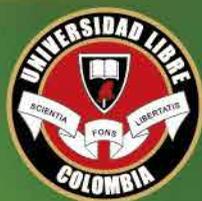


CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL

EL PODER DE LA
ÉTICA

Desde la perspectiva filosófica latinoamericana



CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL

EL PODER DE LA
ÉTICA

Desde la perspectiva filosófica latinoamericana



CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL

EL PODER DE LA
ÉTICA

Desde la perspectiva filosófica latinoamericana



EL PODER DE LA ÉTICA
(Desde la perspectiva filosófica latinoamericana)
Cristóbal Arteta Ripoll

ISBN: 978-958-9145-35-7

ISBN Digital: 978-958-9145-68-5

Diciembre, 2011

Impresión

Calidad Gráfica S.A.

Av. Circunvalar Calle 110 No. 6QSN-522

PBX: 336 8000

info@calidadgrafica.com.co

Barranquilla, Colombia

A este libro se le aplicó
Patente de Invención No. 29069

Este material es propiedad intelectual de los autores.

Prohibida su reproducción total o parcial sin previa autorización del autor.

Todos los derechos reservados.

Printed and made in Colombia

“¿Qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería simplemente capaz de percibirse integralmente una sola vez siquiera como expuesto en una vitrina iluminada? ¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso las relativas a su cuerpo, con el fin de encerrarlo y desterrarlo en una conciencia altiva y quimérica, aislada de los repliegues de sus instintos, de la rápida corriente de su sangre, de las complejas vibraciones de sus fibras? La naturaleza tiró las llaves y ¡ay! de la funesta curiosidad que por una hendidura quisiera mirar lejos del cuarto de la conciencia. Presentiría entonces que el hombre se apoya en la inmisericordia, en la avidez, en la insaciabilidad, en el asesinato, en medio de la indiferencia de su ignorancia, pendiente en sueños sobre el lomo de un tigre. ¿De dónde habría de venir, en todo el mundo, en esta constelación, el instinto de verdad?

...Los hombres no huyen tanto del ser engañados como de ser perjudicados por la mentira: en el fondo, aun a este nivel, no abominan de la ilusión, sino de las consecuencias fastidiosas y hostiles de cierta forma de ilusión. En un sentido igualmente restringido el hombre quiere solo la verdad; ansía las consecuencias agradables de la verdad, las que alimentan la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias y llega incluso a adoptar una actitud hostil frente a las verdades perjudiciales y destructoras. Por otra parte, ¿qué sucede con las convenciones del lenguaje? ¿Son tal vez producto del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Coinciden las denominaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?” (Nietzsche).

CONTENIDO

PROEMIO	9
Capítulo 1 LA UTILIDAD DE LA ÉTICA FILOSÓFICA.....	11
Capítulo 2 EL PAPEL ÉTICO DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA	25
Capítulo 3 LA RECEPCIÓN ÉTICA EN LA METAFÍSICA KANTIANA	35
Capítulo 4 EL HOMBRE LATINOAMERICANO EN PRESENCIA DE SU DESTINO	65
Capítulo 5 ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA	89
Capítulo 6 ÉTICA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN.....	101
Capítulo 7 UNA MIRADA ÉTICA SOBRE LA CRISIS	115
Capítulo 8 LA ÉTICA DUSSELIANA EN LA POLÍTICA	123
Capítulo 9 LA POLÍTICA Y LA FUERZA DE LA ÉTICA.....	141
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

PROEMIO

La obra que tienes en tus manos es la expresión y esfuerzo de la actividad docente e investigativa del profesor Arteta en los últimos años de su carrera profesional. No es un punto final. Es el puente que inexorablemente debe conducir a nuevos desarrollos desde la cátedra y desde su actividad como líder del Grupo de Investigaciones Amauta.

Los textos tienen como eje de su estructura la reflexión filosófica y se tejen sin mucho rigorismo sistemático, tal vez, por la marcada influencia del estilo aforístico nietzscheano en la construcción literaria del autor. El vínculo que los enlaza, la filosofía, no permite que los textos pierdan fuerza y sentido. Y su hilo conductor, la ética, es el que le da cuerpo articulador a los diferentes temas que se tratan, cruzándolos transversalmente y mostrando la potencia que puede ofrecer a la hora de afrontar la complejidad de la realidad humana, en sus múltiples manifestaciones y sentidos. Pero de una ética que en lo posible esté vaciada de tanta hipocresía y fariseísmo, como valores aceptados universalmente sin mayores cuestionamientos por la crítica de nuestros tiempos.

Al hacer referencia a los distintos pensadores que se mencionan en el libro, el autor procura, a la hora de resumir sus ideas, ser fiel al contenido de las mismas, sin dejar de emitir los juicios de valor a que haya lugar, en tiempo presente y en diálogo con las circunstancias que le corresponden, teniendo siempre presente la idea hegeliana de que si bien es cierto que toda filosofía es hija de una época histórica determinada, ella adquiere sentido solo cuando en diálogo con el presente nos ayuda a vislumbrar nuevos y mejores horizontes. Por esta circunstancia, puede surgir la confusión en el lector al no tener claridad si algunas de las ideas que se resumen en el texto son de los pensadores o del autor del libro.

La selección de los pensadores no es arbitraria. Se hizo teniendo en cuenta la originalidad e importancia de sus concepciones a la hora de buscar las raíces de nuestros comportamientos y dificultades. Además, porque en sus escritos, a veces implícitamente, o de modo explícito, existen reflexiones de gran contenido y profundidad sobre importantes conceptos, apropiadas para la búsqueda de caminos éticos menos sinuosos y pantanosos, capaces de construir una nueva mentalidad latinoamericana. Más allá de lo disímiles y contradictorias de algunas posiciones filosóficas, tal es el caso de Nietzsche en oposición a Kant en el amplio campo de la moral.

El profesor Juan Ricardo Morales Espinel, lector de los manuscritos, hizo observaciones muy importantes y beneficiosas, las cuales contribuyeron a mejorar sustancialmente la literatura y contenido del libro. Algunas de sus ideas se tuvieron en cuenta y se asimilaron al texto, otras, por el contrario, forman parte del contenido de su manera de “ver cómo” y constituyen un ingrediente contradictorio que abre paso a la polémica, tan necesaria e indispensable en el mundo universitario.

Si este libro se inscribe en la polémica que suscita permanentemente la dinámica vital en sus múltiples facetas, habrá cumplido su cometido espiritual de encontrar en el Ideario latinoamericano caminos para alcanzar mejores niveles de comportamiento humano.

CAPÍTULO 1

LA UTILIDAD DE LA ÉTICA FILOSÓFICA

Tradicionalmente la filosofía ha sido entendida como el amor a la sabiduría. Así se ha transmitido el concepto de generación en generación, sin mayores discusiones y contratiempos. No otra cosa han realizado los docentes que han encontrado en este bello oficio un campo propicio para realizarse profesionalmente u obtener el sustento necesario para vivir. Los mismos maestros que no encuentran una explicación adecuada cuando sus discípulos le preguntan ¿Eso para qué sirve? y cuando infieren que si partimos de ese concepto tan esquelético, entonces, la inferencia lógica que se deriva es que todo aquel que ama el saber es filósofo.

Los mismos colegas que no saben responder, se enmudecen o tartamudean ante las siguientes preguntas: ¿Existe acaso un hombre de ciencia, un profesional de la academia o de la cultura que no sienta amor por la sabiduría? Si es el simple amor la condición fundamental para caracterizar a esta ciencia, ¿por qué nos devanamos los sesos con una disciplina que además de ser abstracta cualquiera maneja sus conceptos? ¿Dónde queda el orgullo del amante de esa disciplina, tan popular como la bola de trapo, si cualquiera puede ser filósofo?

Es responsabilidad de quienes realmente quieren y cultivan esta disciplina, darle la importancia que se merece y situarla en el lugar de privilegio que le corresponde. Para comenzar, lo primero es reconceptualizar tan trillado engendro conceptual, independientemente de que etimológicamente la palabra signifique amor a la sabiduría y que sea estéticamente bella y llamativa. Más que amor al saber, la filosofía es trascendencia y búsqueda incesante sobre el ser para alcanzar las causas últimas que lo comprenden y explican. Es la metafísica de lo óntico. De allí su universalismo y, derivado de este, su capacidad cualitativa como metaciencia

para alumbrar caminos y oxigenar espacios. Aquí radica la dimensión que adquiere la filosofía frente a sus congéneres. Es lo que la convierte en la atmósfera vivificante de todas las demás ciencias, por muy independientes, soberanas y autosuficientes que ellas parezcan ser.

Cualquiera que presuma de sabio en los disímiles campos del saber tiene que apertrecharse del morral filosófico y acudir a sus bellas herramientas cuando se le ocurra enfrentar cualquier problema referido a su objeto de estudio. Si no lo hace, sus investigaciones y conclusiones no van a ser de largo aliento. Se quedarán allí, en la frialdad del conocimiento, encerrado sobre sí mismo, sin mayores perspectivas que ofrecer. Esto no solo le ocurre al científico de las Ciencias Sociales, también al de las Ciencias Naturales o exactas. Por eso los grandes matemáticos, los grandes astrónomos, los grandes físicos han sido primero que todo grandes filósofos.

Pero para el científico de las Ciencias Sociales, la utilidad de la filosofía parece adquirir mayor dimensión, porque como parte integrante de ellas, abre caminos y brinda luces a su universo científico. Si el científico social no entiende la importancia de la filosofía en sus investigaciones, de seguro, las conclusiones van a carecer del interés que vivifica la conciencia y le imprime belleza y dinámica a las construcciones gramaticales. Ello ocurre cuando el economista analiza el comportamiento del proceso productivo sometido a la dictadura de las estadísticas y guarismos; o cuando el historiador se queda en la descripción mecánica de hechos y acontecimientos, a manera de crónica; o cuando el sociólogo aborda el hecho social tal como se presenta por la simple vía de la experiencia cotidiana; o cuando el jurista somete a estudios los códigos y normas como simples efectos de comportamientos políticos. Además cuando esto se da, entonces, las inferencias lógicas no serán tan lógicas como aparentan ser ni tan interesantes y profundas como lo exige la epistemología.

No necesitamos pruebas para demostrar la utilidad de la filosofía, aunque esta a veces se exagere. Sobre el particular no hay dudas. La única duda que nos asiste es saber que dudamos y sospechamos de quienes tratan con menoscabo, desprecio o desdén a la filosofía. A ellos nuestros pesares, pues no saben de lo que se pierden.

Tan importante es la filosofía como Ciencia de las Ciencias que su utilidad no es solo en el campo de estas, también lo es en el de la vida cotidiana. Vivir la vida filosóficamente es vivirla mejor. Felices son los filósofos aunque sean considerados locos, y, más agradable aún, cuando la locura es el resultado de tanto trajinar en disquisiciones y trascendencias filosóficas.

Cuando el hombre vive y actúa con conciencia filosófica, porque sabe y entiende cuál es el paradigma desde el cual piensa, puede manejar más fácilmente el currir de su propia vida y los conflictos que ella genera. Para este hombre cualquier problema, por enorme que sea, no es un mayor problema, es solo eso: un obstáculo o dificultad con una solución pronta y efectiva. Pero si esta no existe, con la filosofía como atmósfera vivificante y su instrumentalización en el diario vivir, está pertrechado para ser superior a la dificultad.

LA UTOPIÍA DE LA FILOSOFÍA FRENTE AL CAMBIO

La filosofía es hija de su tiempo e incide de manera considerable sobre los momentos históricos, en una interacción permanente. Así lo afirmaron los grandes filósofos Hegel y Marx, entre ellos.

Siempre, en todas las épocas de la historia, el quehacer filosófico ha permeado e influenciado la reflexión, el pensar, de tal manera, que podríamos afirmar que sin la filosofía los cambios no hubieran sido posibles, o tal vez, desprovistos del alma y la riqueza que solo la filosofía les imprime. Siempre que se actúe con grandeza e ingenio está presente la trascendencia que pretende dar sentido a la actuación. Esto es filosofía.

Es impensable pensar que lo que hoy ocurre en el mundo puede ser visto sin el concurso de la tradición filosófica. Son cambios trascendentales que plantean muchas exigencias a quienes hoy tienen la gran responsabilidad de profundizar el compromiso de la filosofía con la realidad. En todos los continentes están sucediendo hechos, pero lo que ocurre en nuestra América no tiene parangón, por ser la expresión de un nuevo proyecto, de una nueva visión de la realidad donde nuevos horizontes utópicos han aflorado y se abren paso con una dinámica arrolladora. Esto ha permitido un gran despertar de la filosofía como compromiso

con la sociedad, de la cual surgió, hace parte y está llamada a transformarla. La cantidad de reflexiones filosóficas sobre lo que ocurre en nuestra América es impresionante.

El compromiso filosofía-realidad no es de hoy, siempre se ha dado. Inclusive ayer era más elocuente: los gobernantes de los grandes estados tenían como sus mejores asesores a los grandes maestros de la filosofía. En la antigua Grecia, por ejemplo, las escuelas filosóficas eran el centro de las mejores reflexiones para intentar conducir felizmente el destino de los estados.

Filósofo no comprometido con la dinámica social, cultural, política, educativa e ideológica de su tiempo no es amante de la sabiduría, como podría parecer, en el mejor y más profundo sentido de su esencia. Pero compromiso no significa lo que comúnmente entendemos: militar en partidos u organizaciones políticas.

