



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Filosofía, modernidad y desarrollo en América Latina

Autor: Magallón Anaya, Mario

Forma sugerida de citar: Magallón, M. (1998). Filosofía, modernidad y desarrollo en América Latina. *Cuadernos Americanos*, 2(68), 100-132.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XII, Núm. 68, (marzo-abril de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Filosofía, modernidad y desarrollo en América Latina

Por Mario MAGALLÓN ANAYA

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México

1. La filosofía

1) La filosofía hoy

ENCONTRAMOS QUE A TRAVÉS DE LA HISTORIA se ha decretado varias veces la muerte de la filosofía. Pero afirmar este fenecimiento ya implica argumentar filosóficamente para demostrarlo. Se plantea sobre todo la muerte de la metafísica y la eliminación de presupuestos ontológicos. Ya Martin Heidegger señalaba que el despliegue de la filosofía en ciencias particulares e independientes “muestra su legítimo acabamiento”. Escribía que la filosofía finaliza en la época actual, al encontrar su lugar en la cientificidad de la sociedad, que se extiende a toda la humanidad; el rasgo fundamental de esta época es el cibernético, es decir, tecnológico. Por lo tanto “el final de la filosofía se muestra como el de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y de orden social en consonancia con él”.¹ Desde este horizonte comprensivo la historia de la filosofía es en cierta forma la de su caída, en la medida en que es la preparación para su muerte. Esto hace derivar al escritor de *El ser y el tiempo* la conclusión de que la filosofía no ha estado a la altura de la “cosa” del pensamiento. Así este supuesto pensar de la filosofía es inferior, sobre todo porque su tarea tiene sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se conforma con despertar una disposición humana a una posibilidad cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada dudosa e incierta. Tal supuesto pensar no puede, según Heidegger, predecir ningún futuro; si acaso, quizá intenta indicarle al presente algo que ya fue dicho por la filosofía misma, como es la llamada a la “cosa misma”, al Ser.

Esta reflexión heideggeriana se afirma y coincide con las tesis posmodernas, las que realizan la función desontologizadora de

¹ Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980, p. 102

todos los supuestos; una crítica devastadora a la noción de totalidad, particularmente sustentada por el marxismo, así como a la teoría de sistemas. Es más, es la crítica a toda teoría globalizadora de la sociedad y a la pretensión de definición del futuro desde la teoría; a la del hombre dominado por abstracciones que han servido para justificar no sólo las concepciones de la totalidad sino de totalitarismos en nombre de la razón y de la historia.

Así la noción de posmodernidad y su uso pone en juego la profunda crisis de la identidad por la que atraviesa la época contemporánea y que se refleja con mayor conciencia en áreas de reflexión social, filosófica, histórica, científica y política. La visión única del mundo de la modernidad, la supuesta universalidad de sus principios, en la actualidad está cuestionada. El proyecto iluminista de la modernidad, de homologar lo particular con lo universal, ha sido puesto en cuestión.

Se dice que el concepto de posmodernidad fue empleado por primera vez en 1934 por Federico de Onís en su *Antología de la poesía española e hispanoamericana*. De cualquier forma fue en el segundo lustro de los años cuarenta del presente siglo (1946), cuando por primera vez hace presencia y es usado como noción por el historiador inglés Arnold Toynbee. Su uso en aquel momento no fue un foco de atención ni para sociólogos, ni para historiadores, ni filósofos, sí para poetas, artistas y críticos literarios.² La Edad Posmoderna aparece en su *Estudio de la historia* (iniciado en 1938), como el cuarto periodo importante en la historia de Occidente, tiene como precedente a Occidente I (Edad Oscura), a Occidente II (Edad Media) y a Occidente III (Edad Moderna). Según este autor, esta nueva época se inicia después de 1875, con el fin de la dominación de Occidente, con el ocaso del individualismo, del capitalismo y del cristianismo.

Sólo en la década de los sesenta del presente siglo el término empieza a ganar importancia en los Estados Unidos de Norteamérica y se asocia al movimiento de la contracultura y a la posibilidad de haber dejado atrás las fases de los desastres producidos por la irracionalidad económica y las guerras. Más adelante su valor semántico va cayendo en descrédito y produce numerosos debates. A pesar de su desprestigio la noción de posmodernidad nos muestra la profunda crisis de la época que hoy se vive, para reflejar una mayor conciencia y cuestionar el hecho de que el lla-

² Cf. Arnold Toynbee. *A study of history*, Oxford, Oxford University, 1946

mado *progreso*, las normas jurídicas, el derecho y todo aquello que se designó como verdad son contrariados por los efectos negativos de la demencia mercantil y del consumo. Lo cual lleva a la duda, a pensar si la modernidad ya llegó a su fin, no obstante que la tendencia actual, sin dejar de ser moderna, va hacia la globalización planetaria, lo cual llevaría a cuestionar su noción integradora y la posibilidad de su fenecimiento. Así lo muestran Hiroshima, la Tormenta del Desierto, la prolongación de ésta en la ex Yugoslavia y Somalia, además de los acontecimientos que hoy están haciendo presencia. La duda se expande al cuestionamiento de las mismas posibilidades creativas en las artes. La historia ha llegado a su fin, según el diagnóstico, por su incapacidad de producir realmente algo nuevo, más allá de una moda funcional bajo la permanente vigilancia de los imperativos económicos.

Empero, cabe destacar, dicho sea de paso, que el prefijo *post* fue empleado en un sentido consciente desde la modernidad misma para distinguirlo del pasado y perfilar lo nuevo, lo cual no quiere decir que sea o esté después o se siga de la modernidad, como la superación de la "etapa" precedente. Se llega incluso a semejarlo con el gótico, con el barroco o con el rococó, por su abigarrado eclecticismo.³

La posmodernidad, según Habermas, se presenta más como anti-modernidad, es la contraparte complementaria del neoconservadurismo. Los neoconservadores son antimodernos al defender la tradición cultural de la fe religiosa y la ética de la disciplina del trabajo. Los posmodernos mantienen la misma posición en contra de la modernidad al cuestionar a la razón sustantiva de la Ilustración en favor de una subjetividad descentrada, de la emancipación de los imperativos del trabajo, de la emotividad y la autoexperiencia, así como sus fallidos y extravagantes programas de realización de vanguardia y falsa negación de la cultura.⁴ Habermas señalará, en defensa de la modernidad, que el proyecto ilustrado no es un proyecto fracasado, sino "inacabado". Para él, el concepto de modernidad tiene que ir adelante y cambiarse por un concepto de diálogo intersubjetivo, por una forma de co-

³ Horst Kurnitzky, "Barroco y postmodernismo una confrontación postergada", en Bolívar Echeverría, comp., *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, El Equilibrista-UNAM, 1994, pp. 73-92.

⁴ Cf. Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster, Jürgen Habermas *et al*, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986, pp. 13-36

municación pública, libre y democrática, la cual permitirá, a través de la comunicación pública, resolver los conflictos sociales y terminar pacíficamente en una sociedad de bienestar para todos. Bajo la perspectiva habermasiana no se trata de estar en oposición a la modernidad, sino, más bien, en contra de la ideología neoconservadora o falsamente negativa. De tal manera, el proyecto de la modernidad debe continuar su marcha y enfrentar tanto a la *premodernidad* conservadora como a la *antimodernidad* posmodernista.

Tal vez el concepto clave de la posmodernidad consista en la ruptura con el patrón cultural de la modernidad al rechazar el modelo interno-externo y el de la dialéctica de la esencia y la apariencia, del consciente e inconsciente, el modelo existencialista de autenticidad e inautenticidad y el semiótico de significante y significado. Esto lleva a la fragmentación del "yo", de la cultura, del sujeto, a la vivencia sólo de lo sincrónico y al debilitamiento de la historicidad, sustituida por el *simulacro*, por la consideración de una historia que no es real.⁵ Obviamente, no es sino la incapacidad de ser actores reales en el proceso histórico-social. De esta forma, la posmodernidad se caracteriza por el estereotipo y el culto a la imagen. Su fragmentación y superficialidad no dejan proyecto de futuro. Para Baudrillard, este advenimiento de una sociedad de masas, de una mayoría silenciosa que no tiene historia que escribir, llevó a la decadencia de lo político, pues al ya no haber referentes sociales como los de *pueblo*, *clase social*, etc., al quedar la masa como mera existencia social estadística, desaparece el sujeto. Desde este horizonte, la masa ya ni siquiera puede estar alienada y por lo tanto no es susceptible de liberación o de revolución. En consecuencia, esa masa no puede ser sujeto, ni tampoco tiene estructura propia, ni sigue leyes, rechaza la historia, la política, lo universal y se refugia en lo cotidiano y en el consumo. Lipovetski señala que se está gestando un nuevo individualismo que iría más allá del proyecto de la Ilustración, en el que se reivindica la pluralidad fragmentaria, la fractura disciplinaria de la concepción fordista por otra nueva y flexible, basada en la informática y en la era tecnocrática. Esta flexibilización de la sociedad sólo requiere de un mínimo de coerción e imposición. Las cosas vistas desde esta perspectiva, encontramos que la sociedad se concibe a partir de una libertad absoluta de "máxima elección" de la "mínima autori-

⁵ Cf. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Madrid, Kairós, 1988.

