

Mario Magallón Anaya

Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical



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



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

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. Mario Vázquez Olvera

Encargado del Departamento de Publicaciones

Gerardo López Luna

AVENTURAS DIALÉCTICAS
DE LA MODERNIDAD
ALTERNATIVA RADICAL

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

27

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Mario Magallón Anaya

AVENTURAS DIALÉCTICAS
DE LA MODERNIDAD
ALTERNATIVA RADICAL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2017

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical. Número de Proyecto: IN401214-3. Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.

Magallón Anaya, Mario, autor.

Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical / Mario Magallón Anaya. -- Primera edición.

212 páginas. -- (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 27).

ISBN 970-32-3579-4 (Colección).

ISBN 978-607-02-9809-7 (Obra).

1. Postmodernismo. 2. Civilización moderna. 3. Filosofía moderna. I. Título. II. Serie.

B831.2.M33 2017

Diseño de portada: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: noviembre de 2017

Fecha de edición: 10 de noviembre de 2017

D. R. © 2017 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-02-9809-7 (Obra)

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

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
I. LOS CAMINOS DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA .	17
Modernidad alternativa radical	17
Revalorar el concepto de modernidad	23
II. RECUPERAR EL PASADO: TRANSITAR POR LA TRADICIÓN, LA MEMORIA, LA HISTORIA.	33
Romanticismo, liberalismo y positivismo	33
Romanticismo y liberal-positivismo	43
III. HISTORIA INTELLECTUAL Y EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN	51
IV. HISTORIA, FILOSOFÍA Y COMUNIDAD	59
Historia de las ideas como forma de resistencia.	59
Filosofías y sospecha en la historicidad.	66
V. ¿POR QUÉ HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN LA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL DE NUESTRA AMÉRICA?	71
Historia de la existencia situada	71
Analogicidad dialéctica del quehacer filosófico	79

VI. IDEAS FILOSÓFICAS EN LA HISTORIA DEL MUNDO	
DE HOY	85
Historia de la filosofía de nuestra América	85
VII. DIGNIDAD HUMANA Y DERECHOS EN EL MUNDO	
GLOBAL	95
Eticidad y derechos humanos	95
Los derechos humanos en la actualidad	107
VIII. HERMENÉUTICA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN EL MUNDO	
GLOBAL	115
Filosofía y hermenéutica analógica y política global . . .	115
Filosofía, hermenéutica, política y derechos en el mundo global	122
IX. HUMANISMO Y ÉTICA EN TIEMPOS DE DESCOMPOSICIÓN SOCIAL	135
X. RESISTENCIAS LOCALES Y “UTOPIÁS GLOBALES”	147
Política y democracia en el mundo global	147
XI. RODEOS DE LA COMUNICACIÓN EN LA MODERNIDAD	
ALTERNATIVA RADICAL	165
Lenguaje: medio de comunicación humana	165
Lenguaje y comunicación	168
XII. REDES SOCIALES, POLÍTICA Y DEMOCRACIA	189
BIBLIOGRAFÍA	203

PRÓLOGO

El lector podría cuestionarse sobre la pertinencia de predicar la radicalidad de una modernidad filosófica, que planteada como un método alternativo de aprehensión de la realidad, como es el caso de la propuesta impresa a través de las líneas que componen los párrafos del presente texto, implica, en sí misma, una alternativa disruptiva al *modus operandi* de la filosofía escolástica hegemónica que se practica en los centros de evangelización académica de nuestras realidades universitarias.

Cualquier avezado en el estudio del tema de la modernidad podría reprochar al autor de una inconsistencia lógica en su propuesta editorial, ya que le podría advertir sobre el hecho de la utilización de una redundancia argumentativa como principio rector de su investigación; es decir, un lector letrado en el tema podría denunciar una supuesta “inconsistencia” lógica en la propuesta filosófica que se le presenta, sustentado en la aparente falacia que resultaría de desarrollar una investigación basada en una tautología.

El crítico podría afirmar que la modernidad es radical en sí misma, que su propuesta civilizatoria es alternativa, ya que representa una fractura sustancial con todos los modelos de vida que se habían planteado como formas de humanización hasta antes de su formulación. Sin embargo, la propuesta que se presenta en este volumen es radical en tanto que reformula la modernidad como discurso opresor para aquellos sujetos que no fueron productores directos de la misma; es decir, lo que el lector encontrará a través de la lectura sucesiva de las páginas, será una alternativa a la alternativa misma, un ejercicio crítico de la crítica misma, en otras

palabras una modernidad modernizada que asume el ejercicio dialéctico como horizonte necesario de una humanidad temporal que deviene en la experiencia de su realidad cultural.

Como bien anuncia el título, el libro es una invitación a embarcarse en una aventura dialéctica que busca desmitificar la nulidad de la obsolescencia de la modernidad europea, instaurada, desde su colonialidad, como un fin histórico trascendental que toda historicidad debe realizar como fruto de su libertad. La caducidad temporal del modelo de modernidad heredado por la conquista intelectual, debe ser refrendada con gusto por todos aquellos actores que experimentan la libertad como un yugo, que viven las antinomias de la libertad moderna en carne propia y que practican la ambigüedad discursiva de la colonialidad como principio de vida.

La aventura dialéctica debe, por tanto, denunciar la trampa colonial que subyace en la adopción de una libertad, que presupone como principio de realización la efectivización de un estado de sumisión voluntaria por parte de los agentes que desean ser libres. Así, la modernidad tradicional queda abiertamente expuesta como un sistema que sustenta su radicalidad en la posibilidad de una libertad que debe ser vivida como una experiencia de liberación, es decir, la libertad en tanto dialéctica, necesita de la sumisión, como su antítesis, para acontecer como un hecho histórico.

Ahora bien, si la libertad necesariamente se expresa como experiencia de liberación del espíritu en su ir y venir, de la trascendencia a la materialidad y viceversa, en el horizonte de la historia, entonces la historicidad producida por este movimiento se expresa a través de la acción humana, que no será otra cosa más que los esfuerzos conjuntos de la humanidad por llevar a cabo la realización material de dicha libertad. La autoconciencia de sí será entonces la conciencia humana de estar trabajando para el advenimiento de la Libertad como único horizonte posible de significación para la acción humana.

Empero, dicha realización no está abierta para todos los actores humanos, ya que no todos son aptos para llevar a cabo la

liberación del espíritu en su propia materialidad. Sólo aquellos que posean las condiciones materiales óptimas podrán llevar a cabo la pregunta fundamental que cuestiona por el ser y no por el ente. Para ponerlo en términos heideggerianos, no todos los seres humanos son existencia, es decir, no todos pueden predicar de sí mismos el “ser” de su humanidad y por lo tanto no acontecen históricamente; se reducen a manifestaciones ónticas necesarias para el advenimiento de la ontología, pero que en sí mismas no poseen la cualidad necesaria para “trascender”.

Esta visión es el dogma universalizado por la modernidad europea, que ha convertido a la mayoría indígena que habita el planeta, para ponerlo en clave sartriana, en simples herramientas existenciales que favorecen la toma de conciencia del hombre blanco. Es decir, los entes coloniales nos vemos obligados a asumir la sumisión, ya no como condición necesaria para nuestra propia liberación, sino como hecho irrefutablemente necesario para la liberación de un espíritu que no nos pertenece.

Los colonizadores, en su afán narcisista y egocentrista de auto-denominarse el centro de toda actividad humana, no cayeron en la cuenta de que dichos no humanos en realidad son seres humanos, al igual que ellos, y que como tales, serían capaces no sólo de entender el discurso impuesto, sino de hacerlo suyo y empezar a trabajar para que la narratividad vele a su favor.

Los oprimidos inevitablemente comenzaron a desarrollar conciencia de sí mismos, ya que la única condición para hacerlo es tener a la historia como horizonte de la acción humana. Una de las consecuencias innegables, pero sobre todo incontrolables, de la modernidad es la incorporación de la temporalidad histórica, que vino a fracturar el estatismo orgánico de las sociedades clasistas tradicionales. Este cambio de paradigma ontológico permitió el advenimiento de nuevos sistemas políticos, basados en una nueva movilidad social y la apertura del ágora política a nuevos actores que demandaban participación activa en la vida pública del Estado. La individualidad hace aparición como nuevo fundamento político y

ético y la estructura clásica del todo antes de la parte se resquebraja para dar paso a una nueva sociedad conformada por la libre unión de individualidades en un contexto social y cultural específico.

La filosofía se convierte, entonces, en la expresión sistemática y metafórica de una contingencia histórica, que busca apuntalar su devenir en una existencia trascendental. Es decir, se transforma en la narrativa material de una trascendentalidad que ya no puede permanecer inmóvil, los universales se vuelven maleables y el devenir se instaaura como la residencia de un ser cuya única constante es el cambio. El movimiento se convierte en el nuevo principio de regulación de la realidad, y lo eterno se repliega sobre su atemporalidad para convertirse en estructura subjetiva.

Los burgueses y los colonizadores se vieron favorecidos con este cambio, ya que podían exigir poder ante las antiguas estructuras anquilosadas de la monarquía y el derecho divino. El poder se convirtió entonces en una expresión popular, en la suma de los poderes individuales en un consenso general, pasó de ser la expresión profética de un poder eterno y atemporal a la manifestación material del movimiento histórico.

Los nuevos amos del mundo pretendieron reservarse dicho derecho de existencia, buscando perpetrar el antiguo régimen inmóvil en los nuevos territorios conquistados. Mientras la movilidad les era propia a los conquistados, les estaba reservada la esclavitud perenne y la obediencia total hacia los verdaderos hombres. La modernidad llegó como ideal al nuevo mundo, un ideal que nunca sería realizable para las exterioridades del sistema.

El advenimiento de la temporalidad como espacio de expresión de la historia convierte en incontrolable el cambio, y el espíritu de libertad hallará refugio en toda conciencia que esté presta a escucharlo y realizarlo. Los esclavos, a expensas de sus amos, entraron en el movimiento dialéctico moderno y más temprano que tarde comenzaron a ejercer el papel de antítesis de éstos. La modernidad exige la aculturación de los oprimidos en pos de un desarrollo universal homogéneo de sí misma. La educación, aunque controlada

por los dominadores de los esclavos, terminó por volverse contra sus educadores, y los nuevos sujetos pensantes se vieron a sí mismos como sujetos históricos, capaces de tomar en sus propias manos su destino y modificarlo según sus necesidades.

Los nuevos filósofos comprendieron que toda filosofía ocurre en la fenomenicidad del acontecer del ente y que todas las categorías utilizadas para dar cuenta de lo real son construcciones humanas históricas, capaces de ser superadas. En esto radica la radicalidad alternativa propuesta, en hacer propio un proyecto que se nos presenta como insuperable y resquebrajarlo por dentro utilizando sus propios fundamentos.

Por otra parte busca recuperar la historicidad perdida con la posmodernidad, movimiento político y cultural que pretende paralizar la Historia en favor de la perpetuación del sistema hegemónico neoliberal. De la misma manera en que los colonos buscaron eternizarse como el momento último de la Historia, la posmodernidad neoliberal demanda su trascendentalidad ahistórica, postulándose a sí misma como el advenimiento supremo de la libertad y la civilización.

Este culmen impuesto del movimiento histórico ya fue previsto y realizado por los grandes teóricos de la dialéctica, que entendieron bien que el movimiento temporal sólo puede neutralizado por medio de una totalización autoritaria de la Historia. Tanto Marx como Hegel sabían que debían detener el movimiento histórico en el momento en que éste alcanzara la fase de desarrollo deseado por ellos, como expresión máxima de la “civilización”, es decir, presentar su contexto como la punta de un desarrollo lineal que, sin embargo, se fundamenta en un movimiento cíclico.

Los posmodernos, como buenos lectores de Hegel y Marx, pero sobre todo de los neofichteanos, han proclamado que su era, la nuestra, es la última fase que el desarrollo histórico debía alcanzar, y por lo tanto, después de ella, sólo hay imposibilidad, lo posible sólo puede acontecer bajo este contexto fenoménico que marca las pautas de todo éxito cultural y civilizatorio.

Ante esta afrenta totalitaria de la realidad socio-política de nuestra realidad inmediata como seres históricos del siglo XXI, el autor hace una llamada revolucionaria, como en su momento lo hicieron Marx y Lukács, para que estos sujetos retomen en sus manos el proyecto de emancipación inaugurado por la modernidad y le devuelvan su radicalidad perdida.

A la clausura del porvenir, que la hegemonía ha impuesto, el Dr. Mario Magallón nos invita a retomar la aventura dialéctica de la libertad, a recuperar la veta crítica de la modernidad y voltear la mirada sobre nosotros mismos, para darnos cuenta de nuestra situación de servilismo y miseria disfrazada de hedonismo. Ante el fin de la historia y las ideologías, este libro reafirma la necesidad de rehacer el pasado propio, con miras a construir un futuro en el que sus arquitectos se vean reflejados en sus construcciones.

La propuesta radica, entonces, en una profunda recuperación de la Historia de las Ideas, como metodología de liberación para nuestras mentes reprimidas por la paulatina y progresiva academización de la filosofía, que sólo ha producido olvido para facilitar la asimilación doméstica de la occidentalización rampante, como único horizonte posible para el pensamiento y la cultura. Esta nueva Historia propone una revolución a partir de una reconstrucción y resemantización de la antropología como fundamento de toda construcción narrativa. A contrapelo de la postura hegemónica, que niega al ser humano como punto de partida de todo análisis, el Dr. Magallón recupera los viejos postulados de grandes filósofos en lengua española, como es el caso de Leopoldo Zea y José Gaos, que ya habían advertido la necesidad de la integración de la antropología como disciplina auxiliar para la construcción filosófica.

Si bien Zea ya había proclamado a la historia, en *Dialéctica de la conciencia americana*, como herramienta fundamental para entender el proceso narrativo de la filosofía, Gaos retoma la antropología como expresión de la historia misma, en sentido dialéctico, para llevar a cabo una crítica fundamental de los procesos hegemónicos

de construcción de lo real, que como es sabido, siempre han tratado de dejar fuera a las narrativas alternativas.

En resumen, el ejemplar que usted tiene ante sus ojos, querido lector, es la demanda particular de un latinoamericano que ve la necesidad de llevar a cabo una renovación de la filosofía en la construcción de las ideas a partir de la metodología dialéctica, que si algo nos ha enseñado es que la belleza no se consume. O para decirlo en palabras políticas, el poder real no puede ser dado, debe ser tomado.

Ciudad Universitaria, octubre, 2016.

I. LOS CAMINOS DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA

MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL

La historia penetra todos los hechos humanos. Por tanto, antes como ahora, no puede evitarse, está presente en los modos del hacer y del quehacer humano; en todas las actividades humanas, a pesar de que las filosofías de la posmodernidad, de la poscolonialidad y las decoloniales se obstinan en negarla y desacreditarla. Empero, la filosofía se encuentra inmersa dentro de una realidad, consecuencia de la contingencia histórica, de la circunstancialidad fenoménica del acontecer de la existencia. En este sentido la filosofía “pura” e “impura” está atravesada por la finitud, por la accidentalidad humana. Toda filosofía ocurre en la fenomenicidad del acontecer del ente.

La filosofía, depurada de lo accidental, no es una forma “pura,” debido a que lo accidental es el motivo de reflexión de la filosofía, y el ente filosofante es histórico. Por ello, el filosofar y la filosofía son finitos, como finito es el saber y el conocimiento. Esto no cancela la pretensión de universalidad, la cual demanda un forma metódica dialéctico-procesual abierta, en constante construcción teórica-epistémica y de práctica filosófica.

De tal modo, y no obstante que el filósofo reconoce su gusto e inclinación por la evidencia y búsqueda de sentido, la diversidad de los saberes y conocimientos no necesariamente es conceptual y absolutamente precisa, porque toda filosofía realiza un ejercicio dialéctico de interpretación y explicación en el filosofar, donde la temperancia

y prudencia son ejes en la arquitectura conceptual, la cual nos descubre la relación del ser con el pensar en la construcción ontoepistemológica.¹

La posmodernidad es el surgimiento sintomático que rehúye la consideración histórica de los fenómenos filosóficos y culturales del neoliberalismo, para hacer del *texto*, los *discursos* y el *contexto* los fetiches que absolutizan el enfoque fragmentario que reduce la materialidad histórica de los hechos a sólo trizas del acontecer de la existencia humana. Es importante señalar que la historia, la vida humana en todas sus manifestaciones transcurre fuera de los textos, empero es a través de ellos que se analizan y contextualizan los hechos, los acontecimientos de las expresiones semántico-discursivas de las formas ideológicas de la totalidad histórica, de las totalizaciones y las mediaciones discursivas, lo cual presupone la libertad en la practicidad del ejercicio político.

La Filosofía se constituye de filosofías. Sin embargo, en las relaciones de poder económico, intelectual y moral, el dominio de las filosofías metropolitanas, sobre las mal llamadas periféricas, se establece una forma de colonización y dependencia de las conciencias, por parte de las culturas imperiales sobre las otras. Pero el filosofar y la filosofía son las cualidades propias del ser humano, de todo ser humano. Por lo mismo, el discurso filosófico para serlo tiene que ser un ejercicio racionalmente crítico sobre los problemas que aquejan la existencia y la vida toda. Las filosofías son discursos de las diversas expresiones humanas, las cuales no por ser distintas son inferiores o superiores, sino son simplemente diversas, porque es la manera del pensar humano.

¹ Mario Magallón Anaya, “Crítica de la filosofía de la cultura en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez [coords], *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALG-UNAM, 2014 (Col. Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, 19), pp. 25 y 26.

Leopoldo Zea considera a ese respecto:

De hecho hemos entrado en la filosofía, pero en vez de encontrar una idea unitaria sobre la filosofía, hemos entrado con ideas diversas. Lo único que parece permanecer es el concepto de filosofía; pero su sentido cambia en cada filósofo. Todos ellos se llaman filósofos y hacen filosofía, pero lo que hacen es completamente distinto. Cada pensador nos ofrece una definición sobre la filosofía que, más o menos, excluye o niega la del otro. Cada filosofía afirma su derecho frente a otras filosofías. El concepto filosofía se muestra como deducido de hechos de muy distinta clase. Por ello, para saber qué es la filosofía, tendremos que hacernos cargo de lo que la filosofía ha sido para cada uno de los filósofos. [...]

Por lo tanto hay que decir que se ha tenido siempre la idea de que la filosofía se refiere a la Verdad, y esto es cierto, pero además se afirma que la verdad buscada, por la filosofía, es algo eterno y permanente, lo que también es cierto. Lo que ya no es cierto es que las verdades encontradas por la filosofía sean verdades eternas y permanentes, porque quienes afirman tal cosa entiende por verdades de la filosofía, las verdades de *su* filosofía.²

La modernidad alternativa radical es la crítica al pensamiento identitario exclusivista occidental que mantiene a distancia a las personas, individuos, cosas, circunstancias: históricas, sociales, políticas, económicas, culturales, estéticas complejas, reducidas a la forma clasificatoria, lo cual sólo se aprehende en la especificidad conceptual y se reduce a campos conceptuales independientes sin relación con la realidad. O sea, es el vaciamiento de la identidad, en una no-identidad y el predominio de la *razón instrumental* de Horkheimer, de formas científicas, tecnológicas, económicas, administrativas, operativas las que han determinado la vida cotidiana y la autocomprensión solidaria de los seres humanos y sus

² Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1977, pp. 13 y 14.

relaciones recíprocas. Esto trae aparejada una deficiencia cognitiva y moral en la dialéctica y en la practicidad.

Leopoldo Zea considera que todo discurso se da en una relación de poder entre el dominador y el dominado; forma de expresión humana que tiene sus propias peculiaridades, consecuencia de la situación histórica, pero no por ello inferior ni superior, sino analógicamente similar; busca entre la dialéctica de la libertad y la justicia *el justo medio* y, por lo mismo, la temperancia y la *frónesis*.

Así,

Todo discurso lo es de una cierta expresión peculiar de la humanidad, peculiaridad que no anula sino que afirma su humanidad. Discurso así desde una forma peculiar de hombres que tiene su origen en la incapacidad del hombre para entender al hombre. El hombre todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. Esto es, un hombre, o un pueblo, es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso. Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad y personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres, y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, la que acepta ser utilizado.³

La modernidad filosófica europea, además de ser excluyente e imperial, con el tiempo ha perdido su filo crítico. Puede decirse que la filosofía, en general, ha relajado su línea crítica de análi-

³ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación a la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 24. En la concepción de Leopoldo Zea sobre el hombre, éste es analógicamente similar al de ser humano, una categoría universal incluyente del género humano, de la humanidad toda.

sis de los enclaves formales y empíricos, y en la practicidad de su hacer diluye lo social, político, económico y cultural, lo cual se desvanece en aras de la *cultura lingüística*, donde las relaciones de propiedad e interés económico establecen las reglas de circulación, comunicación e información y, de cierta forma, en ellas desaparecen los análisis teórico-epistémicos y dialécticos.

Empero, el tema del poder, no obstante que no se muestra ni se menciona en la mayoría de los estudios de las relaciones humanas, filosóficas y sociales, está allí presente, y aunque, se desvanece o encubre, se encuentra en todos los actos humanos. Así, puede decirse que cuando se estudia con cuidado, sistematicidad y disciplina es posible descubrir su presencia; lo que permite colegir, con Foucault, que el poder está en todas partes, permea todo, penetra e invade los cuerpos, las almas, las instituciones, las organizaciones sociales y políticas, lo que frena o dificulta reconocer y diferenciar lo verdadero de lo falso.

Esto sucede de forma vertiginosa en tiempos posmodernos y poscoloniales globalizados. Allí donde la fuerza de los argumentos y la facultad de juzgar de los sujetos como personas libres e iguales desaparece, las habilidades y certezas se han vuelto rígidas y cancelado el diálogo, la comunicación y el entendimiento. Ante la realidad que hoy se vive es urgente la crítica a las instituciones políticas del Estado, a las sociedades industriales, a los medios de comunicación, a las redes sociales de comunicación e información desde las filosofías prácticas. Por ello es necesario invertir las relaciones, en las cuales, hasta la actualidad, el ser humano tiene una existencia sometida, humillada, excluida, despreciada.

Por lo tanto,

Creo que las ideas normativas de democracia, justicia, libertad y derechos humanos incluyen tal impulso radicalmente trascendente, de modo que siempre estaremos obligados a ir más allá de las formas de democracia existentes y de una comprensión ya existente de justicia —por ejemplo, en lo que se refiere a la relación de géneros,

al control democrático de los procesos conforme al mecanismo de mercado o la relación de los países ricos hacia los pobres—, y, por así decirlo, a reinventar lo que la democracia o la realización de la justicia y los derechos humanos habrán de significar aquí y ahora.⁴

La crisis ha afectado los fundamentos de las filosofías imperiales y las “periféricas,” porque ya nada es estable, ni subsiste, cuando las palabras y las cosas no se corresponden y arbitrariamente se ordenan y desordenan los encuentros entre los seres humanos, esto ha generado una conmoción. Lo cual enmascara lo esencial, lo grave no está en la destrucción de los valores antiguos o en la desaparición de los ideales. Lo que se encuentra en peligro y amenaza a la humanidad es la destrucción del ser humano por el humano, esto es, *autoaniquilación* individual y colectiva. Se han transfigurado “la carne y la sangre,” lo material y lo substancial del pensamiento crítico y se han convertido en disolvente y destructores de la sabiduría colectiva, de la comunalidad y del ser humano mismo.

Es decir, se ha mediatizado la capacidad de actuar de los seres humanos para emprender cosas nuevas y encontrarle sentido a la existencia. Por esto es necesario recuperar el *pólemos*, la capacidad de lucha como ejercicio político, social y de reconocimiento de la pluralidad, y la diferencia en la unidad de la diversidad humana, lo cual está implícito en una crítica radical a la modernidad metropolitana, que ha olvidado y excluido de la política a la eticidad, el compromiso y la responsabilidad con el otro, con la comunidad, lo que ha sido sepultado por las políticas liberales y neoliberales globales.

Pólemos, más allá de su sentido original griego, es lucha contra las formas opresivas de los seres humanos, situados y temporales en la historicidad; en la conciencia de que nada es para siempre, porque todo lo humano es finito.

⁴ Albrecht Wellmer, *Líneas de fuga de crítica de la modernidad*, México, FCE, 2013, p. 183.

Es decir, *Pólemos*, como lucha

Nada es definitivamente estable. No hay nada que no pueda encontrarse trastornado. *Pólemos* inaugura la experiencia de un universal desarraigo. Un desarraigo considerado como tal con una mirada fría. Un desarraigo afrontado como tal con el valor de sobrevivir en situaciones extremas. A las culturas largo tiempo inalteradas por Occidente, *Pólemos* no les inflige la finitud, la muerte, la guerra —éstas reinaban desde siempre—, las desvela tal como son, desnudas y despiadadas. ¡He aquí por qué Occidente es acusado de desmoralizar al universo, como Sócrates de corromper a Atenas! Los antiguos dioses, incapaces a la larga de oponerse a la revelación insólita e ineludible de *Pólemos*, muestran su impotencia. El nihilismo que les sucede polemiza contra *Pólemos*, a riesgo de contradecirse y de empujar al suicidio al sujeto parlante.⁵

REVALORAR EL CONCEPTO DE MODERNIDAD

Así, las posiciones filosóficas posmodernas han fragmentado y disuelto el saber, los conocimientos, los discursos; han cuestionado los relatos totalizantes, la filosofía, la metafísica, el ser, el sujeto, la historia y potenciado las filosofías nihilistas del desencanto. Estas filosofías, expresión egocéntrica europea, se han constituido en las fórmulas filosóficas dominantes para pensar la realidad que nihiliza la existencia, la vida, la sensibilidad y la intersubjetividad humana. Empero, desde el horizonte filosófico latinoamericano la realidad, toda realidad, se constituye de diversas realidades: ontológicas, metafísicas, formales, históricas, sociales, culturales, artísticas, estéticas, etc., las que forman parte del todo ontológico y social humano, y son motivo para pensar y poner en cuestión el

⁵ André Glucksmann, *Los caminos de la filosofía*, México, Tusquets, 2009, p. 339. *Pólemos*, dios sombrío de la finitud y que aquí reactualizamos como lucha, confrontación y nihilización de la existencia.

mundo de la vida de perversión, destrucción y muerte que domina y prevalece hasta la actualidad.

Desde la realidad de nuestra América, la filosofía entre nosotros

Es el proceso de reflexión, análisis, crítica y diálogo, que busca la recuperación en la confianza de nuestra capacidad de filosofar como mexicanos y latinoamericanos así como para hacer y producir filosofía y cultura. Porque esto es una actividad humana y social, sin importar el lugar desde donde se filosofa y produce cultura. Decía Aristóteles, en la antigua Grecia, y Gramsci, en la Italia fascista, que “todos los hombres son filósofos,” porque todo ente situado se interroga por la Realidad, el mundo, la existencia. Por ello, la filosofía es necesidad de respuestas centrales como: la existencia, la vida, el ser, Dios, la realidad, el sujeto social, el amor, la violencia, etcétera.⁶

Podemos decir que las formas filosóficas de raíz occidental se encuentran en crisis, esto demanda revalorar el significado de la modernidad europea y buscar nuevas expectativas, lo cual implica revolucionar el concepto de modernidad filosófica a partir de la propia tradición. Es necesario proponer una segunda lectura de la realidad, menos inestable y veleta, lejos del cómodo espacio donde se adormecen las antiguas conciencias lúcidas, pero sin compromiso ni responsabilidad ética.

La filosofía y la modernidad es un constructo filosófico-formal, que busca explicar el mundo de la vida desde la practicidad en las más variadas, complejas y múltiples expresiones del acontecer humano; es decir, éstas se analizan desde un sujeto situado y en una situación histórica concreta. La modernidad, en general, tiene en común con otras modernidades la razón, la ciencia y la tecnología.

Sin embargo, la perspectiva de la modernidad alternativa radical de nuestra América es un ejercicio analítico crítico de toda forma de razón que se ostente como la “única razón,” para cuestionar los fundamentos de su propio filosofar, esto se hace extensivo

⁶ Magallón, *op. cit.*, p. 26.

a las diversas filosofías en el mundo. Por ello, la filosofía de nuestra América desde nuestra modernidad es una crítica a la modernidad y a la posmodernidad occidental.

El filosofar es exclusivo del ser humano y no de un pueblo o cultura. Filosofar desde nuestra América o desde cualquier lugar tiene en común un eje problematizador que demanda respuesta y búsqueda de alternativas, que den seguridad y certeza sobre el conocimiento de la realidad histórica y social. Es necesario tener conciencia de que no se puede filosofar, como dice Merleau Ponty, de espaldas y “abandonando la situación humana” en su historicidad, por ello es preciso sumergirse en ella.⁷

La experiencia histórico-filosófica de la modernidad de nuestra América es construcción de una forma vivencial desde un contexto, lo cual adquiere sentido diferente, acorde al problema filosófico analizado, sin perder la matriz común de la razón, de la autonomía del ser y del pensar en libertad del sujeto que filosofa sobre los problemas propios, los que en muchos sentidos son coincidentes, analógicamente, con los de otros pueblos, comunidades humanas en el mundo. Esto pone en cuestión la supuesta universalidad filosófica de una región del mundo, porque ésta es algo común al género humano.

El filosofar y la filosofía surgen motivados por la realidad histórica y social, urgidos por la necesidad de respuestas desde un lugar específico. Por esto el filosofar y la filosofía tienen como punto de partida un problema y el contexto de una realidad histórica y social. La filosofía en su hacer y quehacer permanentemente pregunta y repregunta acerca de ciertos hipotético-teóricos, epistémicos, ontológicos, simbólicos, aspectos que motivan la indagación, la exploración y búsqueda de respuestas dialéctica y dialógicamente abiertas, sobre los problemas de la realidad material e histórica.

⁷ Cfr. Maurice Merleau Ponty, *El elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 18.

Es decir, se trata de una reflexión que recupera la dialectización histórico-discursiva incluyente de la diversidad humana en el análisis de la practicidad de su acontecer; la filosofía y el filosofar es un trabajo interdisciplinario donde transitan las humanidades y las ciencias, sociales y naturales en la realidad de un espacio temporal abierto de las relaciones dialógicas y dialécticas en el proceso de producción histórica, filosófica, social, política y cultural desde la contemporaneidad del acontecer. Ello requiere reconocer a la historia de las ideas de nuestra América, como el espacio cultural en un proceso articulado y cambiante, que tiene como referente la onticidad del acontecer de ser humano en el mundo.

De esta manera puede decirse que el análisis histórico filosófico y cultural no se reduce a la explicación hermenéutica y a la reconstrucción arqueológica de los acontecimientos sobre nuestro pasado histórico, filosófico, social y cultural; es, más bien, un intento por comprender, interpretar y explicar, analíticamente, la realidad del presente posmoderno y fractalizado y poscolonial. Se busca trasgredir e ir más de los paradigmas de la modernidad occidental, ante una realidad histórica mundial donde se ha declarado la muerte del sujeto, de Dios, de la historia. Lo cual, mirado en retrospectiva, es una propuesta de reconstrucción de la modernidad desde formas alternativas radicales de nuestra América que recupere la tradición, la memoria, la oralidad y el recuerdo.

Por eso puede decirse que

El principio de la modernidad desde nuestra América, concebido como diverso, es el voto por la razón, las racionalidades y las formas culturales que la constituyen. Es la recuperación del legado y tradición del hacer humano, desde diversos horizontes, sin caer en la perversión y peligro pertenecientes al conflicto de las interpretaciones. Una de la cualidades de la posmodernidad es que el centro filosófico dejó de serlo y se volvió “nómada” de relaciones entrópicas, de fluencias, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones y negaciones.⁸

⁸ Magallón, *op. cit.*, p. 32.

Esto permite y hace posible reconsiderar, resemantizar y reconocer, de forma incluyente, términos como modernidad, posmodernidad, poscolonialidad, pensamiento único, neobarroco, imperialismo, globalidad, “lucha de clases,” entre otras expresiones que obstruyen y obstaculizan la comprensión del ser humano, de la humanidad toda. Lo cual demanda pensar y analizar la realidad desde un horizonte epistemológico y ontológico que vaya más allá de “la razón imperial” occidental que ha colocado al margen, en la exterioridad, a los países marginales y empobrecidos de nuestra América y del mundo.

Los valores políticos como formas de poder y dominio son relativos en la proyección de la existencia, de la vida. Ante esto puede decirse con José Gaos, que

La relatividad de los valores, cuando se los concibe como proyecciones de la vida, a los sujetos que son los humanos individuos, parece condenada sólo como consecuencia de la voluntad de poder, del afán de dominación sobre los prójimos y hasta sobre los congéneres en su totalidad. La obstinada postulación de la universalidad de la verdad pudiera ser producto, inconsciente para los obstinados, de una de dos cosas o de ambas. El gregarismo humano anhela ser parásito del héroe o hasta de Dios mismo, anhela *el* Salvador, en singular, es decir, alguien sobre quien descargar el peso de la responsabilidad individual. Nada le hace al “hombre masa” congregarse más con los demás de su especie en la rebañega compacidad de la masa, porque nada le sobrecoge tanto que el enfrentarse al universo en la soledad de la individualidad radical. Tal es el verdadero origen de la “angustia” ante “lo ente en total”. [...] Qué alivio tumbarse sobre el Salvador y reposar sobre él. Mas los hombres impulsados por la libertad de poder sienten en la oscuridad de su ánimo que la verdad que se *impone* universalmente es instrumento de dominación sobre la universalidad —de los demás, si ellos se hacen dueños, o son por su “superhumanidad” dueños, de esa universal verdad. [...] Y contra la voluntad de poder cabe sentir, en la luminosidad de la evidencia, el *valor* de la plural riqueza del universo, comprensiva

de la rica pluralidad de las personalidades individuales y *colectivas*, razas, pueblos, culturas.⁹

Es decir, se trata del encantamiento y desencantamiento dialéctico y dialógico del mundo moderno ilustrado. Es significativo ir más allá de la racionalidad instrumental que obnubila lo social y lo político, y donde la subjetividad humana resulta ser un obstáculo. Porque esto es la autoalienación de los individuos que se han de ajustar de acuerdo con las nuevas ciencias y tecnologías en sus variadas expresiones.

En oposición a ello, la modernidad alternativa radical propone la construcción de un horizonte de sentido, en el que se asuman formas axiológicas valorativas incluyentes de la totalidad de los seres humanos, los que realizan una crítica a las formas ideológicas y políticas de origen europeo y norteamericano donde los valores han sido catalogados dualísticamente: bien y mal, de acuerdo al interés de dominio, poder y control.

Así, lo que representa el “bien” es la civilización y la cultura occidental, mientras los que representan el “mal,” la barbarie, el salvajismo son latinoamericanos, caribeños, africanos, negros y de otras regiones del mundo, árabes, asiáticos, etc., todo lo cual ha sido históricamente del dominio europeo del mundo; las “fuerzas del bien” y las “fuerzas del mal” variarán de acuerdo con quienes han ejercido históricamente las formas del control y dominio del poder político, económico y social, regional, geográfico y estratégico mundial, lo que incluye la conquista y la dominación de otras naciones, comunidades, grupos sociales, regiones; ante esto, se trata del análisis de los signos de la simbólica y la practicidad opresiva y violenta, los que en la historia se manifiestan en las fuerzas y el poder del imperialismo.

⁹ José Gaos, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959, p. 26.

Se trata de una historia con conciencia de la relación que guardan y han guardado los seres humanos, las naciones y los pueblos con el poder, dominio y control de las metrópolis imperiales. Por lo mismo es necesario ir más allá del absoluto dualismo: bueno igual a civilizado y malo a bárbaro o salvaje, para proponer la mutua relación de comprensión, entendimiento, diálogo, reconocimiento en equidad y justicia solidaria.

Esto implica reconocer que

Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso como expresión de proyectos que, al encontrarse con otros, han de conciliar el discurso que los juxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agradarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considera bárbaro a cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender a la vez que busca hacerse comprender. Es la incompreensión la que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.¹⁰

Es indispensable hacer una reflexión sobre los valores éticos y políticos de las fuerzas de control y dominio del imperio; porque el centro de atención del imperio es una categoría histórica, que puede aplicarse a los diversos sistemas de dominación de épocas lejanas, como lo fueron los imperios: español, británico, otomano, francés, etc., e incluso, los de épocas remotas. En la actualidad, cuando se habla del imperio se tiene en la mira aquel que actualmente ejerce el dominio imperial mundial: Estados Unidos de Norteamérica, a través del control de la economía política mundial.

Es un imperio que históricamente supera a cualquier otro previo, y tiene como rasgo común el dominio mundial. Potencia im-

¹⁰ Zea, *Discurso desde la marginación...*, pp. 23 y 24.

perial que tanto han sufrido y sufren los pueblos latinoamericanos y los atrasados económica y socialmente en el mundo. Empero, hay que decir que las “fuerzas del mal” o el “eje del mal,” de la barbarie y el salvajismo han cambiado históricamente; en el siglo pasado, por ejemplo, fue el comunismo, después de la Caída del Muro de Berlín (1989) y el derrumbe soviético del “campo llamado socialista”, el imperio de Estados Unidos se quedó sin un enemigo definido y expreso.¹¹

Después de algunos años de no poder invocar el peligro comunista, los ideólogos conservadores y los estrategas del Pentágono buscaron un nuevo objetivo: el terrorismo y la urgente necesidad de combatirlo en el nivel mundial. Ahora, las “fuerzas del mal” han sido encarnadas por Irán, Iraq, Paquistán, Corea del Norte, etc. Se utilizan los más burdos e improbados pretextos para justificar la guerra contra el pueblo iraquí, como son sus supuestos vínculos con Al-Qaeda, hoy se cuestionan las prácticas terroristas del Estado Islámico y muchos otros problemas de terrorismo, desequilibrios e inestabilidades mundiales, que han puesto en jaque al capitalismo neoliberal mundial; las migraciones de los países pobres hambrientos hacia el mundo europeo y norteamericano han generado racismos, exclusiones, fundados en justificaciones ideológicas y políticas que amenazan hipotéticamente el empleo de los connacionales europeos y norteamericanos; el peligro del dominio mundial por el crimen organizado y el terrorismo están allí operando, producto del capitalismo salvaje de la modernidad occidental (lo que hace recordar al pintor español del siglo XIX Francisco de Goya y Lucientes, cuando decía que *la modernidad crea sus propios monstruos*); la construcción de armas de exterminio masivo, etc., todo ello ante la emergencia para justificar las guerras de intervención, violencia, exterminio y muerte en el planeta.

¹¹ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007, pp. 130 y 131.

En consecuencia, ante los hechos de la modernidad imperial, la modernidad de nuestra América no es unitaria, ni imperial en el dominio de la *razón*, del *lógos*, de la historia unitaria y cerrada europea, sino diversa, múltiple e incluyente en las formas expresivas, de explicación e interpretación de la historia y de la realidad, ejercidas desde la lógica racional plural en la unidad de la razón. Conscientes de que la lógica es coherencia, sistematicidad, rigor en la argumentación discursiva, donde la contradicción, las oposiciones, las negaciones son parte de la lógica y del método dialéctico procesual histórico y filosófico. Empero, la lógica, al igual que el filosofar y la filosofía de ningún modo son *exclusivas* de unos pueblos o seres humanos, con exclusión de los otros, del resto del mundo, sino que son *exclusivas humanas incluyentes en equidad solidaria* de la humanidad entera.

Es una forma de racionalidad ética, filosófica y política incluyente que comparte y tiene en común la racionalidad y la historicidad, donde el centro es el ser humano, *todo ser humano*, de la *nosotridad* y la *alteridad* en la unidad de la diversidad fenoménica del género humano. Es esa forma nominalista deductiva de enunciar lo particular, lo individual, donde lo nominal se carga de sentido y de significación, desde la “singularidad infinita” de lo que es la esencia del ser humano; esencia *ontoepistémica* en la historicidad, allí donde la óptica de lo humano es el *ontos* histórico de lo posible. Relación dialéctica entre la noética, la ontología y los problemas universales de individuación, donde poder y naturaleza reflexiva son, por un lado, pensamiento general, por el otro, análisis reflexivo sobre lo individual, nominal, colectivo y moderno.

La modernidad alternativa radical de nuestra América rompe la concepción de las formas discursivas unitarias cerradas y excluyentes del resto de la humanidad, e intenta ir al margen de la filosofía occidental que se asume como la única razón, el único *lógos*, la única forma de racionalidad, para colocar al margen

de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la civilización occidental.¹²

Es decir, se trata de la práctica procesual y discursiva cuyo espacio de trabajo no se reduce sólo a la filosofía política y a la cultura contemporánea, tampoco a los grupos ilustrados hegemónicos, sino que está abierta a todas las producciones histórico-culturales situadas en la temporalidad espacial de la realidad concreta. Esto hace posible mirar a la historia desde la columna vertebral que permite ver la realidad social y cultural como el proceso articulado, cambiante y cambiante.

Por lo mismo, la investigación sobre nuestro pasado histórico, filosófico, social y cultural no es la reconstrucción arqueológica del pasado, sino que es, más bien, un intento por comprender la realidad del presente poscolonial y posmoderno, desde la dimensión filosófica e histórica de nuestra América. Es una forma de racionalidad ética, filosófica y política incluyente que comparte y tiene en común la historicidad de sus principios, donde el centro común es el ser humano, *todo ser humano* en la unidad ontofenomenológica.

¹² Cfr. Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007, revisar los capítulos I y II.

II. RECUPERAR EL PASADO: TRANSITAR POR LA TRADICIÓN, LA MEMORIA, LA HISTORIA

ROMANTICISMO, LIBERALISMO Y POSITIVISMO

En el tránsito del siglo XVIII al inicio del XIX el mundo será sacudido con ideas, cambios, orientaciones filosóficas, literarias y culturales distintas de la tradición, las que harán explosión en la sociedad y la cultura europea como en las colonias iberoamericanas. Así, un mundo nuevo disputa y repliega al viejo de expresiones medievales, las que mezcladas con las modernas y radicales conformarán la mentalidad de nuestra América. Este mundo nuevo de la modernidad occidental acabará por imponerse para tomar el liderazgo de la civilización y de la cultura.

Así, la modernidad y la ilustración (XVII-XVIII) terminan imponiéndose en la realidad del mundo occidental y las colonias iberoamericanas, frente a lo cual los más ingeniosos intelectuales, pensadores, filósofos, literatos, ensayistas, etc., ibéricos e iberoamericanos se considerarán rezagados, marginados, excluidos de la carrera filosófica, científica, técnica y cultural transida de progreso, revolución, cambio científico y tecnológico, social, económico y político. Así, la existencia de la vida social se transforma y abre nuevas oportunidades a las viejas metrópolis colonialistas, como a las colonias en nuestra América y el mundo.

Es la época ilustrada donde Emmanuel Kant clamaba por la dirección de las conciencias humanas y los espíritus, a través de

la Razón humana. La filosofía kantiana, en la Alemania de finales del siglo XVIII, es la oposición a las ideologías rivales de las filosofías de la sensibilidad, de la pasión y de la religión de Herder y Hamann; al fideísmo de Jacobi, al liberalismo y absolutismo político autoritario excluyente de Hobbes; al fenomenismo empirista y pragmático de Hume; a la filosofía de la historia de Hegel al realismo político de los grandes utopistas franceses.