Independientemente que se sea o no militante de una organización política, si el filósofo no se compromete con la realidad, mucho más allá de sus vínculos formales, aunque solo sea para recrearla y soñarla, no es filósofo. Por supuesto, un sueño, una utopía que no solo sirva para entenderla y comprenderla, también, que nos impulse a llegar lejos en un horizonte que parece alejarse a medida que avanzamos hacia él.

La filosofía está inspirada no solo en el querer saber como erudición, también en el saber cómo poder para luchar contra el mal en todas sus manifestaciones, desde la perspectiva ética del bien. El ser poder de la filosofía debe traducirse en tener poder para quienes quieran hacer de él no un vicio o un defecto, sino una virtud.

De qué sirve la erudición encerrada en cerebros, paredes, anaqueles, circulando a las altas velocidades virtuales si su apropiación no contribuye a garantizar al hombre su derecho a vivir dignamente en libertad. Menos aún, en los actuales momentos en que los grandes poderes de las multinacionales, transnacionales, llámense estatales o privadas, y los mismos Estados, cercenan lo más preciado que tiene el hombre: el derecho a ser libre y a propugnar por la felicidad, aspira-

ción primera y anterior a cualquier especulación filosófica, como dijera Arthur Schopenhauer.

EL ÉNFASIS EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Es claro el interés que ha suscitado la Filosofía Política en Colombia en los últimos años. En efecto, son muchos los trabajos reseñados por quienes han tomado como tema de interés, historiografiar lo que en materia política se ha realizado desde la filosofía.

El balance historiográfico, en general, ha dado cuenta de buena parte de lo realizado en nuestro país, pero requiere, aun, de mayores desarrollos investigativos para listar producciones que no han tenido mayor impacto, porque se quedan sin circular profusamente debido a que los vehículos de circulación del conocimiento utilizados no tienen mayores alcances de difusión. De cualquier manera, es interesante seguir estimulando esta dirección académica con obras de gran envergadura que puedan incidir, desde lo positivo, en la construcción de una conciencia colectiva con una mirada penetrante y de caladura sobre la realidad para alcanzar acciones transformadoras reales y no aparentes. Sobre todo, por los altos grados de preocupación y agobio que genera en el colectivo, especialmente en el mundo intelectual de izquierda, la denominada ausencia de conciencia política de las masas frente a la realidad social.

La Filosofía Política en los momentos actuales, caracterizados por crisis en todos los niveles de la sociedad, puede contribuir grandemente a esclarecer y desbrozar caminos, además, puede ayudar a quitar el disfraz a la palabra para que esta sea el vehículo real que exprese lo que tanto nos ocultan quienes quieren que no nos enteremos de las cosas que ocurren y cómo ocurren.

Para lograr bien ese objetivo debe existir una línea transversal que identifique la idea de que la filosofía política, si no la nutrimos de los discursos y reflexiones de “las disciplinas, saberes y prácticas” de las otras vertientes de las Ciencias Humanas, no puede problematizar en profundidad con la realidad y sus enormes connotaciones en la vida socioeconómica, política e ideológica de la humanidad. Pero en este diálogo con la realidad, el énfasis hay que hacerlo justamente desde

la filosofía, para que adquiriera la profundidad y trascendencia que se necesitan en la interpretación y reinterpretación de lo que pretendemos analizar.

Es interesante, por lo tanto, pensar en inquietudes investigativas teniendo como **ejes la dimensión política y su comprensión trascendente desde el quehacer filosófico**. No importa cuál sea el enfoque o la perspectiva teórica desde los cuales se mire la realidad a investigar. Lo importante es que en el análisis de los distintos fenómenos que se toquen se procure recrear la realidad política con miradas y observaciones oxigenadas, desprovistas de clichés y frases escritas de mal gusto desde la ortodoxia. De esta manera, contribuimos a poner sobre el tapete una vieja discusión, siempre nueva: si la filosofía y sus protagonistas deben quedarse reflexionando solo sobre el pasado filosófico, los grandes sistemas, las grandes corrientes y sus pensadores, o, si por el contrario, y sin olvidarse de la tradición, polemizar, problematizar, permear e influenciar los distintos discursos sobre la complejidad de la realidad social, siempre ávida de inferencias más allá del ver para penetrar con más profundidad en su ser.

LA METAFÍSICA DE LA OTREDAD

La metafísica de la otredad, como algunos críticos la denominan, es una corriente filosófica desplegada a lo largo del siglo pasado, siendo el filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1905-1995), quien la llevó a su mayor esplendor, a través de algunas de sus obras, siempre escritas con mucha claridad y rigor conceptual. Entre ellas podemos mencionar: *Humanismo del otro hombre*, *Totalidad e infinito*, *Ética e infinito* y *De otro modo que ser*.

Lévinas escribió con la claridad que, al decir de la filosofía orteguiana, debe caracterizar la cortesía del filósofo. La redacción cuidadosa y sencilla de sus obras hace simple los aspectos más complejos de su filosofía de la trascendencia, y, permite una lectura interactiva con los textos que motiva desde el comienzo hasta el final de la obra. No hay párrafos confusos. Todo es comprensible. Su lucidez, manifiesta en cada una de las páginas de sus libros, contribuye admirablemente a dimensionar la ética, como filosofía primera, a la hora de comprender el humanismo del otro y de desbrozar caminos para construir espacios dialógicos, donde impere el respeto por la dignidad del hombre.

La ética como la concibe Lévinas (1974) tiene mucho que dar en el campo axiológico de nuestro continente, urgido como está de una ética dialógica que piense y reconozca plenamente **“al otro en el mismo y no como otro mismo”**, que entienda que **“el sujeto no se determina a partir de sí mismo sino a partir del otro”**, que sea **“la negación del otro como un alter ego”**, que pregone no **“la unión de síntesis sino la unión de cara a cara”**, que convierta **“el yo pienso en el yo puedo”**, y por supuesto, una ética contraria a toda violencia donde sean los argumentos de la razón y no los de la fuerza los que se privilegien.

La metafísica de la otredad ha sido enriquecida en nuestro continente por dos grandes pensadores latinoamericanos: Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. Primordialmente, los aportes de este último complementan y enriquecen considerablemente la trascendencia de la filosofía levinasiana.

El filósofo argentino, gran exponente de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, es uno de los grandes analistas del pensamiento de Lévinas. Su gran mérito reside no solo en exponer las grandes líneas de la filosofía de la otredad, sino en aplicarla creativamente en el contexto de la eticidad latinoamericana.

Los dos primeros tomos de la *Filosofía Ética de la Liberación* fueron redactados por Dussel antes del impacto de la recepción de Lévinas. Cuando ocurre este, a partir de comienzos de la década del 70 del siglo pasado, se nota la impronta de Lévinas en el tomo tres y, podría decirse, ella es visible en los escritos posteriores de Dussel, especialmente, en su magna obra: *La Ética de la Liberación en la Filosofía Latinoamericana* (1998).

Para Lévinas y Dussel, como para el inglés Freeman Dyson, el poder de la Ética es más grande que el de la economía y la política.

LA FILOSOFÍA ANTE LA POLÍTICA Y LA GUERRA

El libro *Los filósofos, la política y la guerra* (2002) tiene como referentes teóricos los aportes de un grupo de pensadores, a partir de los cuales se realiza una serie de disertaciones y diálogos sobre la actualidad de la política y la guerra, desde la perspectiva ética.

Los autores Joan Paul Morgat, François Gagin, Erick Rodríguez, Ángelo Papachini, Guillermo Restrepo, Anthony Sampson, Delfín Ignacio Grueso, Antonio Rodríguez y Alberto Valencia, todos, profesionales calificados vinculados a la Universidad del Valle, tienen en común un estilo literario rico en ideas filosófico-políticas, muy bien escritas y sustentadas con nitidez, claridad y profundidad en su intencionalidad manifiesta de lograr que la filosofía y los filósofos dejen de ser simples elucubradores de viejas y clásicas obras de grandes pensadores, desconectados de la realidad económica, política, social, cultural e ideológica que vive hoy **“el mundo globalizado”**, y se conviertan en reales intérpretes del momento actual, atravesado por fuertes corrientes críticas en los grandes polos de desarrollo financiero, las cuales, al mismo tiempo, han generando graves consecuencias en la economía y relaciones sociales y políticas internas de los distintos países. Creo que en este sentido el movimiento filosófico de la Universidad del Valle es el de mayor presencia y aportes en el concierto nacional.

Los filósofos, la política y la guerra es un importante ejemplo de la apuesta que hace el colectivo de la Universidad del Valle para iluminar la realidad de la política y la guerra y ayudar a construir caminos, desde la buena especulación filosófica, que conduzcan a superar dificultades, propiciar entendimientos y consensos en procura de ver cómo defender y resguardar los derechos humanos en medio del conflicto.

Llama poderosamente la atención la seriedad en el tratamiento a los enfoques de los clásicos, respetando y valorando, en su justa dimensión, sus aportes, más allá de las divergencias sobre la manera de ver y entender los fenómenos. En este orden de ideas las reflexiones de Platón, Montaigne, Kant, Hegel, Marx, Engels, Freud, Schmitt, Foucault, Arendt y Lefort son muy bien contextualizadas y enfrentadas a la realidad y a las propias apreciaciones de los distintos autores, infiriendo las alternativas teóricas que mejor convienen a los propósitos señalados en párrafos anteriores.

El capítulo *La guerra, la mentira y el consenso*, de la autoría del profesor Delfín Ignacio Grueso, es muy interesante por la claridad de los argumentos sobre los

contornos de la política en Hannah Arendt. El ensayo analiza las concepciones que “la teórica de la política y la razón” expresa en algunos de sus escritos: *La vida del espíritu*, *La condición humana*, *Arendt sobre Arendt*, entre otros. Y, además, en los elaborados sobre su vida por autores como: Alois Prinz, Fina Birulés, Fenichel Pitkin y Mary McCarty.

Es interesante la valoración que hace el profesor Grueso de las ideas más significativas expresadas por Arendt, entre ellas las siguientes: el concepto de la guerra entre los griegos y los romanos, la gran significación de la Segunda Guerra Mundial y la guerra en general en relación con la ética y la política, la capacidad para actuar concertadamente por medio de la palabra, la acción y el espacio político, la importancia del amor y el respeto al otro aun en medio del conflicto, el regreso de la política para controlar las armas de destrucción masiva, evitar la degradación del conflicto y el exterminio de la humanidad.

Mención especial merecen tres ideas, igualmente interesantes subrayadas por Arendt y compartidas por el profesor Grueso:

1. Es necesario entender que el poder no nace de la boca del fusil, por lo tanto, hay que oponer poder a la violencia a fin de controlarla.
2. La negociación y los tratados son una continuación de la guerra utilizando como instrumentos la astucia y el engaño.
3. Lo que se pone por tanto, al orden del día, es la intensificación de la política como único medio de salvarnos de una hecatombe mundial. Pero una política capaz de expulsar la mentira de su seno, porque como lo señala el profesor, siguiendo a Arendt, el problema de la mentira en la política, no está en la política que la alberga, sino en la filosofía que la ignora; y, como la política descansa en la opinión y no en la verdad, su gran reserva para detener la guerra no radica en la verdad sino en la posibilidad de crear consenso y poder.

Hay dos afirmaciones que me parecen ligeras en el texto del profesor Grueso sobre el marxismo, pues no presentan mayor sustentación, tal vez, porque es la política en Hannah Arendt y no en Marx el objeto de estudio de su escrito. La

primera hace relación “a la actitud que todavía persiste en el marxismo de atar la política a la historia o, mejor, a una filosofía de la historia, negando el carácter incierto pero abierto de la política como facultad para hacer posible la convivencia”. La segunda manifiesta que “de la misma manera como el liberalismo proclama la servidumbre de la política al individuo, en el marxismo se proclama su servidumbre al ideal de la sociedad sin conflicto”, una sociedad en que se eliminaría la política. Y a renglón seguido afirma: “la política debe liberarse tanto de la servidumbre al individuo como de la servidumbre a la historia”.

¿Hasta dónde son ciertas estas afirmaciones? Considero que la filosofía de la historia implícita en el pensamiento marxista no “niega el carácter factual de la verdad política” para imponer una verdad trascendente a la misma. Si algo subrayó Marx en sus apreciaciones lógicas fue lo factual y lo objetivo como características esenciales de “la verdad”. La trascendencia en el pensamiento marxista solo se deriva de un ver y entender reflexivo “más allá” de la realidad misma para lograr captar lo más sustancial y abstracto de sus cualidades.

Como lo veníamos señalando en consideraciones anteriores, una cosa es la visión de Marx sobre la ética, la política y la guerra y otra muy distinta la de muchos de los intelectuales y seguidores de su pensamiento y de su praxis, quienes terminaron convirtiendo su doctrina, rica en ideas como **“guía para la acción”**, en un recetario ortodoxo y esclerotizado al servicio de capillas ideológicas y políticas. Lo cual, por supuesto, no es culpa del autor de *El capital*.

Existe, aunque no es el caso del profesor autor del texto que he venido comentando, una tendencia perversa de muchos intelectuales encaminada a identificar el stalinismo y otras desviaciones teóricas, en el campo filosófico y político, con el marxismo, desconociendo los aportes originales de esta doctrina y de los grandes teóricos que han procurado ser consecuentes a la real interpretación de los fenómenos de la política y la guerra en el devenir histórico.