dad” y del “máximo deseo”. Se potencia el despliegue de los deseos y de los placeres y su supuesta satisfacción, vivencia inmediata de lo efímero. La flexibilidad se contrapone a la rigidez y a la disciplina del hombre sometido a la voluntad general o de partido y a una razón absoluta. Se crea así un nuevo valor como es el “respeto a la singularidad subjetiva, y al derecho a disfrutar la vida al máximo, a la libertad de lo cotidiano y en las costumbres”. Baudrillard coincide con Lipovetsky, además de lo arriba señalado, en cuanto a que la revolución y la lucha por la liberación ya no son necesarias, porque se vaciaron para siempre de utilidad y sentido, en consecuencia, cualquier intento por resucitarlas sería fallido. Por otro lado, la esperanza en el futuro ya no existe, porque el futuro es siempre presente. La sociedad posmoderna es la del consumo libre de elección, pero desenfrenado.⁶ Otro rasgo del posmodernismo que se debe resaltar es el de la actitud de igualdad e indiferencia ante todo:

Es decir, hay una pérdida de la especificidad de cada cosa, un vaciamiento de contenido; es como en una tienda, donde se puede poner cualquier cosa, pero a fin de cuentas todas son mercancías... Hay que resaltar que en el posmodernismo la experiencia de la infantilización es bastante visible, es un hecho; los adultos niños son llevados a una etapa donde no están presentes las tensiones entre los sexos, o al menos ésta es la pretensión.⁷

La posmodernidad permite a los consumidores participar alegremente en los eventos que organiza, liberándolos de la obligación de enfrentarse con su propia historia. Es la infantilización y regresión a la fase de desarrollo psíquico donde el individuo acaba de pasar por una catástrofe. En estos eventos de diversión y consumo los participantes se encuentran en un estado de regresión, lo cual confirma las formas de diversión de las masas, así como el carácter general del juego y del entretenimiento que se encuentra en la mentalidad de los niños de diez a doce años. Esta regresión corresponde ontogenéticamente a la época de latencia del desarrollo psíquico individual, fase donde las tensiones productivas se encuentran inactivas en el desarrollo de los

⁶ Cf. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona. Anagrama, 1987, y del mismo autor, *El crepúsculo del deber (La ética indolosa de los nuevos tiempos democráticos)*, Barcelona, Anagrama, 1994

⁷ Horst Kurmitzky y Bolívar Echeverría, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, FFYL.UNAM, 1993, p. 9

sexos.⁸ Puede decirse que la posmodernidad se contrapone a las concepciones organicistas, funcionalistas, de la totalidad o sistémicas. Y esta totalidad se correlaciona con la puesta en crisis de los grandes discursos y metarrelatos de la modernidad, así como con la proliferación de los juegos verbales y sus reglas. Rompe el lazo unificador y origina la dispersión de los sujetos. La ciencia misma, más que tender a la unificación se dispersa en una infinidad de conocimientos especializados que prácticamente nadie domina.⁹

Hoy la globalidad es un nuevo desafío, la especialización inter y multidisciplinaria colocan a la filosofía en un lugar más modesto, ya no se concibe como una concepción teórico-discursiva-totalizadora y totalizante de los saberes, sino más bien como una disciplina especializada sin pretensiones de privilegio cognitivo que busca superar el logocentrismo y el cientificismo, a los estándares analíticos más rigurosos y a los sofocantes ideales de la cientificidad, así sea que se escoja como dechado a la física o a la neurofisiología o a un procedimiento metodológico como es el *behaviorista*. En ella cobra una mayor presencia el giro lingüístico por el que intenta dar fundamentos más consistentes a la argumentación teórica. De esta forma,

el giro lingüístico ha asentado a la filosofía sobre fundamentos más sólidos y la ha sacado de las aporías de la conciencia. Pero también bien ha dado lugar a una comprensión ontológica del lenguaje automatizado frente a los procesos de aprendizaje intramundanos a la función abridora del mundo que el lenguaje posee, y transfigura las mudanzas de imágenes del mundo en un poético acontecer esencial... los conceptos escépticos de razón han tenido efectos beneficiosos sobre la filosofía al desanimarla de sus desmesuradas pretensiones, a la vez que la han confirmado en su papel de guardiana de la racionalidad.¹⁰

La crítica radical de la razón y su sentido instrumental se reprime, para buscar refugio en lo totalmente "otro", para abrir la posibilidad a la filosofía de descubrir sus limitaciones y alcances y a la

⁸ Cf. Horst Kurnitzky, "Barroco y postmodernismo", y Kurnitzky y Bolívar Echeverría, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, 1993

⁹ Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra-Teorema, 1987 y del mismo autor *La posmodernidad explicada a los niños*, México, Gedisa, 1989.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus-Humanidades, 1990, p. 18.

vez establecer la relación interna que existe entre la praxis y la teoría protegiéndola de las supuestas ilusiones de independencia, para abrir los ojos a un espectro de validez que va más allá de las pretensiones de validez asertórica. Esto mismo ha hecho retroceder a muchos a un productivismo que reduce la praxis al trabajo y no permite mirar las conexiones existentes entre el mundo de la vida simbólicamente estructurado con la acción comunicativa y el discurso. Hoy se perfilan nuevas convergencias; sin embargo, no debe olvidarse que todas ellas son en torno a temas que no envejecen, como la disputa sobre la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces, la posición del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias, la reflexión en torno al esoterismo y exoterismo de la ciencia especializada y de la Ilustración, sobre la libertad y los procesos de liberación y en torno a los derechos humanos, el diálogo en relación con la controversia de los límites entre la filosofía y la literatura. Esta ola arrolladora de restauración ha vuelto a sacar a flote un viejo tema que ha acompañado desde siempre a la modernidad, el del remedo de sustancialidad que representa la tentativa de renovar la metafísica.

Por otro lado y desde otra perspectiva, podemos decir que lo que se ha llamado *posmodernidad* no es, de ninguna forma, una respuesta a la modernidad en crisis, sino más bien, como escribe Kurnitzky, un síntoma de la crisis del mercado. La desvinculación entre la economía y la sociedad finalmente arruinó el mercado y su función integradora. Cuando se liberaron los intereses económicos parciales frente a la sociedad y fueron retirados del control social, provocó el retiro de la competencia y se deshizo la cohesión social. La realidad nos muestra que el *libre mercado sin límites* destruye la economía social de mercado. Así como la sociedad de clases hizo fracasar la utopía democrática, en la actualidad la sociedad consumista de masas aparentemente neutraliza todos los conflictos y se fuga en la ausencia del sujeto, en una sociedad de objetos que no necesita ni del mercado ni de la democracia. Destruye al mercado concebido como el lugar de mediación de intereses entre naturaleza y sociedad. Ésta es una forma de renuncia a la esperanza de solución de los conflictos de la historia, se suspende la causalidad y la lógica y la posibilidad de ordenar racionalmente el contexto de un mundo que no es comprendido y que sólo quiere ser vivenciado. De tal modo, puede decirse que la mundialización de la economía no ha traído la riqueza universal ni la democratización de su imperio. El individuo cansado de andar por caminos

falsos se orienta por el de la regresión para resolverse en un mundo alucinado que aún no atina hacia dónde dirigir sus pasos, lo cual le impide elaborar vivencias propias y ser sujeto ubicado y consciente dentro de un tiempo.¹¹

Ante este espectáculo de desolación y de incertidumbre, de falta de caminos hacia donde dirigir u orientar un rumbo más promisorio para los seres humanos y llegar a puertos seguros, donde el futuro ya no existe, ni el sujeto, ni la historia, la pregunta obligada es ¿qué quedó de la modernidad en la mundialización del mundo? y ¿lo que quedó es recuperable?, más aún, ¿de qué forma se insertan América Latina y los países en vías de desarrollo en esta mundialización?, ¿tienen posibilidades todavía nuestros países o ya se les pasó el tiempo y quedarán condenados a producir excedente humano sobrante y prescindible?, ¿dónde quedaron los proyectos de liberación y de democratización? El primer problema es cómo insertarse en la globalidad sin dejar de ser *nosotros*, cómo recuperar *la dignidad humana* y ponernos en vías de la liberación. La situación que se vive es que el mundo se ha mundializado, el planeta ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir plenamente su significación histórica. Es de aquí, precisamente, donde nace el encanto y el susto, la impresión de que se han roto los modos de ser, sentir, actuar, pensar e incluso de fabular.

En el declinar del siglo XX América Latina no resolvió sus problemas elementales y si crecieron considerablemente algunos, como la pobreza, la miseria, la marginación, la injusticia social y política. Nuestra América no alcanzó el tan anhelado desarrollo y si se profundizaron las desigualdades sociales y económicas. La globalización y tecnificación de las relaciones sociales y económicas se universalizaron, como también el proceso de desarrollo extensivo, que se ha dado en llamar "capitalismo-mundo", se generalizó la realidad formal y real inherente al mercado, a la empresa, al aparato estatal, al capital, a la administración de las cosas y de las gentes, de las ideas. En este vasto espacio de la razón instrumental el individuo aparece como un adjetivo más que como sujeto. *La razón ha sido rebajada a racionalidad funcional*, puesta al servicio del proceso de valoración del dinero. Así, lo universal de la razón occidental se muestra como un mero reflejo de la abstracción real y objetiva del dinero.

¹¹ Cf. Horst Kurnitzky, "Barroco y postmodernismo".