La filosofía de Kant es la firmeza, serenidad, compromiso y responsabilidad en defensa de la libertad, de la filosofía de la historia como filosofía de la conciencia, de la razón y del progreso; de la Filosofía crítica del idealismo, lo que implica el ejercicio crítico del mundo y de la instrumentación de las matemáticas para pensar con libertad, y utilizar con certeza el análisis de las ciencias naturales, de las humanidades, de la filosofía, de la metafísica, de la eticidad; entendida ésta como el espacio natural donde se juega la defensa de la libertad, como condición básica de la acción moral y política de la razón.¹

Sin embargo, por lo mismo puede decirse que el horizonte filosófico, histórico, político y social de la tradición iberoamericana del siglo XVIII e inicios del XIX se debatía entre el escolasticismo, la neoescolástica, el eclecticismo, el barroquismo, la modernidad, el romanticismo, el liberalismo, el republicanismo y la ilustración, con una supuesta concepción de la filosofía y la ciencia “atrasada” en algunos campos, tanto en el probabilismo y en la experimentación, pero también en la construcción lógico-formal moderna; por ello, era urgente plantear desde España, nuestra América y Portugal, una alternativa que permitiera superar el rezago.

Tres largos siglos de dominación y coloniaje español y portugués habían cambiado las formas de entender y de analizar la realidad de nuestra América. Una introspección por la historia de las ideas filosóficas del siglo XVIII y XIX en la región muestra una

¹ Cfr. Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 2006.

diversidad de formas de pensar la realidad en las múltiples y variadas expresiones filosóficas, políticas, sociales y culturales.

Ante esto, resulta imprescindible que el sujeto del filosofar de nuestra América considere que entre nosotros no se hace filosofía de espaldas a la historia, porque es en el pasado donde se encuentra el potencial emancipador y permite tomar conciencia sobre la situación de la realidad sociohistórica.

[...] incursionar en lo acontecido tras la búsqueda de tópicos que han dado lugar a las ideas que surgen en el presente, hallamos lo que le ha dado sentido a nuestra realidad a partir del conocimiento consciente del pretérito. En filosofía, el quehacer interpretativo del pasado nos exige un análisis de reflexión del pretérito. En filosofía, el quehacer interpretativo del pasado nos exige un análisis y reflexión sobre el develamiento del Ser, es decir, éste que se nos presenta ante nuestros ojos. Es precisamente en este ejercicio de conocimiento que se muestran las diversas formas en las cuales se manifiesta el Ser. Dado que no es posible conocer de manera total al Ser, necesitamos acercarnos a sus diversas modalidades.²

Reflexionar desde la historia de las ideas filosóficas, políticas y sociales sobre realidades históricas específicas requiere determinar las fronteras ontológicas, epistemológicas y culturales, que permitan un margen de acción y consistencia para el trabajo de investigación sobre las producciones filosóficas, ontológicas y epistemológicas de la fenomenicidad del acontecer en la realidad social colectiva, pues ello permite penetrar en el zaguán de la historia y comprender los modos de pensar de la sociedad en el tiempo.

En la historia de las ideas filosóficas de nuestra América es posible identificar, en la configuración cultural dominante hispánica, la práctica del poder y dominio de los súbditos americanos, por el

² Ana Claudia Orozco Reséndiz, "Apuntamientos para una filosofía en situación", en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez [coords.], *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALG-UNAM, 2014 (Col. Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, 19), p. 56.

Rey español en turno. Las instituciones coloniales, “aparatos ideológicos” de dominación del Estado español, como: la Iglesia, las universidades, las órdenes, los claustros religiosos, las formas de gobierno; allí donde los gobiernos virreinales se constituyeron en formas práctico-operativas e ideológicas de control material, ideológico y formal; función relevante del ejercicio del poder en la vida cotidiana de los virreinos y capitánías en América.

En este periodo de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, se introducen ideas de la sensibilidad poética occidental, que sumadas a las de nuestra tradición amplían y enriquecen la creatividad poética, la religiosidad, la política, el liberalismo, allí donde la subjetividad romántica se coloca por encima de la objetividad científica racionalista; es la demanda, por parte de los criollos, de derechos y libertades iguales que los peninsulares, fundados en la raíz patriótica de los nacidos en la América española, hasta llegar a la imaginaria “construcción romántica” de la nación, del humanismo, del individuo, del sujeto y de la historicidad.³

Heinz Krumpel, con base en fuentes y documentos del siglo XVIII y XIX, realiza un esfuerzo analógico comparativo e intercultural sobre el impacto del romanticismo alemán en México e Hispanoamérica; considera que la problemática de la comparación, como ejercicio de diálogo e intercambio, permite la interacción en la arquitectura y definición de la identidad entre el pensamiento romántico racionalista europeo y el de nuestra América. Toma en cuenta para su estudio la eficacia histórica e ideológica del “Romanticismo alemán temprano (1780-1840)”, —aunque habremos de advertir que no existe una definición precisa de romanticismo, sino más bien, a nuestro entender, hubo diversos romanticismos que influyeron en algunas de las corrientes filosóficas europeas—. Así, la época clásica de Wiemer, la ilustración de Berlín y las ideas de la Revolución francesa se desarrollaron dentro del

³ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2007.

marco de un movimiento filosófico, artístico, poético, literario que irradió interculturalmente a Europa como a nuestra América.⁴

Así por ejemplo,

Es mérito de Schlegel haber inspirado la relación entre el Romanticismo temprano alemán y la literatura española. Por medio de sus traducciones se divulgaron las ideas de Calderón en el área cultural de habla alemana. La época dorada de la literatura española causó una profunda impresión no sólo en Herder, sino también en Tieck, Grillparzer, Eichendorff y otros. Los hispanoamericanos se encontraban en Europa a partir de la primera mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, se confrontaron con el movimiento romántico en ese continente. Entre ellos se encuentran: Miranda, Servando Teresa de Mier, Simón Rodríguez, Bolívar, Andrés Bello y Esteban Echeverría. Los románticos europeos estaban en cambio inspirados por las concepciones de la América ideal, en la cual la libertad del hombre ocupaba su lugar. Víctor Cousin, un amigo de Schelling y de Hegel, contribuyó en París a la mediación intercultural de la filosofía alemana. [...] Paul Janet (1823-1899) jugó un papel importante en la mediación intercultural; ejerció una influencia sobre Ezequiel A. Chávez (1888-1946) y sobre el pensamiento de Manuel Brioso y Candiani. En la *Revista filosófica* editada por José María Vigil.⁵

Ello implica la necesidad de hablar de sistemas filosóficos desde un marco históricamente situado, tanto *en y desde* Europa, como *a partir* del lugar en que se construye el pensamiento filosófico de nuestra América, así como de los pensadores o filósofos óntica e históricamente situados. Y, para el caso que nos ocupa hablar también de las ideas románticas, positivistas, liberales y libertarias en

⁴ Cfr. Heinz Krumpel, "Ilustración, Romanticismo y Utopía en el siglo XIX. La recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica", en *Signos históricos*, núm. 6, julio-diciembre, 2001, pp. 43-45. Krumpel considera que el romanticismo alemán influyó de forma notable en el siglo XIX, donde hace presencia la fuerte relación entre el nacionalismo y la poesía en la historia española e hispanoamericana.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

nuestra América, consideradas como tema medular de preocupación de los latinoamericanos del siglo XIX.

En Francia, el espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin (1792-1857), tributario de René Descartes; del romanticismo espiritualista de Schelling, Novalis, Fichte, Charles Fourier, Simon, etc., el panteísmo espiritualista y romántico de Hegel, dominante aproximadamente en el mundo europeo hacia los años de 1825-1830. Sin embargo, esta filosofía militante y romántica caerá en el vacío como filosofía de la época.

El principio y sentido del romanticismo considera la verdad como absoluta como una condición de la más alta exigencia dominante, entendida como la condición de posibilidad de la experiencia sensible, que unifica al resto de las condiciones: racionales, políticas, sociales, religiosas y culturales. El romanticismo concebido como fundamento último que da coherencia a la experiencia, más allá de la cual no puede haber otras condiciones o determinaciones. Así pues, hablar de absoluto en el romanticismo filosófico es referirse a lo *incondicionado*, pensado desde sí mismo de la subjetividad humana, donde la clave fundamental es la búsqueda de la felicidad a través de la amistad y el amor. Los tratados filosóficos, novelas, poemas y obras de teatro sobre la necesidad de felicidad y de amor, de la vida campestre, de los placeres y de los gozos de los seres humanos. Por ello son importantes las reformas sociales, políticas, culturales.

Así, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en el romanticismo se busca la construcción de una nueva vida, una vida rica en amor, esto es el camino a la felicidad; empero este horizonte epistémico y fenoménico es muy frágil. “Así pues, la felicidad es accesible para todos. Basta con amar y ser amado. Pero precisamente por eso es frágil. Necesitamos el cariño de los demás para vivir, pero nada puede garantizar su permanencia. Cuanto más rico en cariño es un hombre, más vulnerable resulta”.⁶

⁶ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, México, Galaxia de Gutenberg/Círculo de Lectores, 2014, p. 92.

El romanticismo filosófico domestica a la subjetividad y toma diferentes derivaciones y rumbos como son: las de una nueva metafísica del Ser y de la objetividad encubierta, es decir, de cierta forma, de una subjetividad en un franco hedonismo liberal. En cambio, la tensión del sujeto es extrema y arriesgada, inclusive en los momentos en que tiende al objetivismo inyecta en el sujeto la subjetividad subversiva y nostálgica de la subjetividad absoluta romántica, para desenterrar de su interior escondido “tesoros de objetividad y de vida, de materialidad y de mundo”, curso impetuoso de la totalidad histórica revolucionaria.⁷

Lo romántico y el racionalismo como constituyentes de la Razon de la modernidad ilustrada lo componen el liberalismo, el idealismo, el cientificismo, el materialismo, el anarquismo, etc., que transitan del siglo XVIII al XIX, tanto en Europa como en nuestra América, lo cual constituye un movimiento revolucionario teórico existencial, donde se abandona y desgaja la mediación ético-conceptual y potencia el individualismo liberal capitalista, de la libre competencia y el consumo, donde se impone lo azaroso y lo arbitrario del existir en el espíritu de la época moderno-ilustrada. Por lo mismo, la totalidad de la existencia humana no puede dejarse en manos del gobierno y del Estado moderno. No obstante, se sostiene el principio que tanto el Estado como las instituciones sociales debían estar al servicio de los seres humanos de un país.

Así, el romanticismo como movimiento revolucionario es tensión y emergencia de lo hermético, de lo secreto, de lo invisible, de lo imprevisible y de lo impensable, para constituir la extensión temporal del devenir. “Por esa modificación de la naturaleza del movimiento revolucionario respecto al puramente lógico, el principio romántico invierte el sentido de las más profundas categorías al someterla a profundización; la reflexión elevada a su potencia

⁷ Cfr. Manuel Ballester, *El principio romántico*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 16 y 17.

infinita y jamás detenida, destruye la reflexión; por reflexionar, abandona su forma reflexiva y *pasa a la inmediatez*”.⁸

El romanticismo no es fácil de definir, empero, como función romántica, tanto en Europa como en nuestra América, es la estructura racional que se oculta bajo la superficie de la estructura de la naturaleza y de la sensibilidad artística. Esto es dar razón histórica de la glorificación de la sensibilidad, expresión de crisis espiritual de la Razón que se afana en propiciar la rebelión, la pasión, el sentimiento, la intuición y el sueño, ejercicio del arte como libertad absoluta, trascendencia y ampliación de los espacios soslayados por las ciencias, la irrupción de la noche y de la muerte; búsqueda de orígenes históricos, culturales y lingüísticos. Es la exaltación del sentido y sentimiento nacional y una afinidad esencial con la revolución o con el mito de la revolución, según Bolívar Echeverría.⁹

El pueblo en el romanticismo, y en la política liberal en América, al igual que en Europa,¹⁰ se convirtió en el protagonista, donde se alaban sus virtudes y se asocia con la patria y el destino, en oposición a los invasores externos y a los conspiradores nacionales. No puede haber una historia de las ideas filosóficas separada del modo en como acontece la vida, la existencia del ser humano en su historicidad; es tránsito dialéctico entre los textos literarios, políticos, periodísticos, ensayísticos, utopísticos, científicos.

La historia de las ideas en nuestra América es un pensar que busca esclarecer el modo de ser latinoamericano, a través de sus múltiples expresiones de lo humano. Es el camino de España y Portugal hacia nuestra América. Entre lo ibérico y lo latinoamericano se da un camino paralelo, de acuerdo con las circunstancias

⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹ *Cfr.* Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

¹⁰ *Cfr.* Johann Gottlieb Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Buenos Aires, Pleamar, 1994. Por ejemplo, sugiero revisar el texto de Fichte, donde muestra de manera palmaria, el amor al pueblo, a la nación y al ser humano; Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed., corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008 (Col. Política, Economía y Sociedad en América Latina, 4).

históricas nacionales, regionales, en la conformación del Estado-nación en ambos mundos. Por esto, las tradiciones, corrientes y escuelas filosóficas, políticas, económicas y culturales de Europa tienen una recepción y síntesis con la realidad de Iberoamérica, las cuales se resemantizan y reconfiguran.

Para el caso de México y de nuestra América el pueblo mestizo, indio y negro se erigió en el responsable y defensor de la soberanía nacional, depositario de los valores patrios, expresión límpida de la mexicanidad y de la latinoamericanidad, el pueblo es beneficiario directo de la regeneración social. Todo lo cual trae como consecuencia la formación de la conciencia nacional y después regional, donde confluyeron: la experiencia de lucha contra los invasores externos y la consecuente exacerbación del sentimiento patriótico en la historia, la literatura, las humanidades y las ciencias, dirigidas todas al tema de lo nacional.

El romanticismo en la literatura y en las expresiones culturales y artísticas cobró mayor fuerza en los países latinoamericanos, allí, por ejemplo donde existió una literatura colonial poco significativa, en lugares como el Río de la Plata, Uruguay y Chile son los países más receptivos y dispuestos a la adopción de modelos europeos, no precisamente españoles. Naciones como Colombia, Perú y México de rica tradición literaria virreinal, tendieron a adoptar el canon peninsular y posteriormente el europeo.¹¹

Así, el siglo XIX fue de transición tanto en Europa como en América; del viejo régimen a la modernidad se transitó de la Colonia a las naciones independientes, del campo a la ciudad, de economías agrarias a sociedades industriales; de travesías reales y artificiosas en ambas direcciones atlánticas. Es el flujo circular de imágenes, ideas, pensamientos, símbolos, iconografías, formas artísticas, científicas y filosóficas.

¹¹ Carlos Illades, *Nación sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Conaculta, 2005, p. 21.

La ilustración latinoamericana moderna, influida por las filosofías dominantes de la época, se enfrenta con la tradición escolástica y neoescolástica, en lucha por separar lo religioso de la filosofía y reconfirmar la autonomía racional del libre pensamiento político y social. Por esto, no había otro método del conocimiento más adecuado que el de la experiencia, de la practicidad positiva. Para concluir que la religión forma parte de lo divino y del misterio, mientras el de la filosofía de lo humano.

El iberoamericano ilustrado y moderno “cuidaba románticamente” la salvación de su alma, a la vez que se proponía estudiar el mundo que le había tocado vivir. Así, con el método de la nueva ciencia natural y experimental positivista, se dio a la ilustre tarea de estudiar la flora, la fauna, la tierra, el cielo, las sociedades y las comunidades humanas, las organizaciones políticas, los estados-nacionales nacientes de nuestra América. Así, aparecía en el horizonte histórico político de la región: el romanticismo, el liberalismo y el positivismo, fundados en el amor a todo lo nuestro americano.

Pronto se pasó de los problemas propios de un naturalista a los problemas políticos. América era distinta y no por esto inferior a Europa. Cada uno de los diversos trozos de la Colonia española tenían su personalidad y con ello problemas que sólo los nativos podían comprender. Pronto se empezó a hablar, si no claramente de independencia, sí de autonomía. Y ante la incompreensión de España la idea de independencia política se convertirá pronto en el programa. En México, en la Nueva Granada, en el Perú, Chile y el Plata los hasta ayer hombres de ciencia se trocaron en conspiradores y guerreros; los telescopios, microscopios y otros instrumentos científicos en fusiles y cañones; los tratados científicos en proclamas libertarias.¹²

Es en la región de nuestra América donde se concreta el ideal del filósofo francés Augusto Comte (1798-1857), de la filosofía y la doctrina positivista. Oposición al espiritualismo especulativo, pre-

¹² Leopoldo Zea, *Pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965, vol. II, p. 51.

cisamente, cuando en Europa la filosofía hegeliana disminuía aumentaba la estimación por las ciencias positivas, especialmente las de la naturaleza. Es una filosofía antimetafísica caracterizada por un radical empirismo; es decir, fundada en la experiencia. Donde se muestra la influencia epistemológica de Hume y de Kant y la ética socialista utópica de Saint Simon (1760-1825).

Ante la realidad poscolonialista se descubre que la Colonia había dejado sus reductos ideológicos en la mente de los colonizados y entorpecía el desarrollo y progreso; y por lo mismo, era necesaria la emancipación mental de la América hispana, lo cual implicaba la libertad política y social. Era ineludible reiniciar una nueva experiencia histórica y social de la realidad latinoamericana, de nuestra América toda.

Así, puede decirse, de cierto modo, que del romanticismo francés y alemán se tomarán las ideas que buscaban construir y defender la originalidad y autenticidad americana. Empero, ya existía una profunda raigambre en ellas de las realidades históricas, filosóficas y culturales de nuestra América.

Del romanticismo, tanto en su expresión francesa como en la alemana, los hispanoamericanos van a tomar su preocupación por la realidad que se ofrece en la historia cultural. La preocupación por los valores nacionales se transforma en ellos en preocupación por valores propios de América. Saben que es menester rehacer esta realidad que les ha tocado en suerte vivir; pero también saben que sólo podrán rehacerla si parten de lo que ella es auténticamente.¹³

ROMANTICISMO Y LIBERAL-POSITIVISMO

El romanticismo en Hispanoamérica nos descubre la necesidad de rehacer el pasado propio, por ello la preocupación por el destino nacional, el destino hispanoamericano, luchar por alejar los ele-

¹³ *Ibid.*, p. 53.

mentos negativos de la Colonia y transformarlos en instrumentos positivos. En el pasado colonial se encontraban esas fuerzas, enfrentadas y en conflicto, cuya prolongación estorbaba al progreso y a la civilización moderna.

Pero, al lado de esta preocupación por lo negativo, crece también la preocupación por lo positivo, por ese algo propio de Hispanoamérica que debía ser potenciado. La América Hispana tenía un destino, menester es realizarlo. Se empieza a hablar de nación. Sólo que esta idea, saben, no puede ser apoyada en la historia propia, como lo hacía Europa. La nación no la constituye ni el suelo ni la historia, sino el afán por una tarea común. Esto es lo que hay que destacar. Cuál es la tarea común propia de los pueblos hispanoamericanos. La unidad debe encontrarse en el futuro a realizar, no en lo realizado, que parece negativo. El destino nacional es cosa de futuro, sin amarres negativos con el pasado. Es algo que se quiere dejar de ser lo que se ha sido. Realizar este destino es la tarea propia de los pueblos hispanoamericanos.¹⁴

El hispanoamericano entró a la tarea de encontrar las raíces que impedían la realización de su destino futuro. En todos los rumbos, en los diversos países de nuestra América se mostrarán los aspectos negativos de la realidad hispanoamericana. Desde el horizonte liberal republicano escritores, literatos, educadores, políticos e intelectuales se afanarán por mostrar las formas negativas, a través de agudos análisis históricos, sociológicos y literarios.

Entre éstos se destaca el *Facundo* de Sarmiento, el cual en su primera edición, publicada en 1845, lleva el siguiente y significativo título: *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. Amimado por la misma preocupación José Victorino Lastarria ha dado lectura, en 1844, en la Universidad de Chile, a una memoria que provocará grandes discusiones: *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*. Memoria que provoca la pronta réplica de Andrés Bello, el cual se

¹⁴ *Ibid.*, pp. 54 y 55.

encargará de mostrar los elementos positivos de la Colonia, con independencia de todos los errores que cometió y los defectos que éstos implicaban. En México José María Luis Mora escribe en 1837 su *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837*, en la que hace patente las raíces coloniales de la mayoría de los errores cometidos por estas administraciones. En Cuba José Antonio Saco muestra, a través de su *Historia de la esclavitud* y de trabajos como su memoria sobre *La vanguardia en la Isla de Cuba*, el meollo de los males que sufre la isla. En éstos, y otros trabajos más que surgen a lo largo del siglo XIX, los hispanoamericanos van mostrando el pasado que debe ser negado, a diferencia de los europeos que mostraban en trabajos similares de historia y sociología el pasado que debía ser afirmado.¹⁵

El positivismo se opone filosóficamente a lo absoluto deductivo, para dominar lo inductivo, relativista y experimental del método de las ciencias de la naturaleza. Para ello se hizo necesario que las ciencias particulares se hicieran positivas sucesivamente de hechos positivos; revolución necesaria de los saberes y los conocimientos filosóficos, humanísticos, científicos y técnicos. Incluso el propio espiritualismo metafísico, que bregaba de forma defensiva, sirviéndose del bagaje renovado y actual del eclecticismo de Janet y Caro, como el renovado krausismo de Ahrens y de Tiberghien y la aparición avasalladora de las doctrinas positivistas a lo Comte o a lo Spencer. Se daba tanto en Europa como en nuestra América una gran revolución científica, filosófica, social, política e ideológica.¹⁶ Es una forma de relativismo autónomo del conocimiento.

¹⁵ Leopoldo Zea, *Pensamiento latinoamericano*, vol. I..., p. 54; Cfr. Leopoldo Zea, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, selec., pról. y notas de Leopoldo Zea, México, SEP, 1971 (SepSetentas, 14); *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, introd. de Leopoldo Zea, selec. y notas de Abelardo Villegas, Washington, Unión Panamericana, 1964; William Rex Crawford, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, México, Limusa-Wiley, 1966.

¹⁶ Cfr. Zea, *Pensamiento latinoamericano*, vols. I-II...; Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1984; Ricaurte Soler, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, México, UNAM, 1979.

El espiritualismo en nuestra América es considerado como corriente de ideas, conjunto de tendencias y doctrinas anteriores a la aparición del positivismo, materiales y doctrinas filosóficas, políticas y literarias, provenientes de la tradición romántica ilustrada, de relación y de rechazo. Este “espiritualismo”, según Roig, podría también recibir de modo genérico el nombre de “romanticismo”, lo cual ha sido presentado como evolución de las ideas, no sólo en Uruguay, Argentina, sino en nuestra América toda. En México, es la oposición antipositivista del krausismo, reacción conservadora del liberalismo.¹⁷

Es en el estudio de la filosofía, de la educación y de la pedagogía donde el espiritualismo krausista asume y toma posición en México. Por ejemplo, el filósofo y educador Ezequiel A. Chávez en su constante hacer y quehacer profesional transita del positivismo al espiritualismo. Formado en la tradición filosófico-política del positivismo comtiano y, posteriormente, en el evolucionismo spenceriano, el utilitarismo de Stuart Mill, el pragmatismo norteamericano de James y la educación de la acción de Dewey, etc., asumirá y realizará la síntesis de su pensamiento filosófico educativo y cultural en un ideal espiritualista.

Los positivistas, los liberales, e incluso los krausistas instrumentalizan al positivismo para sacar ventajas ideológicas y políticas. Los liberales defienden el valor absoluto y universal de los derechos del hombre, los positivistas lo niegan, porque no hay absolutos, todo es relativo, limitado e histórico, como lo es su autor: el ser humano. Más aún, si todo es perfecto, el carácter absoluto de los valores políticos y éticos e incluso, la libertad de los liberales es imposible; la libertad liberal sólo es una ilusión, que impide el progreso, para ser algo que fomenta el desorden y la anarquía, la cual requiere ser eliminada a toda costa.

¹⁷ Cfr. Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, FCE, 1950; Arturo Andrés Roig, *Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Puebla, Cajica, 1972.

La libertad debe estar limitada por los intereses de la sociedad, por los demás. Como se ve, el positivismo relativiza todo lo absoluto que sea contrario a los intereses sociales que representan, los del grupo social del cual es expresión; pero al mismo tiempo afirma un nuevo absoluto, el de la verdad de la tesis historicista y relativista que está sosteniendo. Combate los absolutos que le son contrarios para firmar un nuevo absoluto.¹⁸

Es fácil comprobar las inclinaciones y la evolución del pensamiento filosófico educativo de Ezequiel A. Chávez hacia el espiritualismo krausista. En las condiciones histórico-sociales al inicio de siglo XX, se había llegado al desencanto de la mayoría del pueblo mexicano con el liberal positivismo, ejercido desde la dictadura férrea de Porfirio Díaz. Recordemos que el positivismo mexicano había clamado, en voz de Gabino Barreda, por una nueva etapa histórica mexicana. En esta etapa positivista debían conciliarse el orden y el progreso y aplicar los conocimientos científicos a la política, desde la cual se debía hacer “ciencia política” positivista, es decir, “científica”. Esta etapa debía clausurar, de una vez por todas, los vestigios de la Colonia y de la supuesta “anarquía” liberal.

En esta etapa del “positivismo porfirista”, como la llamó José Vasconcelos, quiso Porfirio Díaz hacer factible su proyecto político y económico, el cual debía conservar el orden material a todo trance, según la expresión de Barreda.

Para éste —Barreda— únicamente la adhesión al credo científico, a los postulados de la ciencia, podía terminar con las inacabables disputas entre la religión colonial y la metafísica liberal. Sólo las verdades científicas eran indiscutibles, pues en relación a una verdad matemática o física no caben disensiones de partido. Por eso se propuso la formación de un sistema pedagógico que modere la mentalidad de las generaciones jóvenes dentro del credo científico, y a la vuelta de algunos años se habría terminado la batalla que se desarrollaba tanto

¹⁸ Zea, *El positivismo en México...*, pp. 327 y 328.

en el campo de la política como del espíritu. Esa fue en teoría la finalidad que se propuso la educación porfirista, la que, en buena medida, se organizó, sobre todo en su aspecto superior, al tenor de las ideas de Barreda, y de Justo Sierra después.¹⁹

El literato, teórico y ensayista dominicano Pedro Henríquez Ureña hará expresas las fisuras que padecían el sistema educativo positivista y la filosofía que la fundamentaba. Le parecía, ya en los años de 1906 a 1911, que la vía intelectual de México había vuelto a adquirir “la rigidez de la escolástica medieval”. No obstante de que las ideas eran del siglo XIX y de que la cosmovisión del mundo no estaba predeterminada por la teología de Santo Tomás o de Duns Escoto, sí lo estaba por el sistema de las ciencias modernas interpretadas por Comte, Mill y Spencer, “el positivismo había reemplazado al escolasticismo en las escuelas oficiales, y la verdad no existía fuera de él”.²⁰

En este ambiente, Chávez ejercería su magisterio con dedicación y escrupulosidad, en lucha por una educación en la cual se superarían las visiones positivistas, por ello daría su voto, abierta y conscientemente, por la enseñanza de la metafísica y de la educación integral y armónica, donde destacaría la importancia de su propio credo filosófico-religioso, el cual lo haría expreso en los primeros veinte años del siglo XX, donde ya mostraba ciertos resquicios de religiosidad metafísica en la concepción de lo *Uno*, lo *Absoluto*, lo *Indivisible*, y lo *Infinito*.

Era innegable que en el inicio del siglo XX, el porfirismo con el cual simpatizaba Chávez, languidecía, porque en éste se seguían repitiendo las mismas características del espíritu teológico que se había querido negar, además de la falta absoluta de espíritu creativo e imaginativo. Era indudable que el positivismo porfirista se

¹⁹ Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, México, Pormaca, 1966, p. 189.

²⁰ Cfr. Pedro Henríquez Ureña, “La revolución y la cultura en México”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1962.

había constituido en un sistema de vida totalizador y excluyente de las mayorías, pero que expresaba todos los aspectos de la vida nacional en sus múltiples vertientes positivas y negativas.

El historiador y filósofo Justo Sierra, ya señalaba, como ministro de Instrucción Pública —donde Chávez era el subsecretario—, en la última etapa del porfirismo, las fallas, las deficiencias y las contradicciones del sistema filosófico-político positivista mexicano, pero, especialmente, del sistema educativo. Este notable educador, liberal en su juventud y luego adicto a las doctrinas de Spencer, las cuales encontró menos rígidas que las comtianas y más afines y cerca de las necesidades nacionales. Sierra creyó que las tesis positivistas eran ya muy discutibles, por eso estimula en 1906 a sus discípulos, que conformarían el *Ateneo de la Juventud*, los que entran en la defensa, en contra de las posiciones conservadoras espiritualistas y liberales.

Es decir, para Sierra todas las verdades de la ciencia estaban puestas a debate. Por ello, la ciencia no debía asumirse como constituyente de contenido de ninguna religión, pero tampoco debía ser el sustituto de ésta. Por lo tanto, la ciencia positiva no podía erigirse en ningún dogma científico, porque ninguna verdad incontrovertible, entendiéndose metafísica, había encontrado *La Ciencia*.

De las palabras de Sierra se podía derivar la idea de que la ciencia debía encontrarse u ocupar un lugar más modesto en la cosmovisión del mundo filosófico-político mexicano. Es decir, era “el rechazo abierto al positivismo y a su infalibilidad, por ello era necesario reorientar la educación nacional con un nuevo sistema y metodología, menos rígida y doctrinaria ideológica y políticamente.”²¹ De este modo, se requería, según Sierra, “una sociedad de hombres libres y comprometidos con la libertad de los demás”, con lo cual aseguraba la propia.²²

²¹ Cfr. Justo Sierra, “La educación nacional”, en *Obras completas*, vol. VIII, México, UNAM, 1984.

²² Cfr. Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, Caracas, Ayacucho, 1977.

III. HISTORIA INTELECTUAL Y EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

La moderna historia del pensamiento de nuestra América, desde la perspectiva epistemológica latinoamericana o, mejor de nuestra América, comprende lo que en términos generales se llama historia de las ideas: filosóficas, políticas, sociales, económicas, estéticas, científicas y, en la última mitad del siglo XX, la historia de las mentalidades y la historia intelectual.

La historia de las ideas no sólo se refiere a la historia de las humanidades, las artes, las ciencias, la descripción, análisis y reflexión de lo que pensaron individualmente los intelectuales de la filosofía, la literatura, la política, la sociedad, porque quedaría reducida a monografía, a biografía personal del sujeto, sino más bien, ésta es un modo incluyente de historiar y pensar la producción social, filosófica, política y cultural en las diversas épocas de la historia de las comunidades.

Es el estudio histórico-social de la sociedad, la comunidad, la colectividad, los grupos, las clases sociales, en fin, de todo aquello que compone la realidad de nuestra América y del mundo, los que han de ser analizados desde un horizonte epistemológico problematizador.

Roger Chartier desde su horizonte epistemológico europeo, que metodológicamente puede hacerse extensivo a cualquier lugar del mundo, ha señalado que

Más allá de los métodos de análisis o de las definiciones disciplinarias, las posturas fundamentales de los debates actuales conciernen a las divi-

siones esenciales que hasta el momento eran admitidas por todos. Estas distinciones primordiales, expresadas la mayoría de las veces a través de parejas de oposiciones (culto/popular, creación/consumo, realidad/ficción, etcétera) eran como el zócalo común y no problemático sobre el cual podían apoyarse las maneras de tratar los objetos de la historia intelectual o cultural que divergían. Ahora si bien, desde hace unos años, estas mismas divisiones se convirtieron en el objeto de cuestionamientos, convergentes si no idénticos. Poco a poco, los historiadores han tomado conciencia de que las categorías que estructuraban el campo de su análisis (como una evidencia tal que la mayor parte de las veces no se percibía) eran también, al igual que aquellas de las que ellos hacían la historia, producto de particiones móviles y temporales. Esta es la razón por la cual se ha desplazado [...] hacia una reevaluación crítica de las distinciones tenidas como evidentes y que de hecho son aquellas que hay que cuestionar.¹

En esto se destaca, de manera especial, el problema de la división de la cultura entre “alta cultura” y “cultura popular.” La primera es construcción excluyente, totalitaria y restrictiva del ejercicio del pensar, actuar, crear y producir cultura, filosofía y pensamiento en general por las comunidades sociales en el mundo; posición ideológica asumida como práctica del poder dominante imperial europeo, lo cual diluye la posibilidad de abordar los problemas de la cultura desde una perspectiva incluyente de la diversidad filosófica y cultural.

Es importarte interrogarse sobre ¿cómo construir una teoría filosófica de la cultura, de la filosofía de la historia, de la antropología, de la filosofía política *incluyente* de la *diversidad* de formas y expresiones humanas? La construcción conceptual de la cultura filosófica que se presume “universal,” es totalitaria, absolutista en relación con otras expresiones filosóficas y culturales que no sean representaciones occidentales europeas; históricamente esto ha sido un ejercicio del poder de dominación y exclusión desde la cultura occidental.

¹ Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 33.

Lo mismo acontece con otras formas expresivas diversas, las cuales son excluidas, no reconocidas por la filosofía y la cultura por antonomasia: la europea. La historia, la historiografía, la historia de las ideas, la historia intelectual, la producción filosófica y cultural de los pueblos excolonias, más allá de la historia de la dominación, son construcciones históricas que parten de un horizonte fáctico, praxológico, que entra en oposición con las formas culturales coloniales.

La historia del pensamiento, de las ideas, las humanidades y las ciencias en la región se analiza con una metodología interdisciplinaria y transdisciplinaria con un instrumental conceptual, ontológico y epistémico, la cual es la base del análisis de la historia de las mentalidades, intelectual, de la ciencia, la filosofía y de la cultura.

Esto exige replantear con pertinencia para buscar alternativas y avanzar en el mundo global neoliberal, como a la vez prever y construir convenios y negociaciones de intercambio, financiamiento y crédito en las relaciones económicas, sociales, culturales, filosóficas y políticas e intentar, por todos los medios, no mediatizar al sujeto individual y social, a la comunidad y a la sociedad; porque en el mundo de hoy está presente la amenaza de convertir al ser humano en mercancía y consumo prescindible, por su carácter *efímero* y de *poca utilidad* para la producción material e intelectual en el sistema global.

En este tiempo vivo, las instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y educativas del Estado-nacional son convenciones “fetichizadas” que parcialmente influyen en lo humano, la cultura, los saberes, las humanidades, las ciencias sociales y naturales, las tecnologías, hasta el extremo de reducirlas en simples instrumentos del proceso productivo, del mercado, de la competencia, la eficacia y la eficiencia, regidas por la “calidad empresarial” mundial.

Esto ha provocado la metaforización de la historia, del conocimiento, los saberes, del espacio y la temporalidad, hasta convertir a la historia en el “cajón de sastre” de la “pedacería de hechos y acontecimientos,” de las experiencias humanas y sociales, en un

tiempo real prescindible, según los intereses productivos del mercado laboral capitalista, por no ser ya necesarios, ni importantes para la economía mundial.

La Universidad y las instituciones de Educación Superior y el Estado en el mundo, poco a poco han sido consideradas como el rescoldo, el sobrante de un tiempo finiquitado de la modernidad unitaria occidental ya concluido, en el cual la cultura, las humanidades y las ciencias, es decir, toda la producción humana material y espiritual es concebida y mediatizada, al ser considerada superflua e inútil; se han desmantelado las nociones simbólicas y signos de la modernidad de la producción y el consumo, como su relación con la subjetividad humana.

Es decir,

Seguimos en psicología ingenua y en la Clave de los sueños (en sentido freudiano). Creemos en el “Consumo”: creemos en un Sujeto real, movido por necesidades y confrontando a unos objetos reales, fuentes de satisfacción. Metafísica vulgar, de la que son cómplices la psicología, la sociología y la ciencia económica. Objeto, consumo, necesidades, aspiración: hay que desmantelar todas estas nociones, pues es tan imposible teorizar la evidencia de la vida cotidiana como la del sueño o su discurso manifiesto: se deben analizar los procesos y el trabajo del sueño para recuperar la lógica, inconsciente, de otro discurso. Dicho de otro modo, bajo la ideología consagrada del consumo hay que encontrar los procesos del trabajo y la lógica del inconsciente.²

Esto es un cambio simbólico en el valor de los signos y las representaciones del conocimiento, de los saberes y de las instituciones, donde el “objeto material”, en el cambio, no es realmente aislable, separable, sólo es parte del cambio transitivo. El valor simbólico se autonomiza, es intransitivo y opaco al perder toda relación con las cosas y las representaciones imaginarias y simbólicas, hasta el ex-

² Jean Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades. Precedido de Jean-Claude Girardin Signos para una política: lectura de Baudrillard*, Buenos Aires Anagrama, 1992, p. 34.

tremo de generar la ensoñación del objeto de consumo, allí donde se encuentran *adheridos* los sujetos con los objetos materiales hasta convertirse en lógica del discurso. Lo cual demanda la reconstrucción semántica y simbólica de las formas de edificación y representación de la historia de las ideas, como categorías filosóficas y sociales, asideros conceptuales y prácticos de la existencia humana.

En la actualidad, con los remezones y los desengaños del capitalismo global, la posmodernidad, la neoindustria y el pensamiento único, se empieza a plantear una nueva concepción de las *humanidades*, las *ciencias sociales y naturales*, las *tecnologías*, los *lenguajes*, los *neolenguajes*, la *simbólica*, la *iconografía*, las *representaciones e imaginarios* los que se han alejado y separado, en muchos sentidos, de las viejas nociones del lenguaje, de formas de habla y de las simbólicas para alejarse paulatinamente de la tradición y la memoria.

Los sistemas de producción y consumo han generado aquello que ha empezado a llamarse, en el mundo del mercado global, la *neoindustria*, de la cual se derivan nuevas construcciones y lenguajes como: la *neociencia*, *neohumanidades*, *neociencias sociales y naturales*, *neotecnologías*, *nanotecnologías* aunque, habremos de decirlo, este modo de llamarlas aún es impreciso e inconsistente; se construyen y combinan con nuevas terminologías y lenguajes. Es decir, el fundamento del conocimiento ontoepistémica y filosófico ya no es una construcción teórico formal, ahora domina y se impone la *innovación*; sólo eso y nada más. Sin caer en la compleja telaraña de formas cognitivas y de lenguajes, pero teniéndolas presentes.

En contraparte, en la actualidad se construyen grandes discursos epistémicos y ontológicos en un proceso de resemantización y reconstrucción conceptual y categorial de la historia, la filosofía, la filosofía de la historia, la ética, la filosofía política, la antropología filosófica, la semiótica, la semántica, la gramatología, la filosofía de la educación. Esto es la arquitectura e interpretación de nuevos lenguajes, de convenciones discursivas, filosóficas, políticas, sociales, culturales, científicas y tecnológicas, las que se convierten en relaciones demasiado complejas. Es un intento de búsqueda y

recuperación con un nuevo sentido de *poiesis*, de las *mitologías*, de la *imaginación* y la *creatividad* y las *alegorías* donde se aposenta la mente. Reflexiones de lo abstracto y lo concreto que se relacionan y conectan por medio de la proporcionalidad *analógica* hasta arribar a la *construcción metafórica* de producción de discursos, de significado y significantes de mundos *utópicos posibles* en la ética mundial de convivencial comunitaria, en comunalidad. Es el espacio temporal donde la liberación del sujeto y su importancia en la construcción de la historia de las ideas, de los saberes y del conocimiento, deberá constituirse en algo central y de gran relevancia en el pensar filosófico. Esto tiene que ir concretándose en la historicidad situada y en situación de la existencia, del *ethos* de la cotidianidad, de la vida toda, para que el sujeto adquiera un rostro propio y salga de la *caverna*, de las profundidades subterráneas de alienación y se ubique en el mundo, en la historicidad.

Por esto mismo

Es necesario e imprescindible devolver el rostro humano al mundo. Volver al espíritu de la modernidad múltiple alternativa, recuperar los matices ideológicos de los conflictos que la atraviesan desde el presente en el cual se unifica el pasado y el futuro. La modernidad alternativa latinoamericana, a diferencia de lo que hoy domina en el imaginario colectivo: la desesperanza y desencanto, empieza a hacer presente con intensidad inusual poderosísima, la recuperación del pasado histórico, del sujeto social, de la metafísica, de la ontología, de las formas discursivas dialécticamente integradoras de la totalidad del conocimiento.³

Desde la perspectiva filosófica, política y cultural de nuestra América es posible señalar que a la historia de las ideas se suman la de las mentalidades, la intelectual, las genealogías, todo ello en diversas, complejas y variadas expresiones.

³ Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 63.

Algunos filósofos e intelectuales de la región se obstinan en declarar el fin de la historia de las ideas y proponen la historia intelectual en tránsito hacia la poscolonialidad y la decolonialidad. Sin embargo, en la realidad filosófica de nuestra América se ha fortalecido la primera, con una metodología inter y transdisciplinaria con actitud incluyente, dialógica y dialéctica de ideas, pensamientos y saberes; se plantean nuevos horizontes de pensar la colectividad, la comunalidad, la nosotridad, las ciencias, las tecnologías de la realidad neointustrial.

Convencidos de que es en la comunalidad, en la colectividad histórica y social donde se crean ideas, formas de representación del mundo, imaginarios sociales, mitos, utopías, arte, filosofía, ciencias; allí, en el espacio temporal de la comunidad, donde los seres humanos entran en relación social, política, económica y cultural, lo que constituye los códigos ontológicos y epistémicos que hay que interpretar en la fenomenicidad de su acontecer; esto demanda replantear los valores ético-políticos de justicia, equidad, solidaridad, comunidad, autogestión, democracia radical, en un horizonte incluyente de la comunalidad, de la nosotridad, del *buen vivir* y *convivir*. Espacio donde la práctica democrática radical sea posible por la relación horizontal autogestionaria entre los seres humanos y la comunidad en búsqueda de la proporción y del *justo medio*; esto es un horizonte epistémico común sin exclusión de nadie: todos en las cosas de todos, en lo que les afecta existencialmente en su vida. Es ir más allá de la propuesta occidental europea de Roger Chartier, al analizar las formas históricas de la realidad y la tradición de nuestra América e ir más allá de la colonialidad occidentalizada de algunos filósofos tardomodernos, posmodernos, poscoloniales y decoloniales iberoamericanos.

En las sociedades posmodernas, las imágenes son producciones trabajadas por unos individuos para alimentar a toda la orbe, a través de proporcionar supuestos manjares sin moderación ni justicia. Las que encorsetadas en la pantalla televisiva, la *pantalla total*⁴

⁴ Cfr. Jean Baudrillard, *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama, 2000.

considerada como espacio vital del tiempo libre del ser humano que enajena y aliena.

El mundo se convierte en un gran teatro, en una gran caverna, en una gran re-presentación; en definitiva, estamos ante una “teatrocracia.”[...] este teatro no solamente es el que podemos ver cada día, sino el que nos introducen en el corazón y que ni el ojo vio ni el oído oyó.

Y esas imágenes guardadas en la memoria o en la imaginación quedan como “retratos,” se siente como conciencia, y se vuelven a re-presentar cada vez que nosotros queremos o que ellas quieren; porque, a pesar de querer dominarlas, ellas están por encima de lo que atendemos por voluntad racional; voluntad ciega, salvaje, intuitiva que no fue vislumbrada por Kant, pero sí por Spinoza, Nietzsche y, especialmente, por Schopenhauer.⁵

⁵ Juan José Martínez, *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche*, Barcelona, Península, 1991, p. 55.