Reflexiones muy importantes de pensadores como: George Luckas, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Ernest Bloch, por ejemplo, a la par que señalan las defi-

ciencias que se desprenden de la doctrina, reivindican una de las características más importantes del marxismo en su versión original: el humanismo y su vitalidad como método. Reivindicar esta doctrina, desde esta perspectiva, no significa estar de acuerdo con las líneas políticas e ideológicas de quienes la pregonan y la realizan en contravía de su esencia más profunda. Es necesario una relectura de Marx para que su pensamiento no continúe estancado en el podrido fango de las tergiversaciones ideológicas y políticas.

Estoy de acuerdo con la afirmación del profesor Grueso, de que la política como acción debe deconstruir este mundo para liberar las potencialidades de la praxis humana. Pero considero que el marxismo ha sido y seguirá siendo una portentosa arma en manos del hombre para liberar al trabajo del capital, como única manera de lograr la liberación de todas las potencialidades humanas. Porque, como bien lo afirma el profesor Guillermo Restrepo Sierra (2002, p. 123) en su ensayo: *Marx y Engels: guerra y lucha de clases*: “En medio de la crisis ideológica y económica del capitalismo actual, el pensamiento marxista, depurado de interpretaciones filosóficas simplistas, es todavía sustento ideológico de gran parte de la actividad política y cultural que se ejerce en función de la esperanza de un mundo diferente regido por los ideales de paz, convivencia humana y libertad”.

Esta manera de valorar el gran significado y papel de esa doctrina, sobre todo, como método de análisis, no tiene nada que ver con quienes, desde posiciones diversas, encuentran en ella una fuente teórica para la realización de prácticas contrarias a su esencialidad ética. La relectura de Marx es una obligación para los intelectuales de nuestros tiempos.

LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA

La profundidad, rigor y la originalidad de Jorge Luis Borges como escritor en el mundo literario nadie la pone en duda. Pero sí hay quienes dudan de sus reales conocimientos en materia filosófica, tal vez, porque no ven en su talento literario disquisiciones profundas y enrevesadas sobre Dios, la sustancia, la materia, lo contingente, lo necesario, etc.

Los argumentos de algunos cuentos de Borges recrean problemas filosóficos

y se nutren de la filosofía, tal es el caso de: *Las tres versiones de Judas*, *Las ruinas circulares* del libro *Ficciones* y ensayos de *Borges Oral*. Pero la cercanía entre Borges y la filosofía es de contenido y no de forma.

Los apuntes sobre la vida y obra de Borges (1985), a los que hemos tenido acceso, nos indican con claridad que su pensamiento, desde sus inicios como pensador y escritor, recibió el influjo de tres grandes filósofos: el idealista Inglés George Berkeley, quien insufló una visión metafísica, tal como el mismo Borges lo reconoce en el texto *Nueva refutación del tiempo*; el pensador alemán Arthur Schopenhauer, cuyo prestigio lo obligó a estudiar alemán para leerlo en su propio nicho lingüístico, reconocimiento que, igualmente, hace en sus escritos *El Hacedor*, y en *Otro poema de los dones*; y Baruch Spinoza a quien elogiaba Borges con estas palabras: “No sé si conseguí darles una idea de ese adorable ser humano que fue Baruch Spinoza. Él no creía en la inmortalidad personal pero escribió: “Sentimos, experimentamos que somos inmortales... Las traslúcidas manos del judío / Labran en la tiniebla los cristales / Y la tarde que muere en miedo y frío / Las tardes, las tardes son iguales”.

Algunos cuentos de Borges siguen la estructura de los problemas filosóficos, pero no es el principio de la no contradicción de la lógica aristotélica el único que se debe utilizar para desentrañar la problematización en los cuentos de Borges. Este es suficiente en los casos en los que se advierte una inconsistencia en el núcleo de creencias o conceptos, por ejemplo en este problema filosófico creer que “Dios es un ser perfecto y bondadoso que creó todas las cosas, y, a la vez, creer que el mundo está testado de maldad”. O en este otro caso: “cuando las restricciones que las leyes de la lógica le imponen al pensamiento se ven asaltadas porque identificamos dos verdades que son incoherentes entre sí”.* Pero como no necesariamente requerimos identificar dos verdades que son incoherentes entre sí, para tener un problema filosófico, pues de la aparente coherencia de

* Problemas filosóficos identificados por el profesor de la Universidad del Quindío, Jorge Luis Gregorio Posada, en artículo titulado: Borges y los problemas filosóficos y que fue evaluado por el autor de este libro, par académico de Colciencias, como requisito para ser publicado en la Revista de Investigaciones de dicha universidad.

las verdades también pueden surgir problemas de esa índole –en virtud de la correspondencia que se da entre esos dos conceptos (coherencia e incoherencia)–, entonces, ya el principio aristotélico no basta, es imprescindible el principio de la unidad contradictoria de los procesos.

Un ejemplo claro de la anterior afirmación la encontramos en *Nueva refutación del tiempo* (1987). Aquí Borges demuestra que en su literatura la filosofía problematiza con un profundo realismo creativo: “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río, es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre, es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real, yo, desgraciadamente, Borges”.

CAPÍTULO 2

EL PAPEL ÉTICO DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Como comúnmente se cree, América no es, en lo esencial, una unidad cultural. Es más bien, la sumatoria de grandes diferencias regionales y nacionales que se expresan, entre otras cosas, en las características del proceso filosófico en los diferentes países de América Anglosajona, Mesoamérica, América Hispanoindia e Iberoamérica.

Existen unas líneas de desarrollo que dan un perfil característico a la evolución intelectual del proceso filosófico en América Hispanoindia que bien pueden hacerse extensivas a la América Latina.

El examen se convierte en el relato de la llegada y recepción de la filosofía occidental en nuestros países, no en el de una filosofía fruto de nuestro propio ambiente espiritual americano. Pero, por supuesto, sujeta a cambios, recortes y ampliaciones de conformidad con el fin para el que fue asumida. Al abordar la realidad, esta fue comprendida con las categorías ideológicas contenidas en el seno de esa filosofía, adquiriendo una dirección distinguible de la original. Fue un proceso de asunción de algo extraño y modificación de su condición original. Lo que Leopoldo Zea denomina con claridad: asunción-adaptación y creación.

Hacia finales del siglo XV, con la llegada del conquistador europeo, se hizo evidente que los pueblos indígenas mantenían un rico pasado cultural sin productos definitivamente filosóficos en sus mitos, creencias y leyendas. Tan pronto entró en escena la yuxtaposición de la cultura española sobre los pueblos indígenas –desintegrados e intercomunicados en lo económico, social y cultural–, se inicia el largo proceso de negación del otro para afianzar y dar proyección a la racio-

nalidad del centro. La idea de transformar la mentalidad del “bárbaro y salvaje”, de acuerdo con los valores y las ideas sancionadas por el Estado y la Iglesia ibéricos, arranca con la invención de la idea del descubrimiento por parte de los peninsulares para justificar ante la historia el despojo de que fueron víctimas los indígenas y el maltrato y explotación a los que fueron sometidos.

La filosofía en Iberoamérica comienza, como lo indica Augusto Salazar Bondy (1981) en su ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, sin apoyo de una tradición intelectual vernácula, porque el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana, a diferencia de Europa que surgió apoyada en una larga evolución del pensamiento y de la cultura tradicionales y de la conjunción de factores que propiciaron un brote creativo y vigoroso.

De entrada, las motivaciones filosóficas de los hombres conquistadores de ultramar se armonizan con los propósitos de dominación política y espiritual del poder central peninsular. La filosofía se pone, a partir del siglo XVI, al servicio de la política estatal ibérica. Esta primera filosofía iberoamericana, que se extiende durante toda la época colonial hasta el siglo XVIII, llegó acompañada de los vientos esporádicos del platonismo y del humanismo renacentista de Erasmo de Róterdam. Con más carácter crítico y menos compromiso con el poder reinante, pero sin mayores influencias a la hora de formar a los súbditos que necesitaba la Corona.

Los ejes temáticos de las meditaciones filosóficas medievales en Iberoamérica se nutren de la perspectiva teológica peninsular y se enriquecen en la medida que es perentoria y necesaria la reflexión sobre la humanidad del indio, el derecho del conquistador a la guerra, el deber del conquistador al sometimiento y la justicia del título del denominador.

La nueva dirección que tomó el pensamiento europeo, a partir del Renacimiento, nos llegó tardíamente, apenas con el desarrollo del siglo XVIII y fruto de la política liberal reformadora de Carlos III, y la presencia del espíritu de Feijoo, de la academia de París y la de ilustrados como Alexander Von Humboldt. En las capitales de Virreinos o sedes de la Real Audiencia surgen colegios carolinos

y sociedades económicas y filantrópicas que estimulan la circulación de libros y revistas como órganos de difusión del pensamiento de Descartes, Leibnitz, Locke, Galileo, Newton, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith, entre otros.

Al calor de la Ilustración europea y de su influjo, especialmente la Ilustración Francesa, se produce el proceso de revolución emancipadora –desde 1781, inicio de los movimientos comuneros, hasta 1824 con el triunfo de Ayacucho–. Con la cancelación del poder real y la censura monárquica que implicaba, se rompen las barreras que impedían al pensamiento iberoamericano volar más libremente. Pero es una libertad limitada por las difíciles condiciones impuestas por las crisis de todo orden que vivían las incipientes repúblicas, durante la primera mitad del siglo XIX.

La liberación del colonialismo ibérico pronto nos colocó en la esfera de las relaciones semicoloniales inglesas, pero más en el plano económico que en el intelectual. La puja por romper la vieja herencia colonial que se extiende hasta más allá de 1850, va permitiendo dar paso a nuevas formas de pensamientos distintos al ilustrado, desarrollado por académicos, publicistas y políticos de la época, tales como el sensualismo, el espiritualismo ecléctico francés, el krausismo alemán* y el Common sense escocés**.

Son versiones diferentes del romanticismo que se convierten en los nutrientes filosóficos para la racionalización sobre el principio de autoridad, la legitimación del poder, el fundamento de la moralidad y la organización del Estado. Nuevos ejes de la temática filosófica de la época, pero siguen vigentes los temas de la clásica tradición filosófica: Dios, la ordenación del universo y los problemas referidos a la libertad esencial del hombre. Mucho antes del dominio semicolonial inglés, comenzando el siglo XIX, se da la presencia del utilitarismo de J. Bentham aunque muy tibia y sin mayores consecuencias en el plano político.

* Es una doctrina académica que defiende la tolerancia académica y la libertad de cátedra frente al dogmatismo y debe su nombre al alemán Karl Krause (1781-1832). Tuvo una gran influencia en España. El krausismo se funda en el panteísmo, una conciliación entre el teísmo y el panteísmo.

** El autor del "Common sense" fue el ilustrado escocés Thomas Reid en el siglo XVIII, quien afirmaba que es posible conocer la realidad, con una concepción fenoménica, describiendo las cosas como las vemos. Proveerá las bases para el método científico, a partir de Francis Bacon, así como la ideología para el desarrollo del nuevo mundo.

A mediados del siglo XIX, aparece la Primera Generación de Filósofos Latinoamericanos, la cual asume la reacción contra el romanticismo siendo su preocupación central la aclimatación del positivismo europeo a las circunstancias latinoamericanas, bajo los lemas libertad, orden y progreso. De esta manera, se convierte en una filosofía políticamente influyente, sobre todo en Argentina, Brasil y México, en la ideología de la naciente burguesía neocolonial. Esta primera generación estuvo integrada, entre otros, por los siguientes pensadores:

Alberdi, Juan B.	Argentina	1810 – 1884
Barreto, Tobías	Brasil	1839 – 1889
Pereira, Luís	Brasil	1840 – 1923
Varona, Enrique	Cuba	1849 – 1933
Bilbao, Francisco	Chile	1823 – 1865
Letelier, Valentín	Chile	1852 – 1919
Barrera, Gabino	México	1818 – 1881
Sierra, Justo	México	1848 – 1912
Parra, Porfirio	México	1854 – 1912
Cornejo, Mariano	Perú	1866 – 1942

A finales de ese siglo, entra en escena el pensamiento decimonónico con sus diferentes variantes: el materialismo, el experimentalismo, el evolucionismo, pero es el positivismo de A. Comte y Spencer, el que se desarrolla notablemente. Spencer, el más influyente pensador de la época, con su principio evolutivo, ejerció una gran influencia para estudiar y comprender la naturaleza física y social del ser latinoamericano y las pretensiones de dominio de la burguesía y las luchas proletarias por sus reivindicaciones. Pero sirvieron más a la primera para ayudar a consolidar el establecimiento del capitalismo financiero.

A comienzos del siglo XX, como resultado de los cambios en la conciencia filosófica europea, la heterogeneidad de la doctrina positivista, la debilidad de su inserción en el pensamiento intelectual y debido a la presencia de nuevas figuras y tendencias filosóficas comienza la sospecha sobre el positivismo, sospecha

que muy pronto se transformó en cuestionamiento y crítica, en cabeza inclusive de quienes lo habían prolijado. Se inicia, entonces, en el magisterio universitario, un gran movimiento filosófico caracterizado por una clara conciencia crítica y una gran madurez histórica de profundo impacto pedagógico. Es una filosofía académica de deslinde y constitución de un nuevo sentido de la filosofía.