En esta mundialización una gran mayoría de los latinoamericanos va a quedar al margen de ella y de sus procesos, en la medida en que no son competitivos. Por carecer de la capacitación técnico-científico-cibernética, no podrán integrarse. Por otro lado, no obstante que se potencia la interdependencia entre las naciones, desde supuestos de igualdad y autonomía, las naciones centrales determinan las políticas económico-productivas, ya que las unidades que estructuran la política mundial siguen siendo esas mismas potencias y son sólo ellas las que establecen el "orden mundial", organizan y mantienen coaliciones y están presentes en todas las partes del globo. En este espacio-temporal tienen un papel relevante los medios masivos de comunicación, que penetran e influyen no sólo en los países altamente industrializados, sino también en los atrasados, los que al igual que toda actividad humana de la actualidad, están regidos y determinados por las iniciativas del mercado global, en la medida que éste ahora regula las relaciones entre los pueblos, las naciones y las culturas, impone los modelos de comunicación y dinamiza sus redes. El mundo está viviendo un proceso expansivo y de fragmentación a todos los niveles y planos. En esta borrachera imparable es urgente y necesario buscar las formas de incorporar a las naciones latinoamericanas con ventajas y beneficios para todos sus habitantes.¹²

Sin embargo, en este espectáculo la modernidad no concluida demanda aún la realización de la antigua utopía de los seres humanos, aún no cumplida, como la del ejercicio de la libertad e igualdad de todos; la afirmación de los derechos humanos, antiguos programas del cristianismo y de la Ilustración. Esto quiere decir que permanece válida la urgente necesidad de luchar por la defensa de los derechos humanos opuesta a todas las formas de racismo, de marginación, de explotación, opresión y miseria. La libertad, como la igualdad, no tienen límites étnicos ni religiosos. La concepción de igualdad aquí apuntada requiere, necesariamente, de justicia social. Esta igualdad sólo se puede realizar cuando la sociedad política limite las relaciones del mercado, para que los poderosos no conviertan en "esclavos" a los débiles para que no se imponga la ley del más fuerte. En otras palabras, la justicia social requiere de formas económicas transparentes controladas por la

¹² Cf. Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, CIICH, UNAM-Siglo XXI, 1996 y Jesús Martín-Barbero, "La comunicación plural. Paradojas y desafíos", *Nueva Sociedad* (Caracas, Venezuela), núm. 140 (nov-dic. de 1995), pp. 60-69

sociedad. Esto implica democratizar a la sociedad en todos sus niveles y cuestiones, clave que debe llevar a una justicia igualitaria.

En este horizonte diríamos, aunque lo que digamos quizá esté pasado de moda, que la dialéctica es la dinámica de la modernidad, entendida como diálogo y como proceso histórico, porque la modernidad se afirma y reafirma en la negación, porque ésta prospera con los conflictos internos. La modernidad es un proyecto, como dice Habermas, “inacabado”, más aún, añadiríamos que “el proyecto nunca se acabará, porque acabarlo significa matarlo. La modernidad... puede asumir variaciones prácticamente infinitas al igual que la premodernidad, pero su *dynamis* las incluyen a todas *in nuce*”.¹³ En este sentido la modernidad adquiere un carácter *pendular* no cíclico, ni tampoco circular, para cruzar a través de zonas nuevas, porque no existe una solución final ni única que excluya para siempre el viajar de nuevo en la dirección contraria o diferente, y esto es lo que en la actualidad está aconteciendo en el mundo.

2) Filosofía latinoamericana

En esta situación de irregularidades y de discontinuidades se nos aparece la necesidad de navegar con la complejidad en todos los niveles de la vida social, científica y cultural. La complejidad es un desafío porque ella cuestiona a la totalidad como verdad absoluta, implica la aceptación del principio de incompletud e incertidumbre, a la vez que demanda el reconocimiento de los lazos entre las entidades de nuestro pensamiento, las que deben ser diferenciadas pero no aisladas. La complejidad se caracteriza por ser un fenómeno cuantitativo, es una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades cognitivas y teóricas. Comprende a las incertidumbres y a las indeterminaciones, es por ello que la complejidad está ligada a la mezcla del orden y el desorden, pero desde una lógica y una metodología que paulatinamente se va adaptando a los requerimientos del proceso, pero sin reducirse a un solo orden, sino más bien complejizándose. Esto cuestiona al paradigma de la herencia cartesiana, al clericalismo puritano, al antropocentrismo, al eurocentrismo, al egocentrismo fundados en su identificación con la racionalización de la eficacia

¹³ Agnes Heller y Ferenc Fehér, *El péndulo de la modernidad Una cultura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994, p. 139

y de ésta con los resultados cuantificables y medibles. Esto ha sido inseparable de toda una tendencia clasificatoria y reificatoria corregida a veces fuertemente, apenas otras veces, por contratendencias aparentemente "irracionales", "sentimentales", "románticas" o "poéticas".

La situación actual en filosofía y en ciencia abre la posibilidad de un cambio paradigmático. Se trata de cambiar las bases de partida del razonamiento, las relaciones asociativas y repulsivas entre algunos conceptos iniciales, pero de los cuales depende toda la estructura de razonamiento, de todos los desarrollos discursivos posibles. Esto no es nada fácil, sin embargo, no hay nada fácil para explicar algo difícil a partir de premisas simples, pero si podemos perseguir un razonamiento sutil por los rieles que incluyen los mismos cambios de carril y los mismos sistemas de señales, mucho hemos ganado. Empero, no hay nada más difícil que modificar el concepto angular, como sería la idea masiva y elemental que sostiene todo el edificio intelectual hasta hoy.¹⁴

Ante la desmesura de los acontecimientos mundiales y de su gran complejidad, estamos obligados a la necesidad de reubicar a la filosofía latinoamericana, a "surearla", como dice Horacio Cerutti, hacia principios y orientaciones que permitan replantear algunos de sus supuestos.

Podemos decir que la reflexión filosófica latinoamericana coincide, sin proponérselo, con algunas de las críticas que ha hecho el pensamiento posmoderno a la modernidad, como es el caso de su pretensión de homologar lo particular propio con lo universal, eje desde el que debían regirse las construcciones teórico-filosóficas; el concepto de totalidad erigido como el factor determinante de las relaciones económicas, sociales y políticas para llevar a abstracciones que sirvieron para justificar no sólo concepciones de totalidad sino de totalitarismos en nombre de la razón y de la historia; una visión única del mundo de la modernidad y de la universalización de sus principios.

Por encima de los factores negativos que la posmodernidad plantea, la filosofía latinoamericana busca desontologizar los supuestos históricos y da una directriz analítica de la realidad social e histórica circundante. Recupera para sí el principio común de la unidad de la razón, pero relacionándola con las formas de produc-

¹⁴ Cf. Edgar Morin, "El desafío de la globalidad", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 48 (enero-febrero de 1994), pp. 115-122.

ción de la vida social y material de los seres humanos. Incorpora como necesidad la lucha por la liberación de los hombres y los pueblos y cuestiona que “este mundo sea el único” o “el mejor de los mundos posibles”, propone la necesidad de luchar por la liberación de los oprimidos y el ejercicio democrático de los pueblos de la región latinoamericana. Defiende su derecho al ejercicio libre de la razón y el derecho a nuestra utopía. Es una filosofía que sin perder lo valioso de sus vínculos con la tradición occidental considera como importante en su reflexión a la propia realidad.

La filosofía latinoamericana tiene en común con toda filosofía un pensar radical, estructurado desde la particularidad de las formas de actuar y de sentir de un sujeto constituido auténtica y autónomamente, lo que se traduce en la construcción de conceptos y categorías. La filosofía latinoamericana privilegia la especificidad de la realidad histórico-social y desde allí articula su discurso, el que se interpreta como un universal concreto que se vincula con la tradición universal, pero interpelándola y denunciando su supuesto universalismo abstracto que impone los particularismos como algo universal. Coincide con la crítica fundada de la posmodernidad a la filosofía logocéntrica y egocéntrica de Occidente, en la medida en que ésta no reconoce más filosofía que la propia, colocando a las demás en lamarginalidad, por su dependencia e inautenticidad.

El clima posmoderno de la pluralidad de las presuntas finalizaciones y muertes de todo (de la historia, del sujeto, de las utopías, de las ideologías, de los paradigmas sociales y científicos, etc.) contribuye a la profundización del nihilismo. Es imprescindible resaltar la importancia de la filosofía latinoamericana, la que en muchos sentidos, en su proceso reflexivo y por su criticidad y capacidad de análisis, comparte la mayoría de los aspectos más importantes de la modernidad. Es una filosofía que, al igual que toda filosofía, surge a lo largo de su historia, de situaciones y condiciones dadas, porque la filosofía no surge atemporalmente, sino en el *aquí y ahora*. Empero, vale decir que a pesar de ello disloca su punto de partida para ponerlo en cuestión. Es una autocrítica que viene a confirmar el punto de partida. Esto quiere decir que la filosofía latinoamericana se piensa desde una situación y a partir de un contexto.

