

Reflexiones filosóficas desde nuestra América

Por *Mario* MAGALLÓN ANAYA*

Historia y utopía en Latinoamérica

SI RECORREMOS EL CAMINO DE LA HISTORIA de América Latina y del Caribe, encontramos que desde los albores de las luchas independentistas, iniciadas con la rebelión de los esclavos negros de Haití en 1804, la historia ha estado jalonada por acontecimientos y transformaciones estructurales que han caracterizado el desarrollo del capitalismo dependiente de la región, el cual ha tenido su correspondencia —tanto en el plano de las ideas como en el de las acciones y las prácticas de lucha política, social y revolucionaria— en la conformación de las nacionalidades.

En el transcurso del siglo XIX pueden encontrarse en la historia de América Latina y del Caribe los antecedentes de las ideas liberadoras socialistas mezcladas con concepciones tomistas, nominalistas, liberales, socialistas y anarquistas, todas ellas con un marcado carácter utópico. Se busca trascender la historia inmediata y proponer un mundo más esperanzador, igualitario y justo.

Por sus escritos y sus prácticas destacan autores latinoamericanos como Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Francisco de Miranda, fray Servando Teresa de Mier, Miguel Hidalgo, José María Morelos, Esteban Echeverría, José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, José Martí, Manuel González Prada y Tejera, José Ingenieros, Ricardo Flores Magón y Otilio Montaño, por señalar algunos. Durante el siglo XIX e inicios del XX, se encuentran en forma paralela las ideas del liberalismo francés, del positivismo y del espiritualismo, del panteísmo, el neotomismo y el intuicionismo, las cuales reconfiguran ideologías para las nuevas batallas teológicas, filosóficas y metafísicas.

Dentro de este sinnúmero de hechos históricos, se dan levantamientos armados y movimientos sociales de campesinos, obreros, indígenas, mujeres, organizaciones políticas urbanas, rurales, sociales, culturales etc., que plantearán la necesidad de implementar alternativas socioeconómicas y políticas cuyas características muy particulares y diversos matices han marcado nuestra historia. La realidad sociohistórica

* Investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail <mariom@servidor.unam.mx>.

ha conformado la Patria Grande de Simón Bolívar desde la diversidad plural no siempre acorde con las historias nacionales o regionales o la historia global. Por ello, hoy más que nunca, es urgente buscar la superación de la dominación del nuevo orden neocolonial.

Las recientes reflexiones sobre la modernidad y lo utópico están conformadas por el análisis metodológico disciplinario, interdisciplinario y transdisciplinario de gran fecundidad, ampliando los horizontes posibles para su realización. Están presentes en estas reflexiones la filosofía, la antropología, la historia, la literatura, el derecho, la sociología, la economía, la teología y la semiótica, y donde la columna vertebral la constituye la historia de las ideas filosóficas de nuestra América y del Caribe.

La concepción utópica de la modernidad múltiple, plural y alternativa en nuestra América ha tenido históricamente gran riqueza, a pesar de que las filosofías posmodernas y poscoloniales han declarado su fenecimiento. Empero, es necesario decir que sigue gozando de cabal salud porque está arraigada en la historicidad de la región en un presente injusto, antidemocrático y antisolidario con “nosotros” y los “otros”, es decir, con la “humanidad entera”.

Destaca de forma especial la articulación de niveles de lenguaje, de epistemología, de ontología y de procedimientos metodológicos que traducen y transfieren conceptualización y resemantización desde los precedentes estudios de caso, como pueden serlo un trabajo de campo, teorías ontológicas y epistemológicas así como enfoques holísticos.¹ Es decir, se trata de la reconstrucción de saberes filosóficos y utópicos fundados en el optimismo y la esperanza y en la búsqueda de un futuro promisorio en la tierra.

En este contexto, el diálogo abierto y horizontal enriquece el valor y la significación de los intercambios de experiencias desde las diversas disciplinas humanas y sociales, lo cual, en la actualidad, ha abierto espacios innovadores en la reflexión sobre la modernidad utópica latinoamericana. Todo ello realizado para construir una “gramática utópica” y una “taxonomía ético-axiológica de la utopía”, transida por el proyecto existencial humano en situación.

Empero, es necesario definir desde la perspectiva teórico-epistemológica de George Steiner qué se entiende por gramática en general:

Entiendo por gramática la organización articulada de la percepción, la reflexión y la experiencia; la estructura nerviosa de la conciencia cuando se

¹ Un buen ejemplo de este esfuerzo interdisciplinario se puede encontrar en el libro colectivo, Horacio Cerutti Guldberg y Oscar Agüero, coords., *Utopía y nuestra América*, Quito, Abya-Yala, 1996 (col. *Biblioteca Abya-Yala*).

comunica consigo misma y con los otros [] La esperanza y el temor son supremas ficciones potenciadas por la sintaxis. Son tan inseparables la una de la otra como lo son de la gramática. La esperanza encierra el temor al no cumplimiento; el miedo tiene en sí un granito de esperanza, el presentimiento de su superación. Es precisamente el estatus de esperanza lo que hoy resulta problemático. En todo nivel, excepto en lo trivial o en lo momentáneo, la esperanza es una inferencia trascendental. El sentido estricto de esta palabra se apoya en presuposiciones teológico-metafísicas, que connotan una inversión posiblemente injustificada, una compra de “futuros”, como diría un agente de bolsa. “Tener esperanza” es un acto de habla, una forma de comunicación, interior o exterior, que “presupone” un oyente, ya sea éste o el propio yo.²

En esta diversidad de horizontes utópicos, filosóficos, sociales y políticos de la historia de América Latina del siglo XIX e inicios del XX se plantean utopías esperanzadoras de cambio y transformación de la realidad opresiva. Para ello se dan múltiples estrategias que buscan, por un lado, desembarazarse de la tradición hispánica y por el otro, de la tendencia imitativa de la europeización. Sin embargo, lo anterior no impide mirar analítica y críticamente cómo durante casi dos centurias se promueve desde el poder el genocidio de los pueblos originarios, de los campesinos, de los obreros, de las mujeres y de los niños en todo el territorio hispanoamericano. Ya desde entonces encontramos que se plantea una propuesta protosocialista, claramente antiimperialista, especialmente aquella que brota de la pluma de pensadores y luchadores sociales anarcosocialistas, socialistas y liberales, teósofos, neotomistas y románticos en todo el continente, como Juan Montalvo, José Martí y una pléyade de autores del siglo XIX y de principios del XX, los cuales buscan superar la marginación, la alienación, la explotación y la miseria de los latinoamericanos a través de la lucha por la libertad, la justicia y la equidad solidaria entre “nosotros” y con los “otros”.