Para muchos historiadores del pensamiento filosófico iberoamericano, este es el denominado período de la Generación de los Fundadores. Condescendientes con la especulación metafísica de Boutroux, Croce, James y Bergson, son pensadores antipositivistas, antinaturalistas, y con una clara preferencia por el pensamiento intuitivo y por los conceptos de duración, de devenir concreto y cualitativo.

Los integrantes de esta generación son buenos escritores y maestros de juventudes que se preocupan por una filosofía propia. Esta se caracteriza por una vuelta al humanismo y a la metafísica y, como ya lo habíamos dicho, por su reacción contra los dogmas del positivismo puro. Son integrantes de esta generación:

Korn, Alejandro	Argentina	1860 – 1936
Ingenieros, José	Argentina	1877 – 1925
Farias B., Raimundo	Brasil	1862 – 1917
Figueiredo, Jackson	Brasil	1981 – 1928
Torres, Carlos Arturo	Colombia	1867 – 1911
Martí, José	Cuba	1853 – 1895
Molina, Enrique	Chile	1871 – 1945
Caso, Antonio	México	1883 – 1946
Deustua, Alejandro	México	1882 – 1959
Vasconcelos, José	Perú	1849 – 1945
Enríquez Ureña, Pedro	R. Dominicana	1884 – 1945
Rodó, José Enrique	Uruguay	1872 – 1917
Vaz Ferreira, Carlos	Uruguay	1872 – 1958

La influencia de la filosofía contemporánea europea arranca desde la tercera década del siglo XX. Sus corrientes más representativas se expresan en Iberoamérica: el marxismo, el neotomismo, la fenomenología en sus diferentes versiones (Husserl, Scheler, Hartmann), el existencialismo de Heidegger, Jasper y Sartre, los cuales, en su mayoría, representan la influencia germánica en América Latina.

Con la terminación de la Segunda Guerra Mundial y la derrota de Alemania, penetra y alcanza gran difusión la filosofía francesa de corte existencial: Sartre, Marcel, Merleau Ponty y Camus, cuya penetración se facilita por su vinculación con la problemática social y política. Es notoria, especialmente, la influencia de Sartre y de Ortega en el mundo académico y en el espíritu y mentalidad de los dirigentes políticos de la época con predominante inquietud social.

En todo este período se da el fenómeno económico conocido mundialmente como transnacionalización, y durante el cual las grandes corporaciones multinacionales, especialmente norteamericanas, establecen sus filiales y subsidiarias en el mundo, dominando el comercio internacional. Se produce un desarrollo mundial de la ciencia, de la tecnología y, por supuesto, del predominio de la cultura angloamericana en el mundo. Adquiere una gran importancia la lógica, la epistemología, el análisis del lenguaje bajo el influjo del positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística asociada a los nombres de Bertrand Russell, Rudolf Carnap y Gastón Bachelard. Importancia que en Iberoamérica, posteriormente, encuentra muchos adeptos y cultivadores de su influencia, especialmente, en los claustros universitarios.

Este último hecho da paso a la formación de la denominada **Generación de la Normalización**. La filosofía se hace más académica y sus cultores presentan mayor profesionalización, especialización y menor influencia en la vida pública. Es la época de la consolidación y normalización del quehacer filosófico en América Latina. Los nombres más sobresalientes son los de:

Romero, Francisco	Argentina	1891 -1960
Astrada, Carlos	Argentina	1894 - 1970
De Anquin, Nimio	Argentina	1896 - 1979
Amoroso Lima, Alceu	Brasil	1893 -1983
Reale, Miguel	Brasil	1910 -2006
González, Fernando	Colombia	1895 -1964
Xirau, Joaquín	México	1985 - 1946
Gaos, José	México	1900 -1959
Nicol, Eduardo	México	1907 -1990
Ramos, Samuel	México	1897 - 1959
García Maynes, Eduardo	México	1908 -1993
Mariátegui, José Carlos	Perú	1895 - 1930
García Bacca, Juan D.	Venezuela	1901 -1992

Con la crisis del modelo transnacional (1970-1990), las grandes empresas concentran sus filiales en Brasil y Argentina, mientras los países más pobres de América Latina se ven afectados en sus procesos de industrialización y en sus niveles de progreso y bienestar social. El crecimiento de las riquezas en los países más desarrollados y el de la miseria en los países pobres, trajo consigo nuevas repercusiones en el movimiento social. Esta situación permitió a la intelectualidad latinoamericana ser más permeable a la influencia de la filosofía política neomarxista y al surgimiento de movimientos teológicos de liberación –que sin renunciar a sus concepciones cristianas– se plantean como tema de reflexión filosófica los problemas de la liberación latinoamericana.

A diferencia de la época medieval durante la cual la filosofía desempeña el papel de sierva de la teología, en esta época la teología se coloca al servicio de muchos filósofos para estimular los cambios de la mentalidad del hombre latinoamericano. Forman parte de la denominada Cuarta Generación de Filósofos Latinoamericanos, los siguientes:

Fronzizi, Risieri	Argentina	1910 - 1983
Scannone, Juan Carlos	Argentina	1931 -
Dussel, Enrique	Argentina	1934 -
Kush, Rodolfo	Argentina	1931 - 1979
Ferreira Da Silva, Vicente	Brasil	1916 - 1963
Freire, Paulo	Brasil	1921 - 1997
Asmann, Hugo	Brasil	1933 - 2008
Nieto Arteta, Luis E.	Colombia	1913 - 1956
Zea, Leopoldo	México	1912 -2004
Larroyo, Francisco	México	1908 - 1981
Sánchez Vázquez, Adolfo	México	1915 - 2008
Villegas, Abelardo	México	1934 - 2001
Miró Quesada, Francisco	Perú	1918 -
Salazar Bondy, Augusto	Perú	1925 - 1978
Ardad, Arturo	Uruguay	1912 - 2003
Mayz Vallenilla, Ernesto	Venezuela	1925 - 1988

Se dedican a debatir a fondo sobre el problema de la filosofía latinoamericana, historiar sobre las ideas en América Latina e influir en los procesos de cambios de nuestra realidad.

Dos acontecimientos mundiales de gran importancia: la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento del socialismo en Occidente generan crisis a las cuales no escapan las expresiones del pensamiento, muy especialmente las que le daban soporte político e ideológico a ese sistema: las expresiones de la filosofía marxista.

Con la entrada de la mal llamada globalización en el escenario mundial y el impulso del neoliberalismo como modelo de desarrollo, desde inicios de la década de los 90, las hegemonías y las desigualdades no cesan, por el contrario, se profundizan. La influencia de las grandes potencias en el mundo, al tiempo que agudizan la reacción de los movimientos sociales, permite el adelanto de nuevos desarrollos científicos y tecnológicos, y, con ellos, crece en importancia la

influencia del positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística y otras corrientes de la filosofía angloamericana.

Por su parte, el reflejo de la crisis del socialismo real en la filosofía neomarxista provoca el reencuentro con reflexiones políticas y éticas de los grandes protagonistas de la vida intelectual revolucionaria de las primeras décadas del siglo XX en América Latina; igualmente, con las de quienes se habían planteado una ruptura con el pensamiento europeo desde una perspectiva genuina y auténtica, me refiero a los representantes de las dos últimas generaciones de filósofos latinoamericanos.

No obstante lo anterior, creo que el interés que hoy suscita la actividad filosófica, a pesar de sus pretensiones, sigue más en los pasillos de la cátedra universitaria, en los departamentos universitarios, en las asociaciones de especialistas, en la difusión de revistas y libros y en los foros internacionales. Suficientes, tal vez, para asegurar su supervivencia y progreso y para convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición alienada y en el pensamiento capaz de servir a su superación dialéctica. Pero jamás, para asegurar la construcción de grandes sistemas filosóficos y de grandes pensadores a la manera europea.

El estilo de la filosofía sigue siendo difuso, difícil de dibujar de una manera intelectual bien definida y, además, caracterizado por una rutina agobiante. Por lo regular, se consume en los menesteres de la pedagogía, en el resumen de las doctrinas y sistemas importados y en el esfuerzo que se hace desde los espacios académicos para que su uso responda a las exigencias históricas de nuestra época.

Muy a pesar de que hoy nadie puede negar que se ha enriquecido el contenido de la filosofía en general y se ha modelado el carácter de la filosofía latinoamericana, los desarrollos de la misma indican que sigue siendo un proyecto que por hacer está todavía.

CAPÍTULO 3

LA RECEPCIÓN ÉTICA EN LA METAFÍSICA KANTIANA

La historia de las ideas en América Latina es, en lo fundamental, la historia de las ideas europeas asimiladas y adaptadas a nuestras realidades y circunstancias. Este proceso ha permitido no solo la formación de grandes filósofos, sino, el enriquecimiento de la producción intelectual y, por consiguiente, del acervo bibliográfico de la filosofía latinoamericana.

Hay diferentes etapas en su marcha, pero desde el comienzo, al lado de la metafísica, sobresalen la filosofía del derecho, la filosofía exegética, la filosofía del conocimiento y la historia de las ideas, cuyos cultivos han dado origen a la filosofía de lo americano y esta a la filosofía de la liberación.

El pensamiento metafísico y el que se relaciona con él, porque utiliza algunos de sus conceptos básicos, es muy variado e impide ubicar con facilidad a algunos autores dentro de tendencias determinadas.

Sus aspectos principales son los siguientes: Una nutrida producción de filosofía dialéctica influida directa o indirectamente por Hegel, una tendencia existencialista influida especialmente por Heidegger, un amplio grupo de tendencia cristiana, especialmente tomista y un cuarto grupo, cuyo pensamiento es sin duda metafísico, pero por más esfuerzos que se hagan son inclasificables (Miró Quesada, 1981: p. 37).

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA COLONIAL

En nuestra América, durante la época colonial, existió una importante tradición filosófica que incorporó a nuestra cultura la filosofía escolástica y que se

perdió casi por completo después de la Independencia. Esta filosofía tiene una extraordinaria cualidad que la acerca a los mejores trabajos de la escolástica europea. Intelectuales españoles y hombres nacidos en estas tierras como Peñafiel, Olea, Aguilar y Espinosa Medrano no solo demuestran gran conocimiento de lo existente en su época, sino un gran poder creador. El descubrimiento de esta filosofía fue posible gracias al movimiento de historia de las ideas y de filosofía de lo americano que inicia Leopoldo Zea, influenciado por el historicismo de Ortega y Gaos.

La Ilustración en América es parte y reflejo de un movimiento ideológico más amplio que tiene origen en Europa, no como una filosofía o sistema, sino como una forma libre de pensar, un espíritu, una cierta manera de escribir con contenidos dispares y aun contradictorios. Por eso se habla del Siglo de las Luces o siglo filosófico. El siglo de la razón y las luces tenía conciencia plena de sus pretensiones: Comerciar, obtener materias primas, elaborarlas y venderlas alcanzando las mayores ganancias. Fue también el siglo de grandes revoluciones: La de Estados Unidos en 1776 como la primera gran revolución anticolonial de la historia y la de Francia de 1789 contra el despotismo que avasallaba al hombre. En 1808, Napoleón invade a España y en ese mismo año, el 14 de julio, renuncian los reyes a su favor. Mientras tanto en Brasil, el rey Juan VI de Portugal, eludiendo el cautiverio impuesto por el invasor, establecerá la nueva sede del reino en tierra de América, haciendo de la colonia una parte del reino.

Los ilustrados combatían al despotismo en lo externo y en lo interno. Era la voz de la libertad contra el despotismo. Fue en nombre de esa libertad y en contra de la tiranía europea que los Estados Unidos se rebelaron y fue esta revolución, aunque parezca extraño, la gran inspiración de la Revolución Francesa. Quien ayudó a que los Estados Unidos lograra su independencia: Lafayette, encabezó, los primeros brotes de la Revolución Francesa que acabó con el despotismo borbónico (Zea, 1978).

El espíritu de las luces, como elemento unificador de los dispares contenidos de la legión de sus filosofías, fue definido con visión retrospectiva por Emmanuel Kant (Derun, ----), en cuya obra concluye y termina la ilustración alemana:

“Las luces son las que hacen salir al hombre de su minoría de edad... La minoría consiste en la incapacidad en que se encuentra de servirse de su inteligencia sin ser dirigido por otros... Sapere aude. Ten valor para servirse de tu propia inteligencia. He aquí la divisa de las luces”. Las Luces constituyen en la filosofía kantiana un sentimiento de mayoría de edad, una afirmación de autonomía, un espíritu de liberación intelectual de la burguesía europea para reemplazar a la nobleza en la dirección del Estado.

El culto a la razón no solo es propio de los ilustrados, pues el siglo XVII fue un período eminentemente racionalista. Pero ellos le dieron un nuevo sentido a la palabra razón. La razón cartesiana es apriorística, especulativa, sistemática, porque se considera a la razón como un poder de deducción *a priori* de la realidad a partir de unos primeros principios innatos, un poder de destrucción de grandes sistemas especulativos. Por el contrario, la razón ilustrada es fáctica, crítica, analítica pues parte de los hechos tal como aparecen, analiza fenómenos, los describe, los articula en leyes generales y los sistematiza en su saber científico. Es una sistematización siempre *a posteriori*.