La filosofía pues, responde, como bien apunta el filósofo Luis Villoro, a motivos como las preferencias, los deseos, los intereses, los propósitos. Los problemas que se plantean, los temas que se

eligen suelen estar determinados por los intereses y necesidades del filósofo, los cuales no pueden ser sólo personales sino propios del grupo social al que pertenece. Empero, no obstante que la filosofía puede estar afectada por los motivos señalados, su pretensión tiene que ser universalizadora, es decir, capaz de dar razón de sus argumentos buscando dar definiciones abarcadoras y explicativas de las diversas realidades. Los motivos refieren a lo singular, en cambio, la filosofía por sus propias razones tiene que ser universal. La filosofía para serlo exige rigor y profesionalismo, por lo tanto debe ser congruente con las necesidades, los fines y los intereses del filósofo. Filosofía y rigor no pueden consistir en olvidarnos de nuestros problemas históricos y sociales, sino que éstos sean motivos que demandan su reflexión y análisis críticamente. En otras palabras, la filosofía no es, no puede ser aséptica frente a las motivaciones de la realidad en que vive el filósofo, pero tiene la obligación de llevar hasta el final el ejercicio de la razón, superando los razonamientos vagos y retóricos, porque nada puede tomar prestado sin antes ponerlo en cuestión. Por ello la filosofía, toda filosofía, en su reflexión tiene que ser clara, precisa y radical.

La filosofía latinoamericana, al igual que toda filosofía, es liberadora, sin embargo tiene preocupaciones concretas, como las de la situación en que viven los latinoamericanos. Reflexiona sobre la historia y las condiciones de existencia de los hombres de carne y hueso. Esta filosofía es “la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos”, es un pensamiento filosófico capaz de desencadenar y promover las condiciones que permitan superar el estado de cosas existente, es una filosofía que reflexiona sobre nuestro *status* antropológico, como seres situados en una determinada condición, es una actitud consciente con miras a buscar los medios para su cancelación.¹⁵ Se trata, en cierta forma, de una “filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada”.¹⁶

Empero, tienen que tomarse precauciones al plantear la liberación como la función principal de la filosofía latinoamericana, se debe cuidar de no confundir la actividad crítica de esta filosofía

¹⁵ Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1978

¹⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 160 y del mismo autor *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, pp. 32ss

con un pensamiento meramente instrumental, dirigido a guiar una práctica política. La filosofía no es, no puede ser utilizada sólo como un medio de combate, sino además como un medio de reflexión sobre las metas mismas a que tiende ese combate. Estamos convencidos de que toda labor filosófica tiene un aspecto instrumental y práctico. Como ideología cumple una función *disruptiva* frente al sistema, pero esa función no puede reducirse a una incitación a la acción política, ni a una teoría de los procesos de cambio. Más aún, diría que la disrupción no tiene que ser necesariamente explícita, ni tampoco tiene que tomar por tema el proceso revolucionario, sino que está implícita en su actividad propia de análisis conceptual y de crítica de toda creencia aceptada sin discusión racional. En este sentido es una filosofía que busca la radicalidad en la justificación y en la argumentación de sus enunciados, por tanto, parte de una actitud opuesta a la ideología. La función liberadora de la filosofía es el establecimiento de una comunidad libre que en sus metas coincida con los objetivos de una lucha por la liberación.

La *razón*, de la tan maltrecha modernidad, continúa entre nosotros, como la facultad y el medio que pueden conducir a una sociedad racional y justa, en la que todos los individuos puedan realizarse como seres humanos. Por ello, la acción liberadora de la filosofía latinoamericana, para ser genuina, tiene que considerar el aspecto positivo de la razón, pero sistematizado con rigor y precisión. Hoy, cuando “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como reza la vieja consigna de Marx, y los viejos paradigmas sociales, políticos y económicos se han caído, y a la vez ha aumentado desmesuradamente el número de pobres y miserables en el subcontinente y en el mundo, estamos obligados a realizar un cambio radical, donde la razón, por su alto valor crítico, se convierta en un arma mortal contra la estupidez, contra los falsos argumentos que se esgrimen en contextos que nos afectan a todos como ciudadanos. La razón sigue siendo un arma terrible para desmascarar ideologías mistificadoras o que presumen de no ser ideológicas, como es el caso del neoliberalismo, que tanto ha afectado y desmontado los proyectos utópicos latinoamericanos, vaciando de valor y sentido a conceptos que en otros tiempos eran sagrados, como los de liberación y revolución. La filosofía latinoamericana tiene la doble función, a través de la razón, de tener el poder de ser

¹⁷ Cf. Francisco Miró Quesada, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *Filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

subversiva, y a la vez de procurar la emancipación del pensamiento del sistema dominante.¹⁷

La filosofía latinoamericana tiene un carácter regional, al reflejar un filosofar en una realidad espacio-temporal, lo cual permite afirmar que esta filosofía no refleja tanto los movimientos de una razón abstracta, sino concreta, esto quiere decir, encarnada en la historia. Es una razón solidaria con las interrogantes y con los problemas que se plantean a los seres humanos por el solo hecho de estar en el mundo, como son: los problemas sociales, políticos, culturales, económicos, afectivos, ambientales, sobre los cuales está obligada a interrogarse, así como a buscar respuestas y orientaciones. Esto es lo que precisamente hace interesante a la filosofía y en especial a su historia, no el que los “eternos problemas” sean en abstracto lo mismo, sino el que éstos sean tratados y formulados de forma diferente, motivados intelectualmente por exigencias diversas, las que testimonian maneras de pensar. De tal modo, las soluciones propuestas se van a distinguir entre sí, no tanto porque la razón humana viva siempre en la incertidumbre y no llegue a construir nada estable, sino porque cada una de las soluciones propuestas logra persuadir de una manera particular, según la cual, dicho problema adquiere un significado diverso para convertirse en otro; esto complejiza los procesos de construcción teórica.

Durante mucho tiempo América Latina fue percibida y considerada culturalmente como parte del mundo occidental o, más bien, como una provincia suya, por lo tanto “no brillaba con luz propia”, era, como alguna vez dijera Hegel, “reflejo de ajena vida”. Muchos otros factores han sido traídos a cuenta para ningunear a la filosofía y a la cultura latinoamericanas. Por encima de visiones autocoloniales, tenemos que asumir nuestras capacidades de pensar y producir cultura. Es aquí donde habrá que insistir, porque Latinoamérica sigue siendo una tierra donde las tensiones de tipo ideal no han sido totalmente reemplazadas por conflictos de interés; lo grave sería que matáramos la esperanza. Todavía se cree y busca aferrarse en una vasta gama de valores, donde aún nos podemos nutrir, como son la historia y las tradiciones, en las cuales, hasta muy recientemente, se buscaba un proyecto futuro.

El punto más desarrollado de la reflexión filosófica latinoamericana es su gran énfasis en el estudio de la realidad sociohistórica, lugar en donde el sujeto y el objeto se relacionan. La reflexión teórica no aparece como un fin en sí misma, sino

subordinada a las necesidades prácticas y políticas de la liberación. No es una injustificada politización arbitraria de la teoría, sino más bien busca explicitar racionalmente la división política de toda filosofía. Por esta razón no se puede eludir lo político, sino que es incorporado en la propia reflexión como parte de la génesis y autognosis del propio pensamiento. Planteadas así las cosas, la situación de marginación y liberación implican habérselas con el poder, no sólo en el campo teórico, sino más concretamente con su ejercicio y sus consecuencias represivas, autoritarias y manipuladoras. Así, el tema del poder no puede ser visto sin reflexionar sobre la justicia y la igualdad. De esta forma, al lado de la reflexión política necesariamente se tiene que analizar la dimensión ética, vieja exigencia que a pesar de los intentos por sepultarla de los proyectos liberales, sigue aún en pie. Es una posición asumida que demanda la justificación de las estructuras injustas ejercidas hacia las mayorías. El compromiso es la defensa de los más elementales derechos humanos. Es seguir creyendo que aún existen opciones diferentes y transformadoras de la totalidad de los individuos y sus contextos sociales, políticos y económicos; esto exige la praxis de la transformación de lo real. Habría que insistir que tanto la historia como la filosofía latinoamericanas pueden ser consideradas como una hazaña de inconformidad, en un mundo que cada vez es menos nuestro. Por ello, insistiríamos desde la perspectiva latinoamericanista, que

cuando se piensa la realidad se trata de examinarla argumentativamente a la luz del ejercicio del poder... sin olvidar que el poder se entromete en el saber de un modo que exige, cuando menos, ser racionalmente controlado. La realidad a la que se hace referencia no es cualquier ni toda la realidad, sino específicamente la realidad histórico-social, política. Es esta realidad que tiene a los sujetos humanos en su centro... Se trata de pensar esa realidad primordial aunque no exclusivamente... porque también cabe pensar sobre objetos abstractos y... sobre el mundo simbólico, aunque siempre referido a esa prioridad. Esa realidad así acotada que no reducida, plantea problemas, exige satisfacción de demandas, incluye tareas acumuladas y no cumplidas, ilumina aristas de futuros iterativos. Pero, indica al menos dos prioridades: la de la realidad sobre el pensar y la del pensar esa realidad por encima, jerárquicamente hablando, otras realidades no menos urgentes de ser pensadas.¹⁸

¹⁸ Horacio Cerutti Guldberg, *¿Cómo filosofar desde nuestra América?*, México, 1994, pp. 4 y 5. Inédito.

Conscientes de que los problemas siempre son específicos y particulares, de que también caben las abstracciones y los niveles del lenguaje, iríamos más allá, para señalar que si la realidad a la que nos referimos es una realidad, por decir de cierto modo, antropomórfica, la cuestión del sujeto se vuelve un punto obligado de discusión sobre la naturaleza del pensar la realidad que se postula en la tradición latinoamericana. La filosofía adquiere un carácter contextualizador que busca la correlación de las ideas y contextos sociopolíticos y culturales, donde el énfasis deberá ponerse en los sujetos sociales portadores de esas ideas y pensarlas desde nuestro propio horizonte regional, pero críticamente.