IV. HISTORIA, FILOSOFÍA Y COMUNIDAD

HISTORIA DE LAS IDEAS COMO FORMA DE RESISTENCIA

La historia de las ideas es una forma de resistencia a la masificación y a la negación del sujeto individual y la comunalidad de la sociedad posmoderna, neoliberal, posindustrial y neocapitalista. Se trata ir más allá de las formas del mercado y de la mediación del sujeto a través de las redes sociales, virtualización ontológico-fenomenica de la comunicación y la decodificación de mensajes en el mundo; se intenta generar una subjetividad humana decodificada en la supuesta confianza fundada en la libertad que se expresa y manifiesta a través de signos y de significados, donde no se dé la lógica del ocultamiento, de la sospecha, de engaño; allí donde detrás de ello no esté la oscuridad, la incertidumbre y la amenaza de la desaparición del espacio histórico temporal y prever que el sujeto individual y social no se diluya ni desaparezca en los procesos formales y materiales.

Es la resistencia y oposición al *espacio submediático* del archivo cultural humano, controlado por el sistema invisible que “todo” fiscaliza y controla. Sin embargo existe un “algo,” lo marginal que, para lo que estamos analizando, es la mayoría de la información, la que se encuentra fuera del “archivo del espacio submediático” que ya no controla el poder político absoluto.

Sin embargo, ello ha generado desconfianza entre los individuos y muestra que las relaciones de información y comunicación,

a través de los medios de comunicación y la redes sociales de la actualidad, en la mayoría de los casos están radicados en la desconfianza y la mentira. Allí donde el sujeto social no controla los signos y los significados, y menos aún sus prácticas sociales, políticas, económicas y culturales, y en la medida que éstos interactúan de manera independiente y se relacionan entre ellos con lenguajes complejos de significación determinan mutuamente los contenidos abstrusos y oscuros de significado.

Es decir, el sujeto histórico y social desaparece para que sólo queden los procesos de relación entre signos y significados. De esta manera el sujeto se desubstancializa diluyéndose en las diferencias entre las redes de significación, para arrojarse en la vorágine de las significaciones, todo lo cual ha sido generado por el pensamiento estructuralista y posestructuralista, que ha disuelto al sujeto y su herencia y tradición como flujo constante y necesario, para instaurar el miedo radical en el sujeto individual y social.¹

Lo grave es que la comunicación y la información, por diversos medios, afecta la existencia, las formas de percibir la realidad y el mundo de la vida, para convertir a los sujetos en espectadores, receptores sin criterio analítico racional; hasta lograr implantar la desconfianza, la desocialización, la carencia y ausencia de solidaridad, la destrucción de la comunalidad y el desamor.

La ideología neoliberal ha producido sociedades oportunistas donde cada día millones de personas son arrojadas al precipicio, a la marginación y a la miseria ya sin futuro. Urge replantear, reconstruir, resemantizar nuevos lenguajes y recuperar las antiguas formas de relación social humana cargadas de sentido en el mundo de hoy.

Esto es necesario

Para que los hombres puedan volver a vivir de una manera humana en nuestra sociedad, *debemos construir comunidades “desde abajo” y reconocer*

¹ Cfr. Boris Groys, *Bajo sospecha: una fenomenología de los medios*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

que las personas sólo pueden desarrollar su personalidad en un ámbito relacional y comunitario. La alternativa a la pobreza no es la propiedad. La alternativa a la pobreza y a la propiedad es la comunalidad. El principio vital se llama “ayuda mutua”. [...] En la comunidad nos hacemos ricos: ricos en amigos, vecinos, colegas, hermanos y hermanas, en quienes podemos confiar en caso de necesidad. Colectivamente, como comunidad, podemos ayudarnos a nosotros mismos en la mayoría de las dificultades. Juntos y solidariamente, tenemos la suficiente fuerza para configurar nuestra propia suerte. Pero si nos dividimos nos hacemos susceptibles de ser dominados, según el antiguo adagio romano: “divide y vencerás”. La comunidad es por lo tanto el verdadero escudo de las personas. [...] La sociedad moderna es siempre una sociedad centralista que ha establecido en las metrópolis los grandes centros industriales y administrativos, con los que ha empobrecido a los pequeños municipios y ha desertizado el campo. La nueva construcción de una sociedad humana, deberá, pues, empezar por esas unidades locales, más abarcables y habitables, a las que habrá que devolver muchas de las funciones y tareas transferidas a las instancias centrales. En la era de los modernos medios de comunicación, la *descentralización* no constituye ningún problema técnico. La sociedad tiene en las comunidades humanas independientes unas dimensiones más humanas y vivas.²

En Europa se intentó una salida hipotéticamente idónea para entender y explicar la realidad filosófica y política del mundo contemporáneo, pero ante la realidad existente parece que ha sido en muchos sentidos fallida.

Así, la historia de las ideas en la segunda mitad del siglo XX inicia una caída estrepitosa en la realidad europea, detectada por parte de los más agudos pensadores e historiadores de la filosofía y de las ideas, lo cual potenció la historia intelectual y denigró la historia de las ideas, por ser una “labor intelectual de diletantes, de aprendices.”

² Jürgen Molman, *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander, Sal Terrae, 1992, pp. 20 y 21. Las cursivas son mías.

Frente a esta posición de Foucault y desde la tradición de la historia de la filosofía de nuestra América, asumimos que el ser humano como ser social está detrás de toda acción social, histórica, biopolítica y cultural. En continuidad con esa misma afirmación, puede decirse que tanto la historia de las ideas, como de la filosofía llevan inevitablemente implícito en la reflexión la significación y contenido de su acción, de su hacer y quehacer, en ella está tácita la construcción de una antropología filosófica, de una filosofía de la historia, de una sociología del conocimiento, de una filosofía de la cultura como parte de una situación diferenciada y especial de la historiografía filosófica de nuestra América, y se puede decir que del mundo.

José Gaos ha señalado que en la antropología filosófica y de las ciencias humanas se da una pluralidad incluyente de antropologías: física, social, cultural, económica, lo mismo acontece en continuidad sin solución con las ciencias humanas, históricas y teóricas: sociología e historia social, economía, ciencias: sociales y naturales, historia de la religión, de la literatura y su historia, y del arte.

En todos estos campos del conocimiento y saberes la pretensión es la reconstrucción y resemantización de la antropología filosófica teórica, histórica y cultural como el modo de hacer historia de las ideas y filosofía de la historia, a la cual habría que añadir la historia de las mentalidades, la intelectual y de la psicología. En fin, es una diversidad de fronteras que íntimamente se relaciona e interinfluyen en los diversos campos del saber y del conocimiento de las ciencias humanas, naturales y tecnológicas.³

Este acento antropológico de la filosofía y de la historia de las ideas ha sido el paso de la filosofía del origen de las cosas a la filosofía del origen de las ideas de las cosas. Del mismo modo que podemos decir de la antropología y de la historia en general, y de las ideas filosóficas y de la filosofía en particular, porque todas son productos humanos en acción y toda acción humana con sentido

³ *Cfr.* José Gaos, *De antropología e historiografía*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967, p. 32.

se fundamenta en lo histórico-filosófico, porque éste es constituyente del modo de ser humano.

La historia de las ideas de nuestra América es una desviación y análisis crítico que se realiza entre La Filosofía y las filosofías desde un contexto históricamente situado. Se busca polemizar con la Filosofía imperial, lo que requiere reconocer que La Filosofía se constituye de filosofías nacionales, particulares en la realidad histórica y social en la fenomenicidad de su acontecer, las cuales inciden en un problema común que afecta a los seres humanos en la temporalidad del acontecer de la existencia. Esto se entiende como el ejercicio del pensar y de la razón misma, considerada como exclusiva del ser humano, de todo ser humano, que se expresa a través de ideas, pensamientos, formas verbales y de habla, lenguajes de muy diverso carácter, simbólicas y discursivas.

Desde el horizonte de la historia y la historiografía de José Gaos, hacer antropología es hacer teoría de la vida, de la existencia, del ser en el mundo. Lo cual encierra la urgencia de revisar la estructura y construcción ontológica y epistémica en un diálogo abierto y dialéctico entre la historia, la tradición y los nuevos conocimientos, desde el punto de vista epistemológico y gnoseológico.

La filosofía, la razón, el conocimiento, el saber científico-tecnológico y todo producto humano tiene implícito una antropología filosófica, porque éste es el modo de ser humano en su racionalidad y contingencia, en su hacer y quehacer, de la *filosofía de la filosofía* misma como teoría óntico-epistémica. Es decir, esto es el modo de ser de lo humano.

Puede decirse, con José Gaos que

La literal, la auténtica, la estricta antropología filosófica es, pues, la definición del hombre por la filosofía y la definición de la filosofía por el hombre, o una Filosofía Antropológica de la Filosofía —o el despliegue o explicitación de ambas correlativas *definiciones* en sendas correlativas *teorías o filosofías*. En lo que habrá una “circulación” de la que el ejemplar más eminente sería la existente en la *Fenomenología*

del Espíritu, explicación, por los grados del saber inferiores, desde el ínfimo de la sensación, del saber absoluto, y la *Lógica de Hegel*— con o sin el resto del sistema, ya que la Lógica del Concepto contiene las categorías del mecanismo, el quimismo, la teleología, la vida, el conocer, lo verdadero y lo bueno, o sea, de la naturaleza y del espíritu, de la realidad en su racional totalidad, de la que es parte, más que apendicular, apical, el espíritu subjetivo del individuo humano que se eleva de la sensación al saber absoluto o a... la Lógica.

La definición del hombre por la filosofía no diferiría de la tradicional definición del hombre por la razón, si la razón tuviese su *entelequia* en la filosofía —o solamente con que pretenda tenerla en ésta. La razón se entiende, en su primer sentido, como la facultad de razonar o raciocinar, la facultad de pensamiento discursivo. El pensamiento discursivo es una secuencia de juicios integrados por conceptos. Ciertos conceptos se presentan como los principales de todos en uno u otro orden jerárquico; con los conceptos categoriales, las categorías. La razón puede entenderse, en un segundo sentido, como la facultad de las categorías.⁴

Esto es, reflexión dialéctica temperada entre la praxología y la teoría; analógicamente, es la nueva concepción ética de la filosofía aristotélica aplicada al análisis del problema indígena y de los pueblos originarios de nuestra América; es resemantización y reconstrucción conceptual enunciativa, considerada como el *arte de vivir* y del *buen vivir* de raíz aristotélica, que ahora se ha reconfigurado en la práctica del vivir la existencia situada de los pueblos originarios de nuestra América y del mundo de origen colonial. Ante ello, las diversas disciplinas humanistas, sociales, estéticas, culturales, científicas y tecnológicas deben estar sometidas y orientadas a un ejercicio crítico riguroso, que sea capaz de analizar y explicar la realidad actual.

Es necesario construir campos epistemológicos y ontológicos desde la fenomenicidad del acontecer histórico. La vida humana como experiencia de vida es tratar de ir construyendo una discipli-

⁴ José Gaos, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959, pp. 58 y 59.

na de la vida, del *bien vivir* y *convivir* en comunidad, en libertad, en confianza solidaria. Esto es lo que habrá de ir labrándose y apropiándose para vivir. Lo cual lleva a la posibilidad de imaginar y plantear mundos posibles, concebidos histórica y éticamente ante una realidad que no nos gusta. Es la necesidad urgente de construir y tener “sueños diurnos,” de forma que tensionen la realidad y la utopía.

La historia del pensamiento, de las ideas, de lo intelectual, de las mentalidades, de la historiografía y de la antropología filosófica ha sido abordada por Roger Chartier, desde otra perspectiva, su propuesta abre nuevas facetas para una mejor comprensión de la problemática de la historia de las ideas y de las mentalidades.

Por otro lado, es de señalar que Chartier en *El mundo como representación* analiza, configura y justifica racionalmente la relación entre la historia intelectual y la historia de las mentalidades, hasta llegar a incluir la primera en la segunda. Para ello recurre a formas de precisión conceptual y metodológica.⁵ Recupera el trabajo de Lucien Febvre y Erwin Panofsky de la década de los cuarenta, dentro de la llamada historia francesa de los *Annales*.

Comienza por redescubrir el interés que tenía Febvre en conectar las ideas y los sistemas de pensamiento, así como las condiciones que autorizan su producción y las formas de vida social. Es un intento por superar la imagen tradicional que considera a la historia de las ideas en un universo de abstracciones donde el pensamiento parece no tener límites. Sin embargo, según Chartier, Febvre toma distancia de las nociones que se habían convertido en sustrato de los estudios de su época, y de aquellas que postulan una relación consciente y transparente entre los productores intelectuales y sus productos; la asignación de la creación intelectual y estética a la exclusiva inventiva individual; el recurso explicativo

⁵ Cfr. Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 2002.

de la correspondencia, de las limitaciones, de las influencias y el espíritu de la época.⁶

FILOSOFÍAS Y SOSPECHA EN LA HISTORICIDAD

Roger Chartier nos recuerda cómo Febvre propone un nuevo *utillaje mental y conceptual*, según el cual la comprensión de un modo de pensar no puede ser reducible a las categorías de pensamiento puestas en marcha por los intelectuales del siglo XX; a la vez que señala las formas de pensar los instrumentos materiales y las técnicas conceptuales que las hacen posibles, aspectos que deberán de tomarse en cuenta. Empero, estas formas no necesariamente cuadran con una evolución continua y de progreso necesario, más bien en ellas se presentan mutilaciones, retrocesos y deformaciones.

Se recupera del pensamiento de Panofsky dos conceptos: hábito mental y fuerza forjadora de las costumbres. El primero puede ser definido como conjunto de esquemas del inconsciente, principios interiorizados que otorgan unidad a las maneras de pensar de una época. Sin embargo a Chartier le parece inconsistente y demasiado débil la propuesta de Panofsky, cuando al compararlo con su propuesta de *utillaje conceptual*, con el cual sugiere la existencia, casi objetiva de una armadura o panoplia de instrumentos intelectuales como serían: palabras, conceptos, categorías, símbolos, etcétera.

El otro concepto que le resulta útil es el del inconsciente, porque obliga a hacer hincapié en la necesidad de analizar los mecanismos por los cuales unas categorías de pensamiento se convierten, dentro de un grupo concreto, en esquemas interiorizados del inconsciente, llegando a estructurar todos los pensamientos o acciones individuales. De tal manera, la historia intelectual es una reformulación que forma parte de la historia de las mentalidades, como de la historia de las representaciones colectivas, sociales, lo cual proviene de una historia intelectual de las ideas sin soporte teórico.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

El *utillaje conceptual* se puede concebir como la estructura teórica-conceptual constituida por categorías, ideas, proposiciones, discursos, palabras, símbolos, etc. Constituye una nueva forma de comunicación discursiva entre los individuos en su accionar concreto de una realidad histórica y social, donde los seres humanos se erigen en sujetos del pensar y del obrar, en un ejercicio libre del pensar y del actuar, sólo obstaculizado por las limitaciones propias de las prácticas concretas del poder, y de las instituciones sociales donde viven, se desarrollan, producen y crean.

Esto es la deconstrucción de las teorías tradicionales de la historia de las ideas y de las mentalidades, recuperando para sí la deconstrucción de la diferencia entre lo culto y popular, de las fronteras entre la producción y el consumo; y la deconstrucción entre los límites de la realidad y de la ficción. Ello requiere superar la dicotomía entre cultura popular y erudita; construir una noción comprensiva que permita estudiar a ambas, desde sus propias fuentes consideradas como testimonios.

Desde una perspectiva deconstructiva no es válida la partición de producción y consumo, porque para Chartier es “anular la ruptura entre producir y consumir es afirmar que la obra no adquiere sentido más que a través de la estrategia de la interpretación;” es necesario reconsiderar la deconstrucción de la frontera entre realidad y ficción, lo cual legitima el uso de fuentes documentales como fuentes de las mentalidades y de las ideas, ya no sólo de los textos literarios. Esto no es otra cosa que una forma útil de la construcción histórica que se esfuerza desde distintas modalidades: filosóficas o literarias. De tal manera, que a los textos documentales ya no se les puedan oponer los literarios, en el entendido que el texto, ya sea filosófico, literario, político, económico, es una “representación de la realidad.”

El texto no tiene una relación transparente con la realidad, sino, más bien, depende de una estrategia discursiva. Los documentos, los testimonios, los discursos obedecen a procedimientos de construcción donde están presentes tanto los conceptos, como las obsesiones de sus productores. Por lo tanto, estos procedimientos, y

estas categorías de pensamiento son las que se deben actualizar antes de leer la relación del texto con la realidad.⁷

Es posible decir que los textos son mediaciones o representaciones como las lecturas son interpretaciones y apropiaciones. Es necesario apuntar que el texto es una reconstrucción de sentido de sí mismo, y no donde hay lecturas homogéneas, como tampoco se puede sostener una división entre una objetividad de la estructura y la subjetividad de las representaciones. Es importante pensar en la construcción de las identidades, como la resultante de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y de designar una definición sumisa, obediente, opuesta, y la resistencia que cada comunidad humana produce de sí misma.

Se requiere considerar que el individuo no deberá ser concebido en una supuesta libertad de su yo propio y, a la vez, ser aceptado, sino más bien, ser considerado en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las “configuraciones sociales” a las que pertenece. Ello demanda comprender que toda transformación en la organización del ejercicio del poder supone, por lo menos teóricamente, un equilibrio de las tensiones específicas entre los grupos sociales que constituyen una sociedad, al mismo tiempo que modela los lazos de interdependencia particulares. Chartier introduce una propuesta posestructuralista, cuando afirma que las obras no tienen un sentido estable, porque la recepción siempre inventa, desplaza y distorsiona lo universal fijo, congelado, estable.

En la esfera específica de la producción artística e intelectual las obras escapan y toman una densidad en el proceso de peregrinación, “a veces en periodos de larga duración, a través del mundo social”, donde toda creación se inscribe en sus formas, temas, problemas en relación con las estructuras fundamentales que en un momento y lugar se han dado y organizan en singularización y en la distribución del poder, en la organización de la sociedad, y de la

⁷ *Cfr. Ibid.*, pp. 37, 39 y 40.

economía. De tal forma, se puede decir que el pensador, el artista, el intelectual se encuentran bajo la coacción de cumplir con ciertas obligaciones sociales e históricas, no pueden asumir una posición sin compromiso con la realidad y el entorno vital y ecológico.

Desde la tradición francesa de la escuela de los *Annales*, a partir de la posición de Roger Chartier, se puede superar la clásica historia de las ideas europeas, esto implica comprender tanto las estructuras de la personalidad como las instituciones y las reglas que gobiernan la producción de obras históricas, sociales, filosóficas, científicas; así como también la organización de las prácticas sociales.

De esta manera, como se puede apreciar, las múltiples configuraciones intelectuales, a través de las cuales la realidad se hace contradictoria, compleja y diversa al ser construida por los grupos humanos, demanda se analicen las prácticas que hagan posible reconocer una identidad social y exhibir una manera propia de estar en el mundo y significarlo simbólicamente, un estatuto y una posición. Todo lo cual hace viable reconocer las prácticas del poder institucionalizado y objetivado y, por medio de ellas, a unos representantes que marcan una forma visible y permanente de la existencia del grupo social.

V. ¿POR QUÉ HISTORIA
DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS
EN LA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL
DE NUESTRA AMÉRICA?

HISTORIA DE LA EXISTENCIA SITUADA

En la historia de las ideas filosóficas de nuestra América, que va del nacimiento, desarrollo y fortalecimiento hasta la actualidad, es posible identificar una visión filosófica de nuestra realidad como expresión históricamente situada, que surge de la circunstancia del mundo de la vida, del análisis de las condiciones de existencia y producción social, económica, filosófica, cultural e ideológica, del *ethos* de la vida cotidiana en la región.

Es la demanda de renovación de la filosofía en la construcción de ideas, en la metaforización histórico-conceptual y simbólica que muestra a las ideas operando y en relación con la situación social e histórica. Es el modo como el sujeto, el ser humano se comprende a sí mismo y a los otros en la circunstancialidad de la onticidad fenoménica solidaria.

Así, en la historia de las ideas filosóficas la realidad de nuestra América sólo puede ser pensada desde la situación histórica, social, ideológica y cultural de la comunalidad de un sujeto social que piensa la realidad, *su realidad*, sin confundirse con ella, sino, más bien, como garante de los modos de producción económico, social y cultural de la sociedad. En la medida en que toda aproximación teórico-epistémica que se hace sobre el mundo está atravesada por la realidad espacio-temporal.

La historia de las ideas y su carácter explicativo de la existencia es la mirada que da originalidad a la reflexión del modo de ser humano. Por ello, la circunstancialidad de la historia de las ideas surge como el antecedente temporal y geográfico por el cual se determina, de cierta forma, el pensamiento filosófico, el sentido y valor de los contenidos onto-fenomenológicos. Es decir, “no puede existir una historia de las ideas separada de la base vital y determinante del ser humano que las produce, pues mirarlas como entidades teóricas y abstractas es robarles su carácter de historicidad. De cómo se entendía a la historia de las ideas, y cuáles eran en términos generales los procedimientos empleados”.¹

En el periodo del siglo XVIII y en el inicio del siglo XIX las ideas, las concepciones de la realidad y el mundo prepararon la conformación ideológico política de las ideas de la Independencia en las naciones de nuestra América, las cuales darán origen a demandas sociales, políticas, económicas, filosóficas y culturales que buscan respuestas teórico-formales, conceptuales, categoriales sobre las prácticas del acontecer de la realidad histórica y la cotidianidad.

Para ello se van a construir y a constituir marcos teórico-epistémicos explicativos, analíticos, conceptuales y hermenéuticos para entender las condiciones de existencia, a través de los cuales se tratan de expresar los grandes problemas posindependentistas, reformistas, pre-revolucionarios y revolucionarios, los cuales llegan hasta los inicios del siglo XX con la primera revolución mundial de nuestra América y del mundo: la Revolución mexicana.

Al analizar la historia y la historiografía de más dos siglos de las ideas históricamente situadas, encontramos los productos y las demandas de la nueva realidad de cada época, de la modernidad de nuestra América, las cuales son puestas frente a frente, por ejemplo: las ideas del progreso y del retroceso, republicanismismo, libera-

¹ Alfonso Vela Ramos, “Circunstancialismo e historia de las ideas: la lectura de Antonio Gómez Robledo, una propuesta diferente”, México, 2016, p. 2 [Texto inédito].

lismo, libertad, justicia, igualdad y equidad, anarquismo liberal y socialista hasta lograr orientar, no sin tropiezos, el camino comprensivo y explicativo de un siglo XIX de éxitos, fracasos histórico-políticos, sociales y la apertura al corto siglo XX.

Es decir, se realiza una construcción y recuperación genealógica que es posible remontar desde la Colonia hasta arribar al siglo XX.

En dicha construcción, que propone un inédito rostro de sociedad, no hay que identificarse más con una casta sino con una nación, con una sociedad que se pretende abierta y plural. Sobre un suelo así preparado, cabría esperar que se propagaran y difundieran las ideas ilustradas, pero no como resultado de una formación libresca y erudita, sino porque el sentido de la realidad de una época se plasma de ese modo: en la efervescencia política que anuncia un cambio de época. Entre el cúmulo de expresiones que vendrán a germinar, no es de extrañar que en México se marque muy claramente también el paso del arte y la mentalidad propios del Barroco, al vigor e impulso racionalista que representa el Neoclásico, hasta llegar a las expresiones modernistas que dan cuenta cabal del rostro del país que se ha ido modelando. La ola expansiva que la ilustración provocó en Europa, constituye un auténtico florecimiento cultural que moderniza y transforma radicalmente las mentalidades tanto en el plano científico, como en el artístico y económico en las más diversas regiones en ambos lados del Atlántico. En México [...] ha sido una región de apertura y punto de confluencia de una gran diversidad de iniciativas artísticas y culturales.²

En ello se hacen presentes e introducen ideas de la sensibilidad poética, intuición, razón, racionalidad, religiosidad, política, liberalismo, nación, nacionalismo, republicanismo, positivismo, anarquismo, espiritualismo; allí donde la subjetividad espiritualista y

² Javier Corona Fernández, “La transición a la modernidad: elementos para una filosofía de la cultura en México”, en Aureliano Ortega Esquivel y Javier Corona Fernández, *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, México, Universidad de Guanajuato/Miguel Ángel Porrúa, 2014, pp. 56 y 57.

romántica se coloca por encima de la objetividad científica racionalista, para conformar una concepción de la Razón, en la que se conjuntan objetividad/subjetividad como un todo de las formas de *comprender* las ideas, el pensamiento, la eticidad, la estética, la política, la historia, la ciencia y la técnica.

Las circunstancias precipitaron la evolución y desarrollo historiográfico de las humanidades y las ciencias sociales; el nuevo escándalo del mundo volvió a abrir la investigación histórica de un solo golpe y las acepciones universales, sociales, individuales de la historia de las ideas y de la cultura como construcciones ontológicas en la fenomenicidad de la existencia humana, se muestra con signos distintivos y marcas o señales simbólicas, de sistemas, de funciones y prácticas de apropiación colectiva y formas civilizatorias, representaciones movedizas por el sistema de creencias, leyes, técnicas, artes, lenguajes, pensamientos y meditaciones reflexivas que excitan las facultades humanas y del espíritu.

En los diversos niveles explicativos de la realidad histórico-social, desde la historia de las ideas filosóficas de nuestra América, se hace difícil estudiar el estado del pensamiento filosófico de Europa y de nuestra región, a partir de la exigencia de una tradición filosófica que invita al estudio científico-positivista del pasado, unido a las consideraciones que permiten hacer del pasado el objeto de un saber objetivo.

El intento de trazar la génesis de la concepción actual de la historia de las ideas, con sus diversas etapas en la constitución de su historicidad de la filosofía y la ciencia contemporáneas, presenta grandes dificultades porque los elementos que llevaron al desarrollo de la labor de historiar muestra grandes dificultades, porque la propuesta de modernidad no puede ser lineal, sino que tiene avances y retrocesos, desviaciones, oposiciones y contradicciones, etc. Por ello, puede decirse que la práctica historiadora muestra un debilitamiento teórico protocolar de la voluntad de objetividad, resultado de los escrúpulos epistemológicos contemporáneos de los estudios culturales y poscoloniales.

En concordancia con lo arriba señalado, Francois Chatelet apunta al respecto:

Parece ser decisivo el trastorno que, en los comienzos del siglo XIX, hace aparecer la temporalidad histórica como el *médium* único en el seno del cual se dan y se desarrollan toda realidad y la existencia humana. De 1811 a 1813 se publica la *Historia Romana* de Niebuhr; en 1824, Ranke publica sus *Historias de los pueblos romanos y germánicos*; en 1807, Hegel edita la *Fenomenología del espíritu* y dará pronto a la luz sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*; durante el mismo periodo, Goethe escribe las dos partes de su *Wilhelm Meister*. Esta convergencia es significativa: en el momento en que la cultura decide privilegiar la dimensión histórica del hombre como su elemento fundamental, la investigación erudita da el último toque al instrumento gracias al cual el pasado podrá ser conocido en su verdad. La revolución —aunque haya sido largamente preparada desde el Renacimiento en el dominio técnico y el *Aufklärung* por su voluntad crítica la haya hecho posible— es capital. Cuando Hegel declara que lo absoluto deber ser considerado como sujeto y que esta concepción es el signo de los tiempos nuevos, da la fórmula general de este trastorno. Cuando en la *Ciencia de la lógica*, demuestra que el Ser no podría ni ser concebido si no es considerado como devenir, define en una formulación abstracta el espíritu historiador; marca claramente la caída de la metafísica —tomando este último término en el sentido específicamente hegeliano, pero también la significación que le daban los filósofos del siglo XVIII. Todo lo que es existe *temporalmente*: ninguna realidad atemporal puede ser dada. En realidad el tiempo no es un “sector” del ser al lado del cual subsistirían regiones dependientes de la espacialidad [...]: lo real se muestra siendo al mismo tiempo lo que es y lo que deviene.³

Por este motivo el historiador de las ideas, en sus muy variadas y diversas expresiones de investigación no puede empeñarse en imponer a la realidad histórica uniformidades en la expresión poética, el pensamiento, estilos de vida, sino más bien tiene que

³ Francois Chatelet, *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, México, FCE, 1989, pp. 45 y 46.

estar predispuesto a aplicar, con cierta docilidad, la *lógica consecuencia de los hechos*, de los *acontecimientos* y de su explicación lógico-formal y la practicidad de los múltiples campos del conocimiento histórico.

La razón analógica semántica y simbólica de la praxis es la que hace y rehace las cosas dialéctica y procesualmente, lo cual permite definir desde el punto de partida óptico-fenoménico las *epistemes* de los hechos, de la practicidad de la experiencia; construcción lógico-dialéctica concebida como praxis, porque es en “el acto conjunto o conjunto de actos en virtud de los cuales el sujeto activo modifica una materia prima dada”.⁴

La praxis ha de ser entendida como acto reflexivo que realizan personas conscientes de la realidad con la intencionalidad dialéctico-práctica. Por ello, en la actividad práctica reflexiva del sujeto, lo determinante es el resultado de su acción, que se lleva a cabo cuando lo subjetivo se objetivaba en construcción conceptual y en campos epistemológicos. Es decir, es el proceso reflexivo que se objetiva en la unidad de la razón como síntesis dialéctica de teoría y practicidad.

Así, tenemos una praxis fenoménicamente intencional que se sitúa frente a la historia concebida como proceso práctico de los sujetos sociales. La historia demuestra que las praxis individuales se integran a una praxis común colectiva. “La praxis social colectiva, al combinar toda una diversidad de actos individuales, ha tenido como resultado la aparición de un nuevo modo de producción”⁵ material, social, económica, intelectual, filosófica y política.

En la historiografía de la historia en general, de las ideas, de la filosofía, etc., cabe advertir que la lógica, en el sentido que deseamos proponer no se reduce a la generalización y a la identificación formal, sino más y especialmente a la lógica de individuación de identificación.

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003.

⁵ *Ibid.*, p. 405.

La lógica de la historiografía debe ser, por tanto, la de la diferenciación hasta la individuación. Lo que importa historiográficamente son justo las diferencias entre griegos y aztecas —o las características de nuestra idea del mundo que la diferencian de las ideas *ajenas* de él, e incluso las características diferenciales de las distintas ideas parciales de nuestra idea total.⁶

Lo cual se concreta y expresa cuando se analizan por ejemplo, en el siglo XVIII, las ideas y la demanda por parte de los criollos de derechos y de libertades iguales que los peninsulares; los que fundados en el *derecho natural*, el *derecho teológico* y el *juspositivismo* reclaman igualdad, equidad y justicia en el tratamiento y reconocimiento de derechos y de obligaciones.

Espacio histórico social que conforma la raíz patriótica de origen de los nacidos en nuestra América hasta llegar, coincidentemente, a la imaginaria “construcción romántica” de la sensibilidad, de la nación, del humanismo en la historicidad; esto se amplía en el siglo XIX para buscar la construcción y conformación posindependentista del Estado, de la etnia (nación), de la República, de la sociedad, del gobierno civil, de la ciudadanía, de la comunidad, del liberalismo, del positivismo y del espiritualismo decimonónico.⁷

A este respecto Leopoldo Zea señala lo siguiente:

Así, al surgir el siglo XIX, las mentes iberoamericanas han tomado conciencia de su realidad: el iberoamericano, sin descuidar la salvación de su alma, se dispone a conocer el mundo que le ha tocado en suerte. Y al contacto con éste se da cuenta de que no es inferior a ningún otro. Este mundo suyo se le presenta lleno de posibilidades en todos los sentidos. América se le presenta como un mundo que, siendo distinto por sus orígenes, no es inferior a otros. Precisamente por ser distinto, era menester tomar en cuenta sus propias necesidades.

⁶ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas*, t. XIV, México, UNAM, 1994, p. 27.

⁷ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2007.

No era posible que un gobierno situado en el otro lado del mar pudiese atender estas necesidades.⁸

Ello demanda la necesidad de hablar de sistemas filosóficos e historia de las ideas desde un marco históricamente situado, tanto *en* y *desde* Europa, o para el caso que nos ocupa: desde el lugar en que se construye el pensamiento filosófico de México y de nuestra América, y de pensadores y filósofos óntica e históricamente situados.

Reflexionar desde la situación iberoamericana sobre las ideas coloniales, liberales, republicanas, positivistas, neotomistas, espiritualistas, anarquistas, socialistas, marxista, etc., de México y de nuestra América, consideradas desde nuestro horizonte filosófico como tema medular que preocupa y ha preocupado a los mexicanos y a los latinoamericanos de los siglos XIX, XX y, más persistentemente en el XXI.

Si la filosofía clásica, encumbrada en su traje de eterna validez, es el resultado de eventos propios de su época y responde a temas y problemas que el filósofo advirtió en la dinámica concreta de su existencia, entonces las ideas filosóficas no gozan de universalidad *a priori* sólo por su patria e idioma. Surgen de condiciones particulares, y sólo al considerarse así se puede rescatar el sentido profundo de sus contenidos. Toda idea filosófica es tal porque responde a problemas vinculados con el contexto, y en él radica el material que les da forma y sentido.⁹

En ello se destaca la preocupación por establecer el realismo social, político, económico, filosófico e intelectual mexicano y latinoamericano, explicar y construir conceptos y categorías filosóficas referidas a la historia de las ideas de los diversos campos ontológicos, epistemológicos y culturales. Es importante señalar la

⁸ Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, FFyL-UNAM, 1956, p. 14.

⁹ Vela Ramos, *op. cit.*

necesidad de construir criterios historiográficos para cimentar una heurística y un mapa conceptual por campos de conocimiento sobre la historia de las ideas filosóficas en nuestra América, ángulo donde inciden escuelas, corrientes, tradiciones filosóficas, políticas, sociales y culturales.

ANALOGICIDAD DIALÉCTICA DEL QUEHACER FILOSÓFICO

La historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales, culturales requiere del análisis e interpretación de las ideas y de los filosofemas que vayan más allá de cualquier inmanentismo metafísico, para poner como condicionante imprescindible de ellas la marcha del devenir histórico y social del ser humano, de la existencia, de la vida a partir de una praxis poética reflexiva. La conciencia histórico-social se encuentra enmarcada dentro de realidades espacio-temporales para reafirmar el devenir del espíritu humano condicionado por la realidad, donde lo extralógico, lo extraintelectual adquieren significación fundamental, orientadora de la historia y de la filosofía entre nosotros.

Ello pone en cuestión la supuesta autonomía de la razón, la que se altera al confrontarla con la practicidad y las múltiples determinaciones de la realidad sociohistórica, la cual deviene dialéctica e históricamente sólo aprehensible a través de las ideas en la temporalidad como construcciones y marcos conceptuales en el contexto de la realidad.

Nuestra América, de la Colonia hasta la actualidad, es un espacio histórico, social, político, cultural e ideológico que reconstruye y reinterpreta otra forma de entender el mundo y la realidad, allí donde el texto y el contexto histórico-social, político, filosófico, literario y científico orientan los modos de explicar y de reinterpretar el mundo hispanoamericano; de una modernidad alternativa y radical, que en muchos sentidos, es una opción no exclusiva y absolutamente dependiente de la dominante imperial occidental;

la que desde la época colonial hasta hoy ha subyugado, y donde algunos filósofos e intelectuales de nuestra América se obstinan, impertinentemente, por repetir acríticamente.

Es importante ir más allá de las concepciones filosóficas sobre las formas de hacer filosofía, historia de las ideas, filosofía de la historia, filosofía política, antropología política, ética, etc., entre nosotros; es filosofar históricamente situado como interpelación crítica a la filosofía dominante imperial; donde juega un papel importante la lengua, las formas del habla, el lenguaje como estructura gramatical de reglas y principios, la utopía, los sueños, la historicidad, etc.; los filosofemas y los marcos teóricos conceptuales como aprehensión dialéctica fenoménica de la onticidad del ser, del ente, de su quehacer y de las formas expresivas históricamente situadas en la realidad mexicana, argentina, peruana, salvadoreña, italiana, francesa, china, etc.; pero, para nuestro caso, especialmente de nuestra América toda. Es una reflexión filosófica sobre el todo socialmente humano desde la *historicidad concreta*.

Abelardo Villegas señala que

Esto de ceñirse a la filosofía sobre lo concreto, no es sólo una manera de hablar: la filosofía europea, desde la publicación del sistema de Hegel, ha procurado descender desde esas abstracciones metafísicas cuyo clímax se dio en el mencionado sistema, hasta una elucidación sobre los aspectos más concretos de la existencia humana. El existencialismo de Heidegger y Sartre incluso pretende ser una filosofía de la vida cotidiana en sus aspectos más banales. Pero todavía esta filosofía por su instrumental fenomenológico, por sus resultados ontológicos, resulta demasiado abstracta; entonces se han buscado soluciones aún más concretas y con este propósito el propio Sartre ha derivado hasta la expresión literaria de sus ideas. Mas la corriente de pensamiento hispánico, con Ortega a la cabeza, se volvió hacia la historia y entonces se comenzó hacer filosofía de España, filosofía en México, filosofía de América, en suma.¹⁰

¹⁰ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960, p. 12.

Sin embargo, ¿cómo es posible conciliar historia con filosofía? ¿Qué acaso esto no tiene el peligro constante de caer en relativismo, personalismo, subjetivismo e inclusive en escepticismo absoluto? Estas preguntas involucran la necesidad de trascender lo meramente circunstancial, el relativismo en el que se corre el riesgo —cuando nos introducimos en estos problemas de la historia y de la filosofía—, de no prever sus consecuencias y hundirse en la subjetividad. Empero, la historia es una construcción formal metafísica de lo que ha sido, de lo que ya no puede cambiarse, pero sí de reinterpretarse, reconstruirse y explicarse.

Ello implica plantear un universal metafísico de algo que no cambia, como son los *principios metafísicos*; sin embargo pueden reinterpretarse, reconstruirse, explicarse, hermenéutica, óptica e históricamente. Así, el contenido de la historia de las ideas, y puede decirse que de la filosofía misma, se constituye en la historicidad de la producción y generación de las ideas, donde la producción intelectual reflexiona sobre la existencia, la vida, el mundo, la realidad, el ser, etc. Es allí donde está contenida la historia de la sabiduría de la humanidad a través de los escritos, los archivos, los documentos, las bibliotecas, los libros, etc., donde se represa, contiene y testimonia todo el saber humano.

Según José Gaos

El contenido íntimo y último de esta vida en la actualidad fue puesto en el historicismo, en el trabajo intelectual con base en el saber histórico y con sentido histórico, y explicado por la historicidad humana. La función en importancia de la Historia de la filosofía, en el aprendizaje y ejercicio de la profesión filosófica en la actualidad. [...] Pero la abstracción no sería posible si la vida no fuese concreción explosiva, situación determinada por una circunstancia o circunstancias, convivencia en correlaciones: el tema de la abstracción conduce a la estructura de la misma vida. La abstracción filosófica no sólo en su meollo intelectual, sino en toda su amplitud vital. [...] Abstracción es de algo en algo: la filosofía contemporánea, de la vida concreta con-

temporánea, en el horizonte de libros, la biblioteca y las operaciones llevadas a cabo en ella.¹¹

La filosofía, en general, la historia de las ideas y de la filosofía se mueven por hipótesis y abstracciones formales de juicios analíticos-sintéticos, dialécticamente contruidos por conceptos, categorías, semánticas y semióticas del lenguaje que buscan comprender la significación y el sentido de las ideas filosóficas en el tiempo, de los hechos y de los aconteceres.

La conciliación implica una dialéctica procesual del modo de cómo se producen las ideas (filosóficas) de sujetos sociales, sociedades y comunidades humanas históricamente, lo que requiere redefinir, resemantizar lenguajes, formas expresivas, simbólicas en los textos, en los contextos históricos contenidos y expresos en archivos, bibliotecas, libros, documentos.

Allí donde la determinación histórico racional en su construcción hermenéutico lógico-formal-analógico del *justo medio* hace abstracción del tiempo, del *aquí* y del *ahora* en que ha de responderse por la interpelación existencial del mundo de la vida, que se le plantea al ser humano en cada circunstancia histórico temporal concreta. De esto se deriva una conclusión fundamental: no son sólo el pensamiento y el lenguaje racional, sino además aquello con que se practica en atención a la situación concreta, lo que constituye la forma filosófica originaria de pensar y de hablar. Así, las interpretaciones del ente, de la *res*, sólo pueden llevarse a cabo partiendo del ámbito de la respuesta que provoca la interpelación de la conciencia, como ente situado y en situación por medio de la palabra pronunciada de *aquí* y de *ahora*, como respuesta emergente a un mundo que ha cancelado la realidad del pensamiento, de las ideas y de su producción en la temporalidad que incluye desde el presente, pasado-futuro.

¹¹ José Gaos, Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, México, Casa de España en México, 1940, pp. 24, 25 y 28.

Desde nuestro horizonte óntico-epistémico

La universalidad y la certeza absoluta de las leyes de la lógica son todo lo contrario de la mera parcialidad o la mera probabilidad de las leyes de los hechos. Éstas deben su mera parcialidad o su mera probabilidad a la individualidad y a la temporalidad de los hechos de la experiencia que constituye su fundamento. Los contrasentidos y absurdos consiguientes a concebir las leyes lógicas como leyes de hechos y como hechos los objetos lógicos, radican en que los hechos tienen principio y fin, mudan, y las verdades no. Lo decisivo es, pues, la individualidad, mutabilidad y, en último fundamento, temporalidad de los hechos, por una parte, la certeza absoluta, la inmutabilidad, la universalidad, la eternidad o intemporalidad de las leyes lógicas, de las verdades, por el otro.¹²

Así, la historia de las ideas en nuestra América se inicia con el reconocimiento de la historicidad de las ideas, de los conceptos y de la filosofía misma, que busca la pertenencia explicativa e interpretativa del sentido de verdad y de contrasentido de las lógicas de los hechos. Ello implica una filosofía de compromiso y de responsabilidad: una eticidad sobre el *ethos* de la vida cotidiana; una filosofía de la historia, una sociología del conocimiento, una filosofía política, pero también la forma como se gestan y construyen los conceptos y las categorías filosóficas en el tiempo.

Es el espacio histórico que ha de asumirse filosófica y éticamente de manera responsable, lo que precisa la necesidad de orientarse en el hipotético deber ser y sus prácticas.

Porque

El hombre se debe todo a la comunidad. Es ésta la que le ha traído al mundo, le ha nutrido, le ha educado, le ha hecho partícipe de sus bienes y le ha puesto en posesión de sus derechos. La aceptación de todos estos bienes compromete al individuo con la comunidad. El compromiso no es sólo para recibir los bienes, también lo será para

¹² *Ibid.*, pp. 158 y 159.

recibir los males, si éstos llegan. El que vive en comunidad, por este mismo hecho, se compromete con ella.¹³

La modernidad alternativa radical de nuestra América plantea y replantea una filosofía y una historia de las ideas, como horizonte ontofenomenológico y no, precisamente, la historia intelectual.

Una filosofía, una historia de las ideas, una investigación sobre la problemática espiritual en relación con lo social, lo político y lo económico, desde un punto de vista americanista (Arturo Andrés Roig: Entrevista “Conquistar un nuevo pensamiento crítico”, *Paréntesis*, Mendoza Argentina, 1999). Es decir, una filosofía práctica que asuma el derecho a la defensa de valores humanos como dignidad, justicia y equidad, ante un mundo que globaliza las formas de explotación, miseria y fragmentación social.¹⁴

¹³ Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952 (Tezontle), p. 17.

¹⁴ Mario Magallón Anaya, “Ideas políticas: la democracia realmente existente en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Roberto Mora Martínez [coords.], *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 2005, p. 223.

VI. IDEAS FILOSÓFICAS EN LA HISTORIA DEL MUNDO DE HOY

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE NUESTRA AMÉRICA

La historia comprende todos los hechos humanos. Por lo tanto no puede excluirse, porque está presente en todas las actividades humanas, a pesar de que la posmodernidad y la poscolonialidad se han obstinado en negarla y denigrarla; empero, ella misma se encuentra inmersa dentro de una realidad que ha sido el resultado de la eventualidad histórica, la cual, en la actualidad, ha pasado a ser la ideología cultural del neoliberalismo.

Insistiría en señalar que la Historia, las historias de la filosofía y de las ideas transcurren fuera de los textos, sin embargo es a través de ellos que se analizan y contextualizan los hechos mediante expresiones semánticas y discursivas, de las formas ideológicas de la totalidad histórica, de las totalizaciones y de las mediaciones discursivas y de la construcción de los acontecimientos históricos.

Es decir, se trata de la práctica procesual, discursiva y comprensiva cuyo espacio de trabajo no se reduce sólo a la filosofía política y a la cultura contemporánea, tampoco a los grupos ilustrados hegemónicos, sino que está abierta a todas las producciones histórico-culturales situadas en la temporalidad espacial de la realidad concreta, material. Esto hace posible mirar a la historia como la columna vertebral que permite ver la realidad social y cultural como proceso articulado, cambiante y cambiante.

La indagación sobre nuestro pasado histórico, filosófico, social y cultural no se sujeta a la reconstrucción arqueológica del pasado,

sino que es, más bien, un intento por comprender la realidad del presente poscolonial y posmoderno, desde la dimensión filosófica e histórica nuestra americanista. Para entrar en esta reflexión se requiere, por lo menos, tener conocimientos básicos sobre lo que es la modernidad alternativa radical y plural de nuestra América.

Una modernidad alternativa radical que rompe con la concepción de las formas discursivas unitarias, cerradas y excluyentes del resto de la humanidad; al margen de la historia occidental, que se asume como la única razón, el único logos, la única forma de racionalidad a la noratlántica, para colocar al margen de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la civilización occidental.¹

Desde este horizonte de sentido se asumen formas axiológicas valorativas latinoamericanas, caribeñas, africanas, negras, árabes, asiáticas, es decir humanas. La historia occidental de la humanidad, las categorías dualistas de bien y mal, varían de acuerdo con quienes han ejercido las formas del control y de dominio del poder político, económico, social, filosófico, cultural y, en consecuencia, conceptual y epistemológico.

Así en la historia de la conquista de otras naciones, de comunidades, de grupos sociales, se trata desde el horizonte de la historia de las ideas de analizar y explicar los signos, expresión simbólica de cómo se manifiestan las fuerzas del imperio en sus muy diversas y variadísimas expresiones: materiales, ideológicas, políticas, filosóficas, económicas y culturales.

Adolfo Sánchez Vázquez al reflexionar sobre los valores de las fuerzas de control y dominio del imperialismo señala que

Tenemos pues en el centro de atención al imperio, ciertamente, aunque se trata de una categoría histórica que puede aplicarse a diversos sistemas de dominación de épocas lejanas, como los imperios español,

¹ *Cfr.* Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007, revisar los capítulos I y II.

británico, otomano, francés, e incluso, a los de épocas tan remotas como el imperio romano, cuando hoy hablamos del imperio tenemos en la mira al que actualmente ejerce la dominación mundial, o sea, el imperio norteamericano. Se trata de un imperio que, si bien no tiene una historia tan larga como los del pasado, supera a todos ellos en su rasgo común: el dominio mundial. Se trata, de un imperio que tanto han sufrido —y que siguen sufriendo— los pueblos latinoamericanos. Ciertamente, esta historia imperial de los Estados Unidos surgió precisamente en nuestro continente, vinculada a la doctrina monroísta del “Destino Manifiesto”, con la que se justifica su expansión en América Latina (y el Caribe) y, particularmente en México.²

Cuando se habla de Historia, partimos de una idea del mundo y de la vida actual, la que no puede reducirse a la historia ni a la historiografía, sino, más bien, a la historia de las ideas filosóficas, políticas, económicas, sociales, culturales. Lo cual para nosotros comprende lo que en términos generales se llama historia del pensamiento, que se especializa en las funciones generales del ser humano, de la vida, de la existencia humana, que se cultiva en filosofía, ciencia y pensamiento filosófico históricamente situado y en situación.

Es decir, el pensamiento filosófico algunas de las veces utiliza las formas, los métodos y el estilo de la filosofía y de la ciencia, pero no tiene necesariamente como objeto el estudio sistemático de la filosofía ni de la ciencia, sino más bien tiene como su objeto las ideas inmanentes, históricas, humanas, las que no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas circunstanciados e históricos que requieren respuestas y posibles soluciones urgentes de la apremiante realidad.

Por otro lado, el pensamiento también, según los casos y aplicación metodológica, tiene por tema los objetos propios de la filosofía, pero el pensamiento no siempre usa sus métodos y estilos, sino

² Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007, pp. 130 y 131.

que lo hace a través de ideas literarias, filosóficas, pedagógicas, ensayísticas, periodísticas, etc. Por esta razón al pensamiento muchas veces se le considera como forma expresiva simbólico-literario.

Puede decirse que

El pensamiento de lengua española se puede caracterizar como filosofía y literatura juntas. Es decir se estudia no sólo la filosofía de lengua española —como lo pensó José Gaos— sino además el pensamiento de lengua española. El pensamiento se encuentra vinculado en una lengua. De allí que el pensamiento y la lengua se especialice en pensamientos y lenguas nacionales llevadas por vinculación mutua en ellas. Las naciones que participan en una sola lengua tienen una cierta unidad, como lo son la lengua española, las que forman la unidad de Hispanoamérica.³

De esta forma el pensamiento, que se especifica en la historia de las ideas, en general, se ocupa de las ideas políticas, sociales, económicas, estéticas, pedagógicas, filosóficas, culturales, científicas, etcétera.

Recientemente, en el último medio siglo XX en nuestra realidad latinoamericana ha aparecido la influencia de la historia de las mentalidades, muy cercana analógicamente a la historia de las ideas entre nosotros, la que, obviamente, no se refiere a la historia de las ciencias, ni a la descripción, ni al análisis de lo que pensaron los grandes pensadores de la filosofía, la política o la ciencia, sino, más bien, a las formas dominantes de pensar de las diversas épocas del pasado, ya sean de la sociedad en general, o de los grupos que componen la realidad social, o de las clases que constituyen el hacer social y humano. Es decir, esta cercanía de historia de las mentalidades con la historia de las ideas radica en la visión histórica contextualizada, temporalizada, situada.

³ Mario Magallón Anaya, “De la historia de la filosofía a la filosofía de la filosofía de José Gaos”, México, pp. 2 y 3 [Texto inédito].

La amplitud del paisaje histórico social y político impone, naturalmente, una exploración metódica para frecuentar con disciplina los terrenos más fértiles de la producción de ideas históricamente situadas, sin que se contraponga a la vocación cultural del procedimiento metódico del historiador. Hoy ciertas nociones y expresiones se han vuelto de uso habitual como mentalidad, historia del libro, de las culturas, de los impresos, cultura popular y culta.

Un hecho nuevo e imprevisible para algunos filósofos e historiadores es que la historia contemporánea ávida de los conocimientos en lo político, en lo social, lo económico, lo cultural, lo científico y tecnológico, contribuyó a la reapertura del campo de la historicidad de las producciones humanas, que incluso hizo que su voz se escuchara vigorosamente para activar el nuevo impulso de la historicidad de las ideas.

No obstante la insistencia y dominio de la historia de las mentalidades, intelectual, la poscolonialidad y la decolonialidad en Europa, en nuestra América se da un regreso a la historia plural de la historia de las ideas, como forma incluyente en la unidad humanista y la alteridad relativizadora entre los valores y prácticas. Por ello ha sido necesario abordar histórica y globalmente el mundo como representación, con el fin de construir riberas firmes sobre la historia de las mentalidades, de ideas, de las culturas, etcétera.

Leopoldo Zea cuando reflexiona sobre el pensamiento filosófico mexicano, considera que éste no es equivalente a esquematizar la historia de México, porque existe una estrecha relación entre el pensamiento, la historia filosófica, social, política y cultural.

Esto mirado desde nuestro horizonte histórico-filosófico es posible decir con Zea, que

Las ideas no se encuentran al margen de los hechos, todo lo contrario, los acompañan como su más legítima expresión. Los hechos plantean los problemas, las ideas tratan de resolverlos. Ésta es, me parece, la tarea de toda legítima filosofía. En el caso de México, y lo que digo de mi país puede extenderse al resto de los países americanos, no exis-

te lo que podríamos llamar una filosofía original, si entendemos por filosofía original, la creación de determinados sistemas tal como los ha creado Europa; pero sí existe una filosofía propia en cuanto que se han planteado problemas que le son propios y dado soluciones propias para tales problemas. Lo que no ha sido original es el instrumental para obtener tales soluciones. En este caso se ha servido del arsenal de ideas que le ha ofrecido la cultura europea de la cual es hijo. Pero tales ideas al ser trasladadas a estas nuestras tierras, guardando su forma de origen, se han hecho nuestras al transformar su contenido.⁴

Desde la perspectiva de nuestra América la historia intelectual, la historia de las mentalidades, o más específica y ampliamente incluyente de ellas la historia de las ideas de nuestra América, ha tomado tanta importancia a través del tiempo, que uno de los más agudos pensadores de la filosofía y de la filosofía de la historia como Collingwood⁵ había señalado que toda historia es historia de las ideas; es el ser humano detrás de toda acción social, política, histórica, filosófica, lo cual implica una reconstrucción conceptual y semántica.

En continuidad con esa misma afirmación, puede decirse que tanto la historia de las ideas, como de la filosofía llevan inevitablemente implícita en su reflexión y en el contenido de su quehacer, la constitución de una antropología filosófica, como parte de una situación diferenciada y especial, de la historiografía filosófica.

La antropología filosófica como construcción epistemológica conceptual de un sujeto social incorpora la pluralidad de las ciencias humanas, sociales y naturales.

Así, efectivamente, en la razón de la Antropología científica y de las ciencias humanas. Hay, desde luego, una antropología científica, que más bien que una, es ya una pluralidad de Antropologías: física, social, cultural. [...] Y, además, en continuidad sin solución con ellas,

⁴ Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, t. I, México, Libro-Mex, 1955 (Biblioteca mínima mexicana, 17), pp. 9 y 10.

⁵ *Cfr.* R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1968.

la pluralidad mucho mayor de las ciencias humanas, históricas y teóricas: Sociología e Historia Social, Economía e Historia Económica, Ciencia e Historia de la Religión, Ciencia e Historia de la Literatura, etc., etc., aunque solas las teorías entrasen en la confrontación la Antropología Filosófica, disciplina ella misma teórica, y no histórica, como la misma Filosofía de la Historia. Pero aún habría que añadir la Psicología, en las fronteras de las ciencias naturales y las humanas, y por sí sola ya toda otra enciclopedia de disciplinas y direcciones y escuelas.⁶

Esta inflexión antropológica de la filosofía y de la historia de las ideas ha sido el paso de la filosofía del origen de las cosas a la filosofía del origen de las ideas de las cosas. Del mismo modo que podemos decir de la antropología, y de la historia en general, de las ideas filosóficas y de la filosofía en particular, todas son productos humanos en acción, así como detrás de toda acción humana tiene sentido y fundamento histórico-social.

La historia de las ideas es la relación dialéctica y dialógica que se da entre la filosofía en general y las filosofías en el mundo, las cuales están enfrentadas y en una relación de oposiciones, resistencias, analogías, diferencias, confluencias epistemológicas e ideológicas, las que son consideradas como las formas propias del filosofar y del pensar. Es decir, la filosofía y el filosofar son un disentir para comprender y vislumbrar los principios que dan certeza a la razón en la dialogicidad analógica, política, social y cultural del acontecer entre los seres humanos; desde un ser humano en la historia, en la realidad que hace necesario conocer el sentido y valor del ser humano en el mundo. Ello implica analizar y explicar, críticamente, a la razón considerada como uno de los atributos del ser humano, la cual se expresa y manifiesta a través de lenguajes, formas, de habla, lenguajes, simbólicas.

⁶ José Gaos, *De antropología e historiografía*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967, p. 32.

Esto requiere dar razón del acto del pensar, de analizar y plantear problemas que se expresan y constituyen a través de ideas, conceptos, categorías, símbolos, filosofías en la dialéctica entre la praxis y la practicidad concreta. Destacan los de carácter negativo de la existencia y la positivización dialéctica del todo, de la infinitud y la finitud humana. La razón se constituye de pensamientos formales, abstractos y empíricos sobre lo inmediato y la trascendencia de los sujetos que construyen categorizaciones formales y materiales. De tal manera, puede decirse que a la razón pura sólo le es posible dar razón de sí misma a través de su practicidad; sin embargo, la razón pura está imposibilitada para dar razón de la razón práctica.

En la actualidad es notable un sentimiento creciente que reclama la necesidad de investigar lo que los seres humanos han pensado y sentido a lo largo del devenir histórico social; conocer sus ideas básicas de cómo se han visto a sí mismos y de cómo concibieron sus proyectos y aspiraciones, sus ideales, su sueños, sus utopías y realidades filosóficas, políticas, sociales, psicológicas e históricas nuevas.

De esta forma se puede afirmar que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y aspira a brindar la reconstrucción de la imagen que los seres humanos se han forjado de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dadas. Por ello presenta una variedad muy amplia de exigencias para aquellos que investigan en su campo. Requiere de estas penetrantes habilidades lógicas para el análisis conceptual, ricos almacenes de sabiduría asimilada, amplias capacidades de imaginación comprensiva y reconstructiva, capacidad para “meterse dentro” y comprender desde allí formas de vida diferentes de las propias. Pero, salvo rarísimas excepciones, estas capacidades que debe poseer quien se dedique a historiar las ideas, es cosa difícil de encontrar reunidas en un solo individuo.⁷

⁷ Horacio Cerutti Guldberg, Mario Magallón Anaya, “Historia de las ideas y filosofía latinoamericana”, en Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón

En los tiempos actuales de desestructuración y fractalización de los conocimientos y saberes, de las construcciones discursivas y de los grandes relatos explicativos sin compromiso ético, ni horizonte teórico, ni epistemológico es necesario replantear el problema en la búsqueda de nuevas formas de interpretación y explicación. Así, en el mundo de hoy se reconfiguran horizontes ontológicos y epistemológicos nuevos. Los tiempos nuevos han reconfigurado las formas de filosofar y hacer filosofía acorde con la realidad actual; ya no existe un regreso al estudio de los viejos problemas ontológicos, epistemológicos del sujeto social y de las ideologías, sino que se presenta la reconfiguración y reconstrucción semántica de los relatos, de los conceptos, las categorías, de los marcos teóricos; se da la reconstitución y reconfiguración de los medios de comunicación, en un espacio que se da la guerra de las imágenes y de las formas de representación social y humana, donde la práctica de la politicidad y de lo efímero mediatiza el estudio de los valores, de la ética, de la literatura, de la *poiesis*, de la creatividad y la imaginación; se busca la recuperación de las utopías de la esperanza, del ensayo como fuerza epistémica y de la antiutopías, las que hacen ver el futuro del ser humano como desolador y sin alternativas.

Esto es la oposición a los discursos totalitarios de la poscolonialidad y el posmodernismo. En la actualidad se da la recuperación del sujeto social complejo y de la razón misma; de la reconstitución ontológica y epistemológica en la fenomenicidad del acontecer humano; y la filosofía de la historia y de las ideas empieza a retomar su lugar en las construcciones discursivas, el pensamiento crítico, los discursos explicativos y analíticos, ante la urgencia de construcción y resemantización de argumentos consistentes constituidos por nuevos lenguajes significativos y dialógicos que den certeza y seguridad a los conocimientos y saberes filosóficos.

En la actualidad, tanto el filosofar y la filosofía requieren de reconstituirse y resemantizarse con nuevas estrategias metodológicas; construir nuevas categorizaciones que se resistan y reduzca a la virtualización de los conocimientos y de sus prácticas, que estén obligados a dar razón de sus hacer y quehacer de su pensar sobre lo humano, la realidad y el mundo. Esta forma de proceder tiene implícito volver y revisar los principios de la crítica que oriente el quehacer filosófico; lo cual requiere reconocer una antropología filosófica como recuperación de lo humano como sujeto histórico.

José Gaos señala que la antropología filosófica es

Análogamente, con todas las disciplinas y la discriminación de su índole científica o no tal. Primero, pues, hacer Antropología, teoría de la vida, y si se hace alguna, entonces revisarla críticamente bajo el punto de vista epistemológico, gnoseológico. Pero no puede decirse lo mismo de la ciencia práctica o arte de vivir. Decir: “*primero vivir y luego utilizar el conocimiento para vivir*”, es una contradicción, contrasentido. La teoría *de la acción* no puede más que seguir a ésta. La crítica de la teoría o del arte no puede más que seguir a éstos. Pero el arte mismo, que es la teoría *para la acción*, no puede seguir a ésta; no puede más que precederla, para poder guiarla, o no sería arte o con todo rigor, no existiría. Lo que se puede y debe hacer es, en conclusión, lo siguiente: tratar de ir labrando una eudemonología (disciplina de la vida, del bien vivir) —con fundamentos y bajo punto de vista como los expuestos— de ir apropiándose lo que de eudemonología [se] haya labrado o vaya labrándose; ir revisando epistemológica o gnoseológicamente la que se vaya labrando o apropiando; tratar de utilizar la que se vaya labrando o apropiando para vivir; y lógrese la utilización o resulte frustránea, tratar de averiguar las razones del éxito o del fracaso.⁸

⁸ José Gaos, *De antropología e historiografía...*, p. 60.

VII. DIGNIDAD HUMANA Y DERECHOS EN EL MUNDO GLOBAL

ETICIDAD Y DERECHOS HUMANOS

La filosofía hermenéutica analógica dialéctica e intercultural de los derechos humanos¹ mirada desde la modernidad alternativa radical es una reflexión filosófica crítica sobre los fundamentos *onto-fenómicos* de los derechos humanos, del ser humano y de la ética, desde un sujeto históricamente situado en una realidad histórica, concreta, material; que busca analizar las posibilidades del diálogo intercultural y de comunicación horizontal en un escena-

¹ ¿Por qué la utilización de la hermenéutica analógica dialéctica e icónica en investigaciones de este carácter, especialmente en el estudio de los derechos humanos? Porque la hermenéutica analógica dialéctica e icónica supone una idea del ser humano libre, pensante, consciente, responsable, intérprete, crítico, pero además, prudente. Es la reflexión de un ente que puede deliberar libremente, dialogar y poner en común problemáticas filosóficas, políticas, antropológicas e históricas, etc., para discrepar, comprender y hacerse comprender en el análisis dialéctico y dialógico de los problemas que afectan a la existencia humana y a sus condiciones de vida y de existencia. Mauricio Beuchot considera que: “Eso es lo que implica la hermenéutica: una idea del hombre reflexivo libre, que aporta argumentos para sustentar lo que dice y hace, lo que interpreta. Además una hermenéutica analógica supone un ser humano prudente, que la analogía es proporción, y la prudencia es *phronesis* no es otra cosa más que la proporción hecha carne propia, la analogía hecha vida nuestra.” Ésta es la expresión de un ejercicio del pensar hermenéutico, dialéctico y dialógico. Mauricio Beuchot Puente y José Barrientos Rastrojo, *La filosofía aplicada según la hermenéutica analógica*, México, Editorial Torres Asociados, 2013, p. 78.

rio de sociedades asimétricas en el mundo globalizado neoliberal capitalista, en una relación intercontextual de imperativos categóricos: sistémicos y asistémicos, dentro de un horizonte histórico, antropológico, intercultural, colectivo y comunitario, como construcción de sentido y significación en el proceso de la globalización neoconservadora liberal, económica, política y social, construida sobre la base de una analogía paradójica entre los derechos humanos de la tercera generación, de la solidaridad y de la ética social y colectiva, con la cuarta generación de la ciudadanía, de la conservación del medio ambiente, de la ética ecológica, del sujeto social, etcétera.²

Para ello utilizamos como inferencia analítica la herramienta de método de la hermenéutica analógica, dialéctica y simbólica, porque

En efecto, la hermenéutica analógica tiene, gracias a la noción de analogía, un aspecto dialéctico. La analogía tiene una dialéctica detrás de ella, o que la acompaña. No es una dialéctica como la hegeliana, que llega a una síntesis, asunción y superación de los opuestos, sino una dialéctica que no concluye, que no lleva a los opuestos a una síntesis perfectamente conciliadora. Tiene una conciliación frágil y hasta trágica. No es como la dialéctica de Hegel, sino como la de Heráclito, Empédocles, Cusa, Bruno, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Es decir, Heráclito plantea la coexistencia de los opuestos, como el fuego y el leño, el arco y la lira; y no la reconciliación. Los opuestos viven de su propio conflicto en tensión; conservan sus propiedades antitéticas y de su propia lucha va surgiendo su mutua colaboración. Acaban por trabajar el uno para el otro.³

Es necesario advertir que la hermenéutica beuchotiana es un instrumento metódico analógico, dialéctico y dialógico abierto que

² *Cf.* Ana Luisa Guerrero Guerrero, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, CIALC-UNAM, 2010, pp. 109-139.

³ Beuchot y Barrientos, *op. cit.*, p. 74.

busca el *punto medio*, no la positivización cientificista, pero tampoco la relativización subjetivista, equivocista y personal del saber, sino de la realidad dialéctica y crítica en un horizonte de sentido y de significación.

Por medio de la filosofía hermenéutica analógica e icónica, se busca alcanzar la objetividad de la verdad dialécticamente analizada a través del punto medio, del equilibrio y de la *frónesis*; por ello, no se indaga sobre la absoluta razón, sino sobre la construcción dialéctico-procesual que incide en la filosofía, la historia, la literatura, la política, la economía, la antropología, la cultura; en la ciencia y la técnica y la tecnología; en los derechos humanos, en la ética, etcétera.

La hermenéutica analógica dialéctica e icónica beuchotiana-mexicana no sólo es un método consistente para atender los problemas que nos ocupan, sino un instrumento filosófico para reflexionar sobre el mundo y la vida, y la condición humana en el mundo, en la temporalidad, en la oquedad de la existencia, de la vida ante la *realidad* en crisis permanente y, hasta hoy sin superación. Allí donde la prudencia “tiene que ver mucho con la noción de aplicación y, [...] buscar la relación de algo particular, como es el texto, con algo universal, como es la tradición,”⁴ como factor epistemológico y ontológico el que tiene que ver con la contingencia, es decir, con lo que no es todavía, pero que puede ser de otra manera.

Porque,

Nunca quizá como ahora se intensifica la vivencia de historicidad y temporalidad: de fin y comienzo de algo nuevo, de algo que parece traer consigo una singular “otredad” y, con ello, la experiencia del devenir acentuada en su constitutivo-no-ser: de lo que *ya no es*, y lo que *no es todavía*. Se acrecienta, así, la angustia ante la indeterminación e incertidumbre del futuro, ante su vacío y cuanto lleva de imaginable

⁴ Mauricio Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, FFyL-UNAM, 2007, p. 85.

e imprevisible. Pero al mismo tiempo, crece también el temor ante aquello del porvenir que se va esbozando en múltiples rasgos de amenaza y peligro; de algo que quebranta cimientos profundos, estructuras fundamentales de nuestro mundo conocido, el que históricamente hemos *habitado*. Las dos cosas son ciertas: lo imprevisible y, a la vez, lo previsible de aquello que se avecina. Estamos ante el momento crucial en que se abre un hiato temporal entre dos eras, en que se percibe tanto la oquedad del cambio como las desafiantes prefiguraciones del porvenir.⁵

Este mundo es de retos y posibilidades; y como se percibe, no parece ser nada simple, porque es de una complejidad inusitada que requiere de un instrumental hermenéutico analógico interpretativo y explicativo, que puntualice y potencie las posibilidades dialécticas de interpretar y explicar, críticamente, lo que se vive en una multiplicidad de tiempos y espacios; donde los sujetos individuales, sociales, colectivos y comunitarios tienen grandes problemas para elegir cuál y qué es lo adecuado y lo correcto en la ética, la política, lo social, lo cultural y lo económico en el mundo global capitalista; donde los gustos y las decisiones ya han sido decididas por las élites económicas globales de las metrópolis dominantes europeas y norteamericanas, donde quedan incluidas, las de Oriente, especialmente, China.⁶

⁵ Juliana González, “Sobre el porvenir del *homo humanus*”, en León García Soler [coord.], *La palabra y los Derechos Humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2004, p. 203.

⁶ El destacado y reconocido diplomático y economista, el maestro Arturo González me ha permitido hacer esta afirmación, cuando al respecto de China señala que: “[...] las perspectivas de la relación entre México y China no pueden desvincularse de las realidades geopolíticas de esta segunda década del presente siglo, que se distingue por dramáticos cambios en el escenario económico, político y militar que apuntan a reacomodos en el poder mundial. Estamos viendo pasar ante nuestros ojos el estancamiento europeo y la lenta recuperación de los Estados Unidos posteriores a la crisis financiera, *al tiempo que testimoniamos la permanencia de China como la segunda fuerza económica global a pesar de que ha ajustado su explosiva expansión de las décadas recientes, a tasas menos espectaculares.* [...] La preponde-

Un mundo de saberes *consensuados* y de formas subliminales difundidas a través de los medios: televisión, radio, cine, periódicos y revistas como de algunas de las redes sociales, las que no dejan de estar vinculadas e influidas ideológicamente por los intereses del capital, del mercado y el consumo del Estado-nacional y Global; de las empresas globales y de los grupos de interés económico mundial, no obstante, según se cree, de la amplia libertad y “democracia” con que operan.

Es obvio que el mundo actual presenta un futuro amenazante, porque ha cambiado el sentido común del sujeto y de la sociedad, o, más bien, porque: ¿ya no hay sentido común? ya no existe el tiempo suficiente para meditar y reflexionar críticamente nuestras ideas, decisiones y acciones, en una realidad mundial donde dominan los medios de vida de muy diverso y variado carácter en sociedades, comunidades, colectivos, grupos, individuos, pero ya sin fines éticos. Es decir, sin una teleología éticamente humanista correctamente orientada: donde el centro sea el ser humano, la humanidad toda. Empero la coyuntura parece dominar una visión inmediateista que impide mirar con claridad hacia dónde se quiere ir.

En la actualidad se está construyendo un futuro, en un presente de grandes inconsistencias teóricas, lógicas y epistemológicas, sin fundamentos históricos, políticos, sociales y culturales orientadores. La promesa de la modernidad occidental y del desarrollo de la razón tecnológica instrumental del “conocer para dominar” y “dominar para conocer” a la naturaleza y al ser humano, de raíz baconiana, se ha cumplido con creces; sin embargo, esta invención humana se ha vuelto contra su creador y el daño se vuelve a veces,

rancia económica china, tanto como productor de todo tipo de bienes, como gran consumidor de materias primas, es una situación que trae aparejada *ipso facto* una serie de responsabilidades internacionales propias de las potencias ya que directa e indirectamente afectan al comercio internacional, los movimientos de capital, la estabilidad monetaria y obviamente las relaciones de poder.” *Relaciones México China: intermedio luego de dimensionar el tamaño de China en el mundo*, México, Ciudad Universitaria, 19 de junio de 2014, p. 1. Las cursivas son del autor.

aunque no siempre, proporcional al logro y a la supuesta emancipación humana de la ciencia, la técnica y la tecnología, lo cual se ha tornado en una nueva modalidad de esclavitud y vasallaje, de sumisión trágica y fatal al mundo del “progreso” de la modernidad occidental europea, para convertirse en una amenaza, lo que impide prever la mayor destrucción que el progreso de la modernidad ha ejercido sobre sí mismo y sus obras.

El esfuerzo en el fallido intento de la transformación de la condición humana ha llevado, al mismo tiempo, a su sometimiento a través de los procesos de la industrialización; de la aplicación de la ciencia y la tecnología, las que han convertido en rehenes a los seres humanos predestinándolos a la destrucción y a la muerte. La gran amenaza es el colapso y destrucción del planeta, ante los resultados de daños irreversibles a la ecología, a la biósfera, al medio ambiente y a la vida, originados por los éxitos científicos y tecnológicos.

Empero, ante el riesgo de la destrucción total se oponen poderosos nuevos impulsos en favor de la sobrevivencia, aunque las estrategias y alternativas no son claras y algunas apenas son pergeñadas. Ante esta realidad, ¿dónde quedan los derechos humanos?, porque previamente a ellos, lo más importante es la defensa de la sobrevivencia del ser humano.

Es una extraordinaria oportunidad para proponer y plantear la posibilidad de crear la necesaria producción de bienes para la sobrevivencia y ampliar las posibilidades de *cura* no sólo espiritual, sino también material en los diversos órdenes políticos, sociales, económicos.

Es decir, la *cura* del ser humano en el *ethos* propio es una proyectiva donde el género humano sea colocado como centro y no marginalmente, como hasta ahora, de las innovaciones científicas, tecnológicas y humanas, las cuales han de estar orientadas hacia la salvación de la humanidad.

Sin embargo, todo parece indicar que estamos ante una encrucijada histórica, donde el dilema accede a anunciar:

Una nueva Aurora de la libertad humana o por el contrario su ocaso o muerte. [...] Se trata de cambios que conllevan a una verdadera mutación biológica y ontológica de la condición humana. [...] Múltiples son los signos, por desgracia, de que estos nuevos ofrecimientos tecnológicos ponen en riesgo extremo la existencia de lo humano del hombre, en irónico trueque de su libertad por la supuesta “felicidad” de un ente sin ambigüedades, perplejidades, conflictividades, sin la necesidad intrínseca del otro.⁷

Ante esta realidad mundial de incertidumbre e indeterminación, donde no existen principios consistentes orientadores de las formas del ser y del pensar, es urgente hacer un alto en el camino para buscar estrategias que orienten los principios éticos, políticos, culturales y de los derechos humanos de la cuarta generación.

Estamos ante la necesidad de un nuevo saber de la condición humana y la condición ética, como también de los problemas de la libertad, de la temporalidad, la razón moral, los criterios de valor. Pero también es menester preguntarse de qué sirve el saber filosófico y el saber ético ante este proceso tan indefectible como acelerado del progreso científico y tecnológico, ante la “fuerza mayor” de la razón cibernética, ante la supuesta “perfección” del mundo virtual. [...] El peligro más grave está en que éste sea inadvertido, voluntaria e involuntariamente: se haya incluso en la tendencia, motivada por intereses de poderío y lucro, a minimizar o soslayar los riesgos. Los mayores peligros son, [...] la inconciencia de la capacidad crítica de ésta y de su alcance desmitificador. La acción filosófica mantiene viva, en efecto, la vocación de asombro y problema, que impide dar nada por consabido y, menos aún, inevitable.⁸

Para dialogar *sobre* y *con* las generaciones de los derechos humanos y con todos aquellos que se preocupan por la sobrevivencia del ser humano, de la humanidad, se requiere asumir una posi-

⁷ González, *op. cit.*, pp. 209 y 210.

⁸ *Ibid.*, p. 212.

ción reguladora ético-política-social y de derecho que refuerce la legalidad, la legitimidad lógica y formal, de justicia, de equidad, de derecho y de juridicidad en la practicidad dialéctica e histórica concreta, que se expresa y muestra, tanto explícita como implícitamente, en la arquitectura expositiva argumental y dialógica. Es decir, no se trata sólo de probar filosóficamente los derechos humanos y la eticidad, sino, más bien, de crear un consenso fáctico y formal en la construcción conceptual, allí donde los principios éticos-políticos y de derecho valen por sí mismos, pero que requieren ser convalidados en la práctica de la vida humana.

Ello necesita replantear los derechos humanos como derechos morales, éticos, civiles y políticos. Es decir, los derechos humanos así concebidos llevan implícitas exigencias éticas y de derecho en una comunidad política que demanda el reconocimiento, protección y garantía del Estado, de la sociedad, del poder político y del derecho igualitario comunitarista, que va más allá de la inmediatez, para convertirlos en propiedad común a todos los seres humanos; es decir, en una exclusiva del ser humano, fundada en la construcción formal y en la dialéctica filosófica entre el *iusnaturalismo* y *iuspositivismo*.

La realidad de hoy en crisis exige la apertura de nuevas fronteras, en un capitalismo que demanda imaginación y creatividad para construir nuevos espacios y tiempos formales en una realidad fragmentada, consecuencia del rompimiento y superación de las fronteras territoriales nacionales, regionales y mundiales, por las élites económicas globales.

Las formas económicas, políticas y culturales trascienden las concepciones del tiempo lineal y propician el rompimiento del pacto social y se crean nuevas estrategias de dominación mundial, neoliberal, posmoderno y poscolonial, por los centros de las metrópolis del poder económico, ante una realidad donde las fronteras territoriales y transfronterizas ya casi no existen, y donde dominan fronteras virtuales, que muy poco tienen que ver con la experiencia de la población mundial y con la vida toda.

La característica del mundo de negocios y formas especulativas de producción y de consumo, muestra la falta de compromiso de las élites globales con la población mundial. Ante este desapego se da la pérdida de éstas y de las identidades estables, porque ya no tienen un punto fijo geográficamente, sino, más bien, ahora son flotantes, son transfronterizas; algo similar acontece con los individuos con referencia a la identidad, con las comunidades humanas, las naciones y las regiones, etc., las que han sido violentadas por las metrópolis económicas del poder mundial, con el rompimiento de los lazos de las tradiciones locales, nacionales y regionales, orientadoras de nuevos horizontes ideológicos, políticos, sociales y culturales.

En consecuencia, la fundamentación filosófica de los derechos humanos tradicional es insuficiente para explicar la nueva dimensión de éstos. Se trata de enriquecer y resemantizar la idea de dignidad humana con justicia y equidad solidaria en libertad y democracia. Porque ésta es el eje regulador de las relaciones humanas, de los derechos, de las libertades, etc. Lo cual implica *mostrar, descubrir y hacer presente* los derechos humanos y, a la vez, poner en tela de juicio los derechos comúnmente aceptados, como el problema de la jerarquización entre ellos y en relación con las otras cosas eminentemente humanas.

Porque allí

Donde no habita la justicia, ni siquiera como ideal o como búsqueda, la dignidad de la persona es mera palabrería. A fin de cuentas, la justicia intenta hacer realidad esa hipotética igualdad de todos los humanos y la no menos dudosa libertad en tanto derechos fundamentales de lo individual. Derechos que son el requisito de una calidad de vida que debe ser objeto luego de la conquista individual.⁹

Porque la justicia, la libertad, la solidaridad, la autonomía, la tolerancia, la comunidad, etc., no se deben reducir a la “funda-

⁹ Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 33 y 34.

mentación teórica abstracta”, sino a la construcción dialéctica y dialógica de aquellos aspectos que no se deciden en abstracto, sino en la concreción específica, material e histórica. Efectivamente, “es muy difícil señalar qué derecho humano es el primero y cuáles tienen prioridad sobre los otros. Por encima de todo se niega que la postulación de esos derechos, se puedan hacer como una cuestión de legitimidad ética, independientemente de ciertas bases económicas y políticas”.¹⁰

En la idea de la justicia, desde el valor de la eticidad individual y colectiva, en el sentido de la practicidad, se buscan esclarecer las razones y los motivos para mejorar la práctica de la justicia de forma universal incluyente del género humano, donde se encuentra implícita la superación de la injusticia; lo cual se aleja de la supuesta e hipotética justicia perfecta, porque ello supone claras diferencias con las teorías de la justicia en general de la actualidad. Una idea de la justicia mejor ubicada está constituida por las filosofías prácticas: la ética, la antropología filosófica, la filosofía de la educación, la filosofía política en el mundo, no sólo occidental, sino también mundial.

Amartya Sen considera que:

Si vivimos en un mundo local de creencias fijas y prácticas específicas el parroquialismo puede pasar desapercibido. [...] Considerar las opiniones de otros y sus razones puede ser una manera efectiva de determinar lo que la objetividad (lógico-racional) exige. Para concluir esta discusión, la evaluación de la justicia exige compromiso con “los ojos de la humanidad”; primero, porque podemos identificarnos con los otros y no sólo con nuestra comunidad local; segundo, porque nuestras opciones y acciones pueden afectar las vidas de otros aquí y allá; y tercero, porque los que los otros ven desde sus respectivas perspectivas históricas y geográficas puede ayudarnos a superar nuestro propio parroquialismo.¹¹

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993, p. 25.

¹¹ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 159.

En este sentido, puede decirse que reflexionar en torno a los derechos humanos y a la justicia apunta hacia una tensión entre lo particular y lo universal, lo individual y lo colectivo, lo inmediato y lo trascendente, lo local y lo nacional, la hegemonía y la contra-hegemonía, etc., lo cual lleva al problema de la globalización y de la hegemonía del poder. Todo esto hace muy compleja la interpretación de los derechos humanos lo que impide, o hace muy difícil, la síntesis cultural de éstos en la unidad de la diversidad y de la diferencia.

Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados en una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el “choque de las civilizaciones”, es decir, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte.¹²

Por lo que el problema de los derechos humanos es el lugar de la elucidación desde donde se expresan los intereses, desde un espacio de enunciación radical sin marginalización, ni exclusiones de nadie ni de nada que afecte la existencia, la vida misma; allí donde la inclusión de la totalidad del género humano se convierta en una realidad, ello deberá ser el hipotético teórico epistémico orientador de este pensar.

Nos encontramos con una realidad en la cual es necesario reconocer y asumir la ductilidad del capitalismo, lo que le ha permitido mantener el control y la hegemonía en el mundo. El sistema

¹² Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2010, p. 67.

capitalista lejos de agotarse ha alcanzado un nuevo esplendor. Tras la caída del bloque socialista y la crisis de las naciones en desarrollo en el mundo, el capitalismo se presenta como la única opción para el ser humano; allí los derechos humanos son profundamente violentados; no obstante la exigencia y respeto por parte de las organizaciones internacionales, en el fondo lo que está detrás es el mercado total, tan acariciado por el neoliberalismo, las metrópolis imperiales y las empresas globales.

Desde el hipotético falso de que los grandes problemas de la humanidad serán resueltos por el mercado total, para imponer una visión mercantil del mundo, donde todo se compra y se vende en el sistema de economía neoliberal.

Esta ideología del mercado total permite ahora desentenderse de todas las funciones concretas de la economía. Todo se disuelve en simples expresiones mercantiles fuera de las funciones mercantiles no queda nada real. En la visión del mercado total, toda humanidad se agota en el destino de la maximización de las ganancias. Especialmente este pensamiento neoliberal puede desentenderse de cualquier compromiso con la vida humana, con la vida humana concreta, que ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles.¹³

Ante esta realidad agobiante mundial, donde los conceptos y categorías filosófico-políticas se han desgastado, se ha llegado al extremo de no saber con precisión conceptual cual es el sentido y el valor de las teorías y de los campos epistemológicos, éticos, políticos, sociales, económicos, culturales y de derechos. Franz J. Hinkelammert señala que “el Occidente destruyó continentes, culturas y pueblos enteros. Realizó sacrificios humanos gigantescos, que en su visión eran sacrificios necesarios para destruir la despotía y para traer, mediante el mercado, la libertad”.¹⁴

¹³ Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984, p. 89.

¹⁴ Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José de Costa Rica, DEI, 1992, p. 38.

LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ACTUALIDAD

Por ello, es necesario insistir en qué vamos a entender por derechos humanos en la actualidad, para no caer en la despotía, en las formas de control de los déspotas imperiales y de los totalitarismos, y así poder avanzar en la construcción de una ética incluyente de la totalidad del género.

El maestro Héctor Rogel señala que

Los derechos humanos son las exigencias fundamentales, morales y jurídicas, que brotan de la naturaleza y dignidad de la persona humana. Los derechos humanos tienen por fin el reconocimiento y respeto de la dignidad, valores e igualdad fundamental de las personas humanas, y la realización del bien común.¹⁵

Es necesario señalar que todo ejercicio del pensar requiere navegar con la pluralidad y la diferencia en las relaciones ontom fenoménicas históricamente situadas; porque todo lo humano y la humanidad misma, como unidad ontológica y fenoménica, se orientan por la pluralidad, la diferencia y la diversidad, en la unidad dialéctico procesual e histórica del ser humano, porque éste es el modo de ser de lo humano. La onticidad humana es el modo de ser de lo humano en la fenomenicidad de la existencia.

Considerar a lo humano sólo desde la concepción “universalista occidental”, “cosmopolita europea” es asumir formas de pensar absolutistas, unidimensionales, racistas y excluyentes; donde la pluralidad, la diferencia y la diversidad son inconsistentes formal y prácticamente, porque para la concepción europea, lo humano sólo es posible en una sola dimensión. “Más allá del capitalismo global y la modernidad occidental se requiere de una genealogía que busque los orígenes explícitos e implícitos, es decir que atienda tanto a las inclusiones como a las exclusiones para construir una

¹⁵ Héctor Rogel Hernández, *Diccionario de ética*, México, Porrúa, 2008, p. 35.

concepción ‘otra’ de los derechos humanos desde la plurivocidad y el diálogo intercultural”.¹⁶

El mundo histórico de la actualidad coloca a la humanidad ante una realidad de extrema destrucción de los seres humanos, de la vida socioambiental, de las relaciones humanas: sociales, políticas, económicas y culturales, de la relación del “cara a cara” de comunicación horizontal y diálogo en un ejercicio de dialogicidad entre los entes sociales y políticos. Estamos ante una crisis de contradicciones y de oposiciones, que sus consecuencias, según colegimos, van a ser más negativas que positivas para el bien de la humanidad. La crisis ha constituido una estructura poliédrica de desgarramiento y de fragmentación.

Se viven tiempos de crisis negativas profundamente fragmentadas, de nihilismo, desencanto y exclusión:

Tiempos fractales son los nuestros, y la cajonera de ideologías y disciplinas con que organizamos nuestros saberes y nuestros haceres durante los últimos doscientos cincuenta años comienza a resultar un estorbo. Urge liberar la historia del fatalismo y recuperarla para la libertad. Necesitamos un pensamiento transdisciplinario, holístico, capaz de lidiar con el caos, la incertidumbre y los sistemas complejos de desarrollo no lineal. Y posiblemente también nos hace falta una remitologización de la política, un nuevo utopismo aurático que sepa provocar intuiciones totalizadoras como las del pensamiento salvaje de los premodernos.¹⁷

En este horizonte de reflexión la ética y el derecho tienen una complicada relación, que mirados desde la realidad de la modernidad radical, muestra el rompimiento de las nuevas relaciones

¹⁶ Blanca Angélica Mejía Acata, *El derecho a la diferencia como derecho fundamental en América Latina*, México, 2014 (Tesis para optar por el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM), p. 44.

¹⁷ Armando Bartra, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, México, Ítaca, 2010, p. 19.

neoliberales globales en oposición a una relación solidaria con la justicia, la equidad social, la comunidad en busca del bien común.

Este problema se intensifica ante la falta de salidas de los nuevos conflictos, confrontaciones, oposiciones y contradicciones planteados a las nuevas ciencias humanas, sociales y naturales, las que están imposibilitadas de dar una respuesta y solución inmediata ante la complejidad de problemas y contradicciones, que inciden en la construcción conceptual hermenéutica analógica interpretativa y explicativa.

Me da la impresión de que la sociedad actual en medio de sus “clases políticas,” no puede hacer nada mejor que darse una pausa para reflexionar sobre cuestiones fundamentales: la vida, la existencia, la ecología, los derechos, las libertades, la justicia, la ciencia, la tecnología, etc. Es necesario ganar tiempo para un debate que emane de una indagación sobre las formas de organización política, social, económica y cultural del mundo incluyente, universalizable.

Probablemente habría que aludir a las deficiencias del personal político mundial donde se oculta un descontento global, que aún no ha tomado forma; se trata de nuevas reconfiguraciones de los estados aurales que demandan tomar conciencia de las insuficiencias antropológicas y exclusiones racistas de alcance mundial. Por ello, en el mundo existe un problema que tensiona la reconstrucción y reconfiguración de las identidades personales y globales.

Algunos han querido “resolver” el problema proponiendo que se acabe “con las tribus”, que nos constituyamos como humanos a través de una única cultura universal. Pero la realidad de nuestra condición es tozuda a este respecto y muestra que tal tarea, aparte de que no podría realizarse más que con fuerte violencia, es en la práctica inviable, porque como sentenció Waltzer, podemos acabar con las tribus, con grupos culturales concretos, pero no con la condición de tribalidad, por lo que la multiplicidad —y el reto por encontrar una convivencia armónica para la misma— volverá a aparecer. Es decir, no se trata de acabar con la tribalidad, sino con el tribalismo destructor, mal de la

violencia entre grupos culturales, sino a potenciar la creatividad y la riqueza que puede suponer la diversidad de los humanos. En cualquier caso queda de manifiesto que lo es ocasión de riqueza de bien —construcción de identidades en la diferencia— es ocasión de tentación de mal —pretender construir las dominando o aplastando a los otros—: no podemos abordar lo primero sin afrontar lúcidamente lo segundo, que estará inevitablemente presente.¹⁸

En este escenario complejo destacan, en oposición al supuesto relativismo y subjetivismo, los valores y los derechos humanos ético-filosóficos. Esto de ninguna manera puede estar referido sólo al conflicto conceptual de las ideas puras del entendimiento, de la vieja modernidad, sino que se requiere de la construcción de metáforas donde incidan campos inter, transdisciplinarios y disciplinarios, lo que plantea la necesidad de navegar con la pluralidad del entendimiento y del conocimiento a partir de un horizonte ontoepistémico problematizador. Por ello hablar del conflicto de las ideas, o del uso de los conceptos es hacer un uso normal del lenguaje para abrir un espacio reflexivo sobre la Razón y el entendimiento.¹⁹

El problema político fundamental social, económico, cultural, ético y de derechos humanos está radicado en las relaciones del individuo con el Estado. La crisis de estas relaciones también ha envuelto a los valores, a la ética, en fin a las filosofías prácticas. Es la crisis de la comunidad humana y de los valores de justicia, libertad, equidad, solidaridad. Allí donde la justicia es la organización más o menos regulada de las libertades, las cuales no se dan en abstracto, sino en la experiencia de la vida, donde individuo y Estado son potencialmente opuestos y conflictivos y, a la vez, potencial-

¹⁸ Xabier Etxebarria, “El mal en las dinámicas identitarias”, en Marina González [coord.], *El mal y sus discursos. Reflexiones para una visión ética del mundo*, México, Tecnológico de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2007, pp. 48 y 49.

¹⁹ *Cfr.* Eduardo Nicol, *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953, p. 90.

mente complementarios. Porque: “el ser humano es comunidad: el mundo es parte del ser humano”.²⁰

Es necesario persistir en la reflexión omniabarcante de la ética en los diversos campos de las humanidades, las ciencias sociales y de los derechos. Cuando se piensa en la ética, se piensa en el bien, la felicidad, la virtud, la justicia, el bien común, pero muy pocas veces se navega con sus opuestos: el mal, la infelicidad, el vicio, la injusticia. Normalmente se piensa a los primeros como nociones absolutas y universales.

Desde el horizonte filosófico de la modernidad alternativa radical, que indaga por la síntesis dialéctica abierta entre lo negativo y lo positivo buscando el punto medio, la temperancia, la *frónesis* para trascender las pretensiones esquemáticas unificadoras de la filosofía y de las éticas tradicionales fragmentadas, personales y subjetivas.

La filosofía moderna no puede concebir la violencia, el mal más como negatividad, es por ello que necesitamos otra idea de filosofía que no busque ser un sistema unificador, dicotómico. El racionalismo tiene una tendencia unificadora del mundo al que hay que marcar límites, porque para poder plantear una forma de pensamiento multidimensional tenemos que partir de problematizar el estatuto epistemológico de nuestro conocimiento en general y del conocimiento antropológico en particular.²¹

Por ello es necesario resemantizar una filosofía multidimensional y multidiversa, desde un núcleo y eje problematizador como fuerza ontoepistémica, que unifique en una figura conceptual de dialéctica abierta la totalidad unificadora.

Sin embargo, hablar de derecho garantiza la posibilidad de que el ser sea un ente social e histórico en la totalidad del ser humano situado, porque un ser ilimitado e infinito carece de derechos,

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Marina González Martínez, “La construcción del mal”, en González, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

porque el derecho como derecho es una limitación, lo mismo sucede con el sujeto limitado, porque tampoco los tiene, porque no es capaz de superar sus límites actuales, y su desarrollo está predeterminado y es incapaz de novedad. “La acción es la forma propia del ser actual en el hombre.”

Por esto, la excepcionalidad, en el orden de la individualidad humana, es una forma de representación histórica: *el hombre singular expresa fielmente aquello de que precisamente se distingue*. El mundo es una presencia dialógica permanente, que no logra disiparse ni desvanecerse en situaciones de mayor soledad o reclusión existencial. El carácter distintivo de la existencia histórica es la expresividad. La vida humana es expresión, es diálogo. La expresión significa comunión.²²

Puede decirse que los derechos se refieren a los hechos. Porque los derechos son también hechos, son en una palabra creaciones humanas. Como tales, pertenecen sin embargo a una distinta zona ontológica de los hechos. Un derecho es una regla de la existencia, no sólo una posibilidad determinada; y cuando no está efectivamente establecido y mantenido un derecho es en sí mismo solamente una posibilidad consciente y deseada, por otro nombre llamado ideal.

Resulta necesario distinguir los niveles ontológicos para determinar el nivel adecuado de la existencia humana actual, como el fundamento de sus posibilidades garantizadas social y legalmente. De donde se puede derivar el valor de la libertad como hecho y como derecho.²³

La historia es el hecho de la libertad. Esto nos llevaría a llamarla *faciendi* más bien que *factum*, porque la historia es un devenir. Su movimiento no sólo va del presente hacia el futuro, sino también muy persistentemente, del pasado hacia el presente. El pasado no es estático, aunque

²² *Ibid.*, p. 273.

²³ *Ibid.*, pp. 272 y 273.

lo hecho sea irreparable, sino integrado en la dinámica general de la existencia. El tiempo rehace el pasado; lo rehace cada vez que emprendemos un nuevo camino, algo que nunca se hiciera antes; cada vez que actualizamos alguna potencia insospechada. Toda actualidad vital contiene una potencia, y éste sería el nombre apropiado del presente ontológico. Cada presente emerge de un pasado, no sólo en la continua secuencia del tiempo, sino porque la presente existencia selecciona del pasado algo que está vivo todavía, a la vez que rechaza otras cosas que parecen haber perdido su potencialidad de la vida.²⁴

La humanidad hoy cuenta con criterios y formas de medidas axiológicas laicas universalizables por su considerable amplitud incluyente, generalidad y racionalidad expresos en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Porque el ser humano es historia y en tanto que en su devenir no ha de olvidarse el comparecer del ser óptica y fenoménicamente como hecho de necesidad y de libertad, de la comunidad y la colectividad.

Empero, según Villoro considera que la verdadera historia y la conciencia de clase de Karl Marx han vivido,

Los dos últimos siglos vivieron bajo esa avocación. La historia tenía, [...] un sentido, era realización de un sueño que se presentaba en varias escenas. A menudo expresaba un anhelo de transformación que se resumía en una palabra: revolución. Todo debía empezar de nuevo, desde cero; había que construir un “hombre nuevo” que erigiera la sociedad para siempre emancipada. Nada suscitó más horror ni más esperanza que ese sueño. Por él dieron su vida millones de hombres. [...] “revolución” y “Progreso” fueron las dos palabras que mencionaban un mismo sueño de la razón. Pues bien, ese sueño parece haber terminado. Después de la opresión colonial en nombre de la civilización; luego de dos carnicerías mundiales bajo el lema de la libertad; después de la degradación de la naturaleza por obra de la tecnología, ¿quién puede pronunciar sin un dejo de ironía, la palabra “progreso”? [...] Pero la decepción más hiriente ha sido el

²⁴ *Ibid.*, p. 273.

despertar del sueño revolucionario. La anunciada emancipación del hombre condujo, en la realidad, a una atroz barbarie en los países que la intentaron; la apuesta por la igualdad llevó a la opresión; el anuncio del hombre renovado, a una nueva forma de esclavitud. El sueño se había convertido en pesadilla.²⁵

²⁵ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Tecnológico de Monterrey/Ariel, 2001, pp. 20-22.

VIII. HERMENÉUTICA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN EL MUNDO GLOBAL

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y POLÍTICA GLOBAL

La filosofía de la hermenéutica analógica beuchotiana tiene como marco conceptual y categorial, la antigua idea de analogía, que viene desde Pitágoras, pasa por Platón y Aristóteles, atraviesa la Edad Media con Tomás de Aquino e inicia la modernidad con Bartolomé de las Casas, hasta atravesar la Época Moderna recogida y resemantizada por Blas Pascal, Giambatista Vico; pasa por el romanticismo literario y filosófico de los siglos XVIII y XIX hasta Dilthey, quien presenta un primer estudio moderno de filosofía hermenéutica, para arribar al siglo XX con Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur, esto, por señalar apenas algunos (muy pocos, por cierto) de los más representativos, que han reflexionado sobre la filosofía hermenéutica interpretativa y explicativa de la Realidad, del Mundo, de la Vida, de la Existencia, de Dios, de la Ciencia, de la Tecnología, etcétera.

Porque el ser humano es un hermeneuta analógico, comparativo, simbólico, dialéctico, discursivo y analítico. Es un intérprete de la Totalidad, del Ser y de los múltiples Saberes Humanos, del Mundo y de la Vida. Así, la hermenéutica es un instrumento de explicación y de interpretación analógica comparativa que busca el *justo medio*. Por ello,

Una hermenéutica analógica es un instrumento de interpretación, pero no se queda en una interpretación unívoca o reduccionista, que

sólo admite, en definitiva, una lectura válida del texto; pero tampoco se abre a una interpretación equivocista, que admite casi todas las lecturas como válidas, y, a la larga, tiene que aceptarlas todas como admisibles. Se trata de una interpretación analógica, que da cabida a varias lecturas como válidas, pero según un diferente rango o grado de validez, es decir, de acercamiento a la verdad del texto. [...] La metodología resultante de esta hermenéutica analógica es la heurística interpretativa, por lo que puede aplicarse al derecho (a las humanidades y a las ciencias sociales y las naturales). [...] Las virtudes epistémicas que implica son la parsimonia, el equilibrio proporcional y, sobre todo la sutileza.¹

Nuestra preocupación es una filosofía hermenéutica analógica para el estudio de los derechos humanos dentro del horizonte filosófico de un humanismo social, de la eticidad, del interculturalismo, etc., que busca articular un conocimiento hermenéutico de la explicación e interpretación de los fenómenos políticos, sociales, económicos, culturales y del derecho.

La hermenéutica permite interpretar el texto y el contexto como productos semántico y semiótico polisémico, como producto referencial de posibilidad y de aceptabilidad hermenéutica de explicación y de interpretación de una obra escrita, un hecho histórico, una realidad política y cultural, etc. Es decir, es la posibilidad de comprensión y de relación con el mundo de la vida como acción significativa, que hace posible el diálogo y la dialectización del conocimiento y los saberes, donde la tradición y el tiempo pasado plantean la condición de posibilidad reflexiva, analítica y crítica. La tradición es mucho más que pasado, es la condición de posibilidad de la reflexión y análisis. Se trata, en última instancia, de la práctica de la racionalidad reflexiva como apertura abierta a la acción del pensar.

¹ Napoleón Conde Gaxiola, *Hermenéutica analógica, humanismo e historia*, México, Primero Editores, 2003, pp. 11 y 12.

Consideramos necesario y urgente reflexionar sobre el tiempo presente para dar cuenta del acontecer del mundo de la vida, de la historicidad, de la política, de la filosofía, de las formas ideológicas, de la antropología, de la economía, de la literatura, de la semántica, la semiótica, etc., como de la condición de posibilidad de interpretar el por qué, el cómo, el para qué actuamos, el por qué pensamos como pensamos, por qué producimos lo que producimos y mucho más. Las respuestas que se den a estas interrogantes llevan a la construcción de una polisemia de sentido y de significación, así como de las condiciones de posibilidad y aceptabilidad de la experiencia humana situada en situación.

Es decir, es el esfuerzo de la conciencia hermenéutica, lo que requiere construir una política de interpretación analógica. Se trata de hablar no sólo de hechos, sino además de interpretaciones.

Ante esto,

El desafío es lograr una sociedad intercultural auténticamente plural y justa. El concepto de “intercultural” en este caso apunta a una dimensión normativa. Se trata de construir modelos de sociedad intercultural, que sea útil para la toma de decisiones tanto en la esfera del poder público, nacional y regionalmente, así como para el diseño e implementación de políticas públicas, pero que orienta también las decisiones y las acciones de diferentes agentes (individuales y colectivos) de la sociedad civil. Las decisiones, los programas y las políticas deberán orientarse hacia los planteamientos de ese modelo, con el fin de encaminarnos hacia situaciones en donde los diferentes pueblos y las diversas culturas convivan armoniosamente, los conflictos puedan resolverse por vías no violentas, y se respeten los derechos individuales, los colectivos y los de grupo.²

Se trata de dar respuesta y solución a los conflictos a través del diálogo intercultural temperado y fronético que implica tomar en

² León Olivé, “Desafíos en México para el tránsito hacia una sociedad intercultural justa y democrática”, en Raúl Alcalá Campos [coord.], *Política y valores en las relaciones interculturales*, México, FES-Acatlán-UNAM, 2013, p. 132.

cuenta los principios axiológicos, éticos, políticos, sociales, económicos y culturales de los participantes de la sociedad, de la comunidad, de los colectivos y buscar analógicamente consensos en la construcción formal y material de conceptos y categorías para construir campos teóricos epistemológicos y ontológicos, en la fenomenicidad dialéctica de su acontecer y de su pensar.

Desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, el interculturalismo investiga la promoción del diálogo entre las diversas culturas axiológicas e intrínsecamente valiosas. Es la mestización cultural fundada en la interacción permanente que aspira a la abolición de las diferencias a través de las síntesis culturales inéditas.

La construcción de consensos adquiere un cierto criterio de valor de verdad que busca el *justo medio*, que no la absoluta verdad, sino una noción discursiva de veracidad, a la cual han de llegar los sujetos activamente participantes, lo que lleva a una justificación hermenéutica analógica, ética y racionalmente. La metafísica (la ontología) desde Aristóteles fundamenta hasta la actualidad a la antropología filosófica y a la ética, transida de *prudencia* y de *proporcionalidad*,³ donde la sabiduría humana se constituye por la conjunción de intuición y de *ciencia primera fundante* o metafísica concebida como la cosa más alta de todo saber.

En cambio, cuando reflexionamos sobre la prudencia y el prudente según Aristóteles, es por lo menos, o

Así, parece que es propio del prudente el poder deliberar acertadamente acerca de lo bueno y conveniente para él mismo, antes que acerca de particularidades, como lo que es bueno para la salud o para el vigor corporal, sino más bien acerca de lo que es bueno para vivir bien en conjunto. Un indicio, en este sentido, es que llamamos prudentes, con relación a algo, a los que consideran lo apropiado, en la prosecución de su fin, incluso en aquello para lo cual se dispone de una destreza específica para alcanzarlo. Por eso puede decirse del

³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Tecnos, 2009.

prudente, en general, que es el que sabe deliberar. Y nadie delibera acerca de lo que no puede ser de otra manera, ni acerca de lo que él mismo no puede ejecutar en orden de las acciones prácticas. De una parte, el conocimiento va siempre acompañado de demostración y, de otra parte, no puede haber demostración de aquello de una u otra manera [...] y tampoco cabe deliberar sobre lo que es de modo necesario, por lo que, entonces, la prudencia no podrá ser ni un oficio ni un conocimiento racional estricto. [...] La prudencia por el contrario, incumbe a lo humano y por eso decimos, que la actividad del prudente es aquello acerca de lo cual se puede deliberar. Así pues, que el dispositivo con arreglo al cual se ajusta el prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera bien sobre lo que no puede ser de otro modo, no sirve lo que no tiene un fin que consiste en un bien práctico. El que delibera bien, hablando en términos generales, es el que se propone alcanzar el mayor bien práctico posible para el hombre con arreglo a sus estimaciones.⁴

Para tal objeto la prudencia tiene que ser el análisis temático en el estudio de la ética, derechos humanos, humanismo, cultura, historicidad, literatura, derecho, ciencia, tecnologías, etc., se utiliza como inferencia analítica, herramienta teórica ontológica, fenoménico-epistémica del método de la filosofía hermenéutica-analógica-dialéctica, simbólica e icónica beuchotiana, donde la fronética es parte constituyente dialéctica y dialógicamente de la filosofía hermenéutica y analógica del pensar, poetizar e imaginar.

Porque,

En efecto, la hermenéutica analógica tiene, gracias a la noción de analogía, un aspecto dialéctico. La analogía tiene una dialéctica detrás de ella, o que la acompaña. No es una dialéctica como la hegeliana, que llega a una síntesis, asunción y superación de los opuestos, sino una dialéctica que no concluye, que no lleva a los opuestos a una síntesis perfectamente conciliadora. Tiene una conciliación frágil y

⁴ *Ibid.*, vol. VI, 7, 1140 b, 1141 a, pp. 244, 245 y 251.

hasta trágica. No es como la dialéctica de Hegel, sino como la de Heráclito, Empédocles, Cusa, Bruno, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Es decir, Heráclito plantea la coexistencia de los opuestos, como el fuego y el leño, el arco y la lira; y no la reconciliación. Los opuestos viven de su propio conflicto en tensión; conservan sus propiedades antitéticas y de su propia lucha va surgiendo su mutua colaboración. Acaban por trabajar el uno para el otro.⁵

La hermenéutica analógica beuchotiana, se ha constituido en el utillaje instrumental en el análisis y tratamiento hermenéutico y simbólico que requiere ser analizada dialéctica, dialógica y metódicamente; lo cual implica reconocer que el conocimiento es producto de la imaginación, la creatividad y la *poiesis*. Es decir, puede decirse que la propuesta hermenéutica analógica no es la positivización cientificista ni la relativización subjetiva y personal de carácter equivocista del saber, sino la realidad dialéctico procesual crítica que busca la proporcionalidad, el justo medio de la razón, entre la objetividad científica y la subjetividad individual; en una argumentación que busca la confluencia dialéctica entre ambas en la unidad de la razón humana, porque éste es su modo de ser.

La hermenéutica analógica mexicana es una construcción dialéctica y dialógica que transita en la dialogicidad y las certezas de los saberes significativos del conocimiento, a través del justo medio y de la *frónesis*. Es importante considerar que esta hermenéutica no se asumen como la absoluta razón, sino como construcción dialéctica y procesual que incide en la diversidad de los saberes y conocimientos significativos, las tecnologías del yo, de las ciencias y de los derechos humanos, de la ética y del *ethos* de la vida cotidiana y de la vida humana toda.

Porque es a través de la filosofía hermenéutica donde

⁵ Mauricio Beuchot y José Barrientos Rastrojo, *La filosofía aplicada según la hermenéutica analógica*, México, Editorial Torres Asociados, 2012, p. 74.

La *phrónesis* es, [...] uno de los elementos que ha vitalizado la filosofía actual, recuperada de la tradición de la filosofía práctica de Aristóteles. Gadamer ha sabido plantear esto, no como un hallazgo de anticuario, sino como algo sumamente vivo actuante. Es la idea de la *phrónesis* como equilibrio, moderación y armonía. Pero también ha podido subrayar el papel tan importante que juega la *phrónesis* en la hermenéutica, como modelo de la interpretación, ya que la acción interpretativa tiene gran parecido con la acción de la prudencia. Pero la *phrónesis* misma, al ser medida, nos conduce a la proporción, esto es, a la analogía, y eso hace que se busque una hermenéutica analógica, inspirada en la aplicación de la *phrónesis* a la hermenéutica. Con ella se evitarán los extremos del univocismo cientificista o positivista y del equivocismo relativista, subjetivista y escéptico. Pero también, precisamente por ser una virtud especulativa concernida con la razón práctica, la *phrónesis* o prudencia no reniega de su radicación en la razón teórica, y no puede separársela de ella.⁶

La hermenéutica analógica es un instrumento de análisis metódico que se puede aplicar en la diversidad de disciplinas humanas, las ciencias sociales y naturales; a la vez que es un espacio explicativo de los problemas que se ocupan de la realidad humana y posibilita reflexionar sobre el mundo, la vida, la existencia y la condición humana en la oquedad existencial, en el vacío nihilista, en un mundo en crisis permanente. Por ello, según Mauricio Beuchot, la prudencia hermenéutica “tiene que ver con la noción de aplicación y, siempre es buscar algo particular, como es el texto, con algo universal, como es la tradición;”⁷ porque el factor ontológico y epistemológico tiene que ver con lo contingente; es decir, con aquello que apenas es un atisbo, pero que no es todavía y por lo mismo bien pudiera ser una alternativa posible, viable epistemológica.

⁶ Mauricio Beuchot, “Hermenéutica analógica y *phrónesis* en la filosofía de la cultura”, en Gabriela Hernández García [comp.], *Hermenéutica analógica, pensamiento clásico y contemporáneo*, México, FFyL-UNAM/Jornadas, 2011, pp. 18 y 19.

FILOSOFÍA, HERMENÉUTICA, POLÍTICA
Y DERECHOS EN EL MUNDO GLOBAL

La filosofía de Mauricio Beuchot busca recuperar la idea de interculturalidad en relación dialéctica y analógica con la multiculturalidad, en un horizonte común incluyente de ambas posiciones sobre la realidad y el mundo. Desde nuestra realidad teórica epistémica de la modernidad alternativa radical, en su fenomenicidad ontológica, consiste en el estudio y la reflexión crítica de la existencia y de la vida, de los fundamentos *ontofenómicos* de los derechos humanos y la eticidad desde un sujeto históricamente situado que construye y analiza las posibilidades del diálogo inter/multicultural/dialógico de comunicación horizontal de equidad y justicia, ante un escenario de sociedades asimétricas de la diversidad humana y social incluyente de la totalidad del género humano.

Nuestra propuesta filosófica es la reconstrucción y resemantización que reconceptualiza y analiza los procesos dialécticos neoconservadores, liberales, socialistas, comunitarios, contruidos desde una analogía antinómica entre los derechos de la tercera generación como los de solidaridad, ética y compromiso responsable, justicia y equidad, con la “cuarta generación” que transita por la recuperación de la ciudadanización, la comunalidad, la conservación del medio ambiente, la bioética, la ética ecológica, *del buen vivir* y *del cuidado de sí mismo*.

Ahora se exige, o, mejor, debiera ser una exigencia de las conciencias sólidamente establecidas, la reflexión sobre el abismo de la paradoja del género humano. Especialmente, en un tiempo de un mundo donde la forma de grandeza ha cambiado y donde todo tipo de patologías de la pertenencia se han convertido en contagiosas e insanas, cuticulares y superficiales.

Allí donde los espacios pequeños y las esferas privadas se hacen presentes de forma inequívoca se puede decir, de la misma forma no existe política tradicional clásica sin la resistencia de grupos,

de stirpes, de cuadrillas, de hordas, de un mundo de anomia, indeterminado sin un horizonte epistémico y político de privatismos y de pequeñeces. Ahora, y por lo mismo no habrá hiperpolítica, o gran política, sin la venganza de lo local y lo individual en lo comunitario y lo social. Sobre todo cuando se viven las experiencias de la separación o las reconfiguraciones de grandes regiones que se separan o se reunifican según el dictado mundial del capital globalizado. Hoy se está viendo que en el mundo, grandes porciones de la población dignas de ser tomadas en cuenta, les han vuelto la espalda a los políticos advenedizos con indiferencia y aversión.

La globalización es ante todo un fenómeno económico, donde su condición estructural tiene implicaciones políticas, sociales, culturales. La economía global cuenta con su ideología legitimadora, en la cual el mercado es el valor soberano y el Estado no debe interferir en el libre juego; lo cual ha tenido como consecuencia el crimen organizado y la globalización de la criminalidad: narcotráfico, mercado de armas, tráfico de mujeres y de seres humanos en general (niños, tercera edad, indígenas, homosexuales, etc.); explotación y prostitución, el problema de los desplazados, migraciones forzadas, las guerras raciales; los trabajadores se convierten en “autónomos”, informales y aumentan cada vez más los empleados de trabajos no permanentes y muchas cosas más.

Este proceso de globalización provoca muchas formas de resistencia en la sociedad. Hay algunas formas racionales de esa resistencia, que busca luchar por la justicia, y otras que no son más que reacciones defensivas ante una presunta identidad amenazada y además patológica (fundamentalismos religiosos, nacionalismos excluyentes, etc.). No nos interesa hablar de estos últimos. Mencionemos, más bien, los movimientos que luchan por la conquista de derechos humanos olvidados o conculcados: movimientos feministas y ecologistas, así como una poderosa opinión pública mundial que, aunque aletargada por la diversión, a veces se despierta y da señales de vida [...], como si la

irracionalidad de la economía global se hiciera cada vez más clara a una gran mayoría de las mentes.⁷

En el mundo sin carácter suficientemente definido y sin una sociedad sin identidad, o, más bien, difusa, se urden de forma masiva ataques, contraataques y el regreso a la reservas de la política clásica. Se muestra con gravedad, en algunas regiones, estados y naciones, limpiezas étnicas y masacres de crímenes de urbes enteras, allí donde la política no existe como recurso de negociación de lo posible frente a los excesos de lo imposible y a la prepotencia del poder del Estado.

Con la globalización, las totalidades de las continuidades políticas de la época clásica, que mantuvieron juntos a los seres humanos en grandes conformaciones modernas, comienzan a emigrar y a transformarse, como son las antiguas identidades de los estados nacionales y su gusto por la convivencia.

En la globalización el humanismo, la humanidad, el ser humano, el sujeto social, el “hombre de carne y hueso” han sido anulados de la historia, para ser sólo parte de los procesos histórico-sociales y convertidos en un medio y no en un fin. Allí donde el sentido de la vida y del ser humano situado se derrumban y se desdibujan, de cierta forma, y lo que permanece es la nada, la carencia, la privación y la negación lo engloba todo.

La existencia humana, el ser humano, que era en otro tiempo prisionera de la temporalidad ha caído en un vacío que parece imposible de llenar y ahora se aburre en la vida. Así, la existencia y el mundo humano carecen de objetivos y de sentido, donde domina la monotonía, el aburrimiento y el tedio, que surte un efecto deshumanizante y donde el ser humano se vuelve un pobre del mundo, de las cosas *ontofenómicas*, fácticas, políticas e hiperpolíticas, a las cuales “ha sido arrojado”.

⁷ Ángel del Moral, “Multiculturalismo y globalización”, en Napoleón Conde Gaxiola [comp.], *Parámetros de hermenéutica analógica*, México, Torres, 2012, p. 177.

Todo esto exige el fin de la ontología del ser necesario, pero exige, también, el reconocimiento de una estructura de la existencia que por una parte resuelve la necesidad metafísica de la temporalidad, y por la otra permite, dentro del condicionamiento temporal, la libertad de un proyecto y una tarea, además de la posibilidad de realizarla en determinadas condiciones. El problema de la relación entre existencia y ser, entre tiempo e idea, es también el problema de la relación entre condicionamiento temporal y libertad para el valor, entre necesidad y libertad. Y no se podrá resolver el problema de esta relación, ni plantándola como absolutamente posible, o sea como indeterminada posibilidad de la posibilidad. Éste es el embrollo en el que se aprisiona Heidegger; embrollo que él interpreta como misterio, y como deyección y facticidad de la existencia, inevitable caída e insalvable *Not*. Más sencillamente, nosotros debemos interpretar la *Not* como la irreversibilidad temporal que consume y requiere trabajo, y como la exigencia, nunca suprimible, de dar un sentido y un fin a la acción del hombre en la historia.⁸

La conciencia del ser humano de la pérdida de sentido o del “olvido del ser” lo coloca ante un mundo incierto y de inseguridades, ante la situación de ser puesto en una mera inmediatez, y reducido a cosa u objeto. Ser en el mundo de la modernidad es una polaridad entre el ser humano y el entorno; esto es, de la cualidad y la relación entre sujeto y objeto, formas constituyentes de la modernidad occidental. Una de las singularidades del siglo XX es la de precaverse del progreso y de la renovación.

El siglo XX fue el de la modernidad y del ensayo de nuevas aspiraciones políticas en ciencia, en moralidad, en tecnologías, un siglo progresista de la política concreta y limitada que favoreció y justificó las prácticas del poder horizontal y democrático, pero también de dominio y de exclusión; de dictaduras, totalitarismos, fascismo, falangismo, práctica nazi, etcétera.

⁸ Enzo Paci, *La filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, pp. 240 y 241.

Más allá de la concepción de la superación de la dicotómica heideggeriana de la modernidad: sujeto-objeto, donde tal dicotomía ha quedado relegada; ésta es, más bien, una relación sujeto-objeto, zona analógicamente intermedia, allí donde precisamente surge el *sentido* entendido como *afectación*, como *afección* en la relación del sujeto con el entorno, con la cosa, como conciencia situada y particularizada existencialmente, que al ser separada del mundo es colocada en situación afectada por la angustia, la desesperación y la nada.

Sin embargo, este principio hermenéutico heideggeriano está al margen de cualquier tipo de humanismo universalizante e incluyente del género humano, porque el *Dasein*, el *ser-ahí* heideggeriano se coloca fuera del lugar de la historia, la que sólo puede narrar la individualidad de un sujeto que pertenece al núcleo e historicidad del *ser-ahí*, del ser “auténtico” por antonomasia. Éste es el modo excluyente que lleva implícito un nefasto racismo, ante el desconocimiento de la posibilidad del otro, de la comunidad colectiva, del *ethos* de la vida cotidiana en su historicidad.

Julio Quesada Martín señala al respecto de la filosofía del *Dasein* de Heidegger lo siguiente:

Se trata, pues, de quién o qué puede “contar”, en doble sentido del sujeto y objeto de la narración, la historia del ser. Tan sólo la existencia auténtica. Esto deja fuera de la ontología y de la historia del mundo mestizo de la vida cotidiana; entendiendo por mestizo aquello que no encaja en la definición ontológico-existencial de la historicidad como cuidado (*Sorge*) del “sí mismo.” Y es que es cierto, el mundo moderno no es el mundo circundante predeterminadamente autóctono y pegado a su suelo al que animan los nacionalismos, cerrado sobre su propia *ipseidad*; sino el mundo de la intersubjetividad que crea el espacio público del cuerpo del mundo. [...] Tan inauténtico e “impropio” que no puede ser, sino sólo estar-ahí solo está yendo y viniendo como el presente moderno y esa “desterritorialización” del individuo. [...] esta figura contra espiritual, “contra” porque carece de historicidad, es, a su vez, el producto social de aquella existencia

inauténtica: el espacio público intersubjetivo del “se”, la sociedad civil moderna en donde, efectivamente, “Se conoce, se discute, se aprueba, se combate, se retiene en la memoria y se olvida.” Es la definición ontológica del “convivir público”.⁹

Es reflexión donde el tedio y la desesperación son huérfanos de la dicotomía, de la polaridad, los que pierden sentido ante la *ausencia afectiva* de relación entre los sujetos y las cosas. Ante esto ¿qué queda?, nada menos que el ser, pero rodeado de la nada y de los modos no esenciales que ocultan la verdadera naturaleza del ser humano en la historicidad.

El tedio se cierra a nosotros mismos y al mundo, pero éste, en su forma más radical puede conducir a un cambio y llevar a superar el

⁹ Julio Quesada Martín, *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo*, México, Biblioteca Nueva Universidad Veracruzana, 2015, pp. 24-26. (“Y desde esta definición y terminología el filósofo alemán (Martín Heidegger) dejó muy claro que *Dasein*, la existencia tampoco tiene nada que ver con lo que entendía como “mundo”, en la ontología inauténtica u ontología moderna para la que la existencia siempre es individual e intersubjetiva. Pero al mismo tiempo, y esto es crucial para nuestras reflexiones, el núcleo esencial que constituye el “sí mismo” del *Dasein* tampoco tiene relación con otra forma de estar-ahí: la naturaleza [...] Hay que tener en cuenta que la naturaleza del *Dasein* nada tiene que ver con la filosofía de la naturaleza, ni con la biología moderna, ni con nada que dé pie a la hipótesis de una naturaleza común entre los animales racionales, ¡ni siquiera entre el animal y el hombre! Para el ontólogo, y en esto hay que cifrar el corte con el hilo umbilical que le ataba a la fenomenología husserliana, la bipolaridad natural/sobrenatural desaparece de su análisis ontológico en aras de la finitud histórica. Parece obvio, entonces, que la trama de la historicidad del *Dasein-Volk*, la trama de la existencia auténtica, es ontológicamente diferente a la trama narrativa de la vida cotidiana, o *Lebenswelt*, porque a diferencia de esta trama de la historicidad del *Dasein* no se forma a través de las vivencias de los sujetos, individuos o personas; en una palabra, la trama de la historicidad del *Dasein* nunca podrá escribirse con los trazos del mundo al que apunta “el *ego cogito* de Descartes.” [...] Recordemos que la vivencia fundamental de la filosofía cartesiana es el poder analítico de la duda, el tener que razonar, dudar de nuestro mundo circundante tan aparentemente justificado y, llegado el caso, poder renunciar a lo que creíamos para alcanzar una nueva atalaya de pensamiento y de vida más digna.”).

vacío, ante la urgencia y la añoranza de otros tiempos concebidos como *kairos*, de una temporalidad que transita dialéctica e históricamente del presente-pasado-presente-futuro, como proceso de acercamiento y distanciamiento en ese estar reconstruyéndose, interpretándose desde el ser humano, sujeto situado, afectado y en situación, por las situaciones fácticas, temporales del mundo de la vida. Por ello, el tiempo no es estático sino dinámico, porque en éste el cambio es lo que dialécticamente permanece.

Por lo mismo, el tedio, en sí, más allá de Heidegger, no es posible superarlo, no obstante que forma parte de la existencia humana permanece en la lógica de la transgresión. Lo importante es aceptar que el tedio forma parte de la condición humana en la vida histórica concreta. Por ello, éste puede ser una fuente de conocimiento al crear un espacio para la reflexión sobre el ser humano y el mundo.

Puede decirse que “el tedio no nos conduce a ningún tipo de comprensión total del *sentido del ser*, pero sí puede ofrecernos alguna que otra indicación sobre cómo vivimos de hecho”.¹⁰ El tedio está transido de la nihilización de la existencia, de la vida, allí donde el sentido es ya no tener sentido.

En la pospolítica de la posmodernidad es posible observar que

Desde las desiertas construcciones imaginarias del útero social se precipitan innumerables pánicos pospolíticos y difusos desamparos, para los que el nombre común de “Posmodernidad” es todavía el nombre civilizado. El mismo fenómeno puede aparecer en el tercio inferior de las naciones ricas, así como en casi todos los niveles de los pobres. Durante los cambios de la forma de mundo, muchos individuos y familias se sienten de pronto como abandonados por todos los buenos espíritus políticos. El compromiso de los que son muchos con una gran forma interconectada termina en perjurio o en hipnosis fracasada. En el peor de los casos, ningún miembro de una sociedad se sigue

¹⁰ Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, Barcelona, Tusquets, 2006 (Ensayo, 65), p. 169.

creyendo en serio que esa sociedad sea suya. Un presentimiento de esas peores posibilidades flota justamente hoy en el ambiente del rico hemisferio occidental. [...] Es la época sin “síntesis” de la que Robert Musil habló por primera vez, que empieza a mostrar sus exigencias. Si no fuera porque el sistema occidental del Estado de bienestar como útero de ayuda social se ha ganado su reconocimiento por medio de una cierta capacidad de funcionamiento, la ausencia de una tarea común evidente hubiera triturado las grandes sociedades de la era industrial en un abrir y cerrar de ojos.¹¹

En cambio, la modernidad occidental desde el Renacimiento hasta el siglo XX reclama el puesto del ser humano, del europeo en el *Cosmos*, como sujeto histórico productor y producto de la historia; para ello unirá a la ciencia, la técnica, la racionalidad y el método científico. Empero, como propuesta filosófica y ética es universalizable la recuperación y perfeccionamiento espiritual y cultural del ser humano, de aquí y de allá, del mundo, en el camino al progreso constante. Precisamente es en esa modernidad que se empieza a descubrir la historicidad del ser humano y el peso específico de la cultura y los inherentes legados recibidos.

Así, la modernidad occidental empieza a perfilarse en el final de la Edad Media. Es el nuevo racionalismo filosófico inaugurado por René Descartes con las ideas claras y distintas de *cogito ergo sum*.

Pero el Renacimiento unió *ciencia y técnica*, racionalidad y método científico. Será una parte de la *modernidad*. Pero la técnica que el renacimiento iniciaba no era otra sino la aplicación de una racionalidad que *sabía*, entre otras cosas, lo que era la *experiencia* y la *efectividad* maquiaveliana, el universo científico de un Kepler y Galileo, la moderna visión del hombre de Vesaglio en su *Corporis Humani Fabrica*, la práctica de visualizar al hombre casi como un *quantum*, como un paralelogramo de fuerzas, como muy pronto lo intentará definir el filósofo Hobbes. Reinaban ya, en el Renacimiento, las *ideas claras y distintas*,

¹¹ Peter Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica* [España], Siruela, 2008, pp. 76 y 77.

montadas en una técnica que eran *números, figuras y movimiento* que serán expresadas en la filosofía cartesiana. Era, pues, el advenimiento de una *ciencia* que empezaba a romper las crisálidas medievales y forjar al margen —a veces en contra; es como camina la historia— de la *philosophia perennis* su nueva “idea” del hombre secular. La *civitas hominis* empezaba a suplantar, en comentarios y manifestaciones a la *civitas Dei*. El hombre del Renacimiento empezaba a moldear su propia casa y el mundo como *casa de Dios* empezaba a desaparecer, con todas las reminiscencias cusanas y brunianas, iniciándose así el proceso del *mundo del hombre* en donde éste, inclusive ya no necesitaba la hipótesis divina para gobernar.¹²

Pero con la posmodernidad y la globalización económica, política, social y cultural se da un vínculo (en muchos sentidos) perverso que ha atentado contra la sobrevivencia de la comunidad mundial justa, libre y democrática; porque en ella no existen controles económicos, políticos, sociales y, menos aún, una ética social mundial, ni un pacto de cohesión social, ni un órgano protector de las sociedades complejas mundiales. El mercado mundial tiene su propia lógica, no produce justicia, igualdad, solidaridad, sino, más bien, está cargado de agravios: injusticia, desigualdad, desempleo, pobreza crónica, exclusión, miseria, racismo, decadencia y crisis de valores, etc. Las instituciones de política internacional mundial como la ONU, la FAO, FMI, BM, etc., se han convertido en las sirvientas necesarias del sistema capitalista global neoconservador y excluyente.

Por tanto, la tarea importante y urgente es construir un escenario a través de las instituciones políticas internacionales para gobernar lo mundial, que garantice la cohesión y la relación social que recupere al ser humano y al humanismo como centro en los estados-nacionales y en el mundo, para lo cual es indispensable la democratización y la creación de centros democráticos internacionales que sustituyan al poder del Estado paralelo global, constituido por

¹² Francisco Piñón Gaytán, *Renacimiento. Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad*, México, Almaqui Editores/Centro de Estudios Sociales Gramsci, 2013, pp. 38 y 39.

los países más ricos, como el Grupo de los Siete; del mismo modo, han de democratizarse las instituciones políticas de los estados-nacionales e internacionales, para igualar las formas de acceso al crédito internacional para todas las naciones —y pueblos—: ricos y pobres, en relación de justicia y de equidad; crear una moneda común; mantener la estabilidad de los precios; formar una organización internacional de comercio para asegurar formas equitativas y libres de acceso al comercio mundial.

Todo ello requiere la creación de un nuevo sistema y organización de las Naciones Unidas fortalecidos para establecer nuevas estructuras de paz, de seguridad alimentaria, ecológica, humanitaria, migratoria y, a la vez, asumir la responsabilidad de la creación de desarrollo y de aplicación de una ética mundial que genere fórmulas políticas de desarrollo humano, social y comunitario: con justicia, equidad y libertad para decidir y participar dialógicamente en su construcción.

En suma, es la recuperación de un “nuevo humanismo”. Por ende, puede decirse que la globalización obliga y requiere crear un nuevo pacto social que permita pensar la inclusión donde todos: estados, naciones, pueblos, sociedades, grupos e individuos y comunidades participen en situación de justicia, de libertad, de equidad y de solidaridad humana.

Sólo hay desarrollo humano si existen los haberes de una moral cívica ciudadana, que pueda extenderse a la humanidad, donde se incluya la totalidad del ser humano, en la medida en que ha de buscarse lo universalmente exigible: los derechos económicos, políticos, sociales, culturales de justicia y equidad solidaria, con el Otro, con toda la población mundial, que estimule la convivencia mundial y reduzca el sufrimiento socialmente evitable, la pobreza, la exclusión.

Lo cual implica reconocer que lo humano es universalizar y reconocer a todos los seres humanos éticamente dignos e infinitamente valiosos, donde la reciprocidad sea una relación de individuos y socios con igual dignidad y valor ético, a condición de

valorar las vidas humanas desde la categoría ontológico-metafísica de la dignidad humana *ontohistórica* y fenoménicamente situada.

Éste ha de ser el esfuerzo por debatir temas fundamentales que afectan existencialmente al ser humano. Se trata de desarrollar la vida humana, donde se busque el *buen vivir* y el *convivir* de forma adecuada, ética, digna y correctamente, en las condiciones de vida y de existencia humana en el mundo global. Por ello, lo primero es delimitar las acciones humanas y su relación con las organizaciones políticas internacionales, las empresas económicas globales que permitan y posibiliten un diálogo ético responsable y comprometido, donde las acciones humanas, el compromiso y la responsabilidad sean inherentes a los actos humanos.

Así, puede decirse que la globalización, la mundialización analógicamente, ha de buscar perpetuar la vida y la dignidad humana.

La cultura de la mundialización requiere de otras utopías movilizadoras, de otra energía y de otra centralidad. La perpetuación de la vida aparece entonces como la estrella polar, que aspira no sólo a universalizar la supervivencia, sino a universalizar su dignidad, ya que el ser humano no se conforma con vivir, sino que quiere comprender su vida y darle significado. El valor no es sólo la vía real de cada hombre, sino su vida posible. Con razón, se puede afirmar que la ética de la supervivencia ha de ser superada por una ética de la dignidad, en la que se encuentre su fundamentación. La globalización ha desvelado *una nueva cuestión social*. La cuestión central ya no es, como querían los ilustrados, que la humanidad despierte del sueño dogmático (la pasión por la libertad), sino que despierte como querían los profetas del sueño de la cruel inhumanidad (la pasión por la justicia) que causa *muerte física*, ya que hay gente que se muere prematuramente por enfermedades que la medicina ya ha vencido; *muerte cultural*, ya que personas y pueblos son despreciados en su propia identidad; *muerte legal*, ya que no se les reconocen los derechos humanos fundamentales.¹³

¹³ Joaquín García Roca, “Globalización. Un mundo único, desigual y antagónico”, en Adela Cortina, *10 Palabras en clave en filosofía política*, Navarra, Verbo Divino 1998, pp. 196 y 197.

Es allí donde la prudencia y la política de relación analógica sólo coinciden en cuanto a su modo esencial de ser, porque la política y su práctica ejercida por los políticos está llena de trampas y artimañas, pero existen coincidencias entre ellas, en el plano de la acción práctica deliberativa y la dialéctica analítica discursiva.

IX. HUMANISMO Y ÉTICA EN TIEMPOS DE DESCOMPOSICIÓN SOCIAL

La declaración del fin de la filosofía, del sujeto, de Dios, de la historia, de las utopías, de las éticas normativas comprometidas y responsables socialmente; de la fragmentación del saber y de la unidad de las formas discursivas, por parte de las filosofías posmodernas del desencanto y la fragmentación han colocado a la filosofía en situación de crisis. Ante esto se requiere replantear una ética de la emergencia donde la dignidad humana y los derechos, no sean cuestión de jerarquías ni de modelos, sino la construcción ontoepistémica desde la circunstancialidad, que tiene como horizonte común la inclusión de la totalidad de los seres humanos, porque la humanidad es Una, diversa en su fenomenicidad históricamente situada, constituida por una generalidad espontánea surgida de la subjetividad social y constituida por la pluralidad de expresiones humanas, sociales, políticas y culturales.

Por lo tanto, lejos de lo que pudiera pensarse, no es el Estado ni la sociedad civil, ni las comunidades, ni las organizaciones políticas, sociales y de derechos, etc., de los diversos sectores hegemónicos los que establecen, por derecho, la universalidad ética de los principios, sino la ontologicidad común de todo ser humano, sin exclusión, en un horizonte de derechos y valores universales.

El mundo de hoy ha sido consecuencia de la construcción de reglas y normas regulativas del conocimiento globalizado autoritario, en el descorrerse de un modo de pensamiento único, unidimensional con visos fascistoides e irracionalistas, de autoritarismos

y de formas totalitarias; allí, donde la filosofía, la ética, la política, la historia, es decir, las humanidades y las ciencias sociales han sido derruidas o “dejadas de lado”, o “para después”, al establecerse un modo de pensar donde “todo se vale”, regido y regulado por la nueva utopía económico social neoliberal de la posmodernidad occidental en el mundo global.

Ello es la consecuencia de un siglo XX cargado de violencia, destrucción y muerte, de genocidio, explotación y opresión, donde lo más valioso éticamente humano es la dignidad y la existencia concebidas como valores fundamentales de los principios éticos y sociales de la modernidad alternativa y radical, que regulan las relaciones sociales entre los sujetos, los individuos; las sociedades han sido derruidas por las éticas indoloras, sin responsabilidad ni compromiso.

La dignidad humana estriba, ante todo, en la libertad, la solidaridad, la justicia, la equidad, etc., valores de compromiso y responsabilidad solidaria con el otro, en el sentido ontológico y epistemológico de la fenomenicidad óntica que se concreta en la segunda naturaleza: la cultura y la educación social en la formación de hábitos, de principios; valores en la formación del carácter de un sujeto social ética e históricamente situado, comprometido y responsable. En un mundo donde se vive un permanente presente, donde pareciera ser que ideológicamente no existe el pasado ni el futuro, donde se ha perdido el oficio de la memoria y la tradición histórica como recuperación del pasado desde un presente en el cual se construye el futuro.

Esto es entender y comprender que hoy más nunca existe la necesidad de recuperar al ser humano, la existencia de las cosas, los objetos ideales, los valores como factores determinantes del existir. Porque la existencia en su totalidad comprende lo óntico y lo ontológico. Comprende al ser humano como existencia situada, capaz de pensar al ente y a las cosas. Porque la existencia como seres humanos, sólo es en relación con los otros, en la comunalidad social e histórica.

Nuestra existencia, nuestro vivir como “vididura”, como experiencia óptica y fenoménica ocurre sólo en relación con el otro en la temporalidad; porque no se puede imaginar, soñar, utopizar algo, si esto no existe en la realidad óptica, en la fenomenicidad del mundo de la vida; es decir, si no existe de un modo u otro en el acontecer humano, en la temporalidad como posible. Así, la existencia como ser humano, sólo es entitativamente. Es un ser humano que comprende la subjetividad y la objetividad de la razón, del modo de ser de lo humano en el mundo como ser auténtico.¹

El concepto de ser humano concebido como ser genérico es la forma incluyente de la totalidad humana universal y de aquello que es su atributo diferenciador: la razón, la solidaridad, la libertad, la justicia, la sensibilidad, el sentimiento, la razón y su contraparte los antivalores y los disvalores; lo cual implica reconocer que sólo se es con el otro en sociedad.

Todo ello debe ser asumido como la exclusiva del ser humano en su especificidad ontofenoménica: en la historicidad, esa, a la que se le había declarado su fin para pisotear y negar la dignidad humana, aquello que lo identifica y lo diferencia en la existencia y que lo hace ser ontológicamente lo que es, siendo en el tiempo, en la historicidad dialéctico-procesual. El ser humano es un: ser pro-teico, lábil, histórico, finito; ésta es la manera de ser de la humanidad en la temporalidad y la onticidad del ente en la existencia.

Esta reflexión sobre el ser humano y el humanismo, me hizo recordar la visión nostálgica del filósofo y humanista renacentista, el italiano Giovanni Pico Della Mirandola, cuando se pregunta:

¿Quién, pues, no admirará al hombre? A ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es designado ya con el nombre de “todo ser de carne y hueso”, ya con el de “toda criatura”, precisamente porque el ser (se) forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza

¹ Cfr. Manuel García Morente, *Ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1945, pp. 212 y ss.

de toda criatura. [...]: “el hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas entrañas y adventicias”. De aquí el dicho Caldeo [...]: “el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante”.²

Es necesario en la segunda década del siglo XXI el regreso a la concordia y a la eticidad, a la recuperación de la dignidad humana, porque sólo la filosofía moral y el humanismo podrán tranquilizar la situación de crisis en la cual han sido colocados el ser humano, la dignidad y sentido de ser en el mundo.

Empero, es ineludible recuperar la dialéctica y la moral como ejercicio crítico de la razón, porque sólo a través de ésta, según Pico de Mirandola, se “calmará(n) los desórdenes de la razón tumultuosamente mortificada entre las pugnas de las palabras y los silogismos capciosos”, a través de los cuales en la actualidad, se ha declarado la muerte de Dios, de la filosofía, de la metafísica, de la historia, de la eticidad y fragmentado, derruido la Casa común de todos: el *oikos*.

Porque, insistimos, la filosofía no puede fenecer mientras el ser humano exista y se encuentre en el mundo como ser situado y en situación histórica de alerta, en vigilia. La filosofía, como señala Heráclito de Éfeso, no es paz, sino guerra; es ímpetu y furor bruniano, es diálogo interpersonal discursivo. Es, en otras palabras, filosofía crítica demoleadora de aquello que prive de libertad, autonomía y de derechos al ser humano.

Por ello, diríamos que la filosofía humanística es más que todo esto, porque la filosofía y el sujeto del filosofar es tránsito dialéctico y, en consecuencia, no puede reducirse a una actitud contemplativa, sino más bien, es práctica guerrera de la lucha boeciana.

La filosofía es el atributo humano por el cual se ejercen la libertad y la autonomía de pensarse a sí mismo como valioso. Ante esta realidad global, neoliberal y posmoderna aún resuenan en el tiempo las palabras de Pico Della Mirandola, cuando señalaba que en la autonomía de la razón: “la filosofía ha sido quien me ha enseñado

² Giovanni Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, Coordinación de Difusión Cultural-UNAM, 2004 (Pequeños Grandes Ensayos), p. 17.

a depender de mi sola conciencia, más que de los juicios de los otros”. “Yo, en cambio, me he impuesto el principio de no jurar por la palabra de nadie, de frecuentar a todos los maestros de la filosofía”.³ La filosofía, a diferencia de la teología y los dogmas, es antidogmática y dialéctica; es decir, es crítica demoledora de las inconsistencias teóricas, epistémicas y prácticas.

El filósofo y educador catalán-español Octavi Fullat Genís recupera el concepto de dignidad humana de Pico Della Mirandola para el análisis; sobre todo cuando ésta, en la actualidad se diluye en un inmenso mar de subjetividades fragmentarias de los valores del humanismo del siglo XXI.

Octavi Fullat destaca el valor de la dignidad humana al señalar lo siguiente:

Insisto a continuación en el valor de la *dignidad* de cada ser humano, y en los valores allegados a aquella, porque se trata del valor primero y hontanar, de fiarnos de la tradición occidental. Sólo a continuación, el saber preciso y el hacer eficaz pueden organizarnos en vistas a lo mejor. Sin la dignidad de cada quien, resulta como reducir los seres humanos a el Hombre; la razón reduce a los hombres de carne y hueso a universales peligrosos. Stalin, Pol Pot, Pinochet, Fidel Castro, Franco, Kim II Sung, Stroessner, Milosevic..., han preferido la Razón y la Eficacia por encima de la Dignidad de cada persona. Dignidad, siguiendo a Kant, es aquello que hace que a otro ser humano tenga que tratarlo siempre como finalidad y jamás como medio o instrumento para otra cosa. *La dignidad configura un valor, una utopía, ciertamente, pero sin contar con ella el grupo humano se disipa y desvanece.*⁴

Pero hoy se vive la época de la felicidad narcisista, de la moral sin obligación ni sanción, donde el lema se funda en el despliegue del “gozo sin trabas”, a la potenciación de un individualismo ex-

³ *Loc. cit.*

⁴ Octavi Fullat Genís, “Occidente como *a priori* del humanismo del siglo XXI”, en Yolanda Angulo Parra [comp.], *Humanismo en el umbral del tercer milenio*, México, Santillana, 2000, p. 76. Las cursivas son mías.

cluyente y permisivo de desenfreno que subjetiviza los placeres, en un individualismo que aísla y no tolera el rigorismo de las éticas disciplinarias del “deber ser” kantiano, de la obligación moral, de la norma y del derecho. Ello requiere replantear una ética y compromiso solidario con el otro, con la comunalidad.

Donde cualquier obligación moral o social es concebida como una forma de regresión burguesa. Es la ética, según Gilles Lipovetsky, de la “geometría variable”, allí donde “todo se vale”, la cual se ha constituido en el *posdeber*, haciendo añicos la “era del deber”, de las éticas de la responsabilidad y de la conciencia histórica,⁵ allí donde todo ha sido reducido a mercancía.

El orden social y el consumo del capitalismo del siglo XX se hicieron con la organización y la dirección productiva planeada; pero el capitalismo potenció y forjó el individualismo, el libre mercado y la competencia, desde personas e instituciones privadas, autónomas e independientes.

En el capitalismo, entonces, incluso la posibilidad de producción depende de que sus factores fundamentales, esto es, la fuerza humana de trabajo, los medios materiales de producción, la materia prima y la tierra, se reúnan como mercancías en camino del mercado. La forma de mercancía la ley del intercambio de las mercancías, esto es, la forma y la ley de la reificación, se vuelven en el capitalismo en *a priori* de la producción, por lo tanto, la ley fundamental constitutiva para la estabilidad de la sociedad, que se desintegra en un caos de diversidad disforme cuando (en la crisis) la conexión del intercambio de las mercancías no funciona más. [...] Por consiguiente, ocurre realmente una “revolución copernicana” para la manutención de la sociedad, desde la producción simple de mercancías hasta la formación acabada del mundo capitalista de producción.⁶

⁵ Cfr. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 48, 50, 54, 57, 61, 76 y 110.

⁶ Alfred Sohn-Rethel, “Para la abolición crítica del apriorismo. Una investigación materialista”, en *Educación Superior. Cifras y hechos*, año 6, núms. 33-34, marzo-agosto 2007, p. 24.

Las tres últimas décadas del siglo XX y las dos primeras del XXI han sido de disolución de los principios y valores de la modernidad occidental de raíz europea; es la nueva reconfiguración de la economía política mundial con avances inusitados en las ciencias, las tecnologías, en el proceso productivo y de relación económico social, para redimensionarse en la “ética indolora” y el antihumanismo, en la falta de compromiso solidario con el otro; es la pérdida del rumbo histórico para ir al más allá: a la poshistoria, a la posmodernidad, a la posmetafísica, a la poscolonialidad e incluso a la decolonialidad. Grandes acontecimientos se suceden en tiempos cortos; el tránsito hacia la democracia en los estados nacionales en todo el mundo es uno de ellos; la mundialización económica amenaza, permanentemente, con la gran conflagración dirigida y tutorada por Estados Unidos de Norteamérica.

La experiencia histórica, económica, política, científica, tecnológica, de comunicación; la división de las antiguas Unión Soviética y Yugoslavia, en naciones políticamente independientes; las guerras de Irak y de Afganistán; la potenciación de los fundamentalismos, de la intolerancia, de la exclusión y el racismo; actualmente, la guerra “interminable” de Israel con Palestina; el problema de Líbano, de Egipto, el terrorismo, los fundamentalismos religiosos y políticos, el narcotráfico, el crimen organizado en el nivel mundial y regional, entre otros, donde se reposicionan el capitalismo liberal y el neoliberal como las únicas y verdaderas vías para el desarrollo y la riqueza en el mundo (todo ello bajo el “halo protector” de Estados Unidos y de la Unión Europea), frente a un nuevo reposicionamiento de Rusia, China y las nuevas y posibles alianzas. Esto muestra un hiperpragmatismo que diluye cualquier interés ético o moral, como sería el respeto por la vida, la libertad, la justicia, la democracia, los derechos humanos como formas de convivencia pacífica.

Por lo tanto es significativo plantear otras alternativas culturales y filosóficas, que enfrenten y superen las unidimensionales del “pensamiento único” del capitalismo neoliberal; replantar alter-

nativas no fundamentalistas, ni reduccionistas, sino formas reflexivas de cultura que respeten la diversidad cultural, y se asuman racionalmente conscientes los valores perseguidos por la pluralidad incluyente de la diversidad humana históricamente situada.

En general, es posible decir que los estados-nacionales en el mundo no suelen ser interculturales de respeto, reconocimiento y tolerancia en relación horizontal del nosotros con los otros; puede decirse, que tampoco esto lo tienen como *su* aspecto prioritario, más bien persisten prácticas monoculturales, tanto por lo que respecta a sus políticas internas, como las demás expresiones culturales no dominantes, lo mismo acontece con las relaciones internacionales.

La conclusión que hay que sacar de ahí se deduce de la contextualización de la noble y normativa noción aristotélica de la política en su aplicación concreta a lo que llamamos democracia: no basta en absoluto con la participación de los más en la vida política, en las tareas de la democracia. Y no basta seguramente porque nuestras ciudades y nuestros estados tienen ya una dimensión en la que tampoco cabe en absoluto el modelo aristotélico, que es un modelo para una ciudad-estado de dimensiones reducidas y con un número también reducido de ciudadanos con derechos civiles. En nuestras sociedades se ha institucionalizado y tecnificado, la política se ha convertido en una profesión. Por eso al hablar de la participación y de la gestión en las democracias contemporáneas hay ya que preguntar dos veces.⁷

Por ello, es necesario abrirse, oponerse a cualquier forma fundamentalista tanto religiosa, como política, cultural y filosófica, ello hace inevitable reorientar los valores éticos, políticos y culturales, hacia el respeto y el reconocimiento de solidaridad y de tolerancia de otras formas de cultura, tanto dentro de los estados como en un nivel internacional. El monoculturalismo es fractalmente divisorio

⁷ Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, Barcelona, Bellaterra 2000, p. 35.

y excluyente, es la expresión y la característica de las culturas y las filosofías posmodernas.

Las filosofías posmodernas incitaron a pensar y cuestionar la idea de razón, progreso, revolución, libertad, dignidad y solidaridad humana de la modernidad unitaria, cerrada y excluyente europea. En ellas es difícil percibir cualquier tipo de regularidad y linealidad de las formas discursivas y de los discursos; más aún, se constituyen por estructuras irregulares y caóticas, fragmentadas y sin una dirección fija, allí donde la subjetividad y la irracionalidad alcanzan su culminación sin horizontes de sentido.

Es decir, Occidente ha sufrido división y fractura,

Con la presencia de Nietzsche la historia del humanismo occidental padece una fractura destacada. La Modernidad cambió el sostén y fundamento de la axiología pero siguió respetando los contenidos de la *encarnación cristiana*. Al fin y al cabo se contaba con un apoyo —Hombre y la Razón— que legitimaban el fondo de las normas. Nietzsche nos deja a la intemperie y al desamparo. Carecemos de Absoluto, del Que sea. La relatividad lo señorea todo. El siguiente, en todo caso, es el absoluto que permanece: “todo es relativo”. Con anterioridad a los escritos nietzschaenos el proceso de la humanidad presentaba una imagen convergente —del pluralismo hacia una única meta—; después de Nietzsche el caminar histórico de los humanos ofrece una representación divergente —los horizontes aparecen múltiples y cambiantes—. No hay forma de ponernos de acuerdo por falta de criterio absoluto unificador. El humanismo ha quedado inexorablemente dividido y fragmentado. ¿El ser humano? hay que inventarlo. ¿Según qué pautas? Se carece de modelos, de dechados, de prototipos, que se impongan de modo absoluto. A cada grupo, y hasta cada quien, le incumbe el invento.⁸

En la vida cotidiana estamos conscientes de nuestra finitud humana, nos damos cuenta de la validez de nuestras convicciones y

⁸ Fullat Genís, *op. cit.*, pp. 62 y 63.

que debemos defenderlas sin titubeos. Pero en la actualidad la certeza desde la filosofía pragmática es incorregible, no puede cuestionarse, modificarse o rectificarse, aunque podamos descubrir que nuestras certezas o creencias, según sea el caso, son erróneas o se diluyen en un inmenso mar de subjetividades fragmentarias e inconsistentes, lo cual imposibilita orientar al mundo en la existencia y en la vida.

Ante esta situación se deberá ser escéptico, cuando no se está absolutamente seguro de lo que se sabe qué es lo verdadero bueno o malo moralmente. Por ello, ante una realidad tan difusa tenemos que pensar en nuestras convicciones y compromisos de forma distinta, basados en razones más fuertes y mejores, que nos lleven a actuar en bien del ser humano históricamente situado. Por lo que la única manera de probar su validez y pertinencia es abriéndose al debate, al diálogo, a la discusión y a las críticas.

En síntesis, es necesario que adoptemos, ante la realidad de la ética posmoderna y del poseer, una postura crítica a aquellos que sostienen saber con certeza lo que tienen que hacer, como con los que rompen con todas las reglas, porque no hay reglas.

Nuestros compromisos y convicciones serán más fuertes si están imbuidos de deliberación inteligente y puestos a prueba en el debate público. Contrariamente a aquellos que piensan que, a menos que logremos una certeza moral objetiva, careceremos de firmeza y de un compromiso profundo para luchar por lo que creemos que es correcto y justo, lo inverso es cierto. Nuestro profundo compromiso con las causas justas se va fortaleciendo e intensificando cuando estamos preparados para justificarlas mediante una apelación a las razones y a las pruebas sujetas a un debate público abierto y crítico. Esto es esencial para la democracia que verdaderamente valora la libertad.⁹

⁹ Richard J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 116.

Ante un horizonte incierto, la modernidad alternativa y radical latinoamericana¹⁰ es racionalmente más perfilada, porque refiere a los grandes discursos integradores en la unidad de lo diverso, en la totalidad del ser y del ente, el sistema capitalista nos ha colocado en la periferia, en la marginalidad de la economía, de la ciencia y de la tecnología global. Sin embargo, la posmodernidad es poco específica y diferenciadora, más bien, es enigmática y poco esclarecedora, es difusa y diluyente de las formas racionales y discursivas.

El mundo de hoy parece no ser el suelo propicio para la construcción de un pensamiento filosófico nuevo, porque se ha negado el sentido común y la estructura anterior al pensamiento crítico racional; es urgente levantarse de “las ruinas” del conocimiento y de los saberes de una realidad, en la que a la vez que aparecen una multitud de caminos que surcan los escombros de lo “viejo”, las opciones no son muchas.

La posmodernidad, la poscolonialidad y el globalismo, como anteriormente el Renacimiento, carecen de un propósito más o menos preciso y confiable; de una meta no bien definida y más bien abigarrada y ecléctica, pero sin horizontes dialécticos, críticos y racionales. Porque no gestiona herencia alguna ni se afirma en ningún proyecto. Por lo mismo, como escribe Habermas, todo intento apresurado y de unificación teórica resulta indigesto y encubre una urgencia ideológica bajo la capa “inocente” de las prisas o de la deficiencia analítica.¹¹

La modernidad alternativa radical, desde nuestro horizonte filosófico tiene como propósito dominar y cuestionar la política y la moralidad posmoderna dominante, lo cual exige un trabajo de reflexión que desentierre las raíces y los antecedentes de las racionalidades que hoy están funcionando en el campo social; lo cual

¹⁰ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.

¹¹ Jürgen Habermas, “La posmodernidad un proyecto incompleto”, en Varios autores, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1985, pp. 34 y ss.

requiere de un trabajo de negación de las formas de subjetivación que nos han sido impuestas desde la Colonia hasta la poscolonialidad.

Por tal razón, requerimos de una ontología crítica del *nosotros*, del *sujeto social* comunitario, que tiene que ser entendido como un *ethos*, como una vida ético-política en libertad, porque ésta es la condición ontológica de la ética. Es necesario ejercer la crítica de lo que somos para proyectar lo que queremos ser. O sea, se requiere del análisis crítico de los límites que se imponen a la experimentación como, también, a la posibilidad de transgredirlos.

Las reflexiones filosóficas anteriores coinciden con el modo como entendió el discípulo de Zubiri, Ignacio Ellacuría, “la filosofía de la realidad histórica” pero desde un ser situado en un horizonte de sentido histórico, de *nuestra América*, y al igual que Foucault demanda que los seres humanos tomen conciencia de sí mismos, como sujetos racionales y sociales que deben enfrentar y resolver en una relación conflictiva, en la lucha política, la defensa y el afianzamiento de la libertad, la dignidad, la equidad, así como buscar los medios para superar la marginación, la pobreza, el hambre, la miseria, la enfermedad. Cuando se construyen este tipo de experiencias de uno mismo, como sujeto social e histórico, y se elabora una teoría del conocimiento y de la subjetividad social para enfrentar los irracionalismos políticos, como las dictaduras, los fascismos, los militarismos, el terrorismo. Sin embargo, esta teoría de ningún modo se construye a partir de una relación de inferencia lógica, a través de una exclusiva y única regularidad lógica, sino que más bien está constituida por una *lógica de sentido*, la cual tiene que navegar con la contradicción, el conflicto, los contrarios, y por lo mismo está en permanente situación de riesgo al enfrentarse con la práctica histórico social.¹²

Reflexionar en esta dirección permite superar *el olvido del ser*, como del sujeto histórico y de los valores éticos. Al igual que su conexión social con los demás seres humanos en el mundo, en una relación de alteridad horizontal de solidaridad e igualdad.

¹² Magallón, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

X. RESISTENCIAS LOCALES Y “UTOPIÁS GLOBALES”

POLÍTICA Y DEMOCRACIA EN EL MUNDO GLOBAL

Las crisis financieras y el proceso de desarticulación de las relaciones de poder económico y cultural han desnudado las formas de relación del capitalismo global. El capitalismo se ha reinventado y transfigurado, para constituir nuevas formas analógicas de poder y dominio en las relaciones humanas: económicas, políticas, sociales, culturales, científicas, tecnológicas, de comunicación e información. Es el espacio del acontecer de una realidad histórica pujante, no obstante las diversas declaraciones de su extinción.

En la actualidad, un nuevo horizonte discursivo está presente en el pensar filosófico, político, económico, social, tecnocientífico y cultural con la afirmación de nuevos elementos del discurso *ontofenomenico* y de lenguajes e ideologías en la reconstrucción del sujeto histórico colectivo en movimiento, y en lucha por la restauración ontológica a pesar de la situación incierta e inestable de la economía mundial.

El capitalismo desde su origen y conformación histórica como sistema organizado nunca ha buscado el bienestar de la humanidad, sino la competencia y la ganancia. Éste es el rostro real del capitalismo global neoliberal, destructor de la Naturaleza, del ser humano y de la vida. Su lógica es producir desigualdades, miseria, exclusión, marginación y pobreza. Es decir, en las sociedades en América Latina, el Caribe y podría decirse que en el mundo en-

tero, los derechos ciudadanos son redefinidos desde la lógica mercantilista que produce, por esta vía, la desprotección de grandes masas de nuestra población latinoamericana y mundial, fenómeno que se da abiertamente en los países pobres y al interior de los ricos y poderosos.

La democracia liberal de la época neoimperial no se caracteriza por ser la defensora de las libertades, la justicia y la equidad solidaria, sino la “enemiga natural” de todas ellas, donde las decisiones económicas, políticas, sociales de los gobiernos de los estados nacionales las realizan sin consultar a las organizaciones, a los grupos sociales y populares. Muestra tangible de formas autoritarias y abuso del poder.

En la nueva era imperial hay un desplazamiento aún mayor hacia el extremo autoritario, de la práctica democrática formal. El gobierno *de facto* está perfectamente aislado de la intromisión popular o del conocimiento del público. ¿Quién sigue las decisiones de los negociadores del GATT o del FMI, que tanta importancia tiene para la sociedad mundial? ¿O de los bancos y las grandes empresas supranacionales que dominan la producción, el comercio y las condiciones de vida a escala mundial? Son temas decisivos en un mundo en el que, ya una década atrás, “las transacciones comerciales internas de las 350 empresas transnacionales de mayor tamaño contribuían con aproximadamente un 40% del comercio total”, según el Banco Mundial, mientras que “más de un tercio del comercio estadounidense se realiza entre filiales extranjeras y sus centrales afincadas en Estados Unidos”. Las cifras actuales son sin duda más altas. Nada de eso interesa a la chusma. Las cifras también revelan lo absurdo que es describir la economía mundial como una economía de internacionalismo liberal basada en el “libre comercio”.¹

El capitalismo global procesa nuevas tendencias de relación del capital con el trabajo, para dejar, paulatinamente, fuera el empleo

¹ Noam Chomsky, *Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*, México, Ariel, 1996, p. 24.

asalariado y el trabajo estable con garantías sociales; puede decirse que esto se encuentra más allá de los ciclos de la nueva expansión de la acumulación originaria del capital en el sistema mundial.

Así, el Estado global y la sociedad se han convertido en rehenes del mercado y de la especulación económica, hasta llegar al límite inhumano de la injusticia y la desigualdad social, a la selección natural de los seres humanos; a la eliminación de aquellos que no son reciclables: niños, jóvenes, enfermos, viejos, adultos, excluidos, parias, etc. Esto es un pensar filosófica y éticamente desde la exclusión y la externalidad, por lo cual urge la transformación del pensamiento para estar en situación de analizar y dirimir los grandes problemas que aprisionan y someten al ser humano, que ante la falta de alternativas lo ha llevado y colocado en la perplejidad.

En la actualidad se vive la crisis de la razón, de la racionalidad de la Ilustración y de la modernidad tradicional europea, en un horizonte epistemológico y óptico incierto, ante la paradoja del desarrollo tecnocientífico, de comunicación e información puesto al servicio del capitalismo mundial, el cual lejos de impedir la degradación humana, del medio natural y social, todo lo ha agravado, al extremo de que el siglo XX fue la expresión de los peores capítulos de barbarie, brutalidad, destrucción y muerte de la historia mundial, producto y consecuencia de la razón instrumental y del ingenio humano.

Todo esto, para decirlo con Walter Benjamin, es un documento de la cultura moderna atiborrado de servidumbre, barbarie, destrucción, opresión muerte, y quien en la tesis siete de las *Tesis de filosofía de la historia* señala:

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialismo histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.²

² Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Madrid, Planeta/Agostini, 1994, p. 182.

En este sentido, el proceso civilizatorio de la historia de la filosofía y de la cultura moderna occidental está preñado de brutalidad, destrucción y muerte, de nihilización de la existencia y la vida. Porque la Modernidad ha tenido una nominación demasiado ambigua, ha sido partícipe y, en cierto sentido, cómplice de las corrientes sociales, económicas y políticas dominantes, las cuales hasta la actualidad han tenido propensión a reducir la experiencia de la obra humana a espectáculo, a simulación, al cálculo descarnado, excluyente y selectivo del ser humano, porque al mismo tiempo que organiza los medios ideológicos y políticos para vencer y dominar las resistencias y las oposiciones de la sociedad, también ofrece la posibilidad de crear discursos de resistencia y de lucha teórica-práctica contra la uniformidad, la unidimensionalidad, así como las posibilidades y alternativas de liberación.

El desafío cultural ha sido recortado en piezas sueltas y dividido en bloques. Hay distanciamiento y separación entre la cultura, las humanidades, las ciencias sociales y las tecnociencias, ya iniciado en el siglo XIX y potenciado de forma desmesurada en el XX. La cultura tecnocientífica reflexiona de forma utilitaria y pragmática, por lo que considera que la cultura de las humanidades y de las ciencias sociales son sólo ornamentación innecesaria; mientras que las últimas consideran que aquella es un agregado de saberes abstractos amenazadores y peligrosos contra la humanidad.

Así,

La gran desunión que existe entre la cultura de las humanidades y la cultura científica, comenzada en el siglo pasado (XIX) y agravada en el nuestro (XX), entraña graves consecuencias para ambas. La cultura humanista es una cultura genérica, que, por medio de la filosofía, el ensayo, la novela, alimenta la inteligencia en general, se enfrenta a los grandes interrogantes humanos, estimula la reflexión sobre el saber y favorece la integración personal de los conocimientos. La cultura científica, de la naturaleza es totalmente distinta, separa los campos del conocimiento; suscita admirables descubrimientos, teorías geniales, pero no una reflexión sobre el destino humano y sobre el curso

de la ciencia misma. La cultura de las humanidades tiende a volverse como un molino privado de grano de los logros científicos sobre el mundo y sobre la vida que debería alimentar sus grandes interrogantes; la cultura científica privada de reflexividad sobre los problemas generales y globales, pasa a ser incapaz de pensarse ella misma y de pensar los problemas sociales y humanos.³

Ello ha llevado al debilitamiento de la percepción de la realidad global e inevitablemente, como se puede observar en el mundo global, a la pérdida de sentido de responsabilidad y compromisos ético solidarios con el otro. Se está dando el problema, esto es lo grave, de sólo asumir las responsabilidades de alta especialización que les competen a los individuos en el proceso de producción y consumo, particularmente en los países altamente desarrollados, lo que trae como consecuencia la exclusión del otro, de cualquier otro como competidor.

Ello conduce al corte de las formas de relación social solidaria con la ciudad y la ciudadanía y con los otros: los marginados, los excluidos, los miserables de los países depauperados. En las grandes urbes de los países desarrollados se da un proceso de relación que rompe con todo intento de solidaridad con el otro, el ciudadano, con los extranjeros, los migrantes, los depauperados, etcétera.

Así, los mendigos y el paria, de aquí de allá, son tratados con hostilidad en las ciudades tentaculares y desmesuradas en el mundo, urbes megalómanas y furiosas que ya no tienen límite. La actividad de la mendicidad es afín a las técnicas primitivas que permiten la nutrición pura y simple de sobrevivencia y que hay que repetir perpetuamente, cada vez que el cuerpo hace sentir el rigor del hambre. El ser humano de las grandes megalópolis obligado a vencer a la nada, a la muerte, que de comida a comida y día tras día ha sido confinado en un tiempo de simple inmediatez, como

³ Edgar Morin, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma, reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2010, p. 19.

condenado que vive privado de toda posibilidad de futuro, sufre aquí y ahora.

Mañana será otro día, tal vez el de la muerte: a este extremo es preciso vivir cotidianamente en compañía de la muerte y sus atributos.⁴ Es el retorno de los reprimidos, de los excluidos, no representados, ni recordados, desechados, escoria social e invisibles al mundo de la cultura, de la política, de la literatura, de la televisión, la publicidad, el cine, los reportajes, la universidad, etc., allí donde los oligarcas serviles de las transnacionales y tiranos, de las muy diversas orientaciones ideológicas y políticas, no quieren que tengan presencia, en un mundo de “profilaxis”, exclusión de lo sucio, la miseria, la enfermedad, el hambre y la muerte.

Así,

El retorno de lo reprimido los llena de rabia, y se lo permite todo para aniquilarlo, impedirlo descomponerlo. Incluso por supuesto, las soluciones radicalmente inmorales. Negar esta parte sufriente de la población, dirigir sólo la atención universales limpias, la ruptura del vínculo entre el intelectual y la sociedad, la negación de la miseria sucia, la descomposición de la izquierda gubernamental, el producto adulterado de una tendencia libertaria —en la que distinguimos el liberalismo, pero la parte libertaria permanece francamente oculta...—, todo ello crea, ya sea el abstencionismo político durante las consultas electorales, ya sea un voto seguro como protesta pura, ya sea incluso el engrosamiento de la nebulosa de la extrema derecha. La negación de la miseria sacia produce el retorno de lo reprimido nihilista.⁵

En América Latina aumentó dramáticamente la exclusión social y la vulnerabilidad de amplios sectores de la sociedad. En las casi cuatro últimas décadas, de finales del siglo XX a principio del XXI, se intensificaron sin precedente la exclusión social, la pobreza,

⁴ Michel Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 67.

⁵ Michel Onfray, *La fuerza del existir. Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama, 2013, p. 206.

la miseria, el hambre y la injusticia. Es la experiencia sin precedentes de la depredación ética y de la humillación moral en nuestra región. Lo que remite a pensar en las posibilidades de vivir con dignidad. Es decir, el antiguo juego del sistema capitalista mundial ya no es posible, ni en las potencias económicas mundiales, menos lo es en los países pobres; surge una nueva forma de hacer política donde la contingencia diluye las antiguas instituciones políticas para cambiar las reglas del juego, las cuales se reconstituyen y reconfiguran en el interjuego de relaciones en marcha, las que dependen de las circunstancias contingentes de la inmediatez, de los objetivos y las alteraciones de la política en general.⁶

Esto es el transcurso dialéctico-procesual de la historia moderna; es el nuevo espacio donde se articulan las identidades individuales, de raza, género, comunidad, enfermos, clase, individuo; de los marginados, los pobres, los excluidos, los discapacitados, los paria, homosexuales, discapacitados etc. Éste es el núcleo emergente del razonamiento de la ética, la política, la democracia y los derechos en el capitalismo neoliberal global; por lo que puede decirse que ello no garantiza una auténtica democracia incluyente; porque una democracia radical implica ir a las raíces de la democracia comunitaria, la cual involucra la inclusión del Sujeto social colectivo. En mundos inestables y de incertidumbre, el capitalismo neoliberal global parece no permitir otras opciones de lucha y participación política, éticamente comprometidas y responsables, más incluyentes de los sujetos sociales de la comunalidad.

Ante esta realidad global se requiere construir una nueva teoría crítica, que muestre y revele los muros enquistados del sistema de categorías conceptuales del capitalismo clásico, la función legitimadora del Estado global y el mapa de los estados nacionales, donde tanto en lo mundial como al interior de los países están presentes las grandes desigualdades sociales, aún desconocidas e insuficien-

⁶ Cfr: Ulrich Beck, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*, Barcelona/México, Paidós, 2004.

temente exploradas y muy poco estudiadas por las humanidades y las ciencias sociales; se requiere de manera urgente profundizar en los abismos para la “reentificación” de la sociedad, de la política y de la ética, buscar alternativas para enfrentar la nueva realidad.

Aunque vale decir que la percepción de las desigualdades sociales en el liberalismo y el neoliberalismo tiene como presupuesto previo la igualdad. Por ejemplo, la perspectiva del Estado nacional con estabilidad excluye de su programa de economía política las desigualdades reales en su interior, porque éstas están redefinidas: ética, política y legalmente, a través de las normas de la igualdad liberal institucionalizadas: es decir, formales, del ciudadano y ciudadana, como la justificación de la diferencia de ingreso salarial “legalmente” establecida entre hombres y mujeres, o por el lugar de residencia donde se vive, o por los tipos de empleo: especializado y no especializado, etc., lo cual de ningún modo fundamenta un estatuto ciudadano legalmente justo y escalonado, porque todos los ciudadanos de una nación liberal democrática tienen, *hipotéticamente*, los mismos derechos y obligaciones. Esto es, puede decirse que a la homogeneidad por derecho ciudadano, le corresponde la homogeneidad cultural en el Estado nacional.

Estos principios regulativos de inclusión y exclusión de relación ciudadana estabilizan los umbrales de percepción de las desigualdades sociales y de la injusticia en el Estado nacional y en el global. Por otro lado, la mirada nacional se reduce en cuanto aumentan los medios de comunicación masiva y de información; como los flujos monetarios, los riesgos, los productos y los servicios, incluso los espacios interiores privados y nacionales se transnacionalizan a través de las instituciones transnacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario, el Banco Interamericano de Desarrollo, la UNESCO, el GATT, las diversas ONG’s internacionales, etc., las cuales proporcionan datos nacionales sobre las desigualdades, las que se hacen públicas y se mundializan.

La teoría crítica de la modernidad radical alternativa para los tiempos actuales debe nombrar y mostrar las formas estratégicas

de ocultamiento de las realidades por parte del Estado global mundial cosmopolita, como a la vez criticar la circularidad del Estado nacional y la persistencia ahistórica de los universos conceptuales antidialécticos de las metodologías de investigación de las ciencias sociales y de las humanidades; ello requiere recuperar la imaginación creativa y la experiencia, porque hacen posible descubrir los límites del conocimiento, lo cual es un viraje radical, porque allí hasta “donde llegue la imaginación alcanza el conocimiento humano”, como la identificación y la “entificación” del sujeto a través de las variaciones histórico-temporales y su inadaptabilidad con lo “universalmente” estable de lo político, la politicidad y las filosofías prácticas entre el ser y el pensar.⁷

Esto es, en el entendido de que

Todo conocimiento constituye a la vez una traducción y una reconstrucción, a partir de señales, signos, símbolos, bajo formas de representación, ideas, teorías, discursos. La organización de los conocimientos, que se efectúan en función de principios y reglas [...], comporta operaciones de unión (conjunción, inclusión, implicación) y de separación (diferenciación, oposición, selección, exclusión). El proceso es circular, pasando de la separación a la unión, de la unión a la separación y, más allá, del análisis a la síntesis, de la síntesis al análisis.⁸

Porque filosofar de forma alternativa y radical implica poner en cuestión críticamente el estado de cosas existente; esto es, ante todo, la resemantización que vigoriza las formas de pensar, interrogar, reflexionar, problematizar los conocimientos científicos, humanísticos y tecnológicos; implica método, lo cual es poner en cuestión el orden formal de los saberes, del conocimiento y de las ideologías. Es duda radical que cuestiona todo, incluso la base de los principios racionales en los cuales se sustenta.

⁷ María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 63 y ss.

⁸ Morin, *op. cit.*, p. 29.

Ello hace posible redescubrir y mostrar en la filosofía política la diferencia entre lo nacional y lo transnacional; los operadores científico-técnicos y de investigación que actúan, políticamente, desde el Estado global de las ciencias políticas y sociales de una modernidad occidental que ha globalizado injusticias e inequidades.⁹

Por ello, desde la modernidad radical alternativa se busca superar el simulacro de las formas discursivas y las prácticas no siempre reguladas, donde hay discontinuidades contrapuestas de la modernidad occidental. Es el esfuerzo necesario y obligado para romper con la fetichización de los fragmentos dispersos, sin densidad histórica de la yuxtaposición de un sistema no ordenado, ni de jerarquía conceptual que haga posible y permita una evaluación ético-política, social e histórica. Es necesario que Europa y su extensión en América: Estados Unidos redefina una revuelta contra la miseria humana. Esto hará, sin duda, regresar a la gran política, que incluya con justicia el respeto por la dignidad humana, donde los derechos sociales y humanos tienen que resignificarse, resemantizarse de acuerdo con los nuevos tiempos, lo que tiene sentido de valor y verdad, para los seres humanos cansados y vencidos por la opulencia y el menosprecio.

En la última transferencia mundial imperial en Europa esta negativa al desprecio humano que es inherente a todos los imperialismos ha de recibir por tanto una forma política. El derecho de Europa se cifra en esta gran declaración suya sobre el ser humano; su injusticia consistía y sigue consistiendo en la exclusión de la mayoría del perímetro de lo mejor que les constituye. Por esta razón toda esta situación también ha terminado, no sólo en el siglo XX, sino desde el comienzo de la globalización, en foco de un cinismo sin paragón en la historia. En virtud de un acomodamiento de siglos a posiciones imperiales partidarias de ejercer la pura y dura injusticia, demasiados pueblos europeos se encontraron maduros para el fascismo, pues, ¿qué es el fascismo sino

⁹ *Cfr.* Beck, *op. cit.*, revisar “Nueva Teoría crítica con intención cosmopolita”.

el atavismo del desprecio? su forma actual es el culto del éxito sin verdad, una modalidad que, si bien en formas más bien apolíticas, todavía siguen siendo virulentas por doquier después del año de 1945.¹⁰

Esto es romper con los *posmodernismos* y el neoliberalismo del mundo organizado de la modernidad tradicional, hoy sobrepasado por los sistemas económicos, sociales, políticos, tecnológicos, científicos y culturales, que han desbordado las ciudades ultramodernas en un mundo de objetos y mercancías, de lo simbólico, de los signos y las formas de representación en sus variadas diversidades, lo que mediatiza al Sujeto social y lo aliena hasta dominar los procesos del acontecer histórico humano; es el espacio de la historicidad, allí donde ni el sujeto, ni la historia, ni la filosofía cuentan.

Dicho en otras palabras:

La “alienación” urbana, producto de la multiplicación y diversificación irracional de mercancías-objetos y mercancías-signos, ha alcanzado grados de contaminación que amenaza con una implosión de locura y violencia inéditas, en un paisaje de catástrofe cotidiana como el magistralmente registrado de *Blade Runner*. Pero ya sabemos [...] que semejante “irracionalidad” es la consecuencia estricta y lógicamente inevitable del crecimiento de la racionalidad instrumental. En este sentido, la posmodernidad no es la crítica o el rechazo radical de la modernidad (tradicional occidental europea), sino su radical exageración: es, si se puede decir así, *supermodernidad*. O el supercapitalismo. En todo caso, es probable que sea esta *crisis de representación* del espacio y el tiempo del capitalismo actual lo que subyace tras las teorías [...] del fin de la Historia, del Sujeto, de las identidades de clase.¹¹

El uso práctico de las tecnologías, por ejemplo de la información, está siempre ligado a los usos adecuados que se le den. En el

¹⁰ Peter Sloterdijk, *Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de la ausencia política*, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 78 y 79.

¹¹ Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires/México, Paidós, 2002, p. 136.

campo de la política como espacio parlamentario, ésta tiene que informar, comunicar, porque sin comunicación su ejercicio y su compromiso ético, ya no son posibles para participar en la gestión gubernamental a través del aprovechamiento de las herramientas electrónicas de redes sociales, para instrumentar las modificaciones necesarias de las prácticas del gobierno y de la sociedad.

En lo que va del siglo XXI si la información no está disponible en las redes sociales, la práctica es algo “inexistente.”

El uso de la tecnología por parte de los entes públicos ha transformado la dinámica gubernamental y ha impactado directamente en la vida de las personas. Hace unas décadas, era imposible pensar que se podían pagar impuestos y servicios o realizar solicitudes de información con solo un par de clics. Que un Congreso o cuerpo legislativo no saque partido de estas nuevas plataformas de comunicación y no cuente, por lo menos, con un portal de internet actualizado y completo es como ir a la guerra sin fusil. El uso de las tecnologías de la información funciona como un mecanismo que simplifica el proceso de informar y reduce los espacios para la corrupción.

Hace dos décadas, una persona podía sobrevivir en el mercado sin conocimientos informáticos; hoy se percibe como incompleta una preparación que no incluye un programa educativo con este tipo de conocimiento. Del mismo modo, los congresos estaban acostumbrados a no hacer pública la información legislativa con el pretexto de que era documentación especializada y requería de expertos en la materia para su correcta interpretación. No obstante el grado técnico de la información debe dejar de ser pretexto para ocultarla.¹²

La reconversión industrial, financiera, de información y de comunicación ha dejado de ser especulativa y ha redefinido los nuevos caminos por donde habrá de marchar el capitalismo globalizado. Se ha potenciado una noción del capitalismo donde las antiguas concepciones de las relaciones de economía política, de producción y

¹² Manuel Guadarrama, “Una relación complicada: instituciones legislativas y ciudadanos”, en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 289, mayo de 2015, p. 27.

de reproducción de la vida material se han transfigurado. La lógica liberal del capitalismo se funda en la injusticia y en la violencia estructural, y no precisamente en el bienestar humano, sino en la predación del ser humano y de la Naturaleza. Las políticas neoliberales se tradujeron en el mundo en la dramática exclusión social, la pobreza, la miseria y la indefensión de amplios sectores sociales de los países de América Latina y del mundo.

La lógica de capital parece que busca romper con la dimensión social de los nacionalismos y de las identidades. A la vez que se inventan formas de práctica política que contenga, ideológicamente, una dimensión democrática de universalidad, más allá del capitalismo.

Por ello el

Problema con la democracia liberal es que, *a priori*, debido a razones estructurales, no puede ser universalizada. Hegel dijo que el movimiento de la victoria de un movimiento político es el momento en que se divide: el “nuevo orden mundial” liberal democrático, está cada vez más marcado por la frontera que separa “lo de adentro” de “lo de afuera” —una frontera entre quienes logran permanecer “adentro” (los “desarrollados”, aquellos para quienes se aplican las reglas de los derechos humanos, la seguridad social, etc.), y los otros, los excluidos (la principal preocupación de los desarrollados con respecto a éstos es contener su potencial explosivo, aun si el precio que se debe pagar por esta contención es el descuido). Esta oposición, no la que existe entre los bloques capitalista y socialista, es la que define la constelación contemporánea: el bloque socialista era la “tercera opción”, un intento desesperado de modernización fuera de las restricciones capitalistas.¹³

En este sentido puede decirse que el modo de producción capitalista define determinadas formas de relación y de producción, como de formas técnicas y tecnologías, de transformación de comunicación e información:

¹³ Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 2013, p. 63.

En suma donde hay algo, hay comunicación, y donde no hay comunicación, no hay nada. En términos filosóficos se puede decir que tanto la naturaleza orgánica como la inorgánica consisten en múltiples formas de comunicación. Por eso, como seres humanos, no tenemos experiencia alguna de la nada. La nada es algo imaginado y contrapuesto al mundo que vivimos. [...] Lo que no es comunicado no existe. Parece que en el fondo, la comunicación mantiene al mundo reunido y en ello encuentra su raíz. *Comunicar* no significa solamente un comunicado, una información o el intercambio de ideas, sino la constitución de una comunidad y la formación de nuevas comunidades, de nuevas *ecclesias*.¹⁴

La realidad histórica y social, como la de la Naturaleza se encuentran en una red compleja de contradicciones y de oposiciones, de articulaciones y desarticulaciones sociales, culturales, políticas, económicas e ideológicas; con la reconfiguración de las subjetividades humanas y de las formas expresivas y simbólicas, donde se han roto y superado los límites territoriales del proceso de producción, y de trabajo social fundado en la fuerza de trabajo material. La plusvalía ya no sólo se funda en ésta, sino a través de formas complejas de trabajo virtualizado, intangible e inmaterial a distancia.

Empero, es necesario insistir que el capitalismo transnacionalizado ha aherrojado a las sociedades humanas, a los trabajadores, a los estados nacionales, a los países y derruido las identidades individuales, colectivas, comunitarias y nacionales de la modernidad tradicional. A su vez ha producido toda clase de cambios en las relaciones sociales, en la organización del trabajo, de la producción y del consumo y de la reconfiguración de nuevas identidades y de las ciudadanías.

Al mismo tiempo y por las mismas razones, ha contribuido a *homogenizar y unificar* extraordinariamente el poder y su concentración: lo

¹⁴ Horst Kursnizky, “Comunicación en la sociedad del espectáculo”, en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 289, mayo de 2015, pp. 5 y 6.

Múltiple, aquí también, sirve para escamotear lo Uno. Así como se podría demostrar que *no existe* la globalización en el sentido de una “democratización” o de una “igualación” de las experiencias sociales, económicas, políticas —sino más bien todo lo contrario: es la propia globalización la que ha fragmentado el mundo social de una manera históricamente inédita, polarizando al extremo las formas de riqueza y de poder—, [...] la “fragmentación” de la identidades responde a una *crisis de percepción histórica* provocada por la unificación desbordante de la totalidad-modo de producción.¹⁵

El mundo de nuestros días vive una época de mudanza en la cual, como en toda fase de transición democrático-política, de cambio de “espíritu de la época,” se entremezclan y confunden, viejas y nuevas maneras de concebir y de actuar sobre la realidad sociohistórica. Así, la globalización no sólo ha significado una transformación profunda en el plano económico, sino que abarca otras dimensiones de la vida social y humana.

Todo ello se presenta al lado del tránsito del mercado global y la circulación hacia redes mundiales de intercambio, de relación intelectual y cultural; donde se observan la constitución de novedosas formas de interacción entre grupos humanos distantes geográficamente y de las relaciones, llamadas “redes” de ciudadanos, interesados en las temáticas específicas que inciden en la acción de los gobiernos de los estados nacionales y en el sistema mundial.

Es el suicidio de la memoria, de la historicidad y de la tradición para pensar la política desde otro lugar. Es decir, se requiere de pensar una *Odisea* desde una conciencia rebelde, que oxigene la esperanza y la posibilidad de otra forma de organizar las relaciones filosóficas, políticas, sociales, culturales y de relación humana entre el Estado y el mundo global neoliberal, lo que demanda revolucionar las formas de incidir en las luchas políticas del Sujeto social en contra del Estado autoritario y de las instituciones económicas mundiales, que cada vez amenazan por controlar y decidir la vida

¹⁵ Grüner, *op. cit.*, p. 140.

privada y la pública, la realidad política y las instituciones del Estado y los partidos políticos, ante situaciones de miseria, de desigualdad y de inequidad social; ante ello, sólo queda una opción: la reorganización y la resistencia colectiva a las prácticas de poder del Estado totalitario y servil de las organizaciones económicas globales, donde el cuidado de la Naturaleza y de la ecología demanda un reorganización en las formas de producción y del consumo.

Es urgente una reconducción de los procesos productivos, de los mercados, ecológica, social, política cultural y económica. Esta serie de acontecimientos explican por qué no son los actores estatales los que están configurando la trama del intercambio económico mundial de las estructuras nacionales e internacionales, sino que es una nueva tendencia de economía política la que mueve la superación de los límites: territoriales, económicos, políticos, sociales, de comercio, de mercados financieros, corporativo transnacional y se han apartado de la política interior de los estados nacionales en el nivel mundial; no inciden ni garantizan la reflexión sobre la paz, el poder organizado, las crecientes migraciones, las nuevas redes y medios de comunicación e información, la hibridación de culturas, de formas culturales de vida, etcétera.

Esta “des-limitación”, cada vez más amplia, de la economía, la sociedad y la cultura afecta a los presupuestos existenciales de un sistema de Estados que está configurado desde una base territorial y que es el que pone aún hoy en la escena política a los actores colectivos más importantes. Las limitaciones del campo de acción de los gobiernos y con ello, el único proyecto que han tenido éxito hasta de equilibrar las consecuencias socialmente no deseadas del capitalismo. Y, sin embargo, la institucionalización de un influjo democrático de la sociedad sobre sí misma con esta finalidad sólo se ha producido dentro del marco del Estado Nacional.¹⁶

¹⁶ Jürgen Habermas, *Tiempos de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004, p. 95.

La juventud y el empuje del filósofo anarquista español Fernando Savater ponían en cuestión al Estado operador servil de la “hidra capitalista transnacionalizado de las empresas y la inversión global”. El Estado en su afirmación del poder legitima el uso del terror, la violencia y la muerte.

Pero lo importante es saber que vernos obligados a recurrir al terror y violencia es parte de la miseria que nos oprime, que nada de revolucionario y ni de realmente liberador hay en tales armas, que ninguna esperanza de superar nuestra condición de ciudadanos puede extraerse de ellas y que la vida y la autonomía que su uso nos conserva las pagamos al más alto precio, al de ver vida y autonomía perpetuamente amenazados por la sociedad de la guerra. Quien sólo recurriese a la violencia estrictamente forzado a ello, sin ilusión y sin énfasis, con la amargura de quien se mutila para conservar el resto del cuerpo sano, en una palabra quien sólo recurre a la violencia y el terror *haciéndose violencia a sí mismo y aterrizándose de su condición*, ése es, si no un revolucionario, al menos un ciudadano lúcido, cuyo íntimo desgarramiento quizá porte en sí gérmenes eficazmente liberadores. Pero como cada uno de nuestros gestos violentos va acompañado de un íntimo vértigo feroz, de un regocijo cruel, poca duda puede cabernos de nuestra complicidad artificiosamente “natural” con lo que necesita de la guerra para subsistir y medrar. El terror y la violencia, incluso por la mejor de las causas, nos convierten siempre en sicarios del tirano.¹⁷

Por lo tanto, es necesario romper con las formas y prácticas del poder del Estado y proponer alternativas de organización autogestionarias, dentro de un orden racional transparente regido por la voluntad colectiva. Ante un mundo donde nadie cree en la política, consecuencia de las condiciones reales de las organizaciones económicas mundiales. Éste es el intento de despolitización de la política para extremar el conflicto a través de la “militarización de

¹⁷ Fernando Savater, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Barcelona, Tusquets, 1984, pp. 76 y 77.

la política”, como una guerra entre nosotros y los otros; los grupos, los individuos, los sexos, las clases y las organizaciones sociales en contra del imperialismo económico mundial.

La filosofía política es en este sentido

Una suerte de formulación de “formación defensiva”; hasta se podría construir su tipología retomando las distintas modalidades de defensa frente a las experiencias traumáticas estudiadas por el psicoanálisis. Hoy en día, sin embargo, asistimos a una nueva forma de negación de lo político: la posmoderna *pospolítica*, que no ya sólo “reprime” lo político, intentando contenerlo y pacificar la “reemergencia de lo reprimido”, sino que, con mayor eficacia lo “excluye”, de modo que las formas posmodernas de la violencia étnica, con desmedido carácter “irracional”, no son ya “simples retornos de lo reprimido”, sino supone una exclusión (de lo simbólico). [...] En la *pospolítica* el conflicto entre las visiones ideológicas globales, encarnadas por los distintos partidos que compiten por el poder, queda sustituida por la colaboración entre los tecnócratas ilustrados (economistas, expertos en opinión pública...) y los liberales multiculturalistas: mediante la negociación de los intereses se alcanza un acuerdo que adquiere la forma del consenso más o menos universal.¹⁸

¹⁸ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2010, p. 33.

XI. RODEOS DE LA COMUNICACIÓN EN LA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL

LENGUAJE: MEDIO DE COMUNICACIÓN HUMANA

En este mundo global se ha dado la sustitución de la estructura productiva de base nacional por los “sistemas fabriles mundiales”; así, pues, asistimos a la transformación de las identidades nacionales, las que se han visto orilladas a incorporar elementos políticos y simbólicos, formas de relación y de organización social que tradicionalmente no se había observado hasta la actualidad en nuestras sociedades latinoamericanas, las cuales en otros tiempos se hubieran considerado como algo exóticamente foráneo.

La realidad en el mundo de hoy está transida de violencia y de consumismo, parece como si esto cerrara la posibilidad de cambiar el espíritu del siglo XXI, imposibilitando reorientar una ética política en valores democráticos positivamente valiosos, que garanticen la convivencia humana en armonía con la Naturaleza, con el *oikos*, con *La Casa de Todos*. Ello implica, defender el respeto y la dignidad humana en la paz y en el entendimiento entre la diversidad del género humano. Sin embargo, la existencia social, la naturaleza humana considerada ópticamente en la historicidad situada está atravesada, penetrada por la contradicción y las oposiciones, por el *pólemos* en la práctica dialéctica procesual e histórica.

Por esto podría decirse que las oposiciones, resistencias y contradicciones, son el barro sustancial de la naturaleza humana individual y social. Lo cual hace del ser humano un enigma para sí mismo y para los demás. “Pensamientos y acciones llevan al ger-

men de su contrario, lucha uno contra el otro en su carrera por sobresalir e imponerse”.

En la sociedad aparecen las resistencias, las contradicciones, las oposiciones, las luchas prácticas y simbólicas, ideológicas, y formas expresivas de las prácticas concretas de los actores sociales para solucionar los conflictos de acuerdo con sus propios intereses. En la actualidad parece que existe un complot consciente e inconsciente contra la *vida*, y, en consecuencia, contra el ser humano. Las resistencias y las luchas se traducen en las actitudes y los conglomerados sociales a través de la oposición, allí donde sus sentimientos y derechos buscan enderezar o cambiar el rumbo. “En particular las aplicaciones de la ciencia y de la tecnología”.¹

Sin embargo, todos los campos del saber, de la ciencia, de la tecnología, de la política, de las ciencias sociales y naturales, de las humanidades requieren reorientar su hacer y su quehacer para que se garantice, aunque sea mínimamente, el equilibrio de las relaciones humanas en el sistema mundial del capitalismo y de las economías; intentando respetar la diversidad cultural humana, histórica y social; ello implica reconocer que la realidad mundial está conformada por una pluralidad de escenarios, los cuales tienen en común el problema de la comprensión y el entendimiento éticamente responsable, que vaya más allá de las formas egoístas del capitalismo global, que irracionalmente crece y mediatiza todo lo valioso éticamente humano.

Es urgente romper con las formas ideológicas hegemónicas de dominación tanto al interior de los estados-nacionales, como en el Estado global mundializado. Es necesaria una subversión política como acto de rebeldía, de resistencia y de lucha contra los acontecimientos. Es la recuperación de la antigua exigencia de la *polis* griega, pero también de todas las sociedades antiguas políticamente estructuradas en el mundo. La demanda del *demos* que exigía y

¹ Cfr. Manuel Corral Corral, “La resistencia: génesis conceptual y social”, en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón [coords.], *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, CCyDEL-UNAM, 2006, p. 39.

exige que la voz de la ciudadanía sea escuchada, frente a los que ejercían y ejercen el dominio y control social es la oposición contra la injusticia y el control social.

La cultura debe ser concebida como elemento esencial para la educación y formación de los seres humanos, de su mejoramiento y perfección. La cultura se tiene que entender como el conjunto de los modos de vivir y pensar en el tiempo y en el espacio histórico-social. Educar para entender y hacernos comprender para comunicarnos a través de las diversas formas expresivas humanas, donde destaca de manera especial el lenguaje, porque es por medio de éste que el espíritu humano razona y comprende, como bien ha escrito Aristóteles.

El lenguaje es el medio de comunicación por el que los seres humanos establecen relaciones significativas y dialógicas. Todo lo cual lleva inevitablemente a interrogarnos si ¿el lenguaje es medio y fin para expresar el por qué, el cómo y el para qué del sentido ontológico y epistemológico de los seres y de las cosas, y si a través del cual es posible expresar, entender y comprender la realidad de lo inteligible y de lo sensible? De entrada diríamos que de lo que no debe haber ninguna duda es que una de las fuentes fundamentales para el entendimiento y la razón es el lenguaje. Por ello podemos decir que el lenguaje es una actividad que cubre las diversas operaciones como: hablar, escuchar, entender, malentender, escribir, leer, interpretar, traducir, etcétera.

Pero el lenguaje no se puede concebir sin el ejercicio de la comunicación entre los sujetos en sociedad. Por esto mismo, el lenguaje es un fenómeno social por excelencia. El lenguaje, dice Arturo Andrés Roig, “es el mundo de los signos que hace de la repetición mediación de todos los mundos posibles”. Es la superación de la clásica dicotomía expresada tradicionalmente como “alma/cuerpo”,² porque el lenguaje tiene un sentido simbóli-

² Arturo Andrés Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina:*

co-polisémico, sin que por ello sea equívoco y pierda valor su forma expresiva.

Por lo demás el lenguaje no se reduce a la palabra, ni es tampoco espejo puro de la conciencia. En verdad, hay una multiplicidad de lenguajes en cuanto que la relación de los seres humanos con el signo, sea que se trate de signos propiamente dichos, o de manifestaciones a las que les atribuimos valor signico, —ésta— cubre la realidad entera. Con el cuerpo hablamos y el cuerpo nos habla a través de sus síntomas que son, por cierto, nuestros síntomas; y con los mundos sucede algo semejante, pensemos en el mundo del arte: a través de él ponemos en ejercicio anímico corporalmente un lenguaje, y la obra de arte, salida de nuestras manos, nos habla de su lenguaje. Así pues, del mismo modo que el mundo se nos abre en una inmensidad de mundos, el lenguaje estalla en una inmensidad de lenguajes clausurando dicotomías.³

LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

El lenguaje es quizá la primera manifestación humana que permite abstraer las imágenes, generando un sistema de símbolos que facilita la comunicación entre los seres humanos.

El lenguaje es el vehículo para educar y entender el vínculo fundamental de transmisión de los medios y fines de la cultura. De esta forma puede decirse que el lenguaje es la obra más significativa y trascendente que el espíritu humano ha desarrollado. Es una forma de expresión altamente elaborada para transmitir cualquier experiencia humana que pueda ser comunicada. Y esto no puede ser otra cosa que el ejercicio de la razón, del pensar a través de formas representativas, simbólicas y abstractas de la realidad social e histórica.

democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003, p. 107.

³ *Ibid.*, p. 108.

Maurice Blanchot considera que el lenguaje sea escrito, hablado o cualquiera de sus formas expresivas es por antonomasia un abandonarse, dejarse llevar por un mecanismo que asume la responsabilidad del acto de escribir; la auténtica escritura automática es la forma habitual de escritura, la que ha hecho constituirse en esfuerzos deliberados y como “borrones del espíritu”.

El lenguaje de la escritura es opuesto a cualquier automatismo, porque requiere investirse de formas, de modos, de reglas que dan coherencia a las palabras. Esto habla del ideal de las palabras en libertad que se liberan de normas, reglas y principios para expresar lo que está detrás de las palabras. Es darle sentido a la palabra en la profundidad de expresar, decir, hacer, hablar, escribir y comunicarse. Es cargar de sentido común al lenguaje a través del acto de significación.⁴

El filósofo liberal inglés, Isaiah Berlin señala que los grandes movimientos se inician con las ideas, las cuales no pueden ser otras que el resultado de las relaciones entre los seres humanos y de aquello que son, lo que pueden ser y lo que serán.

Cuando reflexionamos sobre nuestro pasado inmediato, de un tiempo histórico extinguido, se suceden imágenes de la experiencia de un siglo XX tormentoso y de crisis permanente. Por un lado, el final del segundo milenio nos dejó los planes de vuelo de las líneas aéreas internacionales, las transacciones globales de las bolsas de valores, los congresos mundiales de los científicos, los encuentros en el espacio sideral; por el otro, guerras, destrucción, muerte, miseria, exclusión y una nueva globalización y el neoliberalismo.

En cambio el siglo XIX (1789-1914) fue el más largo de la historia. A éste le ha sucedido, como ha escrito Eric Hobsbawn, el breve siglo XX (1914-1989).⁵ Es decir, el comienzo de la Primera Guerra Mundial y el desmoronamiento de la Unión Soviética a

⁴ Cfr. Maurice Blanchot, *Falsos pasos*, España, Pre-Texas, 1977.

⁵ Cfr. Eric Hobsbawn, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo/Crítica, 1998.

finales de la “década perdida” de América Latina (1989), dando el marco a este antagonismo que atraviesa un periodo de dos guerras mundiales y la Guerra Fría. Este antagonismo se sitúa en el espacio de la economía de los sistemas sociales, en la política de las superpotencias y en el espacio cultural de las ideologías como de su supuesto “fin”.

Durante este periodo, según algunos autores europeos como Jürgen Habermas, consideran que “la historia contrae el virus de la filosofía de la historia y se extravía”, de tal forma, que sólo con la caída del Muro de Berlín en 1989 se vuelve sobre la vía de las historias nacionales, tan menospreciadas por los historiadores y los teóricos sociales europeos y americanos. Durante el último medio del siglo XX se da la descolonización, la independencia y la liberación de naciones africanas y asiáticas.⁶

Dentro de toda esta experiencia existe entre estos pueblos liberados la idealización de la construcción de las patrias, muchas veces cargadas de dolor y de sentimiento profundo, cuya categoría básica es la demanda de la inclusión de su humanidad en la tierra y en la totalidad del género humano, aun cuando la patria real haya sido construida de marginaciones y exclusiones. Es necesario mirar en esa patria real, cómo sufre “una patria de marginación y de exclusión que repite una experiencia de muerte celosamente encubierta por las historiografías liberales y marxistas”.

El siglo XX trae los rasgos oscuros del totalitarismo y destruye las esperanzas de domesticar al Estado y al espacio de la convivencia social entre los individuos. La violencia totalitaria de las naciones hace que la guerra traspase y viole los límites del derecho internacional; de la misma manera, la implacable violencia de los partidos únicos y dictatoriales y sus prácticas terroristas, como los golpes militares y la violación de las garantías democráticas y constitucio-

⁶ Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión de los nacionalismos*, México, FCE, 1997.

nales neutralizan la lucha política y la negociación en el interior de algunos países en el mundo.

En América Latina, especialmente, las asonadas violentas y los golpes militares fueron una constante en este siglo. Es la presencia de luz y sombras de concepciones de mundos antagónicos que en la práctica política e ideológica se enfrentan a fuerzas totalitarias, autoritarias, liberales, socialistas, anarquistas.

En todo esto aparecen los rasgos oscuros del siglo XX. En él se inventaron las cámaras de gases, las bombas atómicas de destrucción masiva y la guerra total; el genocidio por mandato del Estado y los campos de concentración y exterminio; el lavado de cerebro, el sistema de seguridad del Estado y la vigilancia panóptica de pueblos enteros. Este siglo produjo más víctimas y más ciudadanos asesinados, más soldados caídos, más civiles ejecutados y minorías expulsadas, más personas torturadas, violadas, hambrientas, congeladas, más prisioneros y fugitivos políticos de lo que nadie en la historia del mundo habría imaginado.

De esta forma, la violencia y la barbarie determinaron el signo de la época. El siglo XX terminó con problemas para los que nadie, hasta la actualidad, tiene una solución, ni parece tenerla porque se han hecho más complejos. Mientras los ciudadanos del fin de siglo abrieron un camino a través de la niebla global, el neoliberalismo económico parece que se agrieta y hace agua por todos lados, pero nos arrastra de forma irremediable hacia el precipicio de desolación, miseria, marginación y pobreza, no sólo en los países del mundo desarrollado, sino especialmente en los de “vías de desarrollo” o “subdesarrollados”.⁷

Arturo Andrés Roig⁸ describe la experiencia histórica de la caída del “Muro de Berlín”, como la pérdida de la fe en la razón como

⁷ Cfr: Eric Hobsbawn, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1998.

⁸ Cfr: Arturo Andrés Roig, “Necesidad de una segunda independencia”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 100, México, UNAM, julio-agosto, 2003.

la ordenadora de las cosas humanas, descreimiento y escepticismo que tienen sus antecedentes en la Segunda Guerra Mundial. El derrumbe del socialismo histórico acabó con la Guerra Fría, esto no es otra cosa que el error y desacierto de la intervención de la marcha de los procesos económicos y sociales y, paralelamente, de las doctrinas liberales del mundo capitalista occidental. Con la caída del “Muro” para los occidentales, se cayeron los referentes del discurso socialista y con él el Estado liberal democrático y excluyente que había sido la negación del socialismo histórico.

El cambio de época mirado desde Europa aparece simbolizado por el derrumbe del muro de Berlín. Mirado desde América Latina dicho cambio epocal, sin descuidar la representatividad de ese acontecimiento como momento puntual especialmente visible de las transformaciones que han cambiado social, cultural, económica y políticamente el mapa del mundo, parece operarse desde otros “derrumbes” que, aunque articulados de alguna manera con aquél, configuran una realidad y un imaginario con acentos propios; a saber, los “derrumbes” de la revolución nicaragüense y las dictaduras militares en el Cono Sur [...].

Para América Latina, frente al corto siglo XX que alcanzó su clímax en una fuerte dramaticidad de lo político como espacio de redención histórico-utópico y paradigmáticamente expresado en la triunfante Revolución cubana, el siglo XXI que ya hemos iniciado y alcanzado la mitad de la segunda década parece caracterizarse por una desdramatización del espacio señalado: el enfriamiento de la política. Éste puede interpretarse como un proceso en el que la restauración democrática emplazada por la amenaza del autoritarismo que buscó justificarse en la amenaza de la revolución, desemboca en democracias vigentes que, desplazando del nivel visible al autoritarismo, parece mantenerlo invisibilizado en el nivel fundante de su identidad en la que el fracaso de la revolución como utopía refundacional supone la resignificación de los fuertes contenidos de la sustantividad democrática que se articulan sobre la realización de la igualdad.⁹

⁹ Yamandú Acosta, “Democratización y utopía *Nuestroamericana*”, en Cerutti y Páez, *op. cit.*, pp. 147 y 148.

La restauración de la democracia es la sustitución por la afirmación del énfasis politicista y procedimentalista, que se define sobre la práctica de la libertad y sometimiento a las leyes del mercado político para la elección de representantes, cuyo ejercicio de la representación tiende a transformarse en la delegación y en el marco de una crisis generalizada de participación, que había estado fuertemente instalada en el espacio tradicional de lo político, pero que hasta hoy ha sido el ejercicio de una democracia limitada.

En el horizonte histórico y social mundial encontramos que un gran número de filósofos y sus filosofías, sin un previo análisis, repositionaron las “éticas indoloras”, los argumentos retóricos, más que filosóficos, a la vez que organizaron un discurso de renuncia a la razón, al *logos*, rayando en la inmoralidad, en tanto que proponen el “ablandamiento ético” y el rechazo de las “morales duras”; al mismo tiempo que predicaron la renuncia a las posiciones “fuertes” y se entregaron a un pensamiento “débil” que se ablandó a la crítica, para colocarse, ante la falta de certidumbres, en la imprecisión y la disolución, en la aceptación de lo vigente, de la conciliación, la desesperanza y la resignación.

En la sociedad de consumo, el pensamiento calculador “descubre que la utilidad de lo inútil asalta, metódicamente, el mundo de los apetitos y de los placeres, y, después de rebajar la cultura al rango de los gastos improductivos, eleva cualquier distracción a la dignidad cultural”.¹⁰ Esta “concepción bancaria” de la cultura, para decirlo en términos del brasileño Paulo Freire, olvida que el énfasis no se debe poner en las cosas, sino en los seres humanos, y que las cosas son tan sólo racionalidad instrumental al servicio del ser humano. El ser humano contemporáneo ha perdido el *yo* porque ha perdido en realidad al *tú* y por lo mismo no es capaz de encontrar el “nosotros” que le da un tinte de identidad a lo “nuestro”.

¹⁰ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, p. 125.

Los valores se representan en esta realidad en una dimensión diluyente del hacer y del ser humano, por lo mismo es importante volver a la axiología, a la valoración del ser humano como forma ética. De este modo, los valores son formas intersubjetivas de las relaciones éticas e interpersonales de las sociedades y de la humanidad entera.

Los valores presentan una dimensión intersubjetiva: no son sólo para mí mismo, sino también para los otros, a los que me permite reconocer. Los valores me permiten responder a la llamada del otro y presentan la exigencia de comunicarse. En este sentido, un proyecto de autorrealización humano marcadamente individualista violenta la condición humana.¹¹

Es el lenguaje el medio de comunicación por el que los seres humanos establecen relaciones significativas y dialógicas. Arturo Andrés Roig, ubicado desde su propio horizonte histórico y social, realiza una crítica consecuente y atinada a esta filosofía posmoderna, de disolvencia y de desencanto.

Así,

Lo que causaba temor a estas gentes era la razón, a la que acusaban, repitiendo una vez más un discurso ajeno, de contener un “funesto espíritu de dominación”, que había signado toda una época, desde Descartes en adelante y que ahora —gracias a este pensar “ligero”, “sutil”, “leve”, “tenue”, “delicado”, y hasta “gayo” y “alegre” y sin caer en el irracionalismo. Se había logrado encontrar el modo de sujetar al indómito *logos*. Pues bien, este conformismo moral con tan poca sustancia humana no podía sino promover la quiebra de conciencias paralelo, no casualmente con las políticas promovidas por el neoliberalismo a nivel mundial. Fue, además, una filosofía, si se la puede llamar tal, pensada para la vida de consumo de sociedades de alto nivel económico y planteada en términos de un hedonismo vulgar y cuyo símbolo [...] ha sido el carrito del supermercado. El avance de los resultados devastadores del neoliberalismo en el mundo

¹¹ Jean Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 195.

[...] ha dejado sin discurso, al fin a estos doctrinarios y otro tanto han hecho las interminables guerras que se han sucedido sin respiro desde la “caída” de aquel Muro y que fue el detonante de ensayistas como Vattimo y Lipovetsky, quienes pronto, en particular el segundo, habrán pasado al olvido.¹²

Es innegable que el siglo XX ha sido el más corto en la historia mundial. Esta cortedad del calendario oculta las tendencias sociales, políticas, económicas y culturales de una modernidad social que viene desde muy atrás, y que ha pasado intocable el umbral del siglo XXI. En el siglo XXI el ataque a objetivos estratégicos de Estados Unidos, el 11 de septiembre de 2001 por parte de grupos terroristas de origen árabe, las guerras locales en diverso lugares del Planeta, donde se utilizaron formas de destrucción masiva de consecuencias aún no previsibles y menos calculadas. De tal manera que hoy han terminado las guerras regulares en aquellos lugares, pero unas nuevas empiezan con resultados aún imprevisibles.

Del mismo modo el terrorismo se globaliza, sus consecuencias y resultados rompen con todas las reglas de la política internacional de convivencia. La globalización del terrorismo es sólo uno de los fenómenos que preocupan a la comunidad internacional, a las sociedades nacionales y al individuo. Hay otras guerras, también de carácter global que no se están ganando. Florece a escala internacional el comercio ilegal de drogas, de armamentos, de la propiedad intelectual, del dinero y de los seres humanos.

Pero el combate a estas nuevas pesadillas se lleva a cabo por estados y organizaciones gubernamentales con herramientas obsoletas, con leyes ineficaces, con aparatos burocráticos inútiles y, en más de un caso, corruptos, y sin la ejecución de una estrategia integral [...]. Los seis jinetes del Apocalipsis contemporáneo —terrorismo, narcotráfico, comercio ilegal de armas, de propiedad intelectual, de dinero y de seres humanos— son producto de un mundo globalizado y aprovechan

¹² Roig, “Necesidad de una segunda independencia...”, pp. 18 y 19.

las ventajas [...]. Organizaciones apátridas, sin vínculos territoriales ni limitaciones geográficas, con una espléndida rentabilidad, y con la seguridad de que el libre juego de las fuerzas del mercado habrán de favorecerles y serán poderosos enemigos de las instituciones gubernamentales en los años por venir.¹³

En este horizonte histórico del siglo XX y la segunda década del XXI, las naciones subdesarrolladas aparecen en la situación de recomposición política, social y económica, en una realidad global transida de desigualdad, injusticia, pobreza, miseria y destrucción humanas. América Latina viene de un largo y doloroso viaje de represión, gobiernos militares, antidemocracia e injusticia, de proyectos e intentos fracasados para crear una forma de convivencia social más justa y humana. Los años ochenta fueron de “transiciones a la democracia” en toda la región, las cuales parece que aún no terminan y amenazan en convertirse en “entidades metafísicas congeladas”, que impiden llegar a la verdadera democracia como forma de vida cotidiana.

Los discursos de la transición democrática obstaculizan que la democracia se convierta en una realidad y en el objetivo por alcanzar desde los procesos de relaciones sociales, políticas y en un ejercicio justo, equitativo y solidario. La práctica de la democracia en América Latina debe ser de plena participación autogestionaria en situación de justicia, libertad, equidad y solidaridad que promueva el desarrollo y la superación de la desigualdad y la pobreza.¹⁴

Un examen de los estados-nacionales latinoamericanos y de los avatares de proyección hacia un modelo de integración regional permite comprobar sus magros logros, restricciones y fracasos en la búsqueda de alternativas, lo cual presupone plantear y cuestionar las posibilidades futuras hacia la integración regional.

¹³ Bernardo Sepúlveda Amor, “Educar para entender”, en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 153, México, diciembre de 2003, p. 10.

¹⁴ Cfr. Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed. corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008, pp. 208-234.

Desde antes de los años ochenta del siglo XX, Latinoamérica entró en una etapa oscura de envergadura y de duración imprevisibles. Todo se inserta en la concentración mundial del poder económico y político, de la división internacional del trabajo y de la mutación global del capitalismo, como de la crisis que es causa y componente de los procesos históricos y sus efectos, tanto positivos como negativos.

La concentración mundial del poder y las crisis han traído como consecuencia la descarga de sus costos en los países subdesarrollados de las mayorías dominadas y explotadas. Es una forma totalitaria en el manejo de los conflictos internos y de las relaciones y confrontaciones internacionales.

Los costos sociales establecidos por la aplicación del modelo neoliberal, fundado en los supuestos de la racionalización y de la reconversión productiva, dentro de los que destacan el desempleo, la desestructuración de los corporativismos sindicales, la supresión de las actividades rentables, el adelgazamiento del Estado, la reducción del gasto público, la privatización de las propiedades del mismo han tenido consecuencias con altos costos sociales¹⁵ y humanos.

En los procesos de globalización de los llamados por Jürgen Habermas: “Estados (pos)nacionales”, el nacionalismo sigue siendo una de las fuerzas dominantes de la política contemporánea. Por una parte se da una apertura a los proyectos del neoliberalismo y por la otra, aparece una actitud defensiva y de reclusión en lo propio. En América Latina, los estados nacionales se presentan ante una contradicción que necesariamente tiene que enfrentar a los estados-nacionales y al Estado global.

Sin embargo, los estados posnacionales en el mundo ya no tienen la tradicional congruencia entre el Estado, la sociedad y la economía del Estado constitucional democrático, que configura jurídica y políticamente los sistemas administrativo y económicos.

¹⁵ Cfr. Fernando Calderón, *Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración económica en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

En la democracia del Estado nacional ambas cosas estaban más o menos aseguradas mediante la congruencia del Estado, la sociedad y la economía. Pero la constelación posnacional descarta esta vinculación constructiva de la política y el sistema jurídico con ciclos económicos y las tradiciones nacionales dentro de los límites del estado territorial. Las tendencias que describen bajo el término de “globalización” amenazan, mediante la inmigración y la segmentación cultural —y no sólo en el interior—, una unidad relativamente homogénea de la población y, por lo tanto, ponen en peligro esa prepolítica de la integración de los ciudadanos. Más decisiva es la circunstancia de que un Estado, que está cada vez más *imbricado* en las interdependencias de la economía y la sociedad mundiales, pierde tanto autonomía y capacidad de acción como sustancia democrática.¹⁶

Mientras se da una tendencia de apertura al mercado y al consumo, se intenta defender los derechos de la democracia y de la sociedad civil, se empieza a generar en las sociedades de nuestra América el “espíritu de la tribu”, actitud defensiva ante la corrosiva y desestructurante globalización.

En la segunda década del siglo XXI encontramos que

En América Latina la crisis amenaza con la desestabilización. En varios países existe el peligro de perder ciertos avances recientemente obtenidos. Como algunos recuerdan, los fantasmas del pasado parecen volver. Luego de un periodo de bajo crecimiento hasta los años noventa e inicio de la década actual, la región tuvo una fuerte recuperación, especialmente a partir de 2003, con buenos resultados económicos. [...] Ha sido notable el incremento del producto por habitante, destacando países como Argentina y Venezuela. Esto se debió a la puesta en práctica de determinadas acciones económicas que en diversa medida tomaron distancia de las propuestas del Consenso de Washington. Pero también a la existencia de condiciones externas favorables, muy particularmente al aumento de los precios de las materias primas, aunque de manera diferente según los países.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Tiempos de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 95 y 96.

En 2009, los resultados son diferentes y los pronósticos más recientes señalan que la región en conjunto está entrando en recesión.¹⁷

Se trata de una época de derrumbe y de transformación, de crisis y de grandes incertidumbres. Así, puede decirse con toda certeza que los paradigmas de la Ilustración se han agotado y, por lo menos, hasta la actualidad no se vislumbran en el horizonte fórmulas de cambio y de reconstrucción para las crisis, quizá se deba a que éstas sólo han sido consideradas como mera ilusión ideológica, lo cual limita la posibilidad de entender el cambio, las posibilidades y su aplicación para la nueva y compleja realidad que se vive en el mundo global.

En la actualidad histórica se tiende a poner en tela de juicio, los grandes referentes de lo social, ya se trate de las utopías sociales que tan significativamente marcaron el siglo XX; o la noción del desarrollo social como un encadenamiento inacabado de progresiones hacia un rumbo incierto e inalcanzable.

La incredulidad reinante en la actitud posmoderna ha invadido la ciencia y la tecnología, más allá de los postulados de la física tradicional del tiempo y de la lógica lineales, que no sólo habían presidido el razonamiento y el método científico, sino impuesto su sello al conjunto de la vida social, para plantear teorías caóticas y la fragmentación, abriendo nuevas vías para entender el mundo de hoy.

Ahora, puede decirse que ya no existe el escepticismo creativo e imaginativo que siempre había impulsado las transformaciones del pensamiento, para ser concebidas simple y llanamente como descreimiento, incredulidad, indisposición a validar la vieja lógica científica y las propuestas de la ciencia y de la tecnología, como un juego entre la búsqueda y el azar. Así, en la sociedad se da el abandono de la confianza y el quebrantamiento de la capacidad del Estado-nacional

¹⁷ Gregorio Vidal, Arturo Guillén y José Déniz, “Introducción: América Latina y sus opciones en el curso de la crisis mundial”, en Gregorio Vidal, Arturo Guillén y José Déniz [coords.], *Desarrollo y transformación: opciones para América Latina*, Madrid, FCE, 2010, p. 25.

para garantizar el progreso material de la sociedad. De esta manera, se hace presente la ruptura de los símbolos de autoridad democrática y el retorno de la ciudadanía hacia la esfera individual.

Es un hecho innegable que la globalización y el neoliberalismo han erosionado la representatividad de los estados nacionales, así como de los medios tradicionales de la socialización política. Para intensificar las interconexiones entre los estados y entre las diferentes sociedades, se pone a prueba la relación clásica entre comunidad democrática y Estado-nación.

Conviene no llevar demasiado lejos el problema, a pesar del escepticismo e incluso del desaliento que en la época contemporánea permea en el mundo posmoderno. Así, en el mundo global, el Estado y el gobierno siguen siendo las únicas instancias ante las cuales los ciudadanos y los electores pueden reclamar justicia, responsabilidad y cambio. Porque la mera idea de la alianza de los consorcios para asumir funciones estatales es ilusoria. David Held ha señalado que es tan improbable que emerja una cultura global, como el que las identidades nacionales se mantengan inalteradas, no obstante su inmersión en estructuras de comunicación abarcadoras. Así, en el pensamiento filosófico-político latinoamericano, se hace presente la conflictiva relación entre identidad y diversidad, entre Estado y nación, entre etnia y *etnicidad*, en todo ello se dan desvíos y transformaciones, detección de inacabadas formaciones nacionales y de la frustración en la constitución de éstas.

Empero, es necesario señalar que la construcción de la Nación, de la *nacionalidad*, no sólo se reduce al dato ontológico, porque su aparición se encuentra histórica y socialmente determinada por la práctica, consecuencia de las formas de organización social, colectiva, política, cultural y económica dentro de un espacio geográfico. Este fenómeno se da en épocas de transformación y de cambio, que requieren redefinir las identidades sociales y políticas.¹⁸

¹⁸ *Cfr.* Claudia Wasserman, “Intelectuales y la cuestión nacional: cinco tesis respecto a la constitución de la nación en América Latina”, en Antonio Escobar

Si esto es así, habrá que concluir, provisoriamente, que las épocas de transición no concluyen por hechizo o práctica de brujería o de magia, tampoco se resuelven por la sola inercia de los acontecimientos, se requieren proyectos que exijan una actitud ética, es decir, una concepción que contribuya a enaltecer a la sociedad, a la ciudadanía, al sujeto social y a los grupos sociales y a las organizaciones societarias. Estas cuestiones, pues, tienen su principal expresión en el terreno de la vida política y democrática.

Las sociedades políticamente organizadas tienen procedimientos para decidir respecto del rumbo general de la sociedad y de todos sus integrantes. En las sociedades democráticas, el ejercicio del sufragio constituye el modo cierto y objetivo de integrar y de reconocer, lo que Rousseau denominó en el *Contrato social*, la “voluntad general”.

Para algunos, la democracia se reduce a un modelo de gestión política con sus variantes más o menos participativas. Para otros, la democracia es un modo de vida, definido por unos valores que afectan a todos los ámbitos sociales y personales. Y para ello, ciertamente, son necesarias la pulcritud y la transparencia con que se organizan los procesos de los comicios, ello resulta fundamental para que los ciudadanos reconozcan el ejercicio del voto, como mecanismo relevante de participación en los asuntos públicos y, del mismo modo, se reconozca en los gobernantes no sólo la legalidad, sino también legitimidad en su actuación, o según sea el caso, de forma inversa o contraria a ella.

Karl Marx se equivocó en algunos de sus planteamientos sobre la economía política, en los sistemas sociales de producción y de relación social. Sin embargo, señalaba, acertadamente, que las mercancías no van solas al mercado, sino que son un medio para

Ohmstede, Romana Falcón Vega y Raymond Buve [coords.], *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios de Documentación Latinoamericana, 2010, pp. 116 y 117 y ss.

el intercambio y las relaciones sociales entre los seres humanos. De modo análogo, los procesos electorales no son meros procedimientos mecánicos de votación, sino expresiones de lo que podríamos denominar el estado moral de la sociedad o el *ethos* de la vida cotidiana.

Las elecciones son, simultáneamente, un mecanismo de designación de los gobernantes, un espacio de expresión de ideas que buscan la aceptación mayoritaria de la sociedad, y un medio para que el individuo tome parte y se comprometa en las decisiones fundamentales para el conjunto social. Por ello, los procesos electorales son más complejos, que el solo acto de depositar una boleta electoral en las urnas.

La fase actual del desarrollo capitalista global, se resume en una gigantesca concentración de poder que se ha trasladado de lo político a lo económico, a la erupción bursátil, a la economía especulativa, a la tecnología de las empresas transnacionales; a las ganancias de los capitales especulativos y a la producción económica exportada a los países neoimperiales, lo cual ha originado una mayor desigualdad entre el Primer Mundo y el ahora mal llamado, Tercer Mundo, el de la mayoría de los países pobres del Hemisferio Sur del Planeta.

Los resultados económicos del modelo neoliberal tienen un patrón económico real, el cual radica en por los menos dos indicadores: 1) el crecimiento que es capaz de lograr y; 2) la distribución del ingreso que ocasiona. En el caso del neoliberalismo, que ni sus mismos impulsores rechazan, es el hecho que ha provocado una distribución del ingreso notoriamente más regresivo. A ello se suma una economía especulativa y financiera, lo cual ha traído como consecuencia el desplome del salario real y el desempleo, cada vez más creciente, en todo el mundo.¹⁹

¹⁹ Cfr. José C. Valenzuela Feijóo, *Libertad y razón. Rousseau, Hegel, Marx*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad Metropolitana, 2006, p. 27.

Sin embargo,

El estancamiento y el desplome salarial no son casuales. Y debería quedar claro que *la lógica objetiva del comportamiento del capital de préstamo y especulativo, conduce al estancamiento. Por lo mismo, si esto es lo que exige el sistema en cierta fase del desarrollo, lo congruente es que esta fracción del capital pase a ocupar los puestos del comando.*²⁰

La falta de una crítica razonada al capitalismo global facilitó que la mayoría de los países lo asumieran como la única salida, después de la caída y de la experiencia fracasada del “socialismo histórico”, más bien, del “socialismo real”, o, formalmente definido. Desde esta perspectiva, la globalización se presentó como la llave capaz de abrir todas las puertas. Pero, la mayoría de las veces ha sido indefinida, vaga, inconsistente y contradictoria.

El término de globalización evoca un caudal de fenómenos y procesos sociales, cuya existencia es, incluso, negada por algunos estudiosos. Mientras que, por otro lado, hay quienes cuestionan su supuesto carácter novedoso, éstos discrepan sobre el juicio de valor, y dentro de éste, se encuentran sus apologistas y muchos de sus críticos radicales.

No puede dejarse de señalar que el abandono del desarrollo y del crecimiento de la calidad de la producción de ciencia y de tecnología en las universidades y en las instituciones de educación superior en la región y en el mundo es deplorable, porque son necesarias para mejorar la calidad de vida de los mexicanos, de los latinoamericanos y de los habitantes del sistema mundial en general, tanto de los países pobres como de los ricos.

En la mayoría de los países de América Latina y el Caribe es lamentable la incapacidad previsoras de los gobernantes en turno, pues no tienen una visión a mediano, ni a largo plazo. Porque no invierten en el desarrollo de la ciencia ni de la tecnología, menos

²⁰ *Ibid.*, p. 29.

aún en la preparación de investigadores y de científicos de alta calidad, a través del financiamiento de la educación superior, pública y privada.

Esto puede comprobarse, por ejemplo, en el poco interés de los gobiernos por buscar a través de las humanidades, de las ciencias sociales y de las naturales, el desarrollo para la producción de nuevas tecnologías para abatir la pobreza, la marginación, las enfermedades, el racismo, la exclusión, las formas autoritarias y totalizadoras; así como para garantizar la seguridad social para todos y todas, de las mayorías y de las minorías sociales y políticas.

La sociedad actual en el mundo ha encontrado que con el desarrollo de la ciencia y de las nuevas tecnologías, así como con nuevas formas político-democráticas distributivas, equitativas y solidarias se puede llegar a la producción de nuevos conocimientos y al mejoramiento de la vida social con justicia y equidad, a través de la ampliación de nuevos aprendizajes que propicien formas de vida y de convivencia social en libertad y con justicia solidaria, pues ello haría posible tomar decisiones de manera menos espontáneas y ligeras, y sí más previsoras, con proyectos y programas políticos, económicos y comunitarios, buscando superar las viejas formas políticas inmediatistas y de poco o nulo impacto social.

Sin embargo, todo ello demanda mayor inversión en la educación en todos los niveles y en la investigación en sus múltiples campos: científicos, tecnológicos, sociales, económicos, políticos y culturales. Ante esto, se requiere de la creación de nuevas tecnologías para generar y producir ciencia y tecnología con cierta autonomía e independencia, para ir más allá del trabajo de producción de “maquila”, o por encargo, para los países metropolitanos y neoimperiales.

Un ejemplo de las insuficiencias y de las ausencias de lo que venimos señalando, lo constituye nuestro país: el México de la actualidad.

Mientras que en otros países se invierte, como media, el 3% de PIB en investigación experimental, se incentiva por múltiples medios y con suficiencia de recursos la producción de artículos de investigación científica, y se promueve la autonomía de los investigadores para generar conocimientos fundamentales en todas las áreas del conocimiento, en México esto se limita al máximo, se tienen otras prioridades y se dejan en manos del mercado lo que debería ser una política de Estado. De acuerdo con la programación original del presupuesto para educación superior e investigación científica de 2010, elaborada por la Secretaría de Hacienda (de nuestro país), se presentaba un recorte al gasto federal en estos rubros de 6.2% y de 6.4%, respectivamente, lo que podría dar cuenta del interés que tiene el actual gobierno en la materia.²¹

Ante esta situación, en la primera y la segunda década del siglo XXI se plantea la necesidad de una política de Estado para la investigación científica, tecnológica y humanística con el propósito de reformular un plan para el sistema nacional de educación superior y de investigación, en general, en los estados latinoamericanos, dentro de los cuales se encuentra nuestro país; impulsar áreas estratégicas fundamentales en la mayoría de las diversas subregiones productivas de América Latina y del Caribe; lo cual inevitablemente redundará en el crecimiento de la cultura científica, pero ello sólo será posible a través de garantizar la inversión pública y privada tanto dentro, como entre los propios países de la región latinoamericana y caribeña, en situación de equidad, de justicia y de igualdad solidaria.

Sin embargo, cualquiera que sea la posición que se asuma en la toma de decisiones político-económicas, la globalización deberá ser vista no sólo en términos negativos, sino también positivos, de oportunidades para todos; ante ello es importante tener una cierta idea unificadora del género humano, a través de la interconexión

²¹ Axel Didriksson, "Ciencia sin conciencia: la 'subglobalización'", en *Proceso*, núm. 1730, 27 de diciembre, 2009, p. 52.

planetaria de todas sus partes constituyentes, dentro de la justicia, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad y de la democracia colectiva y comunitaria. Sin embargo, la realidad que se ha vivido en los últimos 40 años ha potenciado y ejercido prácticas lesivas que atentan contra la humanidad, el medio ambiente y el equilibrio ecológico del Planeta.

A partir de lo dicho, es posible afirmar que el estudio de lo global no se limita a aquellos fenómenos que se dan de manera explícita en escala global. También es necesario un análisis de las prácticas y de las condiciones locales que se articulan con la dinámica global, así como un examen de la multiplicación de conexiones transfronterizas entre localidades donde se dan ciertas condiciones recurrentes, como la violación de los derechos humanos, los problemas ambientales, la movilización comunitaria en torno de ciertas causas, etc. Asimismo, este estudio implica reconocer que, la realidad, en gran medida los fenómenos de escala global —como el mercado global de capitales— se encuentran insertos parcialmente en espacios subnacionales y (de) función entre prácticas y formas organizativas pertenecientes a varias escalas. En el caso global del mercado de capitales, por ejemplo, los elementos constitutivos son los mercados electrónicos de valores con alcance global y las condiciones presentes en espacios locales, como los centros financieros y todo lo que ellos implican, desde la infraestructura hasta las redes de confianza.²²

Así, la globalización está referida en algunos planos y niveles de la interconexión mundial, sobre todo en el ámbito económico, y se encuentra articulada en dos dimensiones: 1) en la extensión mundial y en los intercambios de mercancías y de dinero; 2) en el desarrollo transnacional o de la globalización de los procesos productivos de las empresas.

²² Saskia Sassen, *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 29 y 30.

Por tal razón,

Lo que llamamos globalización no es más que la *forma sobre la base de la cual el mundo se ha desplazado hacia la unidad*. Pero el *nuevo mapa del mundo* resulta teóricamente comprensible sólo a la luz del carácter complejo y problemático de la distinción entre global y local, tanto que ahora deberemos quizá hablar de *institucionalización global del mundo de vida* y de *localización de la globalidad*. Considerado como conjunto, el campo global es una realidad multidimensional surgida de la *comprensión de culturas conectadas a civilizaciones*. El *sistema mundo-mundo* no está, por lo tanto, guiado exclusivamente por la dinámica económica (como quería Emmanuel Wallerstein), sino también por el *rol problemático del factor cultura*; como consecuencia, no sólo *el pluralismo cultural es de por sí un rasgo constitutivo de la actual condición global*: las propias concepciones del sistema-mundo —incluidas las respuestas simbólicas a la globalización— también se vuelven *factores importantes para determinar las trayectorias de aquel proceso*.²³

²³ Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 39.

XII. REDES SOCIALES, POLÍTICA Y DEMOCRACIA

Es necesario señalar que tampoco es menor la importancia que ahora tiene la interconexión planetaria entre los flujos de comunicación y de información. Es decir, la globalidad mediática, telemática, el Internet, el ciberespacio, las redes sociales han creado un mercado conformado por redes financieras mundiales que rebasan las fronteras nacionales y regionales, pero también el dominio de las civilizaciones culturales por las naciones neoimperiales capitalistas.

Así,

En esta supuesta y específica globalización hoy, la humanidad, se encuentra en una crisis, ciertamente planetaria y apocalíptica. Sin eufemismos. Vivimos en una realidad eminentemente virtual en demasiados rubros de la realidad humana, terror, guerra, miseria, racismo y fundamentalismos de todo tipo conforman un panorama que la *Comedia* de Dante nunca imaginó. Pareciera que quienes hablaron de pesimismo y decadencia en esta determinada racionalidad de la cultura universal han acertado el diagnóstico. [...] Vivimos en una ficción continua y, en muchos rubros de la cotidianidad humana, pareciera que en nuestras vivencias predomina la formalidad de la mentira.¹

¹ Francisco Piñón Gaytán, “Ideología, poder y mentira”, en Francisco Piñón Gaytán y Gerardo Martínez Cristerna, *Sociedad, ética y mentira*, México, Ediciones Hombre y Mundo S. A. de CV/Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, 2009, pp. 55 y 56.

De tal forma, la globalización económica, política, social, cultural y simbólica ha rediseñado el mapa del planeta con manchones de “leopardo virtual e imaginario”, es decir, esto dicho metafóricamente, entre la opulencia y la miseria, entre la exclusión y la marginación, lo cual puede ser entendido como la conformación de la realidad histórico-social radicada en la desigualdad en un mundo globalizado, que ha roto las fronteras territoriales de los estados en el sistema mundial, para la producción y la circulación de bienes de capital, de mercancías y de seres humanos.

Por ello, esta realidad contemporánea hace evidente la contradicción, las oposiciones, la confrontación y la lucha de intereses, porque se encuentran cada vez más marcadas las fronteras profundas de eliminación o de desconocimiento social y de marginación.

Ante esta situación económica global del capitalismo desigual, excluyente y desolador es necesario replantear y resemantizar las categorías, los conceptos y los marcos teóricos epistémicos, capaces de explicar las prácticas sociales, económicas y filosóficas. Por ello no tenemos otra opción, sino resistir y hacer frente al capitalismo global, con medios racionales de lucha, pero también con estrategias y con alternativas que puedan subvertir el supuesto orden global, desestructurante e inequitativo contemporáneo.

Ante esta realidad global, diferentes grupos en el mundo tienen distintas razones para resistirse al capitalismo globalizado neoliberal. Millones de personas en el mundo sufren las consecuencias del capitalismo globalizado. Seres humanos: hombres, mujeres, jóvenes, niños, ancianos, sufren desempleo, hambre, miseria, marginación, exclusión y violencia en sus variadas formas; así como con el calentamiento global se da la destrucción de la vida y de la naturaleza, lo cual trae como consecuencia desesperanza, desolación y muerte.

Allí es donde está presente la desesperanza y los proyectos humanos y sociales que se han visto y han sido interrumpidos; donde las utopías históricas, es decir, tópicas, ucrónicas, parecen ya ser imposibles, como lo son las formas políticas democráticas, funda-

das en la equidad y en la justicia. Por ello puede decirse que la democracia como filosofía, teoría y cultura política es por hoy el mito o ideal considerado como deseable en la mayoría de las organizaciones políticas del mundo.

De hecho, los sistemas políticos de acuerdo con la ciencia política actual son básicamente clasificados en democráticos o no democráticos. Asimismo, el ser democrático representa la integración regional, incluso para lograr tratados de libre comercio, así como se llegó a la conformación de la Unión Europea, por lo que de buena o mala gana, lenta o aceleradamente, la mayoría de las naciones con aspiraciones de modernización y globalización tienen que adoptar la democracia como la forma ideal de constitución política.

Sin embargo, vale decir, que ante la realidad político-económica, la democracia liberal capitalista globalizada es insuficiente para enfrentar los grandes problemas mundiales, especialmente allí donde la vieja competencia entre capitalismo y socialismo ha desaparecido. Ante este horizonte poco optimista, puede observarse que en la realidad actual han aparecido en el proceso histórico, social y económico reformas y contrarreformas neoliberales, que buscan reducir el papel del Estado, del sujeto social, para potenciar la competencia entre los individuos, entre los particulares y las empresas globales.

Países en todo el mundo viven y padecen el control y el dominio de la Organización Mundial del Comercio (OMC), del Fondo Monetario Internacional (FMI), del Banco Mundial (BM), etc., y en lugar de que los gobiernos electos democráticamente pongan en práctica sus proyectos de mercado, comercio y producción son obligados, por la fuerza, con tácticas coercitivas por Estados Unidos de Norteamérica y por la Comunidad Europea, que buscan abrirlos a la competencia desigual y devastadora con los países ricos.

Por ello, en la realidad contradictoria de oposiciones y de resistencias, en el imaginario de los pueblos explotados en el mundo, persiste la idea de un “socialismo nuevo”, justo y solidario comu-

nitariamente, porque el capitalismo ha avasallado a la solidaridad humana y, por lo mismo, no puede proveer de justicia y de libertad a todos.

Para aquellos que buscan una sociedad justa, igualitaria, equitativa, solidaria y libre, necesitan ver por la construcción de una forma organizativa socialmente concebida, allí donde la democracia radical vaya más allá de lo procedimental hacia la participación incluyente de todos en los intereses políticos, sociales, económicos y culturales comunes; es decir, el compromiso de “todos en las cosas de todos”.

La expansión capitalista en el planeta, desplegada mediante la figura mediática desmovilizadora de la globalización, ha estado cada vez más ligada al genocidio humano y a la destrucción de la vida. La dimensión destructiva que acompaña a este desarrollo, plantea la necesidad de buscar nuevas alternativas de organización social y económica en el mundo. Lo cual ha llevado a plantear una alternativa emancipatoria ante la necesidad de crear espacios plurales de reflexión, e ir más allá de las respuestas tradicionalmente acostumbradas, portadoras de supuestas certezas estériles para ponerlas a la discusión y al diálogo, donde se realiza una práctica solidaria y común de compromiso y de responsabilidad social.

La lógica geopolítica y democrática, que en la actualidad avanza en América Latina, no es incompatible con la lógica de los movimientos sociales y populares; para ello, es necesario buscar y generar alternativas sociales y políticas, no en una sola dirección capitalista, sino también anticapitalista.

La lógica geopolítica antiimperialista que avanza hoy en América Latina no es incompatible con la lógica de los movimientos sociales. Las razones de los movimientos son tantas como los atributos del mundo que es posible conquistar: dignidad para personas y pueblos, equidad, igualdad de género, medio ambiente, diversidad sexual, multiculturalismo, biodiversidad. El “programa máximo” emancipatorio y libertario de la revolución política anticapitalista (pospuesto en las experiencias de la revolución política protosocialista del siglo XX) se convierte

en “programa mínimo” de las luchas de los movimientos sociales y populares.²

En el horizonte histórico global, la universalización de los derechos y de la democracia, que debieron ser los elementos regulativos de plausibles utopías, con un alto nivel de credibilidad, después de la caída del Muro de Berlín, se ligaron a las figuras de la globalización económica y a los sistemas mediáticos, encaminados hacia las grandes fortunas. Ante la realidad histórica latinoamericana y caribeña, que buscaba afirmar, en el imaginario colectivo, formas comunitarias de participación y de compromiso, es urgente la resemantización conceptual y simbólica de la democracia radical. Así puede decirse que desde entonces, hasta la actualidad, los derechos y la democracia han sufrido declives y perversiones, cortes y desviaciones, en el mundo y en nuestra América.

A este respecto, se puede decir que hoy la democracia y los derechos humanos, en la forma histórica tradicional de ideales, se encuentran en crisis, no solamente porque están abiertamente impregnados de ideales alternativos de lucha y de participación política más activa, sino porque la distancia aumenta entre los antiguos ideales y la realidad contemporánea. En los años ochenta y en el inicio de los noventa, se insistía por algunos politólogos en el Estado de derecho, aspecto como *signum prognosticum*, es decir, signo favorable en busca de un posible progreso moral de la humanidad; esto no era sino la creciente atención por los derechos del hombre en todos los niveles del debate de entonces. Los derechos humanos liberales eran: “los derechos del hombre que constituían un nuevo *ethos* mundial”.

Sin embargo, en América Latina y el Caribe como su inserción fue forzada en la globalización y en el neoliberalismo, a través del

² Gilberto Valdés Gutiérrez, “El socialismo en el siglo XXI. Desafío de la sociedad más allá del capital”, en *Dialéctica. Revista de Filosofía, Ciencias Sociales, Literatura y Cultura Política*, Nueva Época, núms. 39-40, Puebla, BUAP, invierno de 2007-primavera de 2008, p. 44.

tiempo las verdaderas fuerzas democrático-populares y las formas de lucha colectiva han ido tomando conciencia sobre las modos de hacer viable el proyecto democrático-socialista-comunitario, de acuerdo con las características propias de cada país; a la vez, que se requiere de replantear la pregunta: ¿cómo garantizar los derechos humanos, sociales e individuales, y la manera de enfrentar las fuerzas negadoras de todo principio democrático radical? Ante esta interrogante, puede decirse que es desde allí donde la “verdad” de la razón política y de la democracia, deberán ser cuestionantes y críticas de la realidad sociohistórica actual, inclusive, de la propia razón, de la verdad y de la realidad misma.³

Asimismo, lo más importante que trae esta globalización, tal y como se ha ejercido, es un sinsentido muy grande. El único sentido que propicia es el placer, con el hedonismo exacerbado. El hedonismo propicia el consumismo, que es lo que le interesa al mercantilismo; y se llega a la situación en la que se cree que todo puede comprarse, hasta las personas, como ha señalado Baudrillard, mas tal parece, que el placer no alcanza a dar sentido, porque se nota la insatisfacción que eso ha dejado, la desconexión con los demás, esto es, la despreocupación social que los inunda.

Para restar efectos a esta globalización que se da en el ámbito económico, pero que también abarca lo cultural, tenemos que contar con alguna arma para resistir, y ésta podrá ser la hermenéutica (analógica, dialéctica y crítica), que la posmodernidad neoconservadora no toma mucho en cuenta, ya que no le interesa el humanismo, sino solamente la ciencia y la técnica en cuanto sirven a sus propósitos mercantilistas.⁴

Esto es romper con “las razones” que obstruyen la vocación humana, individual-personal y social, colectiva y comunitaria. Es

³ Cfr. Sergio Bagú, *Tiempo y realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 2005.

⁴ Mauricio Beuchot, “La hermenéutica en México”, en Víctorico Muñoz Rosales [coord.], *Filosofía mexicana (retos y perspectivas)*, México, Editorial Torres, 2009, pp. 74 y 75.

necesario construir democráticamente una realidad más humana y solidaria con todos los latinoamericanos, los caribeños y con el mundo entero, con la Humanidad toda, sin exclusión de nadie.

La realidad espantosa de los últimos años y particularmente con la caída del Muro de Berlín nos obliga a reconstruir teóricamente, nuestras concepciones, sobre la realidad, sin idealizar demasiado. Se debe cercenar la ideología neoliberal triunfalista, desnudar sus objetivos y alcances e ir también a las propuestas y objetivos no alcanzados por el “socialismo real”. Nunca como ahora, no se debe caer en los nubarrones de la falsa conciencia del ejercicio del poder internacional (financiero-especulativo), porque es necesario superar el pesimismo y la desesperación, del mismo modo el trivial optimismo. Porque la vía neocapitalista tampoco es el paraíso, ni el socialismo (anterior) nos da una solución suficiente y adecuada para la superación de la negación de lo eminentemente humano.⁵

Con el fin del sistema político bipolar se ha generado un debilitamiento de los “clivajes” políticos, que organizaban las identidades y los conflictos sociales, esto se puede percibir, sobre todo, en la falta de códigos interpretativos, y, por lo mismo, puede decirse que la realidad y la idea de política han sido observadas en desorden. Los procesos de globalización y de segmentación profundizaron la participación asimétrica de los diversos países en el nuevo sistema mundial, y ampliaron la distancia en el interior de cada sociedad, lo cual ha originado sociedades fragmentadas y anómicas.

Por lo mismo, resulta difícil conformar la comunidad de ciudadanos que la democracia liberal presupone. Sin embargo, de lo que no existe ninguna duda es del auge de la sociedad de mercado y de la reorganización del Estado, donde los procesos de modernización de las sociedades han acelerado la dispersión y la comple-

⁵ Revisar la nueva versión de Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2ª ed. corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008.

alidad. Ello dificulta que el Estado, ante las crecientes dificultades, logre regular la diversidad de los procesos sociales.

Ante la realidad global, la filosofía y la ética política de ningún modo pueden ser indiferentes, sobre todo en un mundo de injusticia y de rivalidades, de competencias y de dominio entre los distintos campos de la vida social globalizada.

Porque ya

No es posible callar, ser indiferente o conformarse con este mundo que, por ello, tiene que ser criticado y combatido. Pero su crítica presupone los valores de justicia, libertad, igualdad, dignidad humana, etc., que la filosofía se ha empeñado, una y otra vez, en esclarecer y reivindicar. Pues bien, ¿puede haber hoy algo más práctico en su sentido vital, humano, que este esclarecimiento y esta reivindicación por la filosofía de esos valores negados, pisoteados o desfigurados en la realidad? Ahora bien, este mundo actual, justamente por la negación de esos valores exige otro más justo, más libre, más igualitario y otra vida humana más digna, exigencia que desde la *República* de Platón a la sociedad comunista de Marx y Engels ha preocupado a la filosofía. Pero el cambio hacia ella ¿es posible? Pregunta inquietante a la que la ideología dominante responde negativamente alegando una inmutable naturaleza humana egoísta, insolidaria, agresiva, intolerante. Toca a la filosofía salir al paso de esta operación fraudulenta de convertir los rasgos propios del *homo economicus* de la sociedad capitalista en rasgos esenciales e invariables de la naturaleza humana. Con ello la filosofía presta un servicio no sólo a la verdad, sino a la esperanza en el cambio hacia un mundo alterno con respecto al injusto y cruel que vivimos.⁶

Por otro lado, en América Latina y el Caribe el clima cultural, político y social con la autoimplantación de la “cultura posmoderna”, ha generado, durante ya casi 40 años, que ésta prevalezca en el imaginario de algunos intelectuales, politólogos, filósofos y

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2002, p. 92.

políticos, lo cual se ha convertido, dicho en palabras de Hegel, en el “Espíritu de la época”.

La posmodernidad planteaba desde la tradición filosófica francesa cómo la aceleración del tiempo, y más aún allí donde existían diversos tiempos políticos, y donde el ritmo de la vida había devenido vertiginoso, habían hecho creer a los individuos que las experiencias del pasado son obsoletas, allí, donde sólo prevalecería un permanente presente, ya “sin pasado y sin futuro”.

Por ello, las perspectivas del pasado-futuro se han inhabilitado. De tal forma, que no parece existir otro tiempo que el de un permanente presente, un presente omnipresente que se retrotrae a la política, como al aquí y al ahora históricamente constituidos. Y la argumentación discursiva racionalmente fundada es reemplazada por imágenes y palabras fugaces, a través de la disolución de los medios masivos.⁷

Las experiencias totalitarias y excluyentes de finales del siglo XX han provocado en el XXI la necesidad de la revalorización de la democracia. Sin embargo, la desaparición de alternativas revolucionarias de cambio, así como de las dinámicas del mercado y de la globalización de las comunicaciones, parecen alterar la naturaleza de la democracia, lo cual cambió sus condiciones y ha quedado pendiente la redefinición de la misma.

Así, el proceso de cambio ha llevado a una transformación de la política misma, donde se pueden percibir, por lo menos, tres rasgos: 1) el descentramiento de la política, concebida como la pérdida de su centralidad. Es decir, se encuentra en entredicho el lugar que ésta tiene en el proceso de desarrollo social que había caracterizado a la época moderna, concebida como el paso de un orden recibido a otro producido, donde dicho orden radicaría especialmente en la política; 2) la informatización de la política apunta al desdibujamiento de su anclaje institucional, la cual, por la política, desborda las formas institucionales y rebasa al sistema político mismo. Allí donde conviven procesos

⁷ Cfr. Magallón, *op. cit.*

institucionales como no-institucionales; 3) la articulación de lo público y de lo privado expresa un cambio estructural de la esfera pública y la opinión se desvanece como expresión de la deliberación ciudadana complementaria de las instituciones representativas. Así, lo público aparece como un “islote” conformado por minorías inconexas. Es urgente la reconstrucción de la ciudadanía y del sujeto social mismo, allí donde la democracia, las libertades y la justicia deberán ser los factores regulativos de las relaciones políticas.⁸

De esta manera, puede decirse que la industria electrónica, de comunicación mediática y de Internet, de Twitter, de Facebook, etc., se han convertido en uno de los factores estratégicos más importantes de cualquier país. El dominio del mundo pasa por el control de aquella. Donde es innegable que la rectoría hegemónica del sistema mediático global corresponde a Estados Unidos.

El poder sobre la electrónica y los *mass media* por las instituciones privadas estadounidenses, se ha convertido en el brazo mediante el cual Estados Unidos de Norteamérica resuelve sus problemas y consolida su control del mundo. El predominio tecnológico se encuentra geográficamente en el norte del planeta, siete países llevan la delantera, seguidos por otros de desarrollo tecnológico medio. En el sótano se ubican los “convidados de piedra”, los países subdesarrollados, o aquellos que plantean formas de producción y organización económico-social diferentes a las del capitalismo globalizado.⁹

Sin embargo, a pesar de este horizonte tan desolador y contradictorio, puede decirse que la única vía para el cambio de la situación social injusta existente en América Latina y el Caribe requiere de perseverar en el ejercicio *práxico*, es decir, en la lucha política concebida como la forma del quehacer humano, allí donde la polí-

⁸ Cfr. Norbert Lechner, “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo de 1996.

⁹ Cfr. Manuel Corral Corral, *La comunicación y sus entramados en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2003, pp. 81 y ss.

tica y la lucha por la democracia deberán ser la fuerza que impulse los movimientos sociales.

La política y la lucha por la democracia, aunque

Insuficiente y todo, la política parece ser la única vía y modo para enfrentar el conflicto de modo racional, a partir de la comunicación, siempre que ésta tenga por contenido el diálogo, la simetría, la libertad entre los sujetos involucrados en el conflicto. Hablar de comunicación, en efecto, es referirse a “todo proceso o relación de carácter dialógico (o diasémico), que requiere para su realización, de un contexto de simetría social en el que los individuos involucrados tengan las mismas oportunidades para interactuar o coparticipar libremente.”¹⁰

La realidad que se vive plantea una serie de interrogantes sobre problemas que no han sido resueltos, tales como: la democracia, la justicia, la equidad, la igualdad y la solidaridad humana con los explotados, los excluidos, los miserables, los hambrientos y toda una cauda de problemas éticos sociales que hasta la actualidad no han sido resueltos, por ello se requiere de una ética de la emergencia que contrarreste las situaciones extremas que se viven en el mundo global y posmoderno.

Esto requiere revisar los métodos, las metodologías, las construcciones epistemológicas y las ontológicas, capaces de explicar nuestra realidad histórica y social como seres en el mundo, para abrir nuevos espacios para la comprensión del saber popular, comunitario y colectivo, desde una noción liberadora de praxis de las comunidades, de las organizaciones colectivas, de género, etcétera.

Para ello es necesaria la crítica al eurocentrismo, al egocentrismo, al logocentrismo que permita realizar relaciones analógicas con las diversas epistemes; efectuar la crítica al concepto de la colonialidad del poder y del saber de la teoría crítica del pensamiento latinoamericano; la deconstrucción del desarrollo en América Latina; examinar la tesis de las “culturas híbridas” propuesta por

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

García Canclini; como las teorías de la dependencia, de liberación y libertarias, etcétera.

Se requiere de una descolonización epistemológica e ideológica, la cual puede constituirse en la base para la emancipación intelectual y del colonialismo mental. Por ello, si emancipamos a la epistemología, fácilmente emanciparemos la economía y la historia. Así pues, nuestro pensamiento dejará de ser siervo de la filosofía, de la ciencia y de la tecnología occidental, para plantear y analizar los problemas desde las propias realidades, con aportaciones al conocimiento mundial.

Porque los problemas y los traumas de nuestras naciones sólo son susceptibles de ser solucionados de acuerdo con el análisis crítico de los problemas latinoamericanos y desde un ejercicio praxológico éticamente concebido, que asuma el compromiso responsable en la resemantización de los conceptos y de las categorías construidos desde la propia realidad histórica.

Podríamos decir, parafraseando a José Martí, que: Es tiempo de realizar, ya no la segunda, sino nuestra tercera emancipación mental e independencia, en todos los ámbitos: sociales, científicos, filosóficos y tecnológicos, para ser realmente nosotros mismos, y así aportar al conocimiento mundial.

Enrique Dussel ha insistido, que

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio [...] se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa [...] y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora” como “razón liberadora cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la falacia desarrollista del proceso de democratización hegemónica [...], cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de la alteridad [...] como personas que han sido negadas por la Modernidad.¹¹

¹¹ Enrique Dussel, *Europa, modernidad y eurocentrismo. En la colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2005, p. 50.

Es indispensable para todo ello, reconocer como valiosa la actividad humana realizada como seres situados, como seres en el mundo, con un horizonte de significación y de sentido. Lo cual requiere de interpretar y de transformar el mundo en algo más democrático, radicalmente justo y humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Antología del pensamiento social y político de América Latina*, introd. de Leopoldo Zea, selec. y notas de Abelardo Villegas, Washington, D.C., Unión Panamericana, 1964.
- Ardao, Arturo, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, FCE, 1950.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Ballestero, Manuel, *El principio romántico*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Bartra, Armando, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, México, Ítaca, 2010.
- Baudrillard, Jean, *La génesis ideológica de las necesidades. Precedido de Jean-Claude Girardin Signos para una política: lectura de Baudrillard*, Buenos Aires, Anagrama, 1992.
- _____, *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Beck, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*, Barcelona/México, Paidós, 2004.
- Benedit, Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión de los nacionalismos*, México, FCE, 1997.
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, Madrid, Planeta/Agostini, 1994.
- Bernstein, Richard J., *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica analógica y *phrónesis* en la filosofía de la cultura”, en Gabriela Hernández García [comp.], *Hermenéutica analógica, pensamiento clásico y contemporáneo*, México, FFyL-UNAM/Jornadas, 2011.

- _____, “La hermenéutica en México”, en Victórico Muñoz Rosales [coord.], *Filosofía mexicana. (Retos y perspectivas)*, México, Editorial Torres, 2009.
- _____, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993.
- _____, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIFs-UNAM, 1996.
- _____, *Phrónesis. Analogía y hermenéutica*, México, FFyL-UNAM, 2007.
- _____, y Barrientos Rastrojo José, *La filosofía aplicada según la hermenéutica analógica*, México, Editorial Torres Asociados, 2012.
- _____, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIFs-UNAM, 1996.
- Blanchot, Maurice, *Falsos pasos* [España], Pre-Texos, 1977.
- Calderón, Fernando, *Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración económica en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Chatelet, Francois, *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, México, FCE, 1989.
- Chomsky, Noam, *Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*, México, Ariel, 1996.
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1968.
- Conde Gaxiola Napoleón, *Hermenéutica analógica, humanismo e historia*, México, Primero Editores, 2003.
- Corona Fernández, Javier, “La transición a la modernidad: elementos para una filosofía de la cultura en México”, en Aureliano Ortega Esquivel y Javier Corona Fernández, *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, México, Universidad de Guanajuato/Miguel Ángel Porrúa, 2014.
- Corral Corral, Manuel, *La comunicación y sus entramados en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2003.
- _____, “La resistencia: génesis conceptual y social”, en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón [coords.], *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, CCyDEL-UNAM, 2006.

- Crawford William, Rex, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, México, Limusa-Wiley, 1966.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Uruguay, Trilce, 2010.
- Del Moral, Ángel, “Multiculturalismo y globalización”, en Napoleón Conde Gaxiola [comp.], *Parámetros de hermenéutica analógica*, México, Editorial Torres, 2012.
- Della Mirandola, Giovanni Pico, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, Difusión Cultural-UNAM, 2004 (Pequeños Grandes Ensayos).
- Didriksson, Axel, “Ciencia sin conciencia: la “subglobalización”, en *Proceso* semanario de información y de análisis, núm. 1730, 27 de diciembre, 2009.
- Dussel, Enrique, *Europa, modernidad y eurocentrismo. En la colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2005.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- Etxeberria, Xabier, “El mal en las dinámicas identitarias”, en Marina González [coord.], *El mal y sus discursos. Reflexiones para una visión ética del mundo*, México, Tecnológico de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- Fernández Buey, Francisco, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, Barcelona, Ediciones Bellaterra 2000.
- Finkelkraut, Alain, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.
- Fitche Johann, Gottlieb, *Discursos a la nación alemana*, Buenos Aires, Pleamar, 1994.
- Fullat Genís, Octavi, “Occidente como *a priori* del humanismo del siglo XXI”, en Yolanda Angulo Parra [comp.], *Humanismo en el umbral del tercer milenio*, México, Santillana, 2000.
- Gaos, José, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.
- , *De antropología e historiografía*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967.

- _____ y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, México, Casa de España en México, 1940.
- _____, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas*, t. XIV, México, UNAM, 1994.
- García Morente, Manuel, *Ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1945.
- García Roca, Joaquín, “Globalización. Un mundo único desigual y antagónico”, en Adela Cortina, *10 Palabras en clave en filosofía política*, Navarra, Verbo Divino, 1998.
- Gevaert, Jean, *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- Giacomo, Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- González, Arturo, *Relaciones México China: intermedio luego de dimensionar el tamaño de China en el mundo*, México, Ciudad Universitaria, 19 de junio, 2014.
- González, Juliana, “Sobre el porvenir del *homo humanus*”, en León García Soler [coord.], *La palabra y los Derechos Humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2004.
- González Martínez, Marina, “La construcción del mal”, en Marina González [coord.], *El mal y sus discursos. Reflexiones para una visión ética del mundo*, México, Tecnológico de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- Guillén, Arturo, Gregorio Vidal y José Déniz, “América Latina y sus opciones en el curso de la crisis mundial”, en Arturo Guillén, Gregorio Vidal, y José Déniz [coords.], *Desarrollo y transformación: opciones para América Latina*, Madrid, FCE, 2010.
- Groys, Boris, *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Grüner Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires/México, Paidós, 2002.
- Guadarrama, Manuel, “Una relación complicada: instituciones legislativas y ciudadanos”, en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 289, mayo de 2015.

- Guerrero Guerrero, Ana Luisa, “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, CIALC-UNAM, 2010.
- Habermas, Jürgen, “La posmodernidad un proyecto incompleto”, en Varios autores, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1985.
- _____, *Tiempos de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004.
- Henríquez Ureña, Pedro, “La revolución y la cultura en México”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1962.
- Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984.
- _____, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José de Costa Rica, DEI, 1992.
- Hobsbawn, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo/Crítica, 1998.
- _____, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Illades, Carlos, *Nación sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Conaculta, 2005.
- Kant, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Alba, 2006.
- Krumpel, Heinz, “Ilustración, romanticismo y utopía en el siglo XIX. La recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica”, en *Signos históricos*, núm. 6, julio-diciembre de 2001.
- Kursnizky, Horst, “Comunicación en la sociedad del espectáculo”, en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 289, mayo de 2015.
- Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.
- Lechner, Norbert, “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo de 1996.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Magallón Anaya Mario, “Crítica de la filosofía de la cultura en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios

- Escalante Rodríguez [coords.], *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- _____, “De la historia de la filosofía a la filosofía de la filosofía de José Gaos”, México (inédito).
- _____, “Historia de la ideas y filosofía latinoamericana”, en Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos/UCM, 2003.
- _____, “Ideas políticas: la democracia realmente existente en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Roberto Mora Martínez [coords.], *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.
- _____, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2007.
- _____, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007.
- _____, *La democracia en América Latina*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2003.
- _____, *La democracia en América Latina*, 2ª ed. corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, 2008.
- _____, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.
- _____, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012.
- Martínez, Juan José, *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche*, Barcelona, Península, 1991.
- Mejía Acata, Blanca Angélica, *El derecho a la diferencia como derecho fundamental en América Latina*, México, 2004 (Tesis para optar por el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).
- Merleau Ponty, Maurice, *El elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.
- Molman, Jürgen, *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander, Sal Terrae, 1992.

- Morin, Edgar, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma, reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2010.
- Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México, El Colegio de México, 1953.
- Olivé, León, “Desafíos en México para el tránsito hacia una sociedad intercultural justa y democrática”, en Raúl Alcalá Campos [coord.], *Política y valores en las relaciones interculturales*, México, FES-Acatlán-UNAM, 2013.
- Onfray, Michel, *La fuerza del existir. Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- _____, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Orozco Reséndiz, Ana Claudia, “Apuntamientos para una filosofía en situación”, en Mario Magallón Anaya, *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- Paci, Enzo, *La filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Piñón Gaytán, Francisco, “Ideología, poder y mentira”, en Francisco Piñón Gaytán y Gerardo Martínez Cristerna, *Sociedad, ética y mentira*, México, Ediciones Hombre y Mundo S. A. de C. V./UAM/Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, 2009.
- _____, *Renacimiento. Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad*, México, Almaqui Editores y Centro Gramsci, 2013.
- Quesada Martín, Julio, *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2015 (Biblioteca Nueva).
- Rogel Hernández, Héctor, *Diccionario de ética*, México, Porrúa, 2008.
- Roig, Arturo Andrés, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- _____, “Necesidad de una segunda independencia”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 100, México, UNAM, julio-agosto de 2003.
- _____, *Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Puebla, Cajica, 1972.

- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007.
- _____, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003.
- Sassen Saskia, *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Savater Fernando, *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Barcelona, Tusquets, 1984.
- Sen Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010.
- Sepúlveda Amor, Bernardo, “Educar para entender”, en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 153, México, diciembre de 2003.
- Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, Caracas, Ayacucho, 1977.
- _____, “La educación nacional”, en *Obras completas*, vol. VIII, México, UNAM, 1984.
- Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica* [España], Siruela, 2008.
- _____, *Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de la ausencia política*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Sohn-Rethel, Alfred, “Para la abolición crítica del apriorismo. Una investigación materialista”, en *Educación Superior. Cifras y Hechos*, año 6, núms. 33 y 34 marzo-agosto de 2007.
- Soler, Ricaurte, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, México, UNAM, 1979.
- Svendsen, Lars, *Filosofía del tedio*, Barcelona, Tusquets, 2006.
- Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, México, Galaxia de Gutenberg/Círculo de Lectores, 2014.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto, “El socialismo en el siglo XXI. Desafío de la sociedad más allá del capital”, en *Dialéctica. Revista de Filosofía, Ciencias Sociales, Literatura y Cultura Política*, Nueva Época, núms. 39 y 40, BUAP, invierno de 2007-primavera de 2008.
- Valenzuela Feijóo, José C., *Libertad y razón. Rousseau, Hegel, Marx*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad Metropolitana, 2006.

- Vela Ramos, Alfonso, “Circunstancialismo e historia de las ideas: la lectura de Antonio Gómez Robledo, una propuesta diferente”, México, 2016 (Texto inédito).
- Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960.
- _____, *La filosofía en la historia política de México*, México, Pormaca, 1966.
- Villoro Luis, *De la libertad a la comunidad*, México, Tecnológico de Monterrey/Ariel, 2001.
- Wasserman Claudia, “Intelectuales y la cuestión nacional: cinco tesis respecto a la constitución de la nación en América Latina”, en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón Vega y Raymond Buve [coords.], *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios de Documentación Latinoamericano, 2010.
- Wellmer Albrecht, *Líneas de fuga de crítica de la modernidad*, México, FCE, 2013.
- Zea Leopoldo, *Discurso desde la marginación a la barbarie*, Madrid, Anthropos, 1988.
- _____, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1984.
- _____, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, FFyL-UNAM, 1956.
- _____, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1977.
- _____, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952 (Tezontle).
- _____, *La filosofía en México*, t. I, México, Biblioteca Mínima Mexicana, 1955.
- _____, *Pensamiento latinoamericano*, vol. I, México, Pormaca, 1965.
- _____, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, selec., pról. y notas de Leopoldo Zea, México, SEP, 1971 (SepSetentas, 14).

Zizek Slavoj, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 2013.

_____, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2010.

EL LIBRO QUE TIENE EN SUS MANOS es una invitación a embarcarse en una aventura dialéctica que busca desmitificar la nulidad de la obsolescencia de la modernidad europea, instaurada, desde su colonialidad, como un fin histórico trascendental que toda historicidad debe realizar como fruto de su libertad. La caducidad temporal del modelo de modernidad, heredado por la conquista intelectual, debe ser refrendada con gusto por todos aquellos actores que experimentan la libertad como un yugo, que viven las antinomias de la libertad moderna en carne propia y que practican la ambigüedad discursiva de la colonialidad como principio de vida.

La aventura dialéctica debe denunciar la trampa colonial que subyace en la adopción de una libertad, que presupone como principio de realización la efectivización de un estado de sumisión voluntaria por parte de los agentes que desean ser libres.

ISBN 978-607-02-9809-7



27

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

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