hemos sido más bien el ser incompleto que afanosamente busca su plenitud. La cultura indígena, a su vez, es el ser abortado, el pasado que no llegó a superarse dialécticamente pues fue truncado por una fuerza exterior, la realidad que no pudo sobrevivir transmutada en las formas históricas presentes y por eso devino símbolo, nostalgia, fantasma.

Es por eso que el latinoamericano se plantea la identidad como problema previo, y su filosofía, en lugar de constituirse sobre la reflexión de los universales tradicionalmente aceptados como sujetos del empeño filosófico, se ha iniciado en la búsqueda de la especificidad de lo latinoamericano que es la condición de la universalidad de su ser. Si la filosofía, como lo señala Leopoldo Zea, es actividad humana que tiene por objeto resolver problemas humanos, es claro que en nuestra circunstancia la tarea principal de la filosofía consiste en plantearse y resolver el más humano de nuestros problemas: el de la identidad de nuestro ser.

Toda filosofía es hija de su tiempo, pero también lo es todo filósofo y todo filosofar. Hegel, cazador del espíritu, buscaba a éste en sus expresiones históricas: la Atenas del siglo V, la Revolución Francesa, el imperio napoleónico.

Lo esencial y permanente pasa por lo temporal. Cada pueblo, cada hombre, cada ser, tiene su tiempo; nosotros andamos a la búsqueda del nuestro, que no es ni Grecia, ni Roma, ni Francia, o al menos que no lo es exclusivamente.

"La filosofía -dijo Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*- es de su tiempo, un eslabón en la larga cadena de la evolución universal, de dónde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo".

La búsqueda de la universalidad que es esencial a toda auténtica filosofía, pasa necesariamente por el encuentro de la particularidad, que en nuestro caso es el encuentro del ser latinoamericano.

En tanto que seres humanos participamos de la misma vocación de universalidad común a la especie; la reafirmación de la identidad nos permitirá un desarrollo pleno en ese sentido. Si la definición de nuestro ser universal exige la reafirmación de nuestro ser histórico, es decir latinoamericano, comprendemos por qué deviene, aquí y ahora, el problema de nuestra filosofía. Comprendemos más claramente que no se trata de parcelar el conocimiento, de desnaturalizar la universalidad de la reflexión filosófica, ni de transformar a está en una descripción historiográfica de hombres, hechos y lugares, ni en una sociología de la cultura, sino que se trata de un encuentro con los presupuestos a través de los cuales se expresaría su universalidad. La búsqueda de la universalidad de nuestro ser a través de sus particularidades históricas, es filosóficamente tan legítima como la búsqueda hegeliana de la particularidad de los pueblos en los momentos de materialización del espíritu objetivo. En eso consiste su dialéctica del espíritu objetivo.

El desgarramiento entre lo occidental y lo indígena

¿Cómo asumir el problema de la identidad de nuestro ser histórico?

Ortega y Gasset, citado por Leopoldo Zea en la introducción a *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, dice: "el hombre europeo ha sido democrático, liberal, absolutista, feudal, pero ya no lo es", y el propio Zea señala: " El ser latinoamericano es querer afirmarse en su ser". El problema del ser actual es el de haber dejado de ser indígenas sin haber pasado a síntesis de un nuevo ser. Nosotros no somos ni totalmente indígenas, ni totalmente europeos ni culturalmente una resultante innovadora de ambas. Lo indígena fue negado sin haber sido superado dialécticamente por el hombre que conforma la colonia. Hoy negamos también a éste, que dialécticamente es un no ser, sin derivar todavía de su negación a la reafirmación del ser definitivo.

La reflexión que se hace Luis Villoro referida al caso mexicano, podría convalidarse para el caso general de la América Latina:

"¿Será posible -se pregunta- descubrir más allá del ser que en nosotros negamos, una vida auténtica? Se concibe entonces la esperanza de que la negación del pasado enajenante haga descubrir un ser auténtico, antes encubierto [...] El mundo indio simboliza para el mexicano, desde entonces, su ser auténtico oculto que ha descubierto para llegar a ser él mismo".

Y más adelante agrega:

"Si el orden hispánico simboliza el ser pasado inauténtico que rechaza el insurgente, a la inversa, el mundo precolombino personifica la trascendencia a esa determinación

histórica; si se siente atraído hacia él es porque proyecta en ese mundo su propia trascendencia".⁵

Por otra parte, hemos visto que la sociedad indígena, cualquiera sea la riqueza de su cultura arqueológica, no es el factor que unifica, sino, por el contrario, es la cultura europea la que constituye el eje de la organización social y de la vida política e institucional, de la sociedad civil y del Estado. Por ello resulta difícil pretender la autenticidad a través de lo indígena que no puede ser restablecido ya como vivencia.

Resulta lógica la negación del ser que proviene de la colonia, pues no es un ser colonizado el que puede dar respuesta a nuestros anhelos de identidad y autenticidad, pero no es el regreso al indigenismo lo que puede permitirnos la recuperación histórica. Está fuera de toda realidad pensar revivir para la vida contemporánea, las formas sociales y los valores culturales de las sociedades indígenas. Ellas tienen, ciertamente, toda la fuerza del símbolo que asumimos para rechazar la cultura de la dominación, y más que nada la dominación por la cultura; toda la carga emotiva con la cual, trémulos, descubrimos la autenticidad de nuestro ser remoto, antes de la enajenación que impusieron la conquista y la colonia; tienen todo el valor político y moral que ponemos al lado del indio usurpado hasta en su propio ser y que enfrentamos contra toda suerte de dominación y manipulación contemporánea.

Por espíritu de elemental justicia hay un sentimiento de solidaridad que colocamos en el altar del indio sacrificado, melancolía del pretérito por siempre ido, fuego remoto que abraza e ilumina todas nuestras rebeldías. No existe lucha, sacrificio y acto heroico que realice el latinoamericano de hoy, que no lo haga pensando en los marginados, en los desheredados, en el indio confiscado para la historia. Ese es el combate que sin tregua se produce todavía en el alma del latinoamericano, desgarrada entre lo europeo y lo indígena. Sin embargo, no podemos revivir nuestra autenticidad precolombina para alcanzar la identidad contemporánea. Ningún país de América Latina de hoy puede organizar su vida civil, política y social, como lo hicieron los Mayas, los Aztecas o los Incas. La sociedad indígena es un símbolo, y como tal debe ser asumida. Lo contrario sería "hipostasiar el símbolo en una falsa realidad. La atribución al símbolo... de los caracteres que simboliza conduce a una forma de pensamiento mítico. Este proceso de mitificación sólo puede acontecer cuando se acepta el símbolo sin reconocer su carácter simbólico".⁶

5. Luis Villoro, "De la función simbólica del mundo indígena". En: Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Tomo II, pp. 432-433.

6. *Ibid.*, p. 436.

Pero estas reflexiones con sólo un aspecto del problema, aquel dirigido al poblador blanco o mestizo de nuestras tierras latinoamericanas frente a la confrontación originaria. Queda otro, acuciante y dramático: el de los pueblos indígenas que conservan su pureza racial y formas de organización sociopolítica precolombina dentro de los estados-naciones para los que son extraños y a los que nunca verdaderamente se han sentido incorporados. ¿Qué hacer?