Rechazar, como ya algunas veces se ha señalado, el que se considere a la filosofía como filosofía primera,¹⁹ porque la filosofía es el producto del pensar, de otro modo es pura especulación sin conexión con el avance del conocimiento en otros campos. La filosofía, como señala Cerutti atinadamente, es *post festum*. Sin embargo, cabe advertir que la filosofía y su racionalidad y rigor no necesariamente tiene que construir un sistema, porque su fuerza mayor consiste en buscar las formas de negación de lo dado, de la impugnación y la denuncia, al lado del anuncio de lo deseable. Para ello la crítica ejerce un momento destructivo como factor primordial de un pensar que representa los intereses de los no integrados, de los marginados:

Es un pensamiento que apunta a la superación de una totalidad que no deja espacios para la participación y que excluye. Por lo tanto, quienes no representan una hegemonía no pueden construir un sistema que dé cuenta del cosmos, de lo real. En cambio, sí pueden —y deben— elaborar un pensamiento sistemático y riguroso que permita ejercer la puesta en cuestión de lo dado y que muestre cómo y por dónde rebasar los límites.²⁰

Esta sistematicidad está referida a la calidad argumentativa, a la trabazón teórica de los conceptos y al esfuerzo intelectual. De ninguna manera debe ser entendida como una holística pretensión de elaborar una estructura conceptual que dé cuenta de la totalidad.

En el filosofar todo tiene que ser cuestionado críticamente, nada tiene que ser aceptado como definitivo sin ser revalorado desde la crítica misma. La filosofía así entendida adquiere una

¹⁹ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, México, Universidad Autónoma de Guadalajara, 1986

²⁰ Horacio Cerutti Guldberg, *¿Cómo filosofar desde nuestra América?*, p. 9

importante función pública, en la medida que está volcada a los problemas que afectan al conjunto social.

Por lo anteriormente señalado podemos plantear de nueva cuenta cómo, en el problema de la racionalidad dominante, dentro del debate filosófico se dan de forma profunda las negatividades y las contradicciones, la fragmentación y el instrumentalismo de la razón. Se impuso la racionalidad del mercado, que se expresa a través de la lógica de la competencia, de la eficiencia y de la eficacia, que rechaza como irracional cualquier intento alternativo. La razón instrumental se asoció con la dominación, hegemonizando el desarrollo de la modernidad existente para desplazar a la razón histórica que implica una relación dialéctica entre la razón y la liberación. Si buscásemos alguna explicación, seguramente la encontraríamos en que la razón instrumental emancipatoria siempre estuvo al servicio de la dominación de la naturaleza y de las clases sociales al interior del mundo europeo y después de la expansión de Occidente en las culturas no europeas. De las colonias a las neocolonias la dominación imperial siempre ha estado justificada por la razón instrumental.

La filosofía latinoamericana cargada de sentido moderno la aescubierto que muchas de sus proyecciones tienen un fundamento utópico, y precisamente por esto tiene dificultades para que quepan en la concepción pragmatista neoliberal, que considera como inviables las utopías. Sin embargo, nuestra filosofía se legitima y es pertinente, por ser interlocutora de las demandas de lo real social, fundamento teórico-práctico del pensamiento y la acción, al propiciar la reformulación de las relaciones con la utopía y a pensar lo factible y lo posible. Se trata, además, de cumplir con la exigente tarea

de trabajar con la reconstrucción del universalismo ético. Para ello trabajar deconstructivamente en el análisis crítico de los modelos éticos de Occidente de un universalismo excluyente y en consecuencia falso. Debe trabajar también constructivamente, asumiendo las limitaciones de ese falso universalismo, evitando críticamente reproducirlo como una alternativa de universalidad también excluyente que signifique la imposición de una nueva particularidad.²¹

²¹ Yamandú Acosta, "Tareas de la reconstrucción para la filosofía latinoamericana", ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, San José de Costa Rica, junio de 1996, p. 7

Antes de cerrar este apartado quisiera reiterar por qué nuestra persistencia en postular una filosofía latinoamericanista. Horacio Cerutti en un interesante ensayo resume esta propuesta, en lo que él llama sus once tesis para iniciar el filosofar latinoamericano, que a continuación resumimos: 1) porque toda filosofía, y no sólo la latinoamericana, se piensa desde una situación y dentro de un contexto; 2) porque lo universal es una idea reguladora pero no una condición por excelencia del filosofar; 3) porque las demandas específicas movilizan al filosofar; 4) porque somos sujetos culturales y como tales compartimos objetivaciones que hemos heredado y un aparato perceptivo en el que hemos sido conformados; 5) porque codificamos de determinado modo, pensamos en un lenguaje y organizamos la realidad de acuerdo con ciertos parámetros y reglas combinatorias asumidas o introyectadas; 6) porque tendemos a expresarnos por vía ensayística y difícilmente construiremos un sistema, aunque esto no excluye el ejercicio sistemático y riguroso del pensar; 7) porque reclamamos nuestro derecho al ejercicio propio de la razón; 8) porque se trata de pensar la realidad con aspiraciones de totalización, pero reconociendo desde dónde se hace; 9) porque hay un conjunto de temas que siguen siendo prioritarios para nosotros: el abuso de poder, la manipulación de las conciencias, la alteridad, la diferencia, la identidad, la dominación, la dependencia, etc.; 10) porque partimos de una memoria histórica común, poco elaborada y con bajo nivel de criticidad en su recuperación; y 11) porque la tensión entre la realidad y el ideal nos movilizan utópicamente, alejando todo tipo de conformismo paralizante.²² Con estas once tesis no queremos decir, desde luego, que sean las únicas, seguramente existen otras, pero éstas, por el momento nos parecen relevantes, como puntos de partida de nuestra reflexión filosófica.

II. Discurso de la modernidad

ANTES de introducimos en esta reflexión la pregunta obligada es ¿qué se entiende por *modernidad* o *modernización*? Al revisar las definiciones y las características que la especifican encontramos imprecisiones. Cuando nos adentramos en ella observamos que es un término con significado variable. Cada época se califica a sí misma como *moderna*. Pero por vago que sea su uso, algún nú-

²² Horacio Cerutti Guldberg. *¿Por qué aún filosofía latinoamericana?*

cleo descriptivo de alguna realidad oculta, la modernidad en general se asocia con el término *desarrollo*, es decir ambas palabras se usan, en cierto modo, en un sentido similar para expresar las metas económicas y culturales de una región geográfica subdesarrollada a la más desarrollada del globo, esto visto en términos de productividad. Si colocamos las palabras *modernidad* y *desarrollo* una frente a otra, la primera puede ser definida como la forma de actualizar la vida social, económica y las posibilidades técnicas, sociales y culturales. Se puede apuntar que en ella se inscribe todo lo que sabemos del hombre, de sus deseos, de su cultura, de su región, de sus posibilidades sociales e inclusive psíquicas; a la vez de lo que sabemos de las posibilidades científicas y tecnológicas, para darle al mercado su marco político donde se mueven las actividades económicas y sociales de los seres humanos. El desarrollo nos coloca, previamente, antes de su propia realización, en la medida que desarrollar es entendido como algo que está enrollado en una sociedad y en una cultura, que hay que desenrollar. Si estiramos ambas "definiciones" existe el peligro de confundirlas, de traslapar espacios teóricos que corresponden a uno pueden colocarse en el lugar del otro.

Empero, insistiríamos en la pregunta ¿qué se entiende o qué significa la modernidad? Dos, por lo menos, son los sentidos que se usan para definir la modernidad con mayor frecuencia. El primero forma parte del discurso filosófico. Se aplica a una forma de pensamiento que tuvo sus antecedentes en el siglo IV de nuestra era, en la época de Constantino el Grande, cuando los evangelistas cristianos usaron el adjetivo *modernus*, que quiere decir formado hace poco tiempo, para distinguirlo del pasado pagano. Esta tradición cristiana fundada en el amor universal articuló un concepto de individuo y de universal dentro del imperio cristiano. Desde entonces todo pensamiento occidental está basado en este principio universalizador. Empero, puede decirse que este universalismo religioso tiene antecedentes más antiguos, en Egipto con el faraón Amenhotep (1375 a. C.), quien lo fundamenta, en un rígido monoteísmo religioso centrado en Aton, donde se va a originar el concepto de individuo y de universalismo, para reducir la cantidad de parámetros del concepto de mundo. Así, cuando una sociedad se distingue de una época pasada y elabora un concepto más universal es cuando se puede llamar *moderna*. De Platón a la Ilustración se construyó poco a poco una lógica que separa lo mítico de lo religioso para transformar el pensamiento y colocarlo por encima

de las relaciones sociales, económicas y de la naturaleza para hacerlo más general y calculable. El término mismo de *racional* tiene sus antecedentes en los "cálculos". Esto hizo decir a Horkheimer y a Adorno, en su crítica a la Ilustración, que

lo que no se adapta al criterio del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del Iluminismo, sospechoso... El Iluminismo es totalitario... su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa... La lógica formal ofrecía a los iluministas el esquema de la cabalidad del universo... El número se convierte en el canon del universo... Todo lo que no se resuelve en números, y en definitiva en lo uno, se convierte en el Iluminismo en apariencia... Unidad es la palabra, desde Parménides a Russell... El mito parece en el Iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad.²³

El segundo sentido del término es el que se deriva de Max Weber. De él adquirió carta de ciudadanía en un gran número de intelectuales y particularmente en sociólogos. Modernización es aquí el paso de una sociedad tradicional a una más moderna. Tránsito de una sociedad constituida por vínculos naturales familiares, regionales, de amistad o grupo, a otra constituida a través de asociaciones voluntarias de individuos formalmente iguales. La sociedad antigua se orienta por creencias y valores tradicionales, la nueva por una *racionalidad instrumental*. La racionalidad se traduce en ciertos rasgos de productividad industrial regulada por las leyes del mercado, desarrollo de una burocracia eficaz, vigencia de un orden legal independiente del poder político. Es decir, una democracia política real.²⁴

En la historia de la modernidad tenemos antecedentes del pensamiento de nuestra época, en filosofía y ciencias sociales, en el nominalismo y en el probabilismo del fin de la época medieval. La filosofía escolástica se entendió a sí misma como moderna, al renegar del realismo conceptual platónico y sostener que los conceptos universales no eran reales como entidades metafísicas, sino los *nombres* de las cosas. El discurso actual de la metafísica se basa, en parte, en esa disputa. Posteriormente, ya en la Ilustración, se va un paso más adelante y se incorpora, con la figura de la *hipótesis*, un elemento del concepto de la probabilidad, pero en el

²³ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 18-20 y 22.

²⁴ Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus-Alfaguara, 1989, pp. 14ss y Luis Villoro, *El discurso filosófico de la modernidad*, México, FCE, 1989, p. 29.

sentido de un progreso lineal. Actualmente, la diferencia entre materia y energía se diluye, estamos viviendo un mundo de apariciones que nos llevan a presunciones sobre el mundo real pero no a la realidad misma como un hecho final. Todos los conceptos que nos hacemos del universo son probables, son proyecciones de nuestras experiencias y deseos en la vida humana y social.

Se ha calificado al siglo XIII como el siglo de la *fe*, al XVIII como el de la *razón*. Los filósofos de la época medieval incorporan la lógica aristotélica en un concepto de mundo; en los siglos XVII y XVIII, además de incorporar ésta al sujeto del universo y cambio, sustituyeron a Dios por la naturaleza e incorporaron un nuevo concepto de la historia con sus cadenas de acontecimientos en movimiento permanente.

Este nuevo sujeto universal, la ley natural, va a dar el marco para todos los movimientos de los seres humanos en todas sus actividades. La libertad está definida por esta ley. La idea de libre mercado tiene sus raíces en esta ley. La libertad es la libertad bajo la ley fuerte de un sujeto que ha sustituido a Dios. El mercado representa una forma social de mediación con la naturaleza. La ley natural le quita la angustia a los hombres y libera al mundo de la magia. La racionalización de la vida social no podía prescindir de una fuerza extraeconómica: la política del Estado moderno. El mercado se convierte en la institución histórico-social de mediación, fuerza irrenunciable para la edificación de todas las sociedades y de las culturas mundiales de la actualidad.

El mercado fue, históricamente, el lugar donde se intercambiaban las mercancías, donde se realizaba el contacto con los deseos y se sometía a los entes sociales a las reglas de la solución de las necesidades. El mercado es el lugar en el que el tiempo del orden social restrictivo deja de funcionar; ruptura con el orden, el cual exige el sacrificio de los que intercambian, independientemente de la justicia o injusticia. En el mercado se reunía el pueblo para ejecutar la democracia, planear guerras, concluir la paz, administrar la justicia, etcétera.

En la actualidad la desvinculación entre la economía y la sociedad arruinó al mercado y a su función integradora, el *free trade* ilimitado destruyó la economía social de mercado. Hoy en día la sociedad consumista de masas neutraliza todos los conflictos y se fuga en un estado de ausencia del sujeto, en una sociedad de objetos que no necesitan ni al mercado ni a la democracia. Así, se liquida la posibilidad de comunicarse los ciudadanos, de comuni-

carse públicamente. Por medio de la comunicación receptiva los consumidores se entregan analfabetizados y desamparados con la fuerza económica. Los consumidores van como zombies de un evento a otro sin haber tenido experiencia alguna.

Desde del inicio de la modernidad la razón está vinculada a la técnica y a la idea de progreso en el uso de la transformación tanto de la naturaleza como de la sociedad. La razón es un universal que siempre ha estado ligado a la capacidad de dominio y de regulación de los principios racionales de la historia que debían llevar a la liberación del hombre. La idea de progreso penetró y transformó las concepciones del hombre moderno, para establecer los fundamentos que sostienen que la historia se rige por reglas racionales que deben descubrirse y aprovecharse. Adquiere una construcción teórica más rigurosa con Kant, Hegel y Marx. En Hegel se unifican lo real y lo racional para resolver el problema de la historia.

La filosofía moderna... está marcada por una autoconfianza radical; cree posible el que todo puede ser tal como debe ser. Los signos extremos de la modernidad —la tecnología social e industrial— testimonian la confianza que tienen en sí mismos. Lo que mantiene unidas a la medicina, la ingeniería civil, la planificación urbana y a las diversas ciencias que regulan hoy nuestra vida, es la confianza en disponer del criterio adecuado y suficiente para captar la naturaleza en la representación de sus concepciones.²⁵

Sin embargo, desde el siglo XIX existen líneas no coincidentes que corroen el fundamento de lo racional para hacerlo depender de la voluntad y el deseo (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Freud), o de la práctica con William James, o de la intuición con Bergson, o de la vida con Ortega y Gasset, o del relativismo historicista de Dilthey. En otra línea, el neopositivismo en su crítica a la razón llega a ser más fuerte; de la misma forma la Escuela de Frankfurt con su crítica a la razón instrumental o razón ilustrada alcanza niveles racionalmente fundados. La razón totalizadora y su concepto está acompañada por una crisis del sujeto individual de la conciencia como fuente última de sentido y valor.²⁶

²⁵ George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 12.

²⁶ Luis Villoro, "Filosofía para un fin de época", *Nexos* (México), núm. 185 (mayo de 1993), pp. 43-50

En suma, la sensibilidad moderna hace frente a una crisis de éxito. La razón nos ha concedido lo que prometió: poder sobre la naturaleza. Mas la pregunta abismal, permanece: ¿qué es ahora lo deseable en justicia? Ser humano implica el querer, pero ¿cuáles son los fundamentos desde los que vamos a ejercer nuestra opción...? Auschwitz. Fue allí donde el problema de la modernidad se hizo patente.²⁷

Auschwitz representa el símbolo, para la crítica de la posmodernidad, que une razón y sinrazón y resulta imposible separarlos. Crítica sin duda fundada en la medida que su carácter destructivo se funda en principios racionales, calculables, pero no razonable éticamente. Es racional por su eficacia y sofisticación para lograr su objetivo: la destrucción; y no lo es, porque su realización genocida cuestiona los objetivos de la Razón que busca la defensa de lo humano y racional.

La modernidad y su apuesta a la razón no puede aceptar una historia construida por la racionalidad y el acaso;²⁸ el fracaso en convertir a la naturaleza, a través de la técnica, en una morada digna del hombre se da al lado del hambre, la miseria, la marginación, la opresión, la desigualdad social y colectiva, la destrucción ecológica del planeta. Los recursos no renovables se agotan, la idea de progreso material indefinido es cuestionada, y por primera vez se propone una meta contraria a la modernidad: el equilibrio sostenido, en vez de un progreso continuado, para evitar la destrucción de la humanidad.

La era tecnocrática de las sociedades industrializadas está colocada en una situación incierta, donde los ciudadanos son reducidos a seres anónimos; y las decisiones políticas y de la vida en común son controladas cada vez más por cálculos técnicos, donde tienen un papel relevante los medios de comunicación de masas que determinan valores que obstruyen la imaginación y la creatividad, al regular toda forma de relación entre los hombres y los gobiernos.²⁹

Asumir la actitud anterior nos coloca en la posición de los posmodernos, y concluir que la modernidad ha terminado y colocarnos en una situación de *desencanto*, aceptar el fin de los gran-

²⁷ George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, p. 13

²⁸ Cf. Luis Villoro. "La fraternidad base de toda comunidad auténtica", en *La situación mundial y la democracia I*, México, FCE-UNAM-CONACULTA, 1992, pp. 88-95 y Franz J. Hinkelammert, "Frente a la cultura de la posmodernidad. Proyecto político y utopía", *David y Goliath* (Buenos Aires), VII, núm. 52 (sept de 1987).

²⁹ Cf. Lyotard, *La condición postmoderna*

des relatos explicativos legitimadores. El conocimiento se ha reducido a los pequeños relatos intercambiables y de acuerdo con los campos en que se apliquen, usando juegos de lenguajes distintos. Lo mismo acontece con la historia, se abandona el proyecto de su explicación por leyes históricas y la idea de un discurso con sentido preciso. Ahora ya ni la razón ni la necesidad rigen la historia. La idea de progreso, planteada y asumida por el cristianismo desde el nacimiento de la modernidad y continuada por la Ilustración hasta hoy, se ha terminado, sólo queda el presente, la impredecibilidad, la *poshistoria*.³⁰

La relativización y fragmentación de la realidad nos coloca en una situación donde todos los juegos caben, se tolera y se acepta al otro con las mismas pretensiones de madurez que a nosotros. Se tiende a perder los patrones de medida comunes y a olvidarse de las exigencias que se requieren para acceder a valores objetivos. La relativización de la posmodernidad planteada nos coloca en una situación en la cual "todo vale lo mismo". La moral no obedece a principios universales, como Kant quería, sino que se troca en una ética de virtudes conscientes dentro de una práctica concreta, más bien que formal o abstracta, lo cual es de algún modo la renuncia a los valores objetivos y universales que serían el faro que orienta a los hombres. Esto puede conducir a un escepticismo. Lo cual nos muestra el fin de una época y labúsqueda de un refugio en un pensamiento de pequeños alcances que ha renunciado a las verdades objetivas y a los valores últimos, pero ninguna sociedad puede permanecer en el vacío. Se descubre que "los sueños de la razón producen monstruos", como atinadamente señalara el ilustrado español Iriarte y expresivamente plasmara Goya en sus cuadros.

En el horizonte se empiezan a dibujar y hacen su aparición los viejos ídolos que ya parecían superados: el nacionalismo intolerante y xenofóbico, los impulsos irracionales reprimidos, el fascismo y el nazismo, odios e imitaciones extralógicas, sacralización, la sujeción y la obediencia al dogma.

Los latinoamericanos vivimos "tiempos mixtos", buscamos modernizamos cuando los países modernos parece que ya no creen en la modernidad.³¹ Es necesario tomar conciencia de que no es

³⁰ Cf. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura moderna*, México, Gea, 198

³¹ Cf. Fernando Ca, "Amé Latina: identidad y tiempos mixtos o cómo tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios", *David y Goliath* (Buenos Aires), año 8, núm. 52 (septiembre de 1987), pp. 4-9.

posible imitar extralógicamente, como escribe el filósofo mexicano Antonio Caso, no obstante nuestra urgencia por salir del atraso y construir una sociedad más racional y justa, tenemos que cuidar-nos de no caer en la reiteración de experiencias extrañas. Reconocer que la supremacía de la razón, al ser puesta en crisis, ha puesto también límites a la modernidad y por consiguiente al progreso y al desarrollo. Porque

la crisis del desarrollo no sólo consiste en la constatación de una penuria de los recursos, sino que es también la conciencia oscura e inquieta de un agotamiento de la voluntad, de la imaginación y de las teorías que han inspirado a la utopía, el progreso y el desarrollo. Es también el reconocimiento de que todo desarrollo y crecimiento económico constituyen un proceso brutal y sórdido.³²

Los hombres que viven en grandes ciudades han ido perdiendo su individualidad, sienten que no son nadie ni nada; en un mundo que es cada vez más anónimo, nuestra experiencia personal parece que no tiene importancia y nuestra voluntad política es una actitud ilusionada e impotente para defendernos de la manipulación; sometidos por estrechas rutinas y mediatizados por una política irracional, hija del poder pero no de la razón ni de la justicia y la libertad.

América Latina, en el mundo contemporáneo, se encuentra y atraviesa por una situación de desventaja en la recomposición y refundación capitalistas que se expresan en una modificación de la esfera estatal. Los proyectos de modernización se asocian con la reconversión industrial y tecnológica, necesarias al reacomodo y recomposición de las unidades del capital, de sus relaciones y de los propios actores sociales. Los nuevos problemas de América Latina y de México demandan la capacidad para corregir e iniciar nuevos rumbos, lo cual depende de la capacidad para el desarrollo y la tecnología, de la disponibilidad de recursos naturales explotables, de la voluntad y organización de los gobiernos, de los intereses de los actores sociales y de las ideas que sirven de sustento al nuevorelanzamiento para iniciar la marcha.

En el mundo se asiste a la globalidad en todos los sentidos, esto coloca a las sociedades y a los hombres en una indefensión

³² Gabriel Careaga. "Crisis de la modernidad: un asalto a la razón", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México), año 35, núm. 140 (abril-junio de 1990), pp. 11-20.

nunca vista. Pero es necesario drenar a profundidad, para poder cuestionar los dogmas imperantes sobre lo que debe ser un conocimiento verdadero y pertinente.

En este breve recorrido pudimos descubrir que la razón y su ejercicio han estado ligados a intereses vitales y a programas de acción, que la pureza de la razón es una pura imaginaria. La historia nos muestra que el hombre ha tenido acceso a lo razonable en cada situación y para cada caso se descubre que entre las creencias razonables y saberes racionales no parece haber una demarcación bien determinada. Sin embargo, podemos asegurar que esto no elimina la racionalidad ni prejuzga si existen o no reglas universales y su ejercicio, en cambio, sí puede mostrar el sentido profundo de la labor racional, al demostrar su función necesaria para la existencia de la especie humana.

La modernidad y el paradigma de la razón teórica e instrumental en las ciencias naturales y en la tecnología han sido demolidas. Los trabajos de Heidegger y de los miembros de la Escuela de Frankfurt, con Adorno y Horkheimer a la cabeza, abrieron la posibilidad de una nueva imagen de la racionalidad. Se asiste a la renovación de las distintas formas de la racionalidad ética, de los modos de participación y de organización política y democrática, y a nuevas relaciones de los hombres con la naturaleza en la sociedad.

3. El desarrollo en América Latina

LAS medidas de desarrollo implantadas en América Latina desde los años sesenta, si las consideramos en su conjunto, fueron un fracaso, porque la región no se hizo socialista como la utópica Cuba, pero tampoco alcanzó el desarrollo. Las teorías desarrollistas que se implantaron en esos años se usaron con fines de política económica a largo plazo. La consigna y su práctica, de “primero desarrollarnos y lograr la riqueza”, para posteriormente repartirla, fue más bien una retórica del discurso político, un mecanismo domesticador y mitificador dirigido al control y regulación de las sociedades latinoamericanas.

Las teorías de la dependencia de finales de los sesenta fueron aspectos complementarios que buscaron otras alternativas para el desarrollo. La mayor debilidad estuvo signada por la dependencia teórica de las mismas y algunas de sus formulaciones vertebrales, como la relación centro-periferia y su noción de causalidad exclu-

yente externa, la cual invalidó muchos de los análisis y de los pronósticos. En la actualidad nos encontramos en una situación muy especial. La caída de los mitos despeja el camino para poder enfrentarnos con los fenómenos recurrentes de los cuales ninguna teoría hasta hoy ha dado cuenta.

Marginación y dependencia ocultan en sus entrañas un fenómeno insuficientemente explicado, el de la explotación. En este camino de análisis, algunos opinan que las poblaciones latinoamericanas ya no sirven para ser explotadas. Constituyen un lastre, una carga inútil y eliminable. Durante largo tiempo se señaló que la industrialización era la solución de todos nuestros males. América Latina, para algunos empresarios e inversionistas nacionales e internacionales, ya ni siquiera tiene reservado el lugar que Hegel le diera, el del "país del porvenir".

En los noventa se nos plantea la necesidad de retornar a una línea de análisis abonada en nombre de la ciencia y de la "objetividad", sustituida por una postura ideológica que busca ocultar las realidades vividas por nuestros pueblos. Empero, debemos situar nuestra evolución económica, social y cultural en el contexto mundial, estudiando las modalidades de inserción de los países latinoamericanos en el movimiento global, cuyas direcciones tenemos que descubrir para comprender las perspectivas económicas nacionales de desarrollo. Es aconsejable abandonar las tentativas de imitar modelos económicos, sociales, políticos y culturales de los centros de poder económico dominantes a nivel mundial. Porque la realidad de estos países se explica en parte por nuestra realidad. Representamos el otro rostro de la expansión occidental. En consecuencia, no es posible reducir las realidades nacionales a la lógica de la economía mundial. Sin embargo, es imposible comprender la lógica local o nacional fuera del contexto de nuestra inserción en la economía mundial.³³

Desde esta perspectiva podemos señalar algunos factores básicos que en cierta manera determinan nuestra relación económica y desarrollo con la economía mundial. Destacan la gran revolución científica y técnica desde las grandes economías y empresas globales, que apunta hacia la necesidad de un proceso evolutivo de las fuerzas productivas, dirigida a la planeación y a la organización del gasto creciente en investigación, desarrollo, planeación,

³³ Carlos A. Rozo, "Internacionalización y competitividad", *Política y Cultura* (México, UAM-Xochimilco), año 1 (invierno-primavera de 1993), pp. 307-318

diseño, mercadotecnia; a mejorar las formas de calidad de la mano de obra, al mismo tiempo que libera, a través de los sistemas productivos de automatización, el trabajo directamente productivo originando el tiempo libre creciente en la sociedad, lo que sin duda requiere prever consecuencias en los países altamente industrializados, como el desempleo, una menor jornada de trabajo, el mayor tiempo libre y las formas y repercusiones para enfrentarlas en los subdesarrollados porque pueden ser de alcances inusitados y hasta catastróficos.

El proceso de globalización lleva a la internacionalización del sistema productivo y de los servicios, para concebir y derivar que las relaciones entre las civilizaciones dejan de ser sólo problemas filosóficos y morales. entelequias inaprensibles, para constituirse en necesidades prácticas cuya solución garantiza la sobrevivencia del género humano. La humanidad ha dejado de ser una abstracción y ahora es una realidad material, cotidiana y tangible.

La regionalización puede crear las condiciones para una sociedad mundial más participativa y cooperativa, a través de las integraciones regionales, pero al mismo tiempo favorece el fraccionamiento de la economía mundial en grandes bloques, con mercados relativamente protegidos. Se advierte que en este proceso se tienden a generar poderes supraestatales y al mismo tiempo a forzar a los Estados nacionales a aumentar su poder regulador sobre las economías nacionales para que sirvan de intermediarios en la coordinación de las iniciativas regionales.

Es de hacer notar que la economía internacional dejó de ser el espacio libre de intercambio mercantil de producciones nacionales, para ser un espacio privilegiado de complementación de la producción y de la circulación, orientadas al consumo masivo. La complementación se caracteriza por su dinámica creciente de diferenciación-homogeneización de las condiciones de la producción de mercancías y servicios para alcanzar la reproducción social. La compatibilización de la competitividad internacional con la solución de los problemas sociales impone la necesidad de encontrar la manera como los mercados se combinan con otras instituciones

para perseguir conjuntamente los objetivos de la eficiencia económica en la asignación de recursos, de equidad y la necesidad social. La disyuntiva actual de desarrollo no se encuentra en el papel del Estado o en la capaci-

dad de competir internacionalmente, sino en una opción sobre el tipo de capitalismo a escoger como disyuntiva de desarrollo social.³⁴

Es evidente que, pese a los esfuerzos realizados, no pueden esperarse grandes resultados en los sectores científicos, tecnológicos, tampoco en la formación de ingenieros y técnicos, mientras la región no disponga del control de su economía y no le sea posible aplicar una política de desarrollo volcada hacia sus propias necesidades y busque los medios para crear y colocarse en una situación que haga factible la superación de la dependencia estructural, de las sobrevivientes oligarquías y clases dominantes nacionales y las secuelas de su condición de subordinadas, antipopulares, antinacionales, de las fuertes concentraciones de la renta y de la propiedad, de las altas tasas de explotación del trabajo que desestiman la inversión de los diversos sectores económicos y productivos. Solamente si se combinan las estructuras básicas del poder y de clase es posible modificar las prioridades de las políticas públicas y favorecer a la población por medio de alimentación básica, salud, vivienda, educación y capacitación para el trabajo, gestión de la economía y de la vida política nacional. Sin embargo, la realidad es otra.

Es necesario destacar que las unidades de producción contemporáneas, según los análisis de economistas y científicos sociales, están conformadas por complejos sistemas productivos, que desde tiempo atrás integran el financiamiento de investigación y desarrollo con el planteamiento y el diseño de las metas de producción, divididas en unidades incorporadas a los diferentes sectores del sistema económico. La división del trabajo en sus ramas industriales requiere unidades de producción y servicio, del montaje del producto final y su colocación en el mercado a través del mercadeo, publicidad, distribución, ventas, etc. En este sistema complejo la producción manufacturera es cada vez más dependiente y se convierte en la fase de un proceso global comandado por la investigación y el desarrollo, por las estrategias centrales, por los centros de financiamiento internacional, de producción y venta. Especializarse puede ser el peor camino que nos lleve a reproducir de manera profundamente marginal y excluyente, las relaciones de dependencia estructural, lo cual significa perder el control del proceso productivo interno y restringirlo a su parte menos moderna y

³⁴ *Ibid.*

meno generadora de empleo y, con ecuentemente, reforzador de la marginalidad social, el desempleo, el subempleo. La revolución científica y tecnológica y u gran desarrollo automatizado va de trayendo poco a poco la mayor parte de nuestras actividades directamente productivas, como el empleo agrícola e industrial, para abrir una nueva fuente de empleo en los sectores indirectos de la producción dentro de los que destacan la comunicación, la educación, la investigación, el desarrollo, la administración, los servicios sociales y el turismo, entre muchos otros.

Nuestra apuesta, si debemos especializarnos en una producción manufacturera bien localizada y definida por el mercado mundial, es que tenemos que integrar las economías nacionales, promover la educación y la modernización de los trabajadores urbanos y rurales, incluidos los grupos marginales. Desarrollar una infraestructura de investigación y desarrollo, buscar explotar las posibilidades de nuevas tecnología que puedan competir internacionalmente. De no ser a í, estamos condenados a la desesperanza. De otra forma, el contacto de nuestros trabajadores marginados, explotados, analfabetos, desnutridos, desempleados, subempleados, con los grandes medios de comunicación sólo puede producir anomia, violencia social, disgregación cultural y criminalidad. ¿Visión catastrofista? Juzguen ustedede mismos.

3 1) Democracia y nuevo orden mundial

La cristalización de un nuevo orden mundial obliga a renovar el pensamiento político que afirme el compromiso con la democracia en la lucha por la igualdad social.

Algunas de las características del nuevo orden empiezan a perfilarse de forma relevante. Dentro de ellas se puede señalar la obsolescencia de una política de alienación automática que colocaba, a través de las posiciones ideológico-políticas, a los amigos y a los enemigos, lo que desencadenaba los criterios y las relaciones económico-comerciales con los países y los bloques; la emergencia y el resurgimiento de conflictos étnico-culturales que conforman cuadros de choque de civilizaciones; la increíble sofisticación científica y técnica con la globalización de la economía; los Estados-nación se transforman, no para desaparecer, sino más bien para adecuarse a las nuevas exigencias, dentro de las que son de destacarse la competitividad en el ámbito internacional y la meteórica evolución de la eficacia del trabajo, estimulada, en es-

pecial, por las nuevas formas de gestión empresarial y las tecnologías. Desde este horizonte disminuye notablemente la importancia estratégica del proletariado, al emerger nuevas mediaciones y segmentos sociales.

Un aspecto aún presente en el caso latinoamericano es la persistencia de un estado de dependencia económica y política, ya que ambas están coimplicadas en relación con los países centrales y muy especialmente con los Estados Unidos de Norteamérica. Quiero advertir que aquí no se trata de retomar términos que hoy son obsoletos, como el de *dependencia*, introducido en los años sesenta particularmente por las izquierdas, motivados por las reflexiones que los sociólogos cepalinos, como el actual presidente del Brasil, Fernando Henrique Cardoso y por Enzo Faletto, con su clásico libro *Desarrollo y dependencia en América Latina*, pero sí es importante destacar la actualidad de alguno de los temas de antes que siguen teniendo vigencia, como la noción de soberanía, la de eficacia estatal y la de exclusión social.

El gran desarrollo científico y tecnológico y los cambios producidos por éste en las relaciones de capital/trabajo recolocaron en la agenda mundial los problemas de la desigualdad y del desempleo reconocidos como estructurales. En las décadas pasadas el *welfare state* fue capaz de enfrentarlos a través de la competencia, pero en el presente el problema adquiere proporciones que son explosivas, tanto en los países centrales como en los periféricos y en aquellos que intentan vivir la experiencia del desarrollo.

Este mundo, que se transforma con rapidez, puede ser mirado, por un lado, como apegándose a las reminiscencias del pasado, y por el otro, enfrentándolo, buscando transformarlo y confrontar los desafíos del futuro. La perturbación que corresponde a este momento consiste en la persistente lucha por la igualdad social, como ideal y como juicio de valor. El ascenso del neoliberalismo a partir de la era Reagan-Thatcher conformó un cuadro político e ideológico muy desfavorable. Empero, conviene investigar cómo una ideología que fundamenta y practica las desigualdades económicas y sociales puede volverse hegemónica en condiciones tan relativamente tranquilas, sin ninguna oposición a su altura.

Los grupos políticos liberales y especialmente las izquierdas quedaron prisioneros de paradigmas obsoletos e insostenibles, no advirtieron la profundidad de las transformaciones que estaban dándose. Particularmente las izquierdas aceptaron la propaganda

doctrinaria frente a la cual no asumieron una posición propositiva. Dejaron de enarbolar las banderas de la modernidad transformadora permitiendo que la ideología neoliberal realizara la tarea de legitimación de una modernización conservadora. En el campo político quedaron desvinculados de la lucha por las libertades civiles e individuales y cayeron en una esclerosis de su matriz teórica que las llevó al estatismo y al atraso.

En el horizonte presente conviene insistir en la lucha por la democracia. Por encima de grupos y partidos de distinto origen político, es necesario reconocer la importancia de los derechos civiles e individuales en el marco de la realidad económico-social de los países. Esto requiere de la necesidad de luchar y defender la democracia, porque ella no puede ser, no es el resultado de una concesión, sino de las luchas sociales y políticas para lograrla. El ejercicio democrático abre espacios de participación y decisión cada vez más amplios a las mayorías.

Repensar la democracia requiere del establecimiento de una ruptura con tradiciones esclerosadas, sólo así podemos realizar las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales que deben incidir en la práctica de la vida cotidiana de los seres humanos. Reconocer y aceptar que la democracia no es un régimen perfecto inmune a las extravagancias de los hombres concretos, ya que, como producto humano, está sujeta a múltiples interacciones positivas y negativas.

La democracia puede y debe ser ampliada involucrando al Estado y a la sociedad civil. En la inteligencia de que la democracia se amplía a medida que los individuos participan cada vez más en las decisiones que les conciernen, sin que por ello se contradiga el hecho de que existen diferentes intermediaciones entre deliberantes y deliberados. Esto permite asumir una posición relativa y sincera de la democracia con el pluralismo y la tolerancia. Contra la definición conceptual entre ambas, una democracia verdadera sólo podrá ser pluralista si comparte el poder, es decir, si desconcentra el monopolio del ejercicio del poder. En otras palabras, la democracia podría existir si presupone el disenso y la expectativa de alternancia en el poder político.