El utopista revolucionario de los siglos XIX y XX, de diversa orientación filosófico-política e ideológica siempre, o en la mayoría de los casos, se ha autoelegido como intérprete de la realidad, hasta llegar a creerse o convertirse en el vigía e ideólogo de la “nueva sacralidad” que divide al mundo entre las antinomias de Bien y Mal, de Izquierda y Derecha, de Revolución y Reacción, principios concebidos como valores que aspiran alcanzar la condición humana universal, fundada en cosmovisiones desde las cuales él, como ideólogo utopista, se siente protegido. Este vocabulario antinómico no deja de invocar con funda-

² George Steiner, *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 15-16

mento la racionalidad, aunque en realidad es una visión totalitaria que implica exclusión y marginación.

Así, los profetas de la utopía se convierten en la verdad del oráculo, no transigen, no escuchan, salvo en casos excepcionales, mas sólo dialogan consigo mismos, no buscan el consejo ni la asesoría de los que “saben”, sólo les gusta escucharse a sí mismos. Empero, la dirección utópica conlleva una mirada analítica y crítica que permite conducir, más allá del tiempo y el espacio, el objeto que se avizora. Lo que implica enraizar en el horizonte histórico cualquier pretensión proyectiva de carácter utópico que tenga como referente material la realidad sociohistórica.

Ese enfrentamiento con la realidad sociohistórica, al deslizarse dentro del espacio, va definiendo los proyectos utópicos, los sueños, los ideales. Sin embargo, es por eso que, a la vez, se da el enfrentamiento con el devenir histórico y la construcción utópica. Por ello, colocarse en un espacio es situarse en la temporalidad, lo cual permite introducirse en los meandros conceptuales de la definición del discurso utópico y del diálogo, en la dialéctica concebida como proceso discursivo sobre la realidad. Esto requiere enfrentarse permanentemente con el pasado desde el presente para proyectar un porvenir esperanzador en libertad, justicia, equidad, solidaridad y democracia radical.

Es decir, la dialéctica de la historia se expresa a través del texto, de los discursos, de las diversas expresiones significativas, simbólicas, semánticas, ontológicas y epistemológicas. El texto, como expresión explicativa e interpretativa, narra un principio que da orden gramatical al relato de la creación y configura en su interior los virtuales destinatarios, ya que el ejercicio de narrar implica organizar las ideas, los conceptos y, a la vez, conferirle estructura a lo narrado, mas de ningún modo es un discurso neutro ni tampoco inocente, sino asumido ética y responsablemente.

Leer es reconocerse pero también conocerse. En consecuencia, todo conocimiento requiere una transformación tanto del sujeto como del objeto que se conoce, es un proceso dialéctico que conlleva una reflexión abierta a la diversidad de sentidos, desde un horizonte teórico-epistemológico.

Desde los siglos *xx* y *xx* lo utópico en nuestra América se encuentra en la conciencia de los intelectuales y en los discursos, en los textos, en los documentos y los “monumentos”. Sin embargo, al analizar sus programas políticos y culturales se observa que los intelectuales intentan preverlo todo, y en ese afán multiplican proyectos, planes, programas, utopías historizadas y, en la mayoría de los casos, forjan modelos

utópicos identificados con el Estado. Lo utópico, mirado desde el límite, desde la frontera de la racionalidad, requiere tomar conciencia de la finitud del ente como ser situado en la historia y la temporalidad, pero también ir más allá de lo inmediato.

La historia debe ser entendida como aquello a través de lo cual se expresa el ser humano y produce sus condiciones de vida y existencia en el mundo, todo ello concebido como inestable. La historia es la conciencia expresa del sentido de lo humano como inestable. Sin esta conciencia es imposible e inconcebible el intento de alcanzar la estabilidad de lo humano por la vía precisamente de la conciencia, del saber de los principios. La historia es pues, en este preciso sentido, la condición de la filosofía. Historia y filosofía son dos manifestaciones conscientes, expresas, correlativas de la constitución de la naturaleza humana tendiente a extravasarse a sí misma: inestable e insegura, movimiento en el tiempo, en busca de la seguridad, la estabilidad, el reposo en lo eterno.³

La historia y la conciencia histórica salvan al ser humano en el tiempo. Es memorar y exponer, rememoración, conmemoración y fama. Podría decirse, hasta cierto punto, que éstas son las intenciones de la historia, pero porque es aquello que en ella consiste, el accionar y el actuar del ser humano. La historia es indagación, visión, utopización, búsqueda del andar. La historia es viajar, pero no es “todo viajar”, sino el viajar histórico concebido como forma del viajar posterior a otros. Es reconstrucción y recreación de la historia en un horizonte de sentido utópico.

Así pues, desde la perspectiva histórica, lo utópico trabaja por conquistar el poder a través de la acción directa. Fernando Ainsa señala al respecto:

En esta proyección, lo utópico trabajó con la “actualidad” histórica, propiciando “proyecciones” de conquista del poder por la acción directa o la lucha armada, insurreccional o revolucionaria. Las propuestas utópicas se articulan en un discurso en el que la Revolución era el paradigma del cambio real, en cuya perspectiva la única forma de “realizar” la utopía pasaba por la toma del poder revolucionario.⁴

³ José Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1960, p. 21.

⁴ Fernando Ainsa, “Bases para una nueva función de la utopía en América Latina”, en Cerutti Guldberg y Agüero, coords., *Utopía y nuestra América* [n. 1], p. 10.

Movimientos sociales en nuestra América

Es necesario señalar que los movimientos sociales, como todas estas corrientes utópicas, filosóficas y políticas, buscarán la transformación de la sociedad pero de manera distinta a las formas ideológico-políticas del liberalismo y del capitalismo del siglo XIX.

Así por ejemplo, a finales del siglo XIX el anarquismo, el liberalismo y el positivismo adquieren características utópicas propias. En el anarquismo latinoamericano encontramos que muchos de sus antecedentes ideológicos provienen de tradiciones rurales indígenas tanto como campesinas y obreras atravesadas por el igualitarismo y el comunitarismo, aunque estos últimos no necesariamente sean democráticos. A finales del siglo XIX otros anarquismos son importados como son los casos argentino y uruguayo con los obreros, campesinos y educadores migrantes provenientes de Europa.

Empero, el anarquismo estará presente en unos países más que en otros, especialmente en aquellos con una amplia población indígena y negra. Para inicios del siglo XX tendrá un gran despegue y reconocimiento en la educación con la Escuela Moderna Racionalista.⁵

Desde ese horizonte teórico anarcosocialista los latinoamericanos reflexionan y analizan la realidad social y buscan cambiarla. Es la expresión de un socialismo libertario y combativo que viene desde el siglo XIX, se repositona en el XX y sigue presente a inicios del XXI en personajes como el migrante griego Plotino Rhodakanaty, el mexicano Ricardo Flores Magón, el cubano Enrique Roig de San Martín, el peruano Manuel González Prada, el hispano-argentino Diego Abad de Santillán y el brasileño José Oiticica o grupos de evidente raíz popular, como la Federación de Obreros Regional Argentina y el Partido Liberal Mexicano.⁶

Como mencionamos anteriormente, la tradición anarcosocialista en América Latina tiene algunos de sus antecedentes en las comunidades indígenas, en las que la figura del Estado no tiene cabida en su

⁵ Cf. Mario Magallón Anaya, "De Abraham Castellanos a la educación alternativa de hoy", en Reina Ortiz Escamilla e Ignacio Ortiz Castro, eds., *Ñuu savi la patria mixteca*, Huajuapán de León, Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2006, pp. 157-201.

⁶ Cf. Carlos Rama y Ángel J. Cappelletti, sel. y notas, *El anarquismo en América Latina*, Ángel J. Cappelletti, pról. y cronología. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990. Este volumen es quizá el trabajo intelectual más agudo y exhaustivo de los escritos sobre el tema. El "Prólogo" de Cappelletti está conformado por más de doscientas páginas escritas con amenidad, pasión y rigor. Allí se encuentran sólidas bases para la recuperación de una historia tan diversa y significativa como ignorada y, en algunos casos, tergiversada.

organización social ni en su imaginario, pero sí las prácticas de la auto-
ridad comunitaria, socializada, que en la mayoría de los casos son ejer-
cidas de forma horizontal, libre e igualitaria.

La historia de nuestra América muestra que después del proceso
de dominación ibérica resurge el liberalismo cristiano que se extiende
desde la Conquista hasta las independencias latinoamericanas para,
posteriormente, mezclarse con el liberalismo francés e inglés; aparece
el liberal-positivismo y resurgen tradiciones neoescolásticas, se trasla-
dan las doctrinas espiritualistas y panteistas, como el krausismo, la di-
versidad de teosofías y filosofías en boga.

Así, el anarcosindicalismo, como movimiento social, y el pensa-
miento ácrata como referenciacultural, alcanzaron innegable relevan-
cia en Latinoamérica y el Caribe a través de una multiplicidad de ex-
presiones y vínculos que recientemente están siendo conocidos por las
nuevas generaciones latinoamericanistas que hoy buscan impulsar el
renacimiento libertario desde el Río Grande hasta la Tierra del Fuego.

Por lo tanto, la recuperación de esa basta e inexplorada herencia
es tarea ineludible. Empero, he de advertir que no en el plan del “sen-
timentalismo nostálgico”, menos aún debe buscarse y consagrarse otra
mitología histórica para afrontar dogmas liberales o marxistas; sino más
bien debe rescatarse el significado vivo que ese pasado anarquista tie-
ne para el presente y el futuro de las luchas y movimientos sociales en
nuestra América.

De tal manera, el anarquismo en América Latina y el Caribe tiene
una amplia y rica historia tanto en luchas pacíficas como en violentas y
en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, así como en
esfuerzos organizativos, de propaganda oral, escrita y práctica, de obras
literarias, de experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos co-
munitarios. Algunos historiadores que escriben la historia social, políti-
ca, cultural, literaria y filosófica del subcontinente suelen pasar por alto
o minimizar la importancia de los movimientos anarquistas. Otros des-
conocen los hechos históricos y consideran al anarquismo como una
“ideología marginal” y por lo tanto absolutamente minoritaria y desde-
ñable y, lo más importante, irrealizable.

Otros, por el contrario, saben lo que el anarquismo significa en la
historia de las ideas socialistas en Latinoamérica y comprenden su ac-
titud frente al marxismo, y precisamente por ello se esfuerzan en olvi-
dar al anarquismo o devaluarlo, y se empeñan en considerarlo fruto de
“inmadurez revolucionaria”, “utopismo abstracto”, “rebeldía artesanal”
de obreros, de campesinos y de grupos de raíz indígena o de la “pe-
queña burguesía”.

El filósofo venezolano Ángel Cappelletti señala al respecto lo siguiente:

Pero el anarquismo no fue sólo la ideología de las masas obreras y campesinas paupérrimas que, arribadas al nuevo continente, se sintieron defraudadas en su esperanza de una vida mejor y vieron cambiar la opresión de las antiguas monarquías por la no menos pesada de las nuevas oligarquías republicanas. Fue muy pronto el modo de ver el mundo y la sociedad que adoptaron también masas autóctonas y aún indígenas, desde México (con Zalacosta en Chalco) hasta Argentina (con Facón Grande en la Patagonia). Muy pocas veces se ha hecho notar que la doctrina anarquista del colectivismo autogestionario, aplicada a la cuestión agraria, coincidía de hecho con el antiguo modo de organización y de vida de los indígenas de México y Perú, anterior no sólo al imperialismo español sino también al imperialismo de los aztecas y de los incas. En la medida en que los anarquistas lograron llegar hasta los indígenas, no tuvieron que inculcarles ideologías exóticas, sino sólo tornar conscientes las ideologías campesinas del "calpulli" y del "ayllu".⁷

Así, pues, en la historia de nuestra América se muestran riquezas y perspectivas de un pensamiento analítico-crítico con orientaciones anarquistas, hasta alcanzar posiciones extremistas de izquierda y de derecha, transidas de intolerancia y que van a trascender más allá de la primera mitad del siglo xx, en tiempos cercanos al final de la centuria, para retomar presencia y vitalidad en el pensamiento social, político, filosófico y cultural en todos los ámbitos de Latinoamérica y del Caribe.

Quizá desde el punto de vista teórico los movimientos sociales latinoamericanos no hayan contribuido con aportes fundamentales al pensamiento filosófico anarquista, sin embargo puede decirse que desde el punto de vista de la organización y la *praxis* anarquistas sí produjeron formas desconocidas en Europa. Lo que no es casual porque los movimientos sociales de muy diverso carácter y orientación ideológica, como la historia misma, son una respuesta a la realidad en la cual se incuban.

Por otro lado, es necesario señalar que el anarquismo presenta algunos rasgos diferenciales en los heterogéneos países de América Latina y del Caribe a finales del siglo xix e inicios del xx. Por ejemplo, en Argentina la Federación Obrera Regional Argentina (FORA) es más radical, a tal punto que es considerada extremista por la Coordinadora Nacional de Trabajadores a inicios del siglo xx. En cambio, en Uruguay el anarquismo ha sido más pacífico, tal vez porque hubo menos

⁷ Cappelletti, "Prólogo", en *ibid.*

perseguidos. En México ha tenido significación en el gobierno, no sólo por la participación del magonismo en la lucha revolucionaria contra Porfirio Díaz, sino también por influjo de la Casa del Obrero Mundial, que brinda a Venustiano Carranza los “batallones rojos” en la lucha contra Francisco Villa y Emiliano Zapata. Además, porque los presidentes de la Coordinadora General de Trabajadores (CGT) polemizaron con el propio presidente Álvaro Obregón. Por el contrario, en Brasil los movimientos ácratas estuvieron siempre al margen de cualquier instancia estatal. Más aún, la república militar oligárquica brasileña nunca los tomó en cuenta, salvo en los casos de persecución, destierro o asesinato de sus militantes.

Entre 1918 y 1923 el “anarcobolcheviquismo”, como fenómeno típico de algunos países latinoamericanos, surge sobre todo en Argentina, Uruguay, Brasil y México. Al producirse en Rusia la Revolución bolchevique muchos anarquistas se declararon partidarios de Lenin y anunciaron su incondicional apoyo al gobierno soviético, pero no por eso dejaron de considerarse anarquistas. Empero, esta corriente desapareció con la muerte de Lenin y aquéllos decidieron adherirse a Stalin pero ya no se atrevían a llamarse anarquistas.

En todos los países de América Latina y el Caribe el anarquismo produjo, además de una vasta propaganda periodística y de copiosa bibliografía ideológica, poetas y escritores que en su mayoría fueron figuras de primera línea en las respectivas literaturas nacionales. Sin embargo, cabe advertir que éstos no en todas partes fueron numerosos y significativos. En Uruguay y Argentina, por ejemplo, la mayoría de los escritores que publicó entre 1890 y 1920 fue de origen anarquista. En Chile y Brasil durante este periodo hubo no pocos literatos ácratas, aunque no tantos como en el Río de la Plata o en Colombia, Venezuela y Puerto Rico.

En otros países latinoamericanos, si bien no floreció una literatura propiamente anarquista, la influencia de la ideología libertaria se dio entre literatos y poetas más que en los movimientos obreros. Sin embargo, es importante destacar que en lugares donde la literatura y el anarquismo eran poco menos que sinónimos, como en el Río de la Plata, los intelectuales anarquistas nunca desempeñaron una función de élite o de vanguardia revolucionaria, más aún, no tuvieron que ver con la universidad y la cultura oficial. En esto el anarquismo en la región latinoamericana se diferencia del socialismo y del marxismo.

Ya avanzada la segunda mitad del siglo xx se hacen presentes diversas tendencias ideológicas y políticas. En esta relación dual y ambigua entre izquierda y derecha destacan, por ejemplo, el escritor y po-

lítico peruano-español Mario Vargas Llosa y, sobre todo por la profundidad de su obra, el literato, poeta y escritor mexicano Octavio Paz. Empero, ambos establecen en su momento relaciones de inducción y compromiso articulados a los grandes centros del poder económico y financiero mundial y a sus poderosos aparatos de propaganda y comunicación colectiva donde se mueven, a veces serviles e incondicionales y otras entre críticas y alienaciones al liberalismo y al capitalismo imperial. Puede decirse que se convirtieron en los mejores voceros de las posiciones conservadoras y neoconservadoras a través de formas escritas y medios de comunicación masiva, favoreciendo intencionalmente la caída de las tradiciones anarcosocialistas, socialistas y marxistas. Es decir, las tradiciones latinoamericanas en general.

*Modernidad en América Latina:
entre la globalización y la democracia*

DESDE este horizonte puede observarse que tanto Octavio Paz como Mario Vargas Llosa se convirtieron, como en su momento José Vasconcelos, en los más grandes defensores de la derecha, precisamente cuando nuestras naciones eran asoladas por el experimento del neoliberalismo y la implantación de la nueva globalización agresiva, racista y excluyente. Su popularidad fue cubierta con un halo de excelencia, aquella que la derecha ha reservado históricamente a los renegados, es decir, a los antiguos izquierdistas, a los ácratas, a los liberales, a los demócratas que arrepentidos de sus pecados de juventud, en la madurez buscan por todos los medios a su alcance corregir los errores ideológicos del pasado. Para ello, como dirigentes intelectuales y culturales, recurren a medios de persuasión para encaminar a los jóvenes, y puede decirse que al mundo en general, en la “dirección correcta”, desde la perspectiva del interés económico del capitalismo, para convertirlos en mediaciones, es decir, en mera inmediatez.

El anarquismo en América Latina y el Caribe comparte con la tradición socialista-liberal el compromiso ético político y la lucha por la libertad, la liberación y la dignidad. Lo cual implica la satisfacción de las necesidades espirituales y materiales en equilibrio y armonía con la totalidad de la realidad sociohistórica. Esto le confiere al anarquismo un rango ético y político que puede servirle al ser humano para alcanzar su felicidad y el desarrollo de sus potencialidades y capacidades.

Empero, estos principios éticos, colectivistas y comunitarios tienen sus antecedentes, además de los ya señalados, en la Antigüedad griega, la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad, donde se hacen

presentes el racionalismo, el empirismo, el criticismo, el utilitarismo, el evolucionismo, el positivismo, el panteísmo, el neotomismo y algunas corrientes de pensamiento ético aunque, como puede observarse, no son necesariamente socialistas o anarcosocialistas sino más bien liberal-democráticas.

La modernidad en nuestra América y el mundo ha sido acompañada por dos actitudes de raíz democrática ilustrada: la tolerancia y el pluralismo. “El pluralismo es una faceta del pluralismo ideológico: es bueno que coexistan distintas convicciones éticas”.⁸ De esta manera, en la racionalidad moderna, las actitudes uniformadoras, excluyentes, dictatoriales, fascistas y totalitarias no caben en la modernidad múltiple de nuestra América Latina.

Porque en el espacio temporal e histórico la tolerancia no significa indiferencia sino responsabilidad y compromiso solidario con el otro. Porque realmente somos tolerantes si las diferencias que mantenemos con los otros nos importan, de otra manera, sólo habrá indiferencia, desconocimiento y negación del otro. El filósofo frankfurtiano Herbert Marcuse ha señalado, con buen tino, que la finalidad de la tolerancia es la verdad. Por esto mismo, puede decirse que “la tolerancia ha sido un gran aporte a la modernidad y a la humanidad”.⁹

Así pues, como puede observarse, desde antes del siglo XIX se introducen en la región ideas de democracia, liberalismo, marxismo, anarquismo y comunitarismo que propiciaron nuevas alternativas teóricas e ideológicas que en la mayoría de los países latinoamericanos no siempre pudieron llevarse a la práctica porque las condiciones históricas y sociales no eran apropiadas. Sin embargo, a partir de ellas se efectuaron análisis críticos sobre la situación social, económica y política en la región.

Las posiciones de izquierda utilizaron el método materialista y la dialéctica para los análisis críticos de la realidad opresiva y asfixiante, pero pocos de sus integrantes fueron participes en la lucha política contra las formas opresivas y marginantes de los gobiernos en turno.

Antiimperialismo: socialismo y anarquismo

DENTRO de los estudiosos y representantes del socialismo —no precisamente del marxismo— de la era temprana del siglo XX, destacan

⁸ Augusto Hortal, *Los cambios de la ética y la ética del cambio*, Santander, Sal Terrae, 1989 (*Cuadernos Fe y Secularidad*, núm. 8), p. 32.

⁹ Herbert Marcuse, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1969, p. 84.

Juan B. Justo, Luis Emilio Recabarren, Manuel Ugarte, José Ingenieros, Anibal Ponce y Carlos Baliño. La mayoría de ellos, más que hacer aportaciones teóricas a la doctrina, se dedicó a vaticinar cómo debería ser el modelo de sociedad socialista; otros, como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella y Farabundo Martí se ocuparon de estudiar sus respectivas regiones con el propósito de conocer las condiciones concretas y encontrar las vías específicas más adecuadas para la transformación de la realidad sociohistórica.¹⁰

Todos estos personajes se oponen al expansionismo de los países europeos y al imperialismo norteamericano, que desde antes de José Martí se venía planteando. Encarna este antiimperialismo el argentino Manuel Ugarte y el costarricense Vicente Sáenz. Este último durante cuatro décadas publica en su país la revista *Repertorio Americano*, espléndida tribuna antiimperialista en la que colaboraron grandes plumas como la del norteamericano Waldo Frank y el francés Henri Barbusse, pero sobre todo autores de nuestra América como la chilena Gabriela Mistral y su apasionada defensa de Augusto César Sandino; el salvadoreño Farabundo Martí; los mexicanos José Gaos (trasterrado español), Leopoldo Zea y Germán List Arzubide; el venezolano Carlos Aponte etcétera.¹¹

El pensamiento liberal, anarquista, socialista y comunista latinoamericano siempre ha caído en la tentación de “copiar” o utilizar de forma esquemática y mecanicista los textos europeos en su afán por repetir las experiencias filosóficas, políticas y económicas consideradas como las vías más adecuadas para alcanzar el cambio y la transformación de la realidad latinoamericana. Empero, no se puede hacer trabajo intelectual, manual y artístico de espaldas a la propia realidad, porque ésta urge respuestas y soluciones a los problemas más apremiantes de la existencia humana.

De este modo, puede decirse que fueron las teorías liberales francesas, inglesas, norteamericanas y marxista-leninistas del modelo soviético las que se aplicaron al análisis crítico de las sociedades subdesarrolladas latinoamericanas. Al intentar adaptar tales teorías a la región resultaron inadecuadas y poco pertinentes para la transformación de la situación histórica y social dependiente. Es decir, en las teorías filosóficas, políticas, económicas, sociales y culturales el referente fundamental debe ser siempre la realidad sociohistórica, en una relación dialéctica entre la práctica y la teoría.

¹⁰ Cf. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina*, México, Era, 1980.

¹¹ Cf. Roberto Fernández Retamar, coord., *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

El desconocimiento de la historia y de sus implicaciones ha traído grandes conflictos y retrocesos a los intelectuales y a los políticos para entender su sentido, importancia y capacidad explicativa. Pero lo más grave es que se da entre ellos, y entre la mayoría de los latinoamericanos y caribeños, un “sonambulismo” que los lleva a caer en el error de repetir doctrinas extrañas y asumir una actitud autocolonial.

Lo anterior hará decir lo siguiente al maestro y filósofo mexicano Leopoldo Zea:

El desconocimiento de la propia historia, tanto como el desconocimiento de las propias fuerzas y la admiración irracional de historias y fuerzas extrañas, han podido conducir a algunos latinoamericanos a desear una subordinación para salir de otra. De allí la necesidad de conocer y asumir la propia historia; de conocer y asumir la propia realidad. Saber de las propias fuerzas y utilizarlas ha de ser la más segura forma de regeneración de la realidad de esta América. Españoles, indios, mestizos y negros, son parte de esta realidad, parte de la historia de ésta nuestra América. Para superarla habrá que partir de ella misma.¹²

La soviétización del pensamiento latinoamericano afectó a dirigentes políticos de raíz socialista como, por ejemplo, el mexicano Vicente Lombardo Toledano y el brasileño Luis Carlos Prestes, quienes asumen una posición reduccionista del estalinismo excluyente, totalitario y personalista. En general, puede decirse que esa doctrina político-ideológica de origen soviético incidió en los partidos comunistas y socialistas en la región, prolongándose particularmente la influencia del culto a la personalidad autoritaria estaliniana, así como las actitudes revisionistas de la Tercera Internacional hasta alcanzar la década de los ochenta del siglo xx.

Los *gulags* de los años setenta y la caída del Muro de Berlín en 1989 pondrán al descubierto las prácticas de corrupción, las formas opresivas y violentas del socialismo soviético y su cauda de experiencias colonialistas en Europa y el mundo. Por esto mismo, en la actualidad son necesarias las críticas a las ciencias sociales y a las humanidades, lo cual implica reflexionar sobre la estructura de los saberes dominantes sobre los propios. Empero, dichas críticas no deberán ubicarse sólo en las aproximaciones sucesivas desde la historia lejana del capitalismo hacia el más vivo presente, sino más bien deben atravesar los supuestos asumidos desde la propia construcción teórico filosófica,

¹² Leopoldo Zea, *El problema cultural de América*, México, Coordinación de Difusión Cultural-UNAM, 1987 (*Deslinde. Cuadernos de Política Universitaria*), p. 31.

con la intención de mostrar los límites epistemológicos y la edificación de las nuevas “ciencias sociales, filosóficas y humanísticas, radicalmente nuevas y profundamente disciplinarias, interdisciplinarias y transdisciplinarias”.

Es importante elaborar un eje histórico-crítico articulador para realizar una historia global del sistema mundo capitalista. Se requiere tanto crear un nuevo modelo teórico para la caracterización global, como la explicación comprensiva, analítica y crítica de ese itinerario de la historia capitalista de los últimos cinco o seis siglos. Esto permite plantear nuevos horizontes sociales, políticos y económicos más justos y humanos.

Fin del “socialismo real” en el mundo global

DE esta forma se daba la caída estrepitosa del llamado socialismo real y la configuración de un nuevo sistema mundo capitalista globalizado y neoliberal unitario y excluyente, el cual ahora se enseña mundialmente a través del “pensamiento único”, conformado por formas fragmentarias y diluyentes ejercidas a través de la economía globalizada, donde lo global da sentido de unidad integradora. Empero, tal economía está fundada en mayor injusticia, marginación y pobreza hacia las naciones del hemisferio sur.

Surge el neoimperialismo irracional y se liquidan los sujetos de la historia al tiempo que se establecen éticas indoloras y el “pensamiento débil” los cuales repercuten de diversa manera en los sujetos sociales del sistema mundo globalizado.

El esfuerzo de algunos marxistas por caracterizar el socialismo real a través de los conceptos teóricos y metodológicos fundamentales del materialismo histórico, los lleva a interrogarse y a reflexionar sobre el supuesto socialismo soviético, sobre la cuestión y la situación de fondo, y a concluir que no es realmente socialismo teórico idealizado, sino más bien socialismo histórico o lo que se ha dado en llamar socialismo real.

Adolfo Sánchez Vázquez señala al respecto:

La mayor parte de los críticos marxistas del “socialismo real” —de aquel momento— coinciden en afirmar que: 1) la propiedad sobre los medios de producción es directamente estatal; 2) quien posee, controla y dirige los medios de producción es la burocracia; 3) el Estado no pertenece ni representa a los trabajadores sino a la burocracia; 4) son precisamente los miembros de ella quienes ocupan los puestos clave en la economía, el Estado y el partido; 5) los trabajadores no participan ni en las empresas ni a nivel

estatal en toma y control de las decisiones; y 6) el Estado con su reforzamiento creciente congela la creación de condiciones para la transformación de su administración en autogestión social.¹³

Todo lo cual traería como consecuencia la caída del socialismo real ante el intento desesperado de algunos socialistas por detenerla. De esta forma, se daba el desplome del “Estado obrero degenerado”, ya sin la fuerza ni el apoyo de los trabajadores.

En ejercicio de este poder, la burocracia suple a la clase obrera. La burocracia—que no es una clase “sino un cáncer parasitario en el cuerpo del proletariado”—ejerce el poder y lo que existe realmente es un Estado obrero degenerado que atasca o congela el proceso de transición del capitalismo al socialismo. Se trata de un fenómeno históricamente transitorio que durará hasta que la clase obrera—con una revolución política que no afectará el sistema de propiedad ni la naturaleza obrera del Estado—ponga fin al dominio de la burocracia y libere al Estado y a la sociedad de sus degeneraciones burocráticas. Los críticos de esta posición objetan la apreciación legalista, jurídica y no real del sistema de propiedad estatal y rechazan los argumentos sobre el carácter obrero del Estado soviético y las tesis de la burocracia como suplente provisional de una clase obrera dominante.¹⁴

El socialismo real, con la caída del Muro de Berlín (1989) y la Perestroika soviética (1991), confirma los viejos vicios, las exclusiones y la marginación de un Estado realmente obrero. Los obreros como clase dominante, pasaron a ser mediación ideológico-política, pero no el centro del Estado social-comunista. El Estado se había convertido en propietario del poder económico y del político.

De acuerdo con esto, los teóricos del socialismo concluyeron que el supuesto socialismo real no es realmente socialista, pero tampoco puede caracterizarse como sociedad capitalista peculiar. Más bien, se trata de una formación social específica surgida de las condiciones históricas concretas en la cual se ha desarrollado el proceso de transición, no al comunismo, como había previsto Marx, sino al socialismo.

Todo lo cual contribuyó a crear en la desaparecida Unión Soviética el régimen de Estado y de partido, consolidando con ello los intereses de sus respectivas burocracias. Al poder político de ambas, que tienen en propiedad real al Estado y al partido, corresponde un poder económico en cuanto que poseen efectivamente los medios de pro-

¹³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, UNAM/FCE, 1999, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

ducción aunque no detentan, ni individual ni colectivamente, la propiedad jurídica sobre estos medios.

La posesión, control y dirección colectiva de la economía por la burocracia es fuente, a su vez, de los privilegios individuales de sus miembros y determina las posibilidades de evolución o involución del “socialismo real” de acuerdo con sus intereses particulares como nueva clase. La transformación de la propiedad estatal en propiedad privada sobre los medios de producción está excluida para la burocracia pues ello acarrearía su autodestrucción como clase. A su vez la transformación de la propiedad estatal en verdadera propiedad social y transformación de la superestructura política en una dirección democrática y pluralista minaría el estatus social dominante de la burocracia estatal y del partido.¹⁵

En consecuencia, el socialismo real no se constituye hoy por hoy como un modelo válido para la nueva sociedad. Y ello no sólo en los países capitalistas desarrollados; tampoco en los llamados del Tercer Mundo. Sin embargo, si en la lucha más próxima o más lejana por el socialismo se tiene presente su objetivo liberador y no simplemente su eficacia en el incremento de las fuerzas productivas, existe la esperanza utópica realizable de un socialismo con rostro humano.

Por lo tanto, no se puede admitir la idea de un socialismo auténtico como la propiedad estatal de formas políticas autoritarias, lo cual constituiría una perspectiva para los países del Tercer Mundo, condenados a prolongar su subdesarrollo capitalista de hoy, con el subdesarrollo socialista de mañana.

Así, la toma del Cuartel Moncada en 1953 y el desembarco del *Granma* en 1956, pero sobre todo el establecimiento del primer Estado socialista en América Latina en 1961, marcaron el inicio de una nueva época en la conformación del socialismo y del marxismo-leninismo latinoamericano. En esta época se da una enorme variedad de luchas insurreccionales, políticas e ideológicas, entre las que destacan la etapa de las guerrillas rurales que va de 1959 a 1965, la de las guerrillas urbanas, que va de 1968 a 1971, y la gran lucha del pueblo chileno por alcanzar el socialismo a través de la llamada “vía pacífica”, que abarca de 1970 a 1973, la cual constituye la primera experiencia universal de la toma del poder por la vía política pacífica de la izquierda latinoamericana.

Desde 1953 empiezan a tener presencia dirigentes políticos notables como Fidel Castro, Ernesto *Che* Guevara y Salvador Allende. La derrota de los movimientos sociales posteriores a la Revolución Cuba-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 179-180.

na y la implantación de regímenes neofascistas en un buen número de países latinoamericanos, marcarán otro periodo en el pensar y el actuar ácrata, socialista, marxista-leninista y liberal. Sin embargo, éste fue un periodo de madurez creciente, de dolor y, algunas veces, de desconcierto profundo, pero también de esperanza y lucha por la liberación de las naciones de la región.

El sociólogo mexicano Pablo González Casanova ha señalado el fracaso de los múltiples movimientos sociales en la región como consecuencia de la situación de inmadurez de los mismos. Entre las décadas de los años treinta y los cincuenta parecía alejarse la posibilidad de encontrar una alternativa emancipadora para los países latinoamericanos. Hasta que se produce la Revolución Cubana en 1959 estas perspectivas políticas e ideológicas se modifican para abrirse horizontes filosóficos y sociales nuevos.¹⁶ El pensamiento liberal-socialista martiano asumido por Fidel Castro y el pueblo cubano cambiará el rumbo de la historia de Cuba y de nuestra América.

Así lo expresa Pablo González Casanova al señalar:

El pensamiento socialista en Cuba es cuantitativa y cualitativamente distinto al de la historia anterior. Ya no sólo es el pensamiento de un grupo, de una organización o una clase, ni sólo es el pensamiento ideal sobre un objeto aún inexistente, en el que las palabras no hallan la correspondencia de lo real. En Cuba se ha organizado, como diría el utopista chileno Francisco Bilbao, "la autocracia de la palabra". El país cumple la palabra con extrañor rigor, tiene fe en la palabra. Realiza los postulados de Martí y los interpreta con las categorías del marxismo-leninismo que forjaron los revolucionarios cubanos, al calor de la revolución, antes y ahora.¹⁷

El dominio de la palabra de compromiso ético y de diálogo busca el cambio del estado de cosas existentes y la superación de los vicios del nacional-liberalismo burocrático excluyente, sin responsabilidad ni compromiso con los latinoamericanos, a la vez que lucha contra el imperialismo, de muy diverso carácter, de derecha y de izquierda.

En esta experiencia histórica se trata de un "cambio de marcha en filosofía" y una reorientación de la historia de las ideas filosóficas en nuestra América. Es algo semejante a dar testimonio, paso a paso, de una aproximación estrictamente teórica de la filosofía a una perspectiva práctica y a la conformación de una filosofía de la praxis.

¹⁶ Cf. Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación*, México, Siglo XXI, 1982, p. 7.

¹⁷ Pablo González Casanova, "Sobre el marxismo en América Latina", *Dialéctica* (Universidad Autónoma de Puebla), núm. 20 (diciembre de 1988), p. 14

Es decir, la construcción de una filosofía de la historia explicativa, interpretativa y crítica del capitalismo es una teoría de la interpretación moderna realizada desde una unidad de análisis dentro del sistema mundo considerado como Totalidad. Es decir, concebida con dimensión geográfica planetaria, lo cual implica la reorganización necesaria del estudio de los sucesos y los procesos evocados, dinámicas supranacionales que derivan del conocimiento del capitalismo global de finales del siglo XVIII, pasando por el XIX y el XX, los cuales se combinan e imbrican con los procesos protonacionales y locales de cada una de las zonas de este vasto continente americano.

El historiador braudeliano Carlos Aguirre Rojas considera

[las] agudas diferencias entre centro y periferia, débilmente atendidas en las zonas de la semiperiferia, que se reflejan a nivel social, político y hasta cultural, ubicando a los Estados fuertes e imperialistas en el centro, a los Estados medios en la semiperiferia, y a los Estados débiles, o coloniales, o dependientes, o subordinados en la periferia [...] Estructura desigual y jerárquica de las tres zonas geográficas del sistema mundial capitalista que, además, lejos de tender a cerrarse y a borrarse se ha ido ensanchando y profundizando durante cinco siglos de la vida histórica capitalista. Porque si el pequeño núcleo central del sistema es cada vez más escandalosamente rico, lujoso, dilapidador y ofensivamente ostentoso, eso sólo es gracias a que la inmensa periferia es cada día más pobre, ascética, restringida y recatada en su consumo y en el uso de los escasos recursos que no le son expropiados por dicho centro. Ya que la riqueza de ese centro, hoy como desde hace quinientos años, es fruto directo de la explotación, el saqueo, el robo, la expropiación y el empobrecimiento sistemáticos de esas vastísimas periferias.¹⁸

Al hacer un balance histórico, filosófico y social de nuestra América de finales del siglo XX, Eugene Gogol confirma lo señalado cuando apunta:

Las derrotas y las ulteriores despedidas de la revolución han producido algunas barreras interconectadas, físicas e ideológicas: 1) Lo que permanece en pie, aunque desafiado, es el terreno económico-social del capital en América Latina. 2) Ha habido una crisis en la exaltación del concepto de revolución y de la idea de la liberación. El horizonte, no sólo del presente, sino del futuro, parece estar confinado al capitalismo vigente y a las formas ideológicas de la no-emancipación. Las experiencias de Chile, Centroamérica y particularmente el derrumbamiento de la revolución en Nicaragua, así

¹⁸ Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Prefacio: Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del 'análisis de los sistema-mundo'", en Immanuel Wallerstein, *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias, 2005, pp. 21-22.

como la situación actual de Cuba, pesan en las mentes de los activistas latinoamericanos y en parte de los movimientos de masas. Gran parte de la izquierda latinoamericana, mientras continúa siendo activa a nivel local, ha fracasado al exponer un punto de vista conceptual sobre las transformaciones sociales, y en dar una visión abarcadora de la necesidad de un nuevo comienzo necesario que podría servir como polo de atracción para las masas de América Latina. 3) Esto se relaciona con la casi desaparición del concepto de subjetividad revolucionaria, de un sujeto humano viviente, “los desposeídos, los humillados, los acusados”.¹⁹

Esta larga cita muestra que en la actualidad las filosofías posmodernas y el poscolonialismo, descartan los principios filosófico-políticos de la modernidad múltiple de nuestra América, donde se asume el papel del sujeto social como parte del proceso de lucha revolucionaria emancipadora.

En esta primera década del siglo XXI, puede observarse una vuelta a la filosofía, la ontología, la filosofía de la historia, la ética y la filosofía política. Sobre todo cuando la realidad histórica de la región una vez más confirma que la “subjetividad colectivizada” se ha convertido en una fuerza política de lucha que empieza a resurgir en todos los horizontes al lado de posiciones conservadoras y reaccionarias que se oponen al cambio y a la lucha por un mundo mejor y más humano para todos, en libertad, justicia, igualdad, equidad, solidaridad y democracia.

En definitiva, desde la perspectiva de las izquierdas en nuestra América se busca construir una nueva sociedad mundial, estructurada ya no por las leyes del capital, que dan primacía “al dinamismo del trabajo deshumanizador”, sino más bien a la reconfiguración de la sociedad, de modo radicalmente distinto del actual, que supere los atavismos ideológicos y los miedos al cambio y transformación de la realidad sociohistórica.

Al respecto el filósofo ellacuriano salvadoreño Héctor Samour, considera que lo anterior supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos y un nuevo orden cultural desligado de los modelos occidentales. Por lo que debe conllevar a su vez la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformada por los modelos tecnológicos y consumistas.²⁰

¹⁹ Eugene Gogol, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento emancipador y las revueltas sociales*. México, Juan Pablos. 2004. p. 8

²⁰ Héctor Samour. “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, *Pensares y Quehaceres Revista de Políticas de la Filosofía* (Asociación Iberoamericana de Filosofía y

Se trata de la unificación fáctica de la humanidad desde perspectivas y horizontes nuevos y éticamente solidarios con “nosotros” y los “otros”, hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la cual los individuos, como sujetos sociales, puedan ser coetáneos de sus congéneres en el mundo a través de la solidaridad.

En este horizonte histórico de unificación fáctica la libertad se convierte en la concreción espacio-temporal de las implicaciones éticas y políticas mundiales, desde un mundo dignamente habitable. Es decir, esta nueva civilización debe recuperar el proyecto global que garantice la universalidad de lo profundamente humano allí donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización y derechos universales para todos. Una humanización incluyente tanto de las mayorías populares y los pueblos oprimidos como de las minorías. Esto compromete, o puede comprometer éticamente, a las naciones neoimperiales a cumplir sus responsabilidades hacia los otros. Según Kant, existen deberes legales y deberes simplemente humanos. Si uno tiene el derecho de ejercer la libertad política, social, cultural y de prensa, los demás tienen el deber de respetar ese derecho. Y uno mismo, a la vez, tiene el deber de respetar las libertades de los otros.

En consecuencia, puede decirse que también los periodistas tienen deberes que dimanen necesariamente de los derechos. Una de estas responsabilidades radica en la obligación de informar y defender la veracidad de sus principios éticos, lo cual no es un deber directamente de los otros, sino un deber, un imperativo de la humanidad con respecto a sí misma. La veracidad es realmente un deber ético que tiene su fundamento en la dignidad de la persona, al igual que otras virtudes como la sinceridad y la humanidad. “La veracidad es un imperativo de compromiso y responsabilidad de la humanidad”.

La idea global de una ética mundial tiene muchas aristas porque implica, necesariamente, establecer los mínimos y los máximos éticos, hasta optar por los mínimos e ir de éstos a más, a la vez que demanda un ejercicio ético-político de participación y compromiso de todos los Estado-naciones del mundo en relación libre de justicia, igualdad y democracia.

En esta idea global, la política no puede ser más fácil, seguir siendo el arte de lo posible, del conflicto, de la negociación. Empero, básicamente, de incertidumbre. Sin embargo, para que pueda funcionar la política no debe fundarse en el frívolo pluralismo posmodemista del

capricho, más que de la razón y el compromiso con nosotros y los otros. Es decir, presupone, más bien, consenso social reclamado desde diversos modos, como el respeto a determinados valores, derechos y deberes fundamentales.

El filósofo y teólogo Hans Küng advierte lo siguiente:

Esto es, justamente, una ética mundial, un consenso social fundamental que puede y debe ser compartido por todos los grupos sociales y por los seguidores de las diferentes filosofías e ideologías políticas.

Pero, a fin de evitar cualquier equívoco, un sistema democrático no puede forzar este consenso, sino que ha de contar con él. Tampoco se trata de un sistema ético común (“una ética” *ethics*), pero sin fundamento común de valores y normas, de derechos y deberes, es decir, una actitud ética común (*ethic*), una actitud ética de la humanidad. La ética mundial (*global ethic*) no es una nueva ideología o “superestructura”, ni intenta suplantar las éticas especiales de las diversas religiones, sino que más bien las apoya. Recoge los recursos religioso-filosóficos comunes de la humanidad que no han de imponerse por ley, sino interiorizarse en la conciencia.²¹

Esta propuesta de una ética mundial deberá estar orientada hacia los seres humanos o las personas, a las instituciones y a los resultados de esta relación teórico-práctica. La ética mundial no se puede orientar sólo a la responsabilidad colectiva que descarga al individuo de la propia, también deberá orientarse a la responsabilidad de cada uno y al lugar que ocupa en la sociedad, y de modo muy particular, implica la responsabilidad de los dirigentes políticos. Esto es, la vinculación con una ética común global que no excluya que ésta se encuentre jurídicamente protegida, sino que incluya a las demás.

En determinadas circunstancias las éticas jurídica y de los derechos humanos pueden ser requeridas judicialmente, como sería el caso de genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, prácticas fascistas, dictaduras y exclusión social.

Traducido al lenguaje filosófico de la actualidad, lo anterior lleva a reconstruir concepciones que permitan el uso del concepto de sociedad desde la perspectiva de los valores socioculturales y de acuerdo con la persona humana en relación con lo social. Es decir, deberá ser una construcción formal que supere a la sociedad carnívora, devoradora de lo más vitalmente válido: la justicia y la libertad.

²¹ Hans Küng, *¿Por qué una ética mundial? Religión ética en tiempos de globalización: conversaciones con Jürgen Hoeren*, Barcelona, Herder, 2002, p. 171.

Ésta es una forma de gran complejidad porque nuestro tiempo no admite caracterizaciones simples. La carga de expoliaciones, enajenaciones y catástrofes que destaca el desarrollo actual del capitalismo transnacional, aunado al repliegue generalizado del socialismo, parece proyectar líneas particularmente sombrías para el porvenir de la humanidad. Tanto más cuanto, por su dimensión, se inscriben en una escala que compete a lo universal, a la matriz de lo humano como tal, al terreno de lo propiamente civilizatorio. Sin embargo, estos procesos poseen, asimismo, un rico y hondo contenido liberador del pensamiento y de la acción socialista en primer término. Las ideas y las luchas socialistas han transformado al mundo a lo largo de nuestro siglo. Han orientado el acceso a conquistas incorporadas como acervo de la civilización. Han alumbrado las luchas más extensas y profundas de la humanidad contra la humillación, la explotación y el oprobio, en la línea de la realización de las aspiraciones humanas de justicia, libertad, solidaridad y conocimiento. Los derrumbes actuales tienen para el socialismo un inmenso sentido liberador, en cuanto hacen posible descorrer la losa asfixiante que la práctica y la ideología de los Estados burocrático-autoritarios abatieron sobre su memoria, su cuerpo crítico, multívoco y creador, perspectiva de problemas y posibilidades.²²

Desde esta perspectiva socialista, la propuesta de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, adquiere una vigencia inusitada, porque todo en el hombre es sociocultural, aunque el valor de la individualidad de la persona es ejercido desde un horizonte social-colectivo.

La vuelta a la tradición histórica y cultural de América Latina y del Caribe entraña la recuperación del ser humano y de todo lo que nos rodea. En todo ello se realiza una *praxis* múltiple que ordena y da sentido al mundo. Es una semiosis que organiza las actividades en la constitución del sistema mundo. Por la semiosis el mundo deviene pleno de sentido humano.

De esta manera la semiosis se encuentra en relación compleja con lo que podríamos llamar algo previo, porque es la *natura* que espera, empuja y pugna por integrar el mundo. El mundo surge por la actividad humana sobre la "tierra", lo previo y lo que siempre está amenazado por regresar, como es la desintegración y el aniquilamiento de una cultura e incluso de la humanidad, allí donde todo es una amenaza permanente y quizá puede ser el destino último: el fin del fin.

²² Ana María Rivadeo, "De expansiones, derrumbes y socialismo", *Auriga. Filosofía y cultura* (Universidad Autónoma de Querétaro), núm. 11 (enero-abril de 1995), pp. 42-43.