Nosotros en Nicaragua y ante la situación de las etnias Miskita, Sumo, Rama, Creole y Garífona, hemos optado por establecer la autonomía de estos pueblos indígenas a nivel de la Constitución Política y de un Estatuto especial,⁷ opción que es resultado de un diálogo y una práctica en busca de la mejor solución.

Esta alternativa no es una concesión del Estado, sino fruto de un acuerdo sobre el propio terreno y con las propias poblaciones autóctonas.

Con la definición constitucional y estatutaria se superan los conceptos de asimilación, integración o incorporación contenidos en los instrumentos internacionales y en la propia legislación nicaragüense pre-revolucionaria sobre la materia. No se trata de integrarlas a una plataforma dominante, ni de asimilarlas a una cultura hegemónica; se trata de que, dentro de un concepto nuevo de Estado-Nación, se forja una nación multiétnica y multilingüe, un Estado cuyos objetivos estén orientados a favorecer al pueblo como una unidad básica de la nación y a producir, justamente, los valores de esas entidades múltiples de nuestra historia. De este modo se integra los valores de independencia y soberanía nacional como prerequisite de un nuevo concepto de Estado-Nación, con el valor de la autonomía de las etnias.

Es un reconocimiento a nuestras raíces más profundas, al tratar de reconocernos también en estas etnias y en el indígena en general. En el indígena que durante siglos transitó por los viejos caminos de la patria. Amigo antes que nadie de antiguos árboles y de eternos volcanes, mares, lagos, bosques y llanos. Expresión de la armonía del hombre con la naturaleza. Parte del paisaje donde acunó sus sueños bajo las estrellas de la tibia noche tropical. Donde forjó su vida y su historia en esa tierra de luz, de fuego y de amor. Al indígena, que es nuestro pasado truncado, qué entendemos, no como nostalgia de un rumor de alas antiguas que posan su vuelo sobre la melancolía, sino como semilla del presente y del futuro. Del futuro de la nueva nación nicaragüense donde el indígena es una de sus expresiones principales. De una nueva nación que se forja en medio de una guerra de agresión y que busca desde la entraña misma de su dolor un destino de paz, de amor y de libertad.

La filosofía entre la dominación y la liberación

Prescindimos entonces de identificarnos en lo que sólo es europeo o sólo indígena y, más allá de las opresiones y más acá de las ilusiones, debemos construir en ese margen de contenido ambiguo todavía, el propio espacio vital a la medida de la dimensión espiritual de nuestro ser.

7. Se refiere al Título IX, Capítulo II, de la *Constitución Política de Nicaragua* promulgada el 9 de enero de 1987, y el *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua* promulgada en septiembre del mismo año.

La formación del ser latinoamericano está profundamente unida a la constitución y desarrollo de su filosofía, así como la formación de esta última está indisolublemente ligada al destino de nuestro ser. No se trata de que el ser latinoamericano sea producto de un cierto tipo de elucubración racional, sino de la contribución que la filosofía, en tanto pensamiento esclarecido, puede aportar en esta búsqueda de la identidad.

El ser latinoamericano se formará en la realidad, pero esa realidad puede ser iluminada y hasta anticipada por la filosofía. Si para Hegel el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, y si la filosofía, como la uva, es, en expresión de Ortega y Gasset, delicia de los otoños, para Augusto Salazar Bondy puede ser mensajera del alba.

"... Una filosofía es muchas cosas, pero entre ellas no puede dejar de ser -y es, seguramente, a la postre siempre- la manifestación de la conciencia racional de una comunidad, la concepción que expresa el modo como ésta reacciona ante el conjunto de la realidad y el curso de la existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en el que se encuentra instalada [...] ha de ser una reflexión sobre nuestro status antropológico y desde nuestro propio status negativo, con vistas a su cancelación".⁸

Pero la búsqueda y encuentro de ese ser se produce sobre todo en la realidad multiforme y contradictoria en la cual el hombre vive y sobrevive. La liberación es la condición histórica del ser latinoamericano. Liberación que se expresa en la posibilidad de reafirmar lo propio, en la capacidad de creación.

En términos concretos, la necesidad de liberación se identifica ante un poder de dominación preciso. En nuestro tiempo y circunstancia, este poder de dominación se ejerce a través del neocolonialismo y del imperialismo. Los afanes de identidad tienen que encontrarse necesariamente con estas formas de enajenación.

El caso de las islas Malvinas, aunque no planteaba ni plantea exactamente un problema de identidad para la nación Argentina, sino más bien un problema de soberanía y de integridad territorial, expresa, sin embargo, por una parte, la fuerza expansiva del colonialismo a las puertas del siglo XXI y, por otra, descubre un sentimiento de solidaridad latinoamericana, precisamente, en torno al menos latinoamericano de nuestros pueblos. Por un lado América Latina unificada en torno al principio de soberanía e integridad territorial; por el otro, Inglaterra y Estados Unidos identificados en sus intereses que son los del colonialismo y los del imperialismo.

Lo nacional y lo regional: dos realidades complementarias

Un doble asunto aparentemente contradictorio, pero realmente complementario, se ofrece ante nosotros: el problema de la nación y, al mismo tiempo, el problema de la región. No podemos esperar una identidad latinoamericana sin una previa reafirmación nacional. Sí América Latina debe ser una unidad de diversidades, cada una de estas diferencias debe partir, precisamente, de todo aquello que consolida y fortalece una realidad nacional.

8. Augusto Salazar Bondy, "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano". En: Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, ed. cit., Tomo I, p. 206 y 213.

Nuestro proceso hacia la identidad debe orientarse, pues, a la reafirmación de la nación, qué es una especie de reencuentro consigo misma, una recuperación del propio rastro y del propio rostro.

Lo nacional se expande y consolida en los aspectos que regionalmente no son comunes. Lo asumido como valor compartido, aspiración común y destino posible de nuestros pueblos, se profundiza en cada una de las realidades nacionales.

En este sentido el concepto de nación ha devenido, además, un conjunto de principios y de valores que subyacen como común denominador a muchas historias particulares, como una actitud frente al imperialismo, que desnacionaliza, y frente a su expresión más actual y desarrollada, las sociedades transnacionales. Si el antiimperialismo es un elemento fundamental del sentido de nación, deviene, por lo mismo, un elemento constitutivo común junto con otros particulares.

Históricamente esto se explica en tanto que el imperialismo no es sólo un elemento externo, pues ha devenido interno al encarnarse en la historia de los pueblos dominados.

Un pueblo al cual se le mistifica su lengua, su cultura y sus formas de vida cotidiana, sea por imposición directa o por una dominación cultural más sutil, es un pueblo en fase de desnacionalización, pues se le adulteran los elementos en los cuales puede reconocerse. Si el colonialismo y el imperialismo constituyen la causa fundamental de negación de la nación, la lucha contra ellos es la reafirmación primaria de la nación y la expresión más fuerte de identidad.

La revolución asume actualmente este sentido en el Tercer Mundo, pues no sólo devuelve la realidad de la nación, sino que ella misma en su propio acto de rebeldía es ya una confirmación de la voluntad nacional.

América Latina, en su expresión específica de naciones particulares y por los caminos que cada país considera el adecuado de acuerdo a sus propias realidades, busca la reafirmación de su identidad nacional. En ese empeño existen, sin embargo, elementos que son comunes a todos los pueblos latinoamericanos y hacen de la región, sin perjuicios de las diferencias particulares, una unidad de realidades y expectativas. El enfrentamiento entre la reafirmación nacional y la expansión del imperialismo norteamericano, dotan a América Latina de una dimensión histórica común que permite considerarla como una unidad.

Independencia sin identidad o la paradoja de la negación sin síntesis

Los latinoamericanos estamos enfrentados a lo que podríamos llamar el problema de nuestro tiempo histórico: realizar la síntesis que no produjo el siglo XIX y que no ha producido el siglo XX.

Si queremos ser hombres en nuestro tiempo, más que de nuestro tiempo, para usar la terminología de Pedro Lain Entralgo, debemos abocarnos, en lo que a nosotros como latinoamericanos concierne, a dar aliento a la gran tarea de reconstruir el presente a partir de la superación del pasado.

Esto implica que no debemos rechazar el pasado sino superarlo dialécticamente, lo que Hegel denominaba *aupheben*; también implica correlativamente que no debemos aceptarlo en forma acrítica, cómo aconteció primero durante la colonia, y en la independencia después, y cómo ha ocurrido en el siglo XX, pese a los espíritus esclarecidos que han existido en esas épocas y que han señalado con insistencia el difícil camino. Obviamente no debemos asumir como propio el pasado colonial que fue negado, en buena hora, por los movimientos de independencia, pero tampoco debemos aceptar que nuestro ser histórico se consolida en la independencia y en el periodo postindependentista con la formación de lo que se ha llamado los estados nacionales. Los movimientos liberadores que nos da la independencia no llegan a darnos, sin embargo, identidad. La libertad no es la identidad, aunque es condición necesaria de su existencia.

Históricamente nuestros pueblos, en sus sectores ilustrados que son las clases dominantes, han asumido acríticamente el pensamiento europeo y su teoría política, sin realizar el

esfuerzo de síntesis entre lo americano y lo europeo, entre el liberalismo occidental y la realidad americana. Copiamos el Estado-Nación de Europa sin consideración a nuestros requerimientos históricos; adoptamos sin previo análisis el código y la universalidad napoleónicos y asumimos el positivismo como la nueva religión cuyos dioses, sin embargo, habitaban al otro lado del Atlántico.

En la historia de las ideas nos basta mencionar rápidamente, siguiendo a Augusto Salazar Bondy, la aceptación acrítica del pensamiento europeo. Escolásticos durante la colonia, " a la que no faltan ciertamente algunos cumbres como Suárez, pero que andaba por muy otros caminos que los del espíritu moderno"; modernos con el nuevo impulso de la filosofía europea después del Renacimiento, con Descartes, Leibniz, Locke y Hugo Grocio; iluministas con Rousseau, Voltaire, Condillac y Benjamín Constand; románticos con el sensualismo, el espiritualismo ecléctico y la "versión krausista del idealismo alemán"; positivistas con Augusto Comte y Herbert Spencer; naturalistas, materialistas, experimentalistas y evolucionistas, bajo la influencia del pensamiento decimonónico europeo; vitalistas con Ortega y Gasset; fenomenológicos con Husserl e intuicionista con Bergson; finalmente, existencialistas con Sartre, Heidegger, Camus, Marcel, y Merleau-Ponty.

Merece consideración aparte la influencia de la filosofía de Hegel y del marxismo, particularmente del pensamiento político de Antonio Gramsci, en la formación de un sector importante de la teoría y la práctica política latinoamericana, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, en donde ya se observa un esfuerzo de síntesis, el desarrollo dialéctico del pensamiento latinoamericano que trata de integrar el pensamiento europeo a la realidad americana, la teoría a la práctica. Es el nacimiento y profundización de la *praxis* que marca una diferencia con la situación que estamos analizando. También hay que mencionar el esfuerzo de autenticidad del pensamiento de Leopoldo Zea y de la filosofía latinoamericana.

Sin embargo, la situación general ha sido la de transferir de manera acrítica las corrientes del pensamiento predominante en Europa. Sigue entonces sin realizarse la síntesis histórica que permita superar dialécticamente el pasado y construir a partir de ahí nuestra identidad, que es el inicio de la construcción del futuro. Todavía seguimos atrapados en las redes del pasado, porque nuestra actitud, sea de rechazo o de aceptación del europeo, ha sido en ambos casos igualmente acrítica.

En busca de la síntesis

Nuestro problema de la identidad es casi excepcional en la historia y posiblemente de mayor complejidad en un cierto sentido que el que enfrenta el hombre africano, por ejemplo, cuya identidad empieza por la piel. Bolívar, uno de los más grandes latinoamericanos de todos los tiempos, percibió muy claramente el problema de la identidad de América Latina, a la que dio independencia y trató de darle identidad en el plano político e institucional. En el "Discurso de Angostura" expresa:

"¿ No dice el *Espíritu de las leyes* que éstas deben ser propias para el pueblo que se hacen; qué es una gran casualidad que las de una nación puedan convenir a otra; que las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos; referirse al grado de libertad que la Constitución puede sufrir, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus

riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modales? ¡He aquí el Código que debíamos consultar, y no el de Washington!"⁹

Y más adelante, en el mismo discurso, dice:

"No olvidando jamás que la excelencia de un gobierno no consiste en su teoría, en su forma, ni en su mecanismo, sino en ser apropiado a la naturaleza y el carácter de la nación para quién se instituye".¹⁰

En Bolívar encontramos las raíces de nuestro ser; sin embargo, la lucha por la identidad no puede ser obra de un solo hombre, por inmenso que sea, sino que tiene que ser la obra de todos a través de la historia, a condición de que nos planteemos adecuadamente el problema.

Nosotros somos herederos de lo que hicieron, pero sobre todo de lo que no hicieron o no pudieron hacer los hombres del siglo XIX. Si no lo logramos ahora, heredaremos a los latinoamericanos del siglo XXI la inmensa carga de realizar la síntesis histórica que no se hizo ni en el siglo XIX ni en el siglo XX.

Creo, sin embargo, que actualmente hay elementos cualitativamente nuevos que son respuesta a su tiempo. La conciencia de la inautenticidad padecida desde la colonia hasta hoy y de la necesidad de la identidad para realizarnos plenamente como hombres y como pueblos, puede a estas alturas parecer una verdad evidente, pero ha significado, ciertamente, a la vez que una dolorosa toma de conciencia, la adopción de un desafío ineludible asumido con responsabilidad y saludable realismo.

Otras manifestaciones de la sensibilidad del latinoamericano, como el arte, por ejemplo, han creado una obra cuya calidad y autenticidad son hoy universalmente reconocidas, sin haberse propuesto, probablemente, crear una conciencia necesaria del vacío, que ha sido empeño inicial y arduo de nuestra filosofía.

No se debe ignorar, por ejemplo, la excelencia de la literatura latinoamericana en narrativa y poesía, ni la indiscutible calidad de su pintura, ambas expresiones cumbres de nuestro arte en este siglo. Sin embargo, ni la literatura, ni la pintura por sí solas, pese a su excelencia, podrán otorgarnos la identidad que buscamos, pues por su naturaleza misma en América Latina, o son expresiones descriptivas de la realidad, o ficciones, o símbolos, que o bien traducen la realidad tal como ésta es, o crean ilusiones que permiten evadirla, pero no pueden transformarla al grado que la búsqueda de la identidad lo exige. Es a partir de la transformación de la propia realidad histórica y del pensamiento crítico en donde deberá estructurarse la identidad latinoamericana.

9. Simón Bolívar, "Discurso de Angostura". En: *Simón Bolívar. La vigencia del pensamiento*, ed. cit., p. 110.

10. *Ibid.*, p. 115.

Las ciencias sociales, por su parte, y en particular la sociología, que ha trabajado a partir de la categoría de la dependencia, han contribuido significativamente en el esclarecimiento de la condición histórica latinoamericana. Ellas han establecido el desarrollo en un polo como causa de su subdesarrollo; en el otro, la dependencia estructural como impedimento para la iniciación de un auténtico proceso de desarrollo, el señalamiento de la arbitraria identificación del desarrollo con el crecimiento económico que favorece a los sectores hegemónicos de la sociedad y a los intereses de la metrópoli, la transferencia de actitudes consumistas exógenas, el papel de lo de la dependencia cultural en la ideología, la relación entre las políticas de desarrollo propuestas por los centros de poder y sus necesidades de

exportar excedentes, prolongar mercados, tecnificar el imperialismo mediante el establecimiento de un capitalismo dependiente en los centros periféricos. También han señalado que imperialismo-dependencia es la gran contradicción histórica, a la vez que han indicado la necesidad de que se establezca una más justa división internacional del trabajo y un nuevo orden económico internacional.

Es muy importante tener en cuenta estos planteamientos con relación al tema que venimos analizando, pues nos esclarece una parte del problema, aún y cuando no podemos, ni debemos esperar del solo planteamiento sociológico, una alternativa integral de la identidad o una teoría del ser latinoamericano en la que juegan, además, elementos filosóficos, ontológicos, psicológicos, que no pueden ni deben pretender cubrir por sí solas las ciencias sociales. A éstas correspondería más bien, en esta nueva etapa, tratar de precisar, dentro del marco teórico que han diseñado, los mecanismos y los instrumentos económicos y sociológicos que permitan dar pasos concretos en el camino de un desarrollo propio.

Tanto la filosofía como las ciencias sociales han contribuido a crear una conciencia acerca del problema de la autenticidad. La filosofía ha esclarecido mucho sobre el ser y el no ser latinoamericano. La lucha por la identidad es un desafío que envolverá la lucha política, la vida cotidiana como el esfuerzo intelectual, el aporte multisectorial de las disciplinas filosóficas, la imaginación y la creación artística.

Estamos enfrentando, pues, en el plano de nuestra filosofía, un desafío que exige entre otras cosas:

1. asumir nuestra realidad como sujeto de reflexión, pues sólo así esa reflexión será también parte de nuestra realidad;
2. integrar críticamente el pensamiento europeo a nuestro mundo y modificarlo de acuerdo a nuestras circunstancias;
3. entender la independencia como condición de la libertad y como un proceso cuyos pasos ascendentes deben conquistarse en cada etapa: frente al colonialismo en el siglo XIX, y frente al imperialismo y neocolonialismo en el siglo XX;
4. asumir la revolución como la expresión histórica más elevada en la reafirmación de la identidad y el desarrollo de una conciencia crítica;
5. desarrollar el sentido de nación ligado al destino regional de América Latina. Instalados en nuestras diferencias nacionales, ver a la América Latina siempre como un proyecto futuro;
6. integrar lo que sea integrable de lo indígena a nuestra vivencia, lo cual excluye una pretendida vuelta a las sociedades indígenas, lo mismo que una expresión exclusivamente folklórica o arqueológica de las mismas; y
7. adecuar las instituciones políticas a las necesidades históricas.

La lucha necesaria

América Latina se ha caracterizado por la necesidad de independencia e identidad. Esa fue la lucha en el siglo XIX; esta es su lucha en el siglo XX. La historia la ha colocado ante ese desafío que, como hilo conductor, enlaza épocas, pueblos y hombres.

Bolívar, San Martín, Sucre, en América del Sur; Hidalgo y Castilla, lo mismo que Morelos, en México; José Martí en Cuba, todos en el siglo XIX; Zapata y otros revolucionarios en México, a comienzos del siglo XX; Sandino en Nicaragua, en 1927; la

Revolución Cubana en 1959; la Revolución Popular Sandinista en Nicaragua, en 1979, herederas de la misma tradición de lucha.

La vocación de libertad ha sido una constante común en nuestra historia, aunque los tiempos, y con ello las circunstancias, hayan cambiado.

Las guerras de independencia en el siglo XIX planteaban más que nada el enfrentamiento entre el criollo y el peninsular. Dos sectores de una misma clase dominante opuestos en su contradicción, se enfrentaron también en la guerra. Situaciones económicas, relaciones comerciales y hegemonía política, entraron en juego en un cuadro socioeconómico en donde el criollo, dueño de la tierra y de los medios de producción, no controlaba el comercio, ni los mecanismos fiscales, ni el aparato político central y municipal. Ladinos e indios eran sólo fuerza de trabajo -y de guerra- en estado de servidumbre en un modo de producción difícil de precisar con exactitud, habida cuenta de los modelos que conocemos, pero que presentaba una tendencia predominante feudal en la que no faltaban, sin embargo, formas de relación salarial propias del clásico contrato de trabajo, aunque al margen evidentemente del cuadro de la organización empresarial o industrial. Esta situación interna, no obstante, era determinada por la metrópoli, cuya expansión colonial obedeció a las tendencias del mercantilismo, particularmente en sus formas bullonistas y crisohedonistas españolas, y a una suerte de expansión de lo que podría denominarse capitalismo circulacionista. Este señalamiento no mengua la grandeza de los próceres y de la lucha, sino que es una constatación objetiva del marco sociopolítico y de las limitaciones de su tiempo. Sin embargo, y pese a las restricciones impuestas por las circunstancias históricas, Bolívar intuía ya el destino de las relaciones entre las dos Américas. Su visión del americanismo excluía a Estados Unidos.

Con la Revolución Mexicana el problema de clases se presenta claramente, y el problema de la tierra y la reivindicación del campesino, junto con la nacionalización de los recursos naturales, asume una prioridad relevante. La Revolución Mexicana, con las nacionalizaciones, se enfrenta también a los intereses del imperialismo norteamericano.

Sandino se enfrenta a la intervención norteamericana en Nicaragua; el sentimiento de recuperación de la dignidad nacional es esencial a su combate. Sus oficiales y soldados, y él mismo, provienen de la clase obrera y campesina, y su lucha asume un carácter popular, tanto por la composición de su ejército, como por sus reivindicaciones y programas. Su antiimperialismo, encarnado en la resistencia que opone a la ocupación de los marines, lo concibe también en una perspectiva internacional, en la medida en que Sandino toma plena conciencia de que América Latina toda deberá enfrentarse al imperialismo para preservarse como entidad histórica.

A la altura de la Revolución Cubana, el cuadro del imperialismo propiamente dicho está mejor definido, y los mecanismos de dominación, como consecuencia de la expansión del capitalismo, funcionan a plenitud. La situación de Cuba, en la cual surge el movimiento revolucionario, corresponde a la de un país en condiciones de dependencia estructural. Su carácter antiimperialista emerge desde el momento mismo en que se afectan los intereses del imperialismo, representados y definidos por el gobierno de Batista y las clases dominantes, y la revolución busca un saneamiento moral, una recuperación política y una reafirmación nacional.

La Revolución Popular Sandinista, por su parte, continúa la lucha de Sandino contra las fuerzas de ocupación. La dictadura de Somoza en sus diferentes etapas, fue también una forma mediante la que Estados Unidos ocupó el país. Por eso la lucha contra Somoza fue también la lucha contra el imperio en la expresión particular que asumía en Nicaragua, y

contra sus intereses especialmente militares y geopolíticos. De ahí su carácter nacionalista y antiimperialista.

En nuestras circunstancias, el antiimperialismo es la única forma de reivindicar la nación. El carácter popular es también de su propia esencia y está dado por la participación del pueblo en el proceso como agente y destinatario de la revolución, en un marco de pluralismo y pluripartidismo que intervienen en su composición

Los tiempos y los imperios han cambiado, pero la necesidad de la lucha sigue. Nuevos elementos se van incorporando a nuestras situaciones históricas. A los antiguos mecanismos de la intervención militar directa se agregan, hoy, sin excluir a éstos, nuevas formas de dominación a través de la traslación de capitales, inversión de excedentes, dominación ideológica, sumisión informativa por medio de las transnacionales de la información, la televisión, la mala literatura, la mala música y otra suerte de malas costumbres.

Por otra parte, las respuestas a esta situación se van adecuando a las condiciones históricas de la lucha. El sentido de nación se va precisando frente al imperio; la incorporación de las clases populares en el destino nacional es hoy una necesidad ineludible; la defensa de lo nacional en algunos casos tiene que darse contra clases o sectores de clases que favorecen la dominación exterior al precio de afectar la propia cultura y de hacer más complejo aún el problema identidad.

Cada país, cada pueblo, escogerá los medios que juzgue apropiados para su reafirmación nacional, de acuerdo a sus propias características y condiciones objetivas. Lo importante es reafirmar nuestra identidad ante quien sea y favorecer en esa vuelta a las raíces de nuestro ser la posibilidad de un destino común para América Latina en el cual, e instalados en nuestras diferencias, podamos reconocernos todos un día. Lo importante es reafirmar nuestra libertad; su búsqueda es la marcha de la historia.

En un hermoso y profundo párrafo de *Dialéctica de la conciencia americana*, con una ancha visión hegeliana que arranca, sin embargo, del corazón de su América, Leopoldo Zea dice:

"La historia del hombre, la historia de la humanidad, es la penosa y larga marcha del espíritu por realizarse como libertad".¹¹

11. Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

América Latina: hipótesis y aproximaciones 1

(UD)

Al tratar el problema de América Latina ante el horizonte retrospectivo de su historia, quiero hacerlo presentando una serie de hipótesis de trabajo, formulando un conjunto de inquietudes más que de plácidas convicciones, de incertidumbre, más que de tranquilizadoras certezas.

La primera serie de hipótesis podríamos enunciarlas cómo sigue:

1. toda cultura es síntesis;
2. nuestra cultura es una contradicción sin síntesis; una continuidad de rupturas sin restauración, una estructura de superposiciones;
3. hay un proceso de identidad en marcha en el arte y la literatura; y
4. no se da este proceso de identidad en el ámbito jurídico y político-social, en dónde más bien se presenta la contradicción entre el mundo real y el mundo institucional.

La cultura como síntesis se produce cuando diferentes afluentes que concurren en la historia de un pueblo, convergen en un punto común y se entremezclan dando por resultado una expresión cualitativamente nueva, que no es la sumatoria de sus partes, sino la integración de estas.

En el caso de América Latina, la contradicción se prolonga más de la cuenta, y la síntesis plena tarda demasiado en llegar. Es el drama de nuestra identidad, la marca de nuestra subjetividad que se define en términos negativos, por lo que no somos, ni sólo indígenas, ni sólo europeos, y no por lo que somos, ni siquiera por lo que seremos.

¿Qué es ser latinoamericano? ¿Cuál es la dureza que nos identifica como tales? Son preguntas que hieren y exigen no por vanidad superflua, sino por necesidad ontológica.

1. Presentado en ocasión del homenaje a Leopoldo Zea organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1992, en celebración del octogésimo aniversario del filósofo. Incorporado al vol. II de *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. México, UNAM, 1992. El mismo año, publicado como folleto por la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN-Managua), siendo su autor Rector de esta Universidad.

Las respuestas que demandan estas preguntas han sido y siguen siendo imperativo y obstáculo. Nos retrasan en el avance por otros senderos más universales, a la vez que nos enseñan dolorosamente que la universalidad nos estará negada hasta tanto no hayamos resuelto, en la teoría y en la práctica, su agobiante reclamo.

La historia se nos ha venido encima sin darnos tiempo para sedimentar nuestras experiencias. En ella hemos pasado, o visto pasar, a nivel de categorías y valores

o de prácticas y experiencias, la cultura precolombina, la hispánica dominante, el liberalismo, el Estado-Nación, el marxismo, la Revolución Industrial, la Revolución Tecnológica y lo más recientes acontecimientos que han introducido en la realidad del mundo, cambios más profundos que los experimentados en nuestra propia realidad en los cinco siglos transcurridos desde que el europeo tocó tierra americana. *Los aceleradores de la historia* han interrumpido el ritmo natural de nuestro propio tiempo. La velocidad de los cambios está determinada fuera de nuestro epicentro histórico y geográfico. El tiempo para asimilar las rupturas y apropiarnos de las experiencias externas que nos invaden ineluctablemente es muy corto.

Al producirse el choque de la cultura española con la americana, se produce un doble retardo: el del desarrollo de las culturas aborígenes, para siempre abortado; y el del desarrollo de la cultura vencedora, vencida y marginada en Europa, que prolonga su vida en la geografía americana e incorpora su marginalidad a la masa de culturas y pueblos vencidos.

La Reforma se instala en Europa en las capitales de lo que pronto será el capital y la industria, mientras que la Contrarreforma se refugia en España y se prolonga en América.

Así nacemos a la civilización occidental, anexados a ella cómo furgón de cola, con un retardo original que pesa hoy más que nunca para superarlo y que para superarlo se requeriría acelerar la marcha, pero no a ciegas y en forma mecánica, como nos proponen hoy y nos han propuesto siempre, sino a partir de la crítica que permita resolver teóricamente las contradicciones y obstáculos entre los cuales todavía nos debatimos.

En este punto encontramos otro de nuestros grandes problemas: la ausencia del siglo XVIII europeo en nuestra historia, lo que equivale a decir, la ausencia del racionalismo y la carencia del espíritu crítico.

Lo que pudo haber sido nuestro siglo XVIII, racional y crítico, y lo que podría ser nuestro siglo XXI, fue anticipado en una figura extraordinaria y única del siglo XVII: Sor Juana Inés de la Cruz, mujer excepcional que anticipó la modernidad que nunca hemos tenido y que creó los símbolos de los sujetos históricos que hoy comienzan a perfilarse en la cultura de la que se denomina la posmodernidad (el feminismo, por ejemplo, a partir de la condición de género no de adscripciones partidarias o ideológicas, la reivindicación de la libertad y de valores estéticos y eróticos). Como todo el que se adelanta su tiempo, Sor

Juana Inés pagó con humillación y con su propia vida, su feminidad, su refinamiento estético, su espíritu crítico y su visión profética. Su tiempo, y más aún su tiempo enrarecido de los claustros de la sociedad novohispana, no soportó, ni toleró, su genio creador y su sed de libertad y de conocimientos.

Dicho esto, qué se refiere más que nada a la interacción dialéctica entre aceleración externa y retraso interno, a esa doble velocidad de los tiempos, el de afuera y el de adentro, y a las posibles causas que han determinado esta contradicción, conviene reafirmar que, a pesar de todos los obstáculos y carencias, América Latina ha enrumbado en un proceso de identidad en el arte y la filosofía.

La identidad latinoamericana, es decir, eso que nos distingue de los demás y nos da una cierta unidad en medio de nuestras diferencias, se está forjando en la literatura (narrativa y poesía), pintura, escultura, artesanía, música y en un pensamiento que ha avanzado en la crítica de nuestra historia. Sin embargo, mientras en el arte y la filosofía caminamos hacia la formación de nuestra identidad en el plano político y jurídico-institucional, continuamos reproduciendo formas y modelos que no responden ni a nuestra idiosincrasia ni a nuestras necesidades.

Esta situación ha engendrado una doble contradicción: avanzamos en el arte y la filosofía, por un lado, y en la política y las instituciones, por otro. Por otra parte, otra contradicción, tal vez la más profunda, se ha arraigado en nuestra historia: proclamamos en la política y en el constitucionalismo latinoamericano los enunciados generales de la Modernidad (el Estado-Nación, el Estado de Derecho, la separación de poderes, la universalidad y generalidad de la ley, el principio de legalidad, la igualdad ante la ley), mientras mantenemos en lo económico y lo social, los principios y la práctica de la sociedad pre-moderna, combinados con la aplicación de recetas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

Para alcanzar la identidad en los países de América Latina, hay que superar la desnaturalización política producto de la adopción acrítica de los modelos dominantes de turno, vicio que nos llega desde la independencia, y su divorcio y oposición con las formas y comportamientos, no sólo de la estructura económica y social, sino de la sociedad civil en su conjunto.

Este esfuerzo de identidad mediante la búsqueda de opciones políticas y jurídicas acordes a nuestra realidad, es imprescindible y urgente por ser la

política, por los efectos de su aplicación y práctica, un ámbito que concierne a toda la sociedad civil, más que el arte y la filosofía que atañen a sectores reducidos de la población y que dejan sus expresiones o planteamientos a nivel de cúpulas y grupos de iniciados.

Una segunda serie de hipótesis podría presentarse como sigue:

1. la contradicción Norte-Sur ha devenido el centro conflicto en la actual situación mundial, después de la desaparición de la contradicción Este-Oeste;
2. la automatización, robotización, transnacionalización, globalización, caracterizan actualmente el sistema económico mundial que incluye a nuestros sistemas de producción premodernos;
3. la recomposición geopolítica y geoeconómica del mundo se expresa a través de la unilateralidad político-militar y la multipolaridad económica; y
4. en medio de sus crisis de identidad, América Latina enfrenta la única opción que se le ofrece: integrarse a la cultura del mercado.

En la disolución de las autocracias de los países del Este, en la desaparición de muchas dictaduras militares en el subcontinente latinoamericano, y del resurgir de las tesis neoliberales, monetaristas y financieras, se ha pasado de la dictadura del Estado a la dictadura de mercado.

La confrontación Norte-Sur es la confrontación capital-trabajo, que se expresa en la concentración de capital sin precedentes en el Norte y en la miseria, marginalidad y retraso tecnológico en el Sur. El grupo de los 7 (800 millones de personas) es el centro hegemónico del capitalismo mundial, el que con sus principales instrumentos, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, controla el poder económico mundial. Virtualmente al margen de esta situación quedan Asia, África, Europa Oriental y América Latina con regiones y continentes en los que se congregan 4000 millones de personas.

Este proceso del capitalismo se ve acompañado por la llamada desmaterialización de la producción, debido a que cada vez se requiere menos materia prima en relación al producto, habiéndose observado en la producción japonesa de los últimos 20 años una reducción del 33% de la materia prima. 2

La multipolaridad económica a la que nos hemos referido anteriormente como en realidad se expresa a través de Neotrilateralismo que domina la economía mundial y que está compuesto por Estados Unidos, Europa Occidental, y Japón y el sudeste asiático.

América Latina como que no ha logrado superar sus contradicciones originarias, que no ha podido definir su estrategia ante la sociedad industrializada, que debe enfrentar con sus economías en bancarrota y con su cultura agredida por la cultura consumista de la Revolución Tecnológica, que debe situarse ante la avalancha de la transnacionalización con una estructura nacional débil y ambigua, debe además, quiéralo o no, enfrentarse a esta nueva situación, a esta estructura de la economía mundial en la que el 77% de la humanidad sobrevive con el 15% de la riqueza mundial, y a las políticas neoliberales que imponen el desempleo y los salarios de hambre cómo costo social que pagan los países pobres, y dentro de estos los sectores más desamparados, para lograr la reducción de la inflación y del déficit fiscal.

Junto a esta nueva situación geopolítica y geoeconómica mundial, hay que agregar, o mejor integrar, el marco teórico en que estos acontecimientos se desenvuelven, la filosofía que lleva a afirmar que hemos llegado no sólo al fin de la guerra fría, sino al fin de la Modernidad.

2.Sobre este punto, Xabier Gorostiaga: “Comenzó el siglo XXI, el norte contra el sur, el capitalismo contra el trabajo”. Ponencia presentada en la plenaria del Congreso Latinoamericano de Sociología, La Habana, mayo 1991, Ediciones CRIES:

Hemos entrado en los límites en que agoniza el siglo XX en los umbrales del siglo XXI, a una nueva cultura, o quizás a una nueva civilización: la Postmodernidad. Otros, como Fukuyama, van todavía más allá y nos hablan del fin de la historia.

Una tercera serie de hipótesis nos permite plantear lo siguiente:

1. la posmodernidad es la devaluación del futuro, la caída de las utopías y la cancelación de la certeza;
2. América Latina y los latinoamericanos enfrentamos la posmodernidad desde el ámbito de la pre-modernidad;
3. se está llegando, si no se ha llegado ya, a la convicción de que es imposible formular explicaciones globales de la realidad. Estamos pues, ante lo que

se ha dado en llamar Sociología de la Fragmentación, en plena era de la globalización;

4. mientras América Latina no ha podido llegar a la identificación de un común denominador que de unidad a su experiencia histórica, la experiencia mundial y la posmodernidad no se evidencia crisis de los valores absolutos y de los sistemas.

La idea del futuro ha sido esencial en todas las utopías políticas y en el pensamiento racionalista que inaugura y fundamenta todo el desarrollo de la modernidad. A esta idea va ligada la del proceso y la del tiempo lineal ascendente mediante la cual todo tiempo futuro significa un avance cuantitativo y cualitativo con respecto al anterior.

La Modernidad, en tanto que interpretación lineal de la historia, y la historia, en tanto que búsqueda incesante del futuro, tal como hoy las concebimos a la altura de nuestro tiempo, son resultante de la influencia de una serie de experiencias: el racionalismo, el evolucionismo darwinista, la concepción de la historia en Hegel, el avance de las formas sociales mediante la lucha de clases en Marx, el cristianismo monoteísta.

Todos ellos, desde sus respectivos puntos de vista, responden a la idea del Progreso como concatenación de etapas sucesivas que van hacia adelante: la superación por el desarrollo de la razón, la evolución biológica de las especies, el avance espiral progresivo de la historia, la marcha de la historia hacia el reino de la justicia social en la sociedad sin clase, la historia como tiempo indeterminado de la humanidad, comprendido entre el momento de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso Terrenal y el momento en que el ser humano, expresado solamente como alma, llega a través de la muerte a su propia eternidad, que puede ser felicidad o de suplicio. Entre el paraíso perdido y el paraíso recobrado (o el infierno merecido) está la historia humana.

La historia va tras el futuro. Con el fin de la vida termina el futuro; con el fin del futuro termina la historia y el tiempo histórico compuesto de pasado, presente y futuro. Después de la muerte se inaugura la eternidad del presente; es la abolición del futuro, la incorporación del instante infinito en donde nada cambia ni se modifica pues todo es igual a sí mismo en su beatitud o en su condena.

De alguna manera y a pesar del resurgir de las religiones, la idea del futuro ha perdido fuerza, es uno de los signos de la crisis de la modernidad como interpretación unilineal de la historia, de las ideologías como construcción racional de la utopía social y política cuya realización se inscribe siempre en el futuro, de los modelos y arquetipos sociales como globalidades teóricas a las cuales debe adecuarse la realidad.

La reiterada inadecuación de la realidad a sus modelos y paradigmas ha producido, como característica de nuestro tiempo, una especie de incredulidad ideológica y de escepticismo moral ante toda construcción universal y sistemática y la búsqueda de soluciones concretas a los problemas que nos circundan o que nos absorben. El “aquí o ahora” ha devenido categoría política, ética y estética; el hoy se impone sobre el mañana, el presente sobre el futuro.

A diferencia del existencialismo desesperado de la postguerra, los valores de la postmodernidad parecieran tratar de afianzarse con vigor en el presente. Niegan el futuro, sí, pero para afirmar el presente y lo inmediato. Rechazan las globalidades homogéneas y proclaman la riqueza y la heterogeneidad de la vida, el imperativo de la tolerancia, el reconocimiento de las diferencias, el diálogo y el disfrute de placer estético y erótico. ³

3. David Fernández, “La postmodernidad como desafío. (Apuntes para un manifiesto)”; En: *Christus*. Revista de Teología y Ciencias Humanas, No. 644, abril 1991, p.52. México.

Este cuadro general que algunos han llamado Sociología de la Fragmentación, se completa, como todo proceso dialéctico, con un par de contradicciones. Por una parte, mientras se devalúan los arquetipos sociales y los modelos ideológicos, se globalizan en forma homogénea las construcciones económicas y los fundamentalismos monetarios y financieros. Por otra, mientras se debilita la fe ideológica, se fortalece la religiosa y se exacerban los fundamentalismos con una fuerza más propia de las pasiones medioevales que de la racionalidad fría y calculadora que se dispone a trasponer los umbrales del nuevo siglo y del nuevo milenio.

Pareciera que hay un flujo y reflujo y una hegemonía por turnos entre la religión y la ideología, y que el terreno que una gana lo pierde la otra. Sin embargo, a pesar de la veleidad ante la religión o la ideología, o quizás a causa de ella, hay

algo que permanece constante, y es la fe: la fe en la recuperación del paraíso perdido, en las utopías políticas o en las certezas científicas.

Por todo ello, la devaluación de los arquetipos sociales o morales es relativa. Con esto volvemos al principio de nuestra reflexión para afianzar un poco el enunciado inicial.

Quizás a estas alturas podemos decir, sin pretender hacer un inventario de valores y solamente con una simple aproximación, que en el mundo que estamos viviendo, eso que se ha denominado postmodernidad puede verse en la quiebra de los arquetipos ideológicos y de los absolutismos políticos y científicos, y comparte su presencia en este tiempo complejo y difícil con otras expresiones que le son no solamente diferentes sino también contradictorias. 4

Nuestra América, como la llamó José Martí, es víctima de una doble orfandad: la orfandad de sus certezas ideológicas y de sus estrategias económicas. La primera pone en relativa crisis el sistema de sus partidos políticos, por lo general depositarios de verdades recibidas de fuera. Al entrar en crisis las ideologías, entran en crisis los partidos políticos, que son los instrumentos de su conducción y los mecanismos encargados de tratar de llevarlos a la práctica. La segunda acentúa el vacío inveterado de sus estrategias de desarrollo y, en nombre de la libre competencia, se enreda más en las amarras de la dictadura del mercado.

4. Alejandro Serrano Caldera, *El doble rostro de la postmodernidad*. Managua, Programa de Solidaridad del Consejo Universitario Centroamericano. (CSUCA), 1994.

Víctima, pues, por turnos o al mismo tiempo, de una doble hegemonía, la política y la económica, debe enfrentar los enormes desafíos de la postmodernidad, sin haber logrado entrar a la Modernidad.

Mientras para los países industrializados y tecnológicamente desarrollados, la crisis se manifiesta por estar saliendo de la Modernidad, para los países de América Latina la crisis expresa por no haber entrado todavía en ella, lo que no excluye que sufra el impacto de sus efectos.

Junto a esta crisis no resuelta, se agrega una nueva que se desprende del cuadro general de la estructura económica, sociológica, política y cultural del mundo. De nuevo *los aceleradores de la historia* nos colocan de espaldas al muro y a contrapelo de la historia. ¿Qué hacer ante esta situación? ¿Están cerrados para

nosotros todos los caminos de la historia? ¿Existen algunas alternativas? ¿Cuáles son éstas?

Creo que, por difícil que sea la situación, hay alternativas. No hay soluciones fáciles porque no hay respuestas simples a los problemas complejos, pero hay un reto que no podemos eludir y una reflexión y acción crítica que no podemos retardar.

Eso que hemos llamado los *aceleradores de la historia* producen en nuestras sociedades *acumulaciones históricas* que hacen más pesada la carga y más difícil la solución de los problemas. Cada coyuntura histórica no resuelta se acumula y cada nueva generación tiene que hacerse cargo de un sedimento de problemas no solucionados, de ese precipitado de complejidades históricas a las que debe enfrentarse.

A los problemas de identidad producidos por el choque de culturas, de la ruptura y superposición ideológica-política producida por la contradicción entre la estructura económica y social y la superestructura institucional, jurídica y política, de la Revolución Industrial y de la Revolución Tecnológica, se agregan ahora los propios de la crisis de la modernidad, con todas sus expresiones ideológicas, económicas, culturales, políticas y axiológicas.

Ante este cuadro general, nos atrevemos a proponer una nueva serie de hipótesis para tratar de aproximarnos a las posibles alternativas. Estas son:

1. necesidad de formular un pensamiento crítico que se haga cargo de nuestra situación ante los cambios ocurridos en el mundo y la aparición de nuevas tendencias dominantes;
2. valorar la situación de las ideologías, su agotamiento o posibilidades, como fuerza desencadenante de los procesos históricos en la región;
3. analizar en forma crítica los partidos políticos, su vigencia histórica y su agenda política ante el nuevo contexto latinoamericano y mundial y la crisis de las ideologías y de las hegemonías;
4. estudiar los nuevos sujetos sociales, movimientos que priorizan la agenda nacional, movimientos de mujeres, de ecologistas, de jóvenes, y valorar los alcances históricos de sus planteamientos y acciones;

5. elaborar una nueva ética política, entendida con un “saber de valores morales”, en definición de José Ferrater Mora, y como un “conjunto de reglas de comportamiento y formas de vida a través de las cuales tiende el hombre a realizar el valor de lo bueno” según Eduardo García Maynez.

6. “El bien de cada actividad -dice Aristóteles en *Ética a Nicómaco*- es el fin a que ella tiende. Todos los actos del hombre persiguen una finalidad determinada y en la consecución de ella encuentra su propio bien”;

7. elaborar nuevas categorías políticas; nuevas en la mayoría de los casos por antiguas y olvidadas, por repetidas sin convicción o con la convicción de su uso fraudulento para engañar y manipular.

8. categorías que funden la política, como en sus orígenes, en la *polys*, la ciudad, la comunidad, el Estado y la sociedad civil, que recuperen al ser humano en su individualidad concreta en lugar de la abstracción de Humanidad, con mayúscula, que ha servido de pretexto para destruir al hombre y a la mujer, con minúsculas, para oprimirlos y privarlos de su libertad esencial. Categorías que incorporen valores como la tolerancia, el diálogo, la flexibilidad, la crítica y, sobre todo, el reconocimiento del otro, del que no piensa como nosotros, en lugar de proceder a su descalificación y destrucción;

9. formular un nuevo lenguaje político que exprese las nuevas categorías políticas y la nueva realidad, y deje a un lado las palabras devaluadas que han perdido sentido a fuerza de ser mal usadas y abusadas;

10. construir una nueva cultura política que supere la esquizofrenia latinoamericana entre el mundo real y el mundo jurídico-político y que recoja los mensajes de esa realidad y los integre a la nueva ética, al nuevo lenguaje y a las nuevas categorías, en fin, la nueva política;

11. propiciar amplias alianzas internas y externas, nacionales e internacionales, sobre la base de los nuevos valores y categorías;

12. favorecer alianzas de los nuevos sujetos políticos y sociales a nivel nacional, y de igual forma a nivel internacional, no sólo con los pueblos del Sur, sino también con esos nuevos sujetos históricos en el Norte, pues

no hay que olvidar que así como hay un Norte en el Sur (los sectores que representan más los intereses de los organismos de financiamiento mundial o de las transnacionales que los de sus propios países), hay también un Sur en el Norte, identificado con valores de libertad, identidad, justicia social y descolonización, tanto internacional como interna;

13. elaborar una formulación global alternativa ante la hegemonía autocrítica del partido vanguardia, de las burocracias estatales y de la economía centralizada y la hegemonía del sistema neoliberal cuyos costos sociales son el desempleo, el congelamiento de salarios, los presupuestos recesivos, la injusticia política tributaria y la anulación de los beneficios sociales;

14. procurar que esta formulación global alternativa fundamente una estrategia de desarrollo económico a partir de políticas sociales, de estabilidad, generación y promoción del empleo y de políticas salariales. Asimismo, y dentro de un marco social claramente definido y de protección a la soberanía nacional, propiciar políticas de inversión de capital nacional y extranjero, para aplicarlo a la producción y a la productividad;

15. estructurar políticas educativas que integran la educación primaria, secundaria y técnica en la educación superior, teniendo en cuenta que no hay desarrollo posible sin una sólida educación superior capaz de producir los científicos, técnicos, humanistas y profesionales necesarios al desarrollo en cada país;

16. coordinar las políticas educativas con las políticas de desarrollo nacional de tal forma que haya una adecuación entre las necesidades prioritarias contempladas en los planes de desarrollo y la formación de científicos, técnicos y profesionales que ese desarrollo necesita;

17. concebir y actuar el desarrollo como un proceso nacional y, por coordinado e integrado, como un proceso regional, que tiene en cuenta las necesidades, opciones y objetivos básicos de cada país y de la región en su conjunto, a partir de las raíces y propósitos comunes dentro de los cuales son parte esencial los valores históricos y la identidad cultural de nuestros pueblos.

Un proceso de desarrollo capaz, al mismo tiempo, de afianzar nuestra idiosincrasia y de integrar e integrarnos a los procesos mundiales, económicos y financieros, en adecuadas condiciones técnicas y de modernización, sin que esto nos lleve a desnacionalizarnos y a perder la identidad como pueblo y como región;

18. procurar la eficiente transnacionalización de esta lógica alternativa;

19. buscar una nueva síntesis histórica;

20. rescatar lo mejor de la herencia humana pre-moderna y moderna;

21. propiciar el fortalecimiento de la sociedad civil y de sus organizaciones;

22. favorecer la tecnificación y modernización del Estado para una mayor eficacia y con el objeto de fortalecer su participación en la promoción y coordinación de los procesos políticos, en la regulación de los fenómenos sociales y en la distribución del ingreso y la riqueza nacional;

23. estructurar una respuesta colectiva al problema de la deuda;

24. propiciar la integración económica y la concertación política; y

25. asumir el acuerdo social y el proyecto nacional en cada uno de los países y sobre los principios y bases filosóficas antes enunciados, como una instancia para actuar la libertad, la democracia, la justicia social y la independencia nacional. Para tener una base regional común, política, económica y social, que favorezca a nuestra unidad y posibilite, sin el daño de la desnacionalización, explotación económica, marginalidad y pérdida de identidad, nuestra integración a la próxima centuria.