La filosofía para los ilustrados fue un arma ideológica al servicio de la transformación de la sociedad, y, de un futuro feliz para la humanidad siguiendo los postulados de la razón. Esa filosofía mostró una gran capacidad para adecuarse a contextos especiales y tuvo características variadas: la ilustración inglesa, deísta en religión, naturalista en moral y democrática liberal en política; la ilustración francesa, anticristiana en religión, materialista en filosofía y republicana en política; la ilustración alemana, racionalista, sistemática y crítica, además, respetuosa del ámbito de libertad para el pensamiento sin negar el fuero de la religión, la iglesia y la tradición escolástica.

En la primera fase de la ilustración americana quien más influyó fue el ideólogo más representativo de la ilustración española Benito Feijoo. Nuestros ilustrados José Celestino Mutis y Manuel del Socorro Rodríguez lo califican como “héroe nacional”. Pero el despotismo ilustrado que caracterizó a América no permitió rápidos conocimientos al entendimiento humano. Al respecto, el prócer Camilo Torres (En Marquínez, *et al.*, 1982: p. 175) afirmaba: (...) “No se trataba de otra

cosa que de poner trabas al entendimiento (...) los estudios de filosofía se reducían a una jerga metafísica por los autores más oscuros y despreciables que se conocían (...) de allí nuestra vergonzosa ignorancia frente a las riquezas que nos rodeaban y en su aplicación a los usos comunes en la vida”.

De la misma manera, al comienzo del periodo ilustrado, el diagnóstico de Francisco Moreno y Escandón, en su texto: *Nuevo método para los estudios de filosofía -1774-* era claro: “Si España no había encontrado obras adecuadas y proporcionadas a satisfacer sus deseos para dar las pautas de la enseñanza ¿Cómo podría verificarse en este reino donde es conocida la escasez de libros (...) donde el buen gusto de la filosofía moderna no había llegado al paladar de los jóvenes y aún les aparentaban fantasía vana e inútil vanidad? (En Marquínez, *et al.*, 1982: p. 59).

El mejor ejemplo de esa inquietud era que las cátedras universitarias se daban obligatoriamente en lengua latín, y si bien algunos docentes la dominaban, en boca de los alumnos dejaba mucho que desear. En contra de esta inveterada costumbre, Manuel del Socorro Rodríguez, el 4 de julio de 1771, en un escrito sobre derecho público, señalaba que “la sabiduría no tiene lengua propia, porque todas son suyas”, y, que era anacrónico que en lejanas tierras y en una Europa deslatinizada se siguiera hablando y escribiendo en latín, aunque Kant todavía escribe sus primeros trabajos escolares en esta lengua (Marquínez, *et al.*, 1998: p. 122).

A propósito de Kant, muchos ilustrados, entre los cuales se destacaba la figura de Mutis, tuvieron la oportunidad de leerlo, y, si no lo asumieron a plenitud, asimilaron muchas de sus valiosas e importantes ideas (Santofimio, 1984).

JOSÉ CELESTINO MUTIS: 1732-1808

Fue la figura central de la ilustración neogranadina, movimiento al interior del cual se incubará la revolución política independentista. En torno a él gravita toda la generación de ilustrados, estimulada por su luminoso magisterio: José Félix Restrepo, Francisco José de Caldas, Francisco José Moreno y Escandón, Manuel del Socorro Rodríguez, Antonio Nariño y Camilo Torres.

Para Mutis, el paradigma del nuevo filósofo debe ser Newton. Propone el método analítico-sintético que conjuga la experiencia y la razón para el desarrollo de las ciencias útiles o de la naturaleza; y se opone tanto al método escolástico como al método apriorístico y sistemático de la filosofía racionalista del Barroco (Marquínez, *et al.*, 1982: p. 52).

Fue la figura más sobresaliente desde el punto de vista filosófico, y escribió para la época un *Curso de Filosofía* que integró elementos de la filosofía tradicional con los nuevos aportes del pensamiento moderno. Entre sus escritos merecen especial atención: *Lecciones de lógica*, 1823; *Lecciones de física*, 1825; *Lecciones de metafísica*, *Oración para el ingreso de los estudios de Filosofía*, 1791. A pesar de que muchos ilustrados habían leído a Kant, como Mutis, era más conocido entre ellos Jeremías Bentham que los otros filósofos europeos. Antonio Nariño y Camilo Torres difundieron las ideas de este pensador en *La Bagatela*, aunque su influjo fue mínimo hasta la traducción en 1824 de *Salas de los tratados de legislación de Bentham*.

LA VIDA REPUBLICANA

Al romper con la Colonia, América Latina rompió con su tradición cultural. La filosofía vieja y caduca desapareció. Sus filósofos se perdieron entre estantes polvorientos y conventuales. Desde que se inicia la República nadie quiere saber nada de los teólogos que le imprimieron su sello al pensamiento colonial. Es, tal vez, una de las razones para afirmar que el filósofo latinoamericano no se fundamenta en el terreno de una tradición propia.

Sin embargo, durante la vida republicana no faltaron pensadores católicos, aunque pocos sistemáticos y originales, pero es solo a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX que el pensamiento católico toma nuevamente cuerpo. La filosofía católica expuesta en forma sistemática y con aportes creativos en sus dos versiones: La tomista y la agustiniana se manifiesta con vigor en la generación de los forjadores: Osvaldo Robles, de México, Nimio de Anquín, de Argentina y Víctor Andrés Belaúnde, de Perú.

LA INFLUENCIA ALEMANA

El marco histórico que le sirve de escenario a la maduración de la filosofía moderna en Europa y que acicatea su recepción en América está signado por una serie de hechos universales algunos, y otros propiamente nuestros: la Revolución Mexicana de 1910, la Primera Guerra Mundial 1914-1919, las Revoluciones Rusas de 1905 y 1917, el Movimiento de Córdoba en Argentina -1918-, el ascenso del fascismo europeo, la Guerra Civil Española 1936-1939, la Segunda Guerra Mundial 1939-1945, el ascenso del radicalismo, la agitación del APRA en el Perú, los procesos de industrialización y urbanización acompañados de una migración masiva a los centros urbanos, y los movimientos reformistas liberales en los diferentes países de América Latina, para modernizar la estructura política del Estado y adecuarlo a las nuevas exigencias del desarrollo económico, político y social.

Una ojeada histórica nos indica que la influencia de la filosofía alemana es muy débil en el siglo XVIII, primero con Leibniz, luego con Herder y posteriormente con los prerrománticos. Tiene una mayor repercusión merced a los escritos de Karl Krause y su discípulo Ahrens, a través de los cuales el idealismo germánico se difunde entre nosotros. El primero influye tardíamente sin generar un movimiento importante, a través del positivismo y de muy vagas repercusiones del pensamiento neokantiano. El único movimiento de este tipo fue el mexicano (años 30 y 40 del siglo XX).

A partir de los años 30, primero por medio de la influencia de Ortega y luego mediante la información directa, la filosofía alemana inicia un proceso de penetración creciente en América Latina. La fenomenología de Husserl y sus seguidores y el existencialismo de Heidegger y Jasper adquieren gran importancia. Ese proceso dura hasta mediados de la década de los 50. Entre 1950-1980 pierde influencia pero conservó gran parte de su profundo e inspirador impacto. Durante esta última década es la filosofía analítica anglosajona -Garnap, Wittgenstein- la que ejerce gran influencia, pero sin que pueda decirse que la filosofía alemana hubiese declinado por completo. El naturalismo materialista de Buchner y Haeckel, la doctrina filosófico-pedagógica de Herbart y la psicología experimental y voluntarista de Wundt forman parte de la influencia germánica

del siglo XIX. Los impactos de Schopenhauer y de Nietzsche, dignos de mencionar, son igualmente importantes, pero relativamente tardíos.

Desde mitad del pasado siglo, son igualmente vetas importantes e influyentes: El historicismo y el vitalismo de pensadores como Dilthey y Simmel; la filosofía política de Marx, Engels y de sus seguidores contemporáneos Ernst Bloch y Herbert Marcuse; el positivismo lógico y la filosofía de Wittgenstein y el psicoanálisis con fuerte interés filosófico de Jung y Fromm (Salazar, p. 33).

Husserl, Heidegger, Scheler y Hartmann, a través de la fenomenología y la filosofía de los valores estimulan la formación de una gran cantidad de filósofos latinoamericanos pertenecientes a la denominada Tercera Generación: Eduardo García Maynes, Vicente Ferreira Da Silva, Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Ernesto Mayz Vallenilla, Alberto Wagner De Reina y Luis Villoro, entre otros. Las ideas de esos pensadores se utilizan para rebasar los marcos conceptuales que los inspiraron.

En las últimas décadas, ha crecido la importancia de la filosofía alemana en la filosofía latinoamericana, pero más, como un tema de meditación personal y como asunto de investigación académica y de proyección social, a través de cursos y seminarios universitarios.

FILÓSOFOS LATINOAMERICANOS RECEPTORES DE KANT

La intervención de los Estados Unidos en 1847 y la intervención francesa en 1861, en México, originaron el repudio de pensadores americanos contra la gran potencia del norte y contra Europa, aunque, en cabeza de muchos, el pasado americano lejos de ser rechazado debería ser asimilado. Era una época de reconocimiento a los Estados Unidos como el gran país al cual había que imitar, a pesar de las advertencias que Bolívar y Martí realizaran a comienzos del siglo XIX. Los testimonios escritos de Bello, Sarmiento y Bilbao, entre otros, así lo confirman. Triste paradoja: en nuestros días, el papel libertario de ese país no alcanza el mismo reconocimiento. El mundo, lejos de aceptar su liderazgo, se le enfrenta hostilmente, reclamando valores igualitarios.

Es el tiempo –segunda mitad del siglo XIX– en que nuestros filósofos se interesan por asimilar las nuevas tendencias del pensamiento moderno europeo. Países como Argentina, a diferencia de Colombia, con ansias de progreso y civilización, estimularon olas migratorias. Durante la segunda mitad del siglo XIX, recibió una fuerte migración de países europeos de mayor desarrollo tecnológico y de una gran tradición científica y filosófica. Este hecho incidió considerablemente en la más rápida y estimulante recepción del pensamiento moderno europeo. Los patriarcas habían seguido el movimiento positivista y comprendido el momento en que este sistema entró en el declive final. Sus discípulos, animados para batallar reflexivamente contra el Positivismo y deseosos de estar a la altura de la última moda europea, contactan las ideas en las obras de sus opositores: Eucken y Simmel. Es este contexto el que muestra a nuestros filósofos la carencia en el estado del filosofar latinoamericano; y, es aquí donde se plantea lo que Miró llama recuperación anabásica.

Gracias a esta recuperación fue posible el encuentro de filósofos latinoamericanos con Kant, porque todo el esfuerzo estuvo dirigido a buscar la tradición perdida y para ello se han visto obligados a remontar la corriente de la historia. Miró nos dice que la modernidad fue la primera conquista de la Anábasis. Los lectores de los positivistas y neokantianos tienen que conocer a Kant para comprender los sistemas que estudian. Y Kant remite inflexiblemente a Leibniz y a Hume. Hume lleva al positivismo inglés. Pero Leibniz remite a Descartes y Descartes al Renacimiento y el Renacimiento a Grecia. En Miró, esta es solo una interpretación descriptiva que trata de sintetizar un fenómeno histórico sin pretender esquematizar un proceso, por demás, complejo y zigzagueante (Miró, 1974: p. 39).

Nuestros pensadores estudian a Kant, más con una visión crítica que con el ánimo de hacer suya su filosofía. Mencionemos algunos:

ALEJANDRO KORN: 1860-1936

Argentino. Hijo de médico alemán expatriado por razones políticas. Su influencia contribuyó a superar las corrientes positivistas de inspiración francesa y anglosajona. Elegido por los estudiantes en 1919 como Decano, a consecuencia del

movimiento reformista de Córdoba, se encargó de difundir el pensamiento de Kant durante la segunda década del siglo XX. En carta dirigida a Alberto Rugés, decía: “no se ocultará que me acojo a la sombra de Kant” (En León, 1984: p. 87).

FRANCISCO ROMERO: 1891-1960

Nació en Sevilla, pero a muy temprana edad se trasladó a la Argentina, país donde realizó toda su obra filosófica. Fue la figura más importante de la generación forjadora. Su gran aporte a la filosofía latinoamericana reside en la manera de acercarse al pensamiento europeo, pues quienes le antecedieron se acercaron con mucha reverencia e ingenuidad. Romero lo hace como necesidad para superar una limitación.

La recuperación anabásica la realiza a través de sus escritos: *Filosofía de ayer y hoy*, *Filosofía contemporánea*, *Filósofos y problemas*, *Sobre la historia de la filosofía* y *Filosofía de la persona*. Su mejor obra es *Teoría del hombre*, pues es allí donde expone su propio pensamiento. Sin pretender la creación de ideas originales, lo significativo es que en su contenido, en la forma y en el espíritu general de las ideas expresa su propia personalidad.

En *Filosofía contemporánea*, lo más importante, es la manera como establece la conexión de las ideas modernas con su proceso histórico. Allí le dedica un buen espacio a la reflexión sobre la filosofía kantiana, ponderando su contenido y asumiendo, cuando le corresponde, una actitud crítica.

JULIO CHIRIBOGA: 1886-1955

Peruano. Perteneció a la Segunda Generación y fue tal vez el filósofo que más impactó a los de la tercera generación, pues durante 20 años les enseñó la filosofía de Kant, en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos.

Decía que en el adecuado conocimiento de la filosofía de Kant se encontraba la posibilidad de formar jóvenes que hicieran posible un pensamiento propio, pues la filosofía de Kant era rigurosa, su asimilación era exigente y fuente principal de todas las grandes corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo.

Era la clave que permitía comprender el origen y la índole de los grandes problemas planteados por la contemporaneidad. Obligaba, para ser totalmente comprendida, a conocer el movimiento racionalista y empirista de la época moderna. A aprehender los grandes sistemas de Leibniz, Espinosa, Descartes, Locke y Hume. Era un pivote histórico que abría las puertas a la contemporaneidad, obligando a la vez a internarse en las más nobles regiones de la modernidad (Miró: p. 183).

PEDRO HENRÍQUEZ: 1884-1945

Dominicano, animador en el Ateneo de la juventud fundado en México en 1909. Consideraba que la mejor manera de contrarrestar al positivismo era el estudio de todos los filósofos desde Platón hasta Kant y Schopenhauer.

JOSÉ GAOS Y JOAQUÍN XIRAUS: 1900-1959/1895-1946

Intelectuales españoles que se vieron obligados a salir de su país una vez derrotada la República, jugaron un papel significativo en la modernidad americana, porque difundieron en México el pensamiento de Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Dilthey, a través de la edición de algunas de sus obras, utilizando el Fondo de Cultura de México.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI: 1907-2002

Perteneció a la Tercera Generación. Argentino. Polemizó con expresiones importantes del pensamiento moderno: fenomenología, filosofía de los valores, el existencialismo y el marxismo, desde la perspectiva filosófica tomista. Se enfrenta a ellos, porque pretendieron sustituir a la concepción cristiana de la vida. La filosofía de los valores (Scheller-Hartmann) –decía– tiene el mérito de haber realizado una crítica fundada del formalismo kantiano que rechaza una ética de los bienes, pero tiene delimitaciones derivadas de su fundamento fenomenológico. En su obra *Filosofía de la cultura y de los valores*, critica que la moderna filosofía de los valores se quede únicamente en el valor, es decir, en el ámbito de la persona sin percibir que su fundamento es el bien. Si el valor es siempre un bien apetecible no puede separarse del ser. Otros escritos: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*.

DANILO CRUZ VÉLEZ: 1920-2008

Pertenece a quienes en el pensamiento latinoamericano han preferido la exégesis filosófica para recuperar la tradición filosófica que haga posible la creación auténtica. Lo principal de su obra es la interpretación de grandes expresiones de la filosofía occidental: Descartes, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger. Tal vez, su libro más importante es *Filosofía sin supuestos*. Considera que el primer problema filosófico es el de la filosofía misma como intento de la razón de iluminarse a sí misma. Para Danilo es Husserl quien con mayor claridad se dedicó a hacer una filosofía que sea una ciencia sin supuestos. Para él, el subjetivismo moderno se inicia con Descartes, así como el empirismo de Looke es el primer intento de filosofar trascendental, pero como no logra desembarazarse de la creencia en la realidad de la conciencia, se desvía del verdadero camino. Es con Kant –dice– que se realiza el primer esbozo de sistema científico fundado en una filosofía trascendental. Aunque es Kant, el primer filósofo que asciende en forma sistemática a la región de la subjetividad trascendental, ni él ni los anteriores aclaran la profundidad del problema. Para Danilo, la subjetividad trascendental es la condición de la posibilidad de los objetos. Otros de sus escritos: *Aproximaciones a la filosofía y Heidegger y el porvenir de la filosofía* (Miró, 1981).

LEOPOLDO ZEA: 1912-2004

Mexicano. Iniciador del movimiento de historias de las ideas, forjador de la filosofía de lo americano y pionero de la filosofía de la liberación. La filosofía no podía seguir repitiendo en forma abstracta y aislada las teorías de las filosofías europeas, pues ello no conducía a una actividad filosófica creadora. Por ello, debía orientarse al análisis de problemas diferentes de aquellos que se planteaban en el ambiente puramente académico. La originalidad no consiste solo en crear sistemas teóricos abstractos, puede manifestarse de muchas maneras, pero la más significativa es la manera de utilizar las ideas, el modo de aplicarlas. En su *Filosofía de la historia*, la lucha por la condición humana se da mediante una serie de afirmaciones que al enfrentarse a otras se presentan también como negaciones. La serie de afirmaciones y negaciones no tiene fin, sino cuando mi afirmación y la de otros puedan conciliarse. Y conciliación significa reconocer en los otros lo mismo que reclamo para mí. Zea considera que esa vieja norma cristiana, expresada racionalmente por Kant, es la síntesis de la dialéctica he-

geliana. Solo una síntesis de largas y penosas afirmaciones y negaciones pueden contribuir a que el hombre tenga conciencia de los alcances y límites de su condición humana (Miró: p. 136, 150). Otros de sus escritos: *Apogeo y decadencia del positivismo en México -1944-*, *América como consecuencia*, *La filosofía americana como filosofía sin más*, *La conciencia del hombre en filosofía* y *La filosofía de la historia americana*.

MIQUEL ÁNGEL VIRASORO: 1900-1967

Argentino. Pertenece a la generación de los forjadores, pero por el contenido y estilo de su obra está más cerca de los filósofos de la Tercera Generación. Una de sus principales obras es *La libertad, la existencia y el ser*. Comienza con un análisis de la razón como órgano supremo de toda especulación y termina con su rechazo como instrumento de conocimiento metafísico. Para describir la manera como la razón preside la autorrealización libre de la existencia, recorre el camino que el racionalismo europeo inicia en Descartes, pasa por Kant y desemboca en Hegel. Para Villasoro ninguno capta plenamente lo que es la libertad y su realización con la existencia. La libertad conduce a la antinomia de la realidad y la existencia solo puede ser auténtica creación exnihilo. Para comprender la existencia hay que estudiar la libertad en cada uno de sus momentos constitutivos, por su carácter antinómico. La plenitud del ser en su concepto límite, en sentido kantiano, está determinado por la naturaleza de la razón, como inteligencia constitutiva de la existencia. La ética autónoma de la libertad empieza en el Renacimiento y termina en Kant. Otros escritos: *La intuición metafísica* y *Existencia y filosofía*.

ALBERTO WARNER DE REINA: 1915-2006

Filósofo de la Tercera Generación. En sus primeros momentos intentó armonizar algunos aspectos de la metafísica tomista con la filosofía de Heidegger. Algunas de sus obras: *La ontología fundamental de Heidegger, del ente y de la esencia*, *La filosofía hispanoamericana*, *El concepto de verdad en Aristóteles*.

MARIO SAMBARINO: 1918-1984

Uruguayo. Trabajó especialmente en filosofía de la historia y de la cultura. Entre sus obras más importantes: *Investigaciones sobre la estructura apóretico-dialécti-*

ca de la eticidad, La hipótesis cartesiana del genio maligno, El problema del valor de la evidencia y La cultura nacional como problema. Para él las modalidades hermenéutico-experimentales de la eticidad son la excelencia, la independencia, la sabiduría y la exigencia.

En general, el contenido de la ética de la exigencia es de carácter religioso, pero puede ser puramente racional como en la ética de Kant, puede inclusive existir una ética exigente de contenido ético. Entre sus escritos: *La ontología fundamental de Heidegger 1939, El concepto de verdad en Aristóteles, Mito, misterio y Destino y Vocación de Iberoamérica.*

EMILIO ESTIÚ: 1914-1984

Argentino. Su filosofía es la del arte, la plenitud y la liberación. Se puede ubicar en la tendencia metafísica. Es igualmente un filósofo de tendencia exegética, pues dedicó gran parte de su trabajo a interpretar la filosofía de Kant y de Herder entre otros. Entre sus escritos merecen especial interés: *Herder y Kant, dos concepciones acerca del destino del hombre, La situación histórica de Herder y las bases de su filosofía, Belleza, arte y metafísica, Arte y liberación y De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea.*

ERNESTO MAYZ VALLENILLA: 1925-1988

Este pensador venezolano inicia su obra filosófica con un libro sobre la fenomenología de Husserl, analiza luego el existencialismo de Heidegger y partiendo de las ideas vertebrales de este sobre *El Ser y la Nada*, explora ciertos aspectos de la obra kantiana para explayar las suyas sobre el concepto de la Nada. Para Francisco Miró Quezada, los planteamientos de Vallenilla sobre este concepto superan la posición heideggeriana y son realmente originales (Miró: p. 82).

Vallenilla, en su libro titulado: *El problema de la nada en Kant*, se propone demostrar que la Nada no puede ser vista, según la concepción clásica, como la negación del ser sino como algo diferente, como la otredad del ser. Su punto de partida son los pasajes inadvertidos de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Dice Vallenilla que tan interesante obra de la filosofía occidental nace como intento de revelar al hombre el ser, pero luego cae en su olvido y se pierde en el análisis de los

entes. No llega a expresarse la diferencia ontológica entre el ente y el ser. El lenguaje metafísico habla del ser pero elude al ente. Con la Nada sucede lo mismo, su concepto se elabora desde el horizonte de los entes. La Nada se considera como la nada del ente, pero no como la nada en cuanto tal.

Heidegger al mostrar que el tiempo es el sentido del ser, dice Vallenilla ¿no será también el horizonte de la nada? El tiempo de la nada no puede ser el tiempo ontológico, debe ser el tiempo de la nada en cuanto tal.

En La analítica trascendental de la Crítica de la Razón Pura, al final, Kant hace referencia al concepto de la nada porque considera que la esencia de la filosofía trascendental es la separación de lo posible y lo imposible. En tanto existe la imposibilidad trascendental de que ciertos objetos sean empíricos, es conveniente considerar el concepto de la nada. Para Kant la nada es un ente de razón, pero desde la cantidad es un concepto vacío sin objeto. Es un ser semejante a un *noúmeno* que en sentido positivo es el objeto de una intuición no sensible y en sentido negativo es un concepto límite. Así la nada es la pura forma vacía del ser. Los *noúmenos* no carecen de estructura y significación temporal, a pesar de que de los textos kantianos parece derivarse lo contrario. Si se llegase a demostrar que la nada es ingrediente constitutivo de la Razón Pura, habría que atribuirle cierta temporalidad originaria. Vallenilla analiza críticamente cada una de las cuatro divisiones que distingue Kant respecto del concepto de la nada: como ente de la razón, como efecto de privación, como un ente imaginario y como concepto vacío. Para superar los problemas que se le presentan, Kant, en su reflexión, llega a la conclusión errónea de que la razón no está en el tiempo.

Vallenilla hace un viraje frente al concepto de la Razón Pura de Kant. Si al lado de logos del ser, hay un logos de la nada, ello quiere decir que el rígido esquema kantiano de la razón pura y el rígido marco racionalista que cree que solo hay un determinado tipo de razón, ha sido superado. Si del problema de la nada que atañe la existencia individual se dirige el interés hacia el problema de la existencia humana, organizada socialmente, se desprende un tipo fundamental de razón: la razón técnica que aún no ha sido analizada con el debido rigor (Miró: pp. 80-91).

Esto se lo propone Vallenilla en su obra: *Esbozo de una Crítica de la Razón Técnica*, donde caracteriza la dinámica razón, técnica y hombre. Otras obras: *Hacia un nuevo humanismo*, *La pregunta por el hombre*, *El problema de América*, *Fenomenología del conocimiento* y *Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial*.

FRANCISCO LARROYO: México. 1908-1981

Doctrinariamente se orienta en el sentido de la filosofía neokantiana, en su variante de Baden, mostrando gran interés en la problemática de nuestra filosofía desde el punto de vista de la reflexión sobre la cultura. En su obra *La filosofía americana, su razón y sin razón de ser*, publicada en México en 1958 establece la posibilidad de una filosofía y la justificación del tema de América como cuidado principal de ella (Salazar: p. 97).

INFLUENCIA Y RECEPCIÓN EN COLOMBIA

En Colombia, quienes acceden a la influencia de la filosofía moderna salieron del cultivo del estudio del derecho. Es paradójico que para los años 30 y 40 del pasado siglo, gentes de la provincia y no de la capital hayan sido los primeros en llevar a cabo esa recepción (Sogamoso, Barranquilla, Manizales) (Jaramillo, p. 201).

El texto de Rafael Gutiérrez Girardot puede aproximarnos a una explicación de ese hecho: "...Con su centralismo de ancestro español y encomendero, la clase señorial sabanera había arrastrado a todo el país en su pacata mentalidad colonial y, como ocurrió en España, lo encerró en su ambiente opaco y conventual, imponiéndole no mesura, tacto y discreción, sino mediocridad, pobreza y terco aislamiento del mundo moderno. En más de medio siglo de vida independiente, la clase señorial logró sofocar los impulsos de modernización social y política que surgieron de las sociedades democráticas y a la que quiso dar cauce José Hilario López con su programa de gobierno menos radical y consecuente que el de su modelo, la Revolución Francesa de 1848, el cual pese a las violentas reacciones de los agonizantes restos feudales de la sociedad europea había abierto el camino hacia la modernidad". Colombia marcha en sentido inverso (Instituto Colombiano de Cultura, 1980: p. 464).

MANUEL ANCÍZAR: 1812-1882

Rector de la Universidad Nacional y del Colegio del Rosario. Redactor de la Constitución de 1863. En 1848 publicó un Tratado de Psicología. De ese libro decía José María Samper que en filosofía era muy ecléctico, pues combinaba ingeniosamente el espiritualismo de Platón, el idealismo de Kant y no poco del positivismo de Comte, Littré y Spencer. En sus clases, enseñaba siguiendo a Balmes. La religión positiva cristiana decía, era indispensable como ingrediente de civilización, orden y moralidad (Instituto Colombiano de Cultura, 1980: p. 242).

MIGUEL ANTONIO CARO: 1843-1909

Fue Presidente en 1892. Arquitecto de la Constitución de 1886. Entregó la educación a la Iglesia nombrando a monseñor Rafael María Carrasquilla, Ministro de Instrucción Pública. Influenciado por Jaime Balmes, Donoso Cortés y Meléndez Pelayo fue un aguerrido contradictor de Bentham y Tracy.

Jaime Balmes influyó mucho en Caro, fue un vigoroso polemista católico español quien se propuso fundamentar la filosofía cristiana frente a las corrientes modernas, en especial Descartes, Looke y Kant. Balmes consideró anacrónica a la escolástica y sin desdeñar el pensamiento moderno fue un defensor del Humanismo.

La principal obra filosófica de Caro: *Estudios sobre el utilitarismo*, editada en 1869. Otras obras: *Cartas a Ezequiel Rojas* e *Informes sobre los elementos de ideología de Tracy*.

RAFAEL MARÍA CARRASQUILLA: 1857-1930

Rector vitalicio del Colegio de Nuestra Señora del Rosario. Sus escritos se inspiraron más en la doctrina oficial de la Iglesia que en las grandes obras que dicha escuela produjo. La Encíclica de León XIII y su orden de vuelta a Santo Tomás, la asumió más con entusiasmo que con afanes de producción intelectual. Su obra principal *El tratado de metafísica y ética* (1914) ofrece una exposición general de la filosofía escolástica. Algunas críticas consideran que ella refleja ignorancia en las corrientes de la modernidad y mala fe en la interpretación, cuando muestra, por ejemplo, que la tesis kantiana del espacio como juicio *a priori*, según la cual,

esta introduce un criterio subjetivista que implica la destrucción del derecho de propiedad (Instituto Colombiano de Cultura, 1980: p. 326).

Luis López de Mesa, Carlos Arturo Gómez, Julio Enrique Blanco, Agustín Nieto Caballero, Fernando González, con sus ideas contrarias a la visión difundida desde El Rosario, contribuyeron al descubrimiento de nuevos horizontes.

Al lado de esos nombres, descuellan los de Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, Abel Naranjo Villegas y Danilo Cruz Vélez, quienes a través de numerosas traducciones de Ortega y Gasset, con su equipo de la *Revista de Occidente*, accedieron a la lectura y conocimiento de pensadores europeos: Husserl, Hartmann, Scheler, Heidegger y Kant, en temas alrededor de la lógica, la epistemología del derecho y del hombre en relación con el mundo de los valores, la cultura y la educación (Instituto Colombiano de Cultura, 1980: pp. 367-368).

JULIO ENRIQUE BLANCO: 1890-1986

Se le considera, por gran parte de la crítica especializada, como el pionero de la filosofía moderna en nuestro país, por sus tempranos contactos con Kant, Herbar, Husserl, Hegel, Bergson y Heidegger. Entre sus escritos encontramos: *Origen y desarrollo de las ideas teleológicas de Kant*, *De Herbar a hoy*, *Diálogos cosmogónicos* y *Breves notas sobre la ética haeckeliana*.

Son muy contradictorias las opiniones sobre Kant. El docente José Gabriel Coley Pérez, en un conversatorio filosófico, en el año 2004, con su ponencia: J. E. B. ... *un neokantiano que critica a Kant* afirmaba: “Traducía directamente a Kant del alemán, por eso tuvo el mérito de conocer la filosofía alemana sin la mediación de la *Revista de Occidente* (...) Uno de sus objetivos es desentrañar el proceso por el cual llega a la idea de finalidad y demostrar que las ideas teleológicas kantianas, son anteriores a la misma *Crítica de la Razón Pura*, e iluminan, pero bloquean todo el sistema kantiano (...) Quitémosle Kant, a Blanco y veremos bien disminuida su obra. Es más, fue Kant quien lo consolidó en la filosofía. Definitivamente sin Kant no sería el mismo Blanco”.

Si bien es cierto que nadie puede negar que Julio Enrique Blanco fue un gran cul-

tor de Kant, otros pensadores consideran que su filosofía no conducía a destino seguro. A propósito, el profesor Nelson Barros Cantillo, en un escrito publicado en el libro *Pluma de Belcebú**, Julio Enrique Blanco, afirma: “Es triste decirlo, pero Julio Enrique Blanco, el gigante de la erudición, el helenista sin par, el latinista consumado, el germanófilo obsesivo, el glosador incomparable de Kant, el hijo decantado de Hegel, no es una matriz filosófica fecunda sino un acervo de conocimientos sin destino”.

CAYETANO BETANCUR CAMPUZANO: 1910-1982

Fundó en 1951 la revista *Ideas y Valores*, cuyas aspiraciones en sus propias palabras eran divulgar con precisión y honestidad intelectuales ciertos grandes maestros de la filosofía: Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Heder, Sheller, Heidegger y escribir unas cuantas monografías con pensamiento propio, sobre puntos muy delimitados de la problemática que estos filósofos nos han dejado.

Al grupo significativo de filósofos que en nuestro país han difundido el pensamiento alemán se suman los nombres de Ramón Pérez Mantilla, Daniel Herrera, Rafael Gutiérrez Girardot, Guillermo Hoyos, Rubén Jaramillo Vélez y muchos que en la actualidad consideran con razón la imposibilidad de hacer hoy filosofía sin Kant, como ha sucedido en las últimas décadas.

DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA A LA TRASCENDENTAL

La preeminencia de lo teológico en la metafísica fue una de las características predominantes durante la Edad Media, tanto que terminó convirtiendo a la filosofía en “sirvienta de la teología”, sobre todo, entre los siglos IX y XV, aunque su plena sistematización se logró en el siglo XVI. Este proceso fue posible por la publicación y posterior recepción de la obra del jesuita español Francisco Suárez, denominada *Disputaciones metafísicas* (1597).

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, el libro de Suárez fue el texto básico de la educación universitaria alemana y fue la clave para que España pudiera ir más

* Pluma de Belcebú fue el resultado de escritos periodísticos publicados en el antiguo periódico *Diario del Caribe*, de la ciudad de Barranquilla, y que fue absorbido por el diario capitalino *El Tiempo*.

allá de los Pirineos con su influencia filosófica, logrando, por fin, lo que ya otros pueblos europeos habían alcanzado con el desarrollo de la filosofía.

Al comienzo de sus estudios en la Universidad de Königsberg, Kant se puso rápidamente en contacto con la metafísica de la filosofía dogmática alemana influenciada por Suárez. Allí su profesor de filosofía fue Martín Knutzen. Esta influencia fue complementada con la recibida a partir de los cursos de teología dictados por Franz Albert Schultz. Knutzen y Schultz fueron discípulos de Cristian Wolf, a quien Kant llamaba “el más grande de todos los filósofos dogmáticos”.

Pero no fueron esas las únicas influencias recibidas por Kant. Al mismo tiempo recibía el influjo de la modernidad bajo el impacto de un nuevo principio metafísico: “el ego cogito” cartesiano, que durante esta época había desplazado al teocentrismo medieval para dar paso al antropocentrismo de la época moderna. Pero a pesar de los 150 años de influencia moderna transcurridos, entre las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y la *Crítica de la Razón Pura*, Kant no pudo deshacerse de la influencia escolástica. Sin embargo, seríamos injustos con Kant si afirmáramos que la metafísica medieval no fue transformada con su filosofía. En efecto, bajo el influjo de Descartes, la vieja metafísica general se convierte en trascendental, la cual sigue preguntando como aquella por el ser de los entes en general pero considerando como causa última creadora no un fundamento divino sino la subjetividad humana. Es decir, la pregunta por el ser de los entes se convierte a partir de Kant en la pregunta por la objetividad de los objetos. Esto hace posible que la experiencia juegue papel importante en el enfrentamiento y relación sujeto-objeto para el conocimiento de la realidad objetiva.

De esas premisas, tal vez, se desprende la esencia de la filosofía trascendental kantiana: sin la actividad de la sensibilidad y del entendimiento no existe un mundo objetivo con sentido. Sin la sensibilidad las categorías son vacías y sin las categorías la sensibilidad es ciega.

Esa ley filosófica kantiana ha traído algunas confusiones, pues en la segunda mitad de la *Crítica de la Razón Pura*, integrada por la Dialéctica trascendental y

la Doctrina trascendental del método, sobre todo en la Dialéctica, Kant parece degradar la experiencia, apartando los datos que ofrece la sensibilidad y dándole solo importancia al diálogo de la razón consigo mismo. La argumentación kantiana es como sigue: la experiencia está limitada solo a aspectos parciales del mundo, por lo tanto, el mundo como un todo no puede ser objeto de la experiencia. De la misma manera, el hombre y Dios están fuera del campo de la experiencia. El primero como alma inmortal, pues no existe ni puede existir un dato sensible más allá de la muerte. Y con el segundo ocurre lo mismo como fundamento absoluto de todo lo existente. Son tres conceptos dice Kant que solo existen mentalmente, es decir, no como seres fuera de mí, sino como pensamiento en mí.

Lo que no puede ser objeto de la experiencia solo se hace accesible al mero pensar y, por lo tanto, su verificación con la realidad objetiva se vuelve imposible. De allí que la existencia de la realidad objetiva, Dios y el alma inmortal sigan siendo cuestiones sin solución, es decir, antinomias o paralogismos.

EL ETERNO RETORNO KANTIANO

Con esos argumentos es fácil entender por qué Kant en los *Prolegómenos* (1783), refiriéndose a la metafísica, dice que mientras las demás ciencias progresan incesantemente, la metafísica da siempre vueltas alrededor de un mismo punto, sin avanzar un solo paso. Es posible encontrar aquí el origen de la animadversión que genera Kant en algunos círculos escolásticos y religiosos. Aunque dice Danilo Cruz que semejante actitud frente a Kant carece de fundamento, porque al fin lo que se propuso este fue una justificación y una reconstrucción de la metafísica, buscando nuevos caminos y dirigiendo la atención a la sola razón, debido a la imposibilidad de la metafísica de ser una ciencia empírica.

Para Kant, el horizonte conocido *a priori* por las ciencias es posible porque la razón, utilizando sus tres intermediarios: Dios, el mundo y el hombre, realiza su función unificante, sistematizadora, arquitectónica y heurística, haciendo un trabajo regulativo en el funcionamiento adecuado del conocimiento científico de la realidad objetiva, pero sin constituir objetos reales. Es decir, el trabajo de

la razón, aunque esencial, no es otro que darle un punto de apoyo al saber de la experiencia.

Kant (1974: pp. 109 y ss) intenta superar los enredos especulativos de la razón y sus contradicciones sin solución mediante un nuevo interés de la razón: **el interés práctico**. Este interés lo conduce en su proceso investigativo a publicar como complemento de la *Crítica de la razón pura* dos obras fundamentales: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Kant entiende el interés práctico como una fuerza interior que impulsa al hombre a actuar en dirección de sus fines supremos suprasensibles: la libertad, Dios y la inmortalidad.

Los dos pasos de Kant: el de la metafísica dogmática de la razón teórica y el de la metafísica dogmática de la razón práctica son la expresión más acabada de un “un eterno retorno” al racionalismo dogmático y la metafísica teológica de las que surgió, y a las cuales quiso superar.

Los dos horizontes: el egológico de la filosofía moderna y el de una filosofía occidental plena dominada por el principio teológico medieval, los lleva Kant a su madurez y máxima sistematización, pero alcanzan su mejor esplendor con Fichte, Schelling y Hegel, continuadores de Kant, hasta la ruptura radical implementada por Nietzsche, hacia finales del siglo XIX.

ÉTICA RACIONALISTA

Que se sepa no existe una obra o un escrito de Kant, específicamente dedicado a la justicia. Es en su firme propósito de crear una ética racional radicalmente distinta de la ética empírica de los pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII, en donde hay que buscar las derivaciones conceptuales sobre la idea de justicia en Kant.

Esa ética, por supuesto, fue el resultado no del estudio y observación directa del hombre y sus actos sino del ejercicio de la razón. Y debió ser así porque su filosofía racionalista como sistema se estructuró en *El ideal del bien supremo como fundamento determinante del fin último de la razón*, título de uno de los apartados

fundamentales de su gran obra: la *Crítica de la Razón Pura* (1781), en donde expone con claridad que el fin último de la existencia del hombre es el Bien Supremo, ideal al que siempre debe aspirar.

Pero desarrolla su ética, especialmente, en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la Razón Práctica* (1788). La noción central de la *Crítica de la Razón Práctica* es la buena voluntad, la única que puede proporcionar normas de acción absoluta. Únicamente merecen el calificativo de morales los actos que se asientan en la buena voluntad sin restricciones. La moralidad absoluta solo compete a los imperativos categóricos, no a los imperativos hipotéticos. La moral no puede ser un más o menos correcto o conveniente, tiene que excluir todo lo contingente. Este postulado no es posible encontrarlo en una ética de los bienes. Lo único que se puede considerar sin restricciones como bueno es la buena voluntad, dice Kant (1974: p. 119) en la *Fundamentación de la metafísica*. La buena voluntad parece constituir la condición indispensable, inclusive para que valga la pena ser feliz. La buena voluntad es buena por su querer, es decir en sí misma.

De la buena voluntad se desprende **“la conciencia del deber ser”** que es propia del entendimiento de todo ser que tiene razón y libertad. Por lo tanto, es un imperativo categórico y como los axiomas de las matemáticas es una cualidad del ejercicio de la razón pura, porque no procede de la experiencia, tiene un valor absoluto y es incondicional. El deber tiene para Kant un carácter sagrado, en el cual se manifiesta la última racionalidad de lo moral. La racionalidad última del deber es la racionalidad que confiere al hombre su humanidad. El imperativo categórico del **“deber ser”** contiene la esencia de la idea de justicia en Kant, entendida esta como el reconocimiento de la igualdad de derechos para todos.

De esa concepción ética racionalista desprende Kant algunas máximas interesantes como las siguientes:

1. Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona, como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca como un medio.

2. Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea ley universal.
3. Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza.
4. Debes respetar tu propia libertad y la de los demás no solamente cuando esperas sacar de ella un placer o un provecho, sino siempre y en todas las circunstancias porque la libertad es un bien absoluto y por sí sola constituye una finalidad. Todo lo demás no es más que un medio (Mora: 1839 y ss).

En la primera parte de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), expone Kant sus ideas sobre la doctrina del derecho. Para Kant la legislación jurídica admite como motivo de la acción un impulso distinto de la idea del deber. Los deberes de la legislación judicial son todos impuestos desde afuera, es decir, son externos. Muy distintos, por lo tanto, a los de la legislación ética.

Distingue Kant entre diferentes tipos de derecho: el innato, que es independiente de cualquier acto jurídico, y el adquirido que nace de un acto jurídico. El único derecho humano innato es la libertad. El derecho adquirido es público cuando define la legitimidad y posesión de las cosas externas, y privado cuando considera la vida social de los individuos en una comunidad jurídicamente ordenada.

LA RAZÓN MORALMENTE PRÁCTICA

Kant considera, además, la posibilidad de un derecho cosmopolita, fundado en la idea racional de una perpetua asociación pacífica de todos los pueblos del mundo. No se trata de ver si se puede aplicar alguna vez, sino más bien de darse cuenta de su carácter moralmente obligatorio que se deduce de la razón moralmente práctica. Esta razón es la que produce un veto irrevocable: no debe haber ninguna guerra ni entre los individuos ni entre los estados. Por lo tanto, no se trata de ver si la paz perpetua es una cosa real o sin sentido, debemos obrar como si fuera posible y buscar los organismos que parezcan más aptos para alcanzarla. Además, veía la suprema garantía de paz en el respeto de los gobernantes a las máximas de los filósofos y en el acuerdo honesto entre política y moral.

Como Montesquieu, distingue tres poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial y como Rousseau, atribuye el poder Legislativo solo a la voluntad colectiva del pueblo, este poder debe ser tal que no pueda absolutamente cometer injusticia contra ninguno. Pero a pesar de la importancia que le da a la voluntad popular, niega la legitimidad de la rebelión del pueblo contra el soberano legítimo y condena la revolución inglesa y francesa que procesaron y ejecutaron a sus soberanos. Kant distingue la pena natural del castigo jurídico: en la pena natural el vicio se castiga a sí mismo. El castigo jurídico debe aplicarse al reo, no como un medio para alcanzar un bien sino únicamente porque ha cometido un delito. Esto debido a que el hombre nunca debe emplearse como ejemplo para los demás, pues no es un medio, siempre es un fin. Si se le aplica un castigo es porque debe considerársele merecedor de él antes de que pueda pensarse en sacar del castigo algún provecho o utilidad.

Una vez publicada la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) cambió Kant su concepción ética y va a sostener, como lo afirma en su escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) que el amor a lo moral no puede residir en el hombre mismo sino en el amor a lo divino, ni puede basarse en el provecho, la utilidad y la felicidad. Lo importante es el papel decisivo que desempeña la razón y no el sentimiento en la lucha interior del hombre, entre lo que es moral y lo que no lo es, porque la razón está por encima del sentimiento y del entendimiento, ya que va mucho más allá del límite de lo que contienen los sentidos y lo que ellos nos pueden proporcionar.

El ideal político de Kant, tal como lo insinuó en su artículo *Por la paz perpetua* (1795), era una constitución republicana fundada en primer lugar sobre el principio de libertad de los miembros de una sociedad, como hombres; en segundo lugar, en el principio de independencia de todos, como súbditos; en tercer lugar, sobre la ley de igualdad como ciudadanos. En este escrito abogó por una federación de los pueblos que se ocuparía de conseguir una pacífica existencia entre las naciones. La creación de una sociedad de esa naturaleza en el horizonte utópico de Kant, en donde la razón práctica de los hombres imponga a los estados su salida de ese estado natural causante de muchas guerras e imponga un nuevo sistema de derecho internacional que las impida.

El rigorismo ético kantiano acabó con el libertinaje que había encontrado justificación en la filosofía del siglo XVIII e inauguró una nueva época para la ética a pesar de que seguía moviéndose entre lo egológico y lo teológico.

Hay quienes critican a Kant por no haber sido demasiado contundente al momento de defender, desde la perspectiva de la propia naturaleza humana, los derechos fundamentales de las masas, pues siempre acudió a un ser superior para explicar su descendencia a diferencia de como lo habían hecho Rousseau y los enciclopedistas franceses. Qué importa la perspectiva desde la cual asumió Kant la defensa de sus ideas de justicia, paz y libertad, lo más importante fue que lo hizo en una época caracterizada por la falta de visión clara sobre las contradicciones en que se debatiría el futuro del mundo capitalista.

Sus ideas de justicia, paz y libertad se siguen proyectando hasta nuestros días, a pesar de la presencia de las más disímiles concepciones éticas en el mundo filosófico: la ética utilitarista de Jeremías Bentham y Stuar Mill, la positivista de Augusto Comte, la científico-natural de Darwin y Spencer, la de los continuadores de Kant: Fichte, Schelling y Hegel, la ruptura epistemológica de Nietzsche, la ética materialista de Marx y la de las distintas corrientes filosóficas de los siglos XX y XXI.

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO KANTIANO

a. Una educación para la mayoría de edad

En una conversación grabada en julio de 1969, el filósofo Theodoro W. Adorno se refería a la actualidad del breve ensayo de Kant: Respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* Decía Adorno que si la Ilustración es la salida del hombre de su condición de menor de edad de la que él mismo es culpable, es comprensible que la única manera de llegar a la mayoría de edad radique en la decisión y el valor de servirse del entendimiento sin la dirección del otro. La grandeza de Kant se vuelve mera palabrería si en las denominadas democracias los hombres se tragan más o menos sin resistencia lo que el ente Todopoderoso les pone ante los ojos y, además, todavía les inculca, como si lo que ahora es así necesariamente tendría que ser (Educación para la mayoría de edad).

Hacer posible la mayoría de edad por medio de la emancipación mental, implica crearle a la educación en democracia condiciones concretas y esenciales para su desarrollo cualitativo, de tal manera, que sea una educación para la contradicción, la oposición y la resistencia. Mientras las condiciones del oprobio quieran mantener la debilidad del yo, o minoría de edad, difícilmente podríamos seguir repitiendo con Kant, 202 años después de su muerte: no vivimos en una época ilustrada, pero sí en una época de la ilustración.

b. El sentido crítico como sustento de la filosofía latinoamericana

Antes de Kant, la filosofía se había organizado como saber crítico, pero es a partir del filósofo alemán cuando se toma una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad. El filósofo latinoamericano Arturo Andrés Roig (1981) considera que en Kant la crítica supone lo regulativo y hace que la filosofía se constituya en un saber normativo, en el que la norma aparece como algo derivado de su misma estructura que atiende no solo los límites de la razón, sino también al modo del ser del hombre. La crítica es llevada a cabo de dos niveles: el lógico trascendental y el antropológico y conduce a la filosofía organizarse sobre una cierta normatividad.

El sentido crítico, descubierto por el pensamiento occidental, a partir de Descartes y que maduró con Kant y los filósofos ilustrados del siglo XVIII, ha hecho, como bien lo afirma Jaime Jaramillo Uribe, la fecundidad, el desasosiego y el tormento del pensamiento científico auténtico. La filosofía latinoamericana lo ha asumido y de él no podrá separarse jamás, pues le ha abierto caminos insospechados (Instituto Colombiano de Cultura, 1980).

Igualmente, hemos asumido como propio de nuestro pensamiento la vía epistemológica establecida por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: “todo interés de mi razón (lo mismo especulativo que práctico) está contenido en estas tres preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me es permitido esperar?”.

c. La libertad como esencia de la filosofía política de la liberación

La lucha por la liberación del hombre que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, la había concebido Kant en su *Filosofía de la historia*.

La influencia de la Revolución Francesa y la de Estados Unidos enriquecieron el formalismo ético kantiano, asumiendo como exigencia moral la transformación del mundo en términos políticos, sociales, económicos y jurídicos para ser de él un reino de libertad, de equidad y de justicia, digno de la humanidad de la persona y de su supremo bien: la felicidad (Herrera, 2004).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* sostiene Kant que cada hombre es libre bajo la sombra de leyes morales. El hombre como ser racional es libre de decidir, lo que no significa que en su decisión haya una carencia absoluta de la ley, sino por el contrario, que el obrar humano está caracterizado por el principio racional de obrar siempre según máximas. Al respecto, decía: “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo” (Jaramillo, 2004).

En estas sociedades abiertamente injustas, es casi imposible hacer descansar la libertad en una noción de autonomía como lo pretendía Kant, autonomía que solo es posible alcanzar en concordancia con otras personas. Libertad, justicia y moralidad son conceptos claves en la visión política del poder en Kant. Allí donde se habían impuesto los caprichos de la competencia descarnada, Kant reintroduce la moralidad. Y al hacer esto obliga a pensar la libertad como algo que debe ser alcanzado, incluso contra uno mismo, pero solo en comunidad con otros. En la libertad kantiana lo que prevalece es la autonomía del sujeto racional. No se trata de dejar al individuo libre de toda coacción y sometido a la inclinación biológica o psicológica. Debe ser la razón la que trace el sentido de esa libertad (Delfín, 2004: p. 28).

Para Kant es un imperativo la obediencia. En su escrito *¿Qué es la Ilustración?*, dice: razonad todo lo que queráis sobre lo que queráis, pero obedeced. Para Kant la libertad de todos y cada uno, lo mismo que la obediencia, es necesario concertarlas y garantizarlas en una constitución civil. La libertad del hombre es imposible en un régimen democrático con tendencias permanentes al despotismo.

d. La defensa de la dignidad del hombre, un componente de nuestra filosofía
La violencia que azota a muchas regiones del planeta, como resultado de la confrontación política de intereses diversos, violencia que arrastra y pisotea per-

manentemente a la dignidad del hombre, expresa con claridad la ausencia de la razón y la presencia permanente de las más bajas tendencias de la irracionalidad humana.

El principio de la dignidad del hombre lo repite Kant, una y otra vez, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicada en 1785, y en la *Crítica de la Razón Pura*, editada en 1788, un año antes de la más universal *Declaración de los Derechos Humanos* específicos. Como dice Orlando Pugliese (1982), “esa primera y última clásica fundamentación del derecho de la humanidad por la humanidad del derecho”.

Si no somos capaces de ejercitar la razón para dirimir las diferencias, por muy graves que ellas sean, seguirá el reinado de la guerra sobre la paz. Y la paz perpetua de que hablara Kant, seguirá siendo, eso, una utopía, un horizonte que se aleja con más intensidad a medida que nos acercamos a él.

e. La suprema garantía de la paz

La posibilidad de una perpetua asociación pacífica de todos los pueblos del mundo fue un gran ideal en la filosofía kantiana. Como utopía, el proyecto no era ver si se podía aplicar alguna vez, sino más bien implementarla por tener un carácter moralmente obligatorio inducido por la razón moralmente práctica.

La necesidad de la paz en el mundo nadie la discute, es un imperativo categórico. Pero hay quienes nada hacen por ella por considerar que es un imposible debido a los innumerables intereses contradictorios de los individuos y de las potencias en conflicto. Ese sentimiento pesimista es posible que se acentúe hoy con las dificultades financieras, políticas, culturales y axiológicas que se viven. Pero vale la pena abandonar esta práctica y obrar como si fuera posible con la idea racional de que no debe haber ninguna guerra ni entre los individuos ni entre los estados. Es decir, con el firme convencimiento de que la suprema garantía de paz en el mundo es el respeto de los individuos y de los gobernantes a la dignidad humana y a las relaciones honestas entre la política y la moral.

Cuánta falta le hace a la humanidad que los gobernantes y políticos en el uni-

verso entiendan con suficiente claridad la necesidad de lograr un gran acuerdo entre política y moral. De tal manera, que se comprenda, como diría Kant, que el amor a lo moral no puede residir en el hombre mismo sino en el amor a lo divino, ni puede basarse en el provecho, la utilidad y la felicidad individual. Es el bien común el que debe primar en la cabeza de un político y de un gobernante. Aquí juega un papel decisivo el ejercicio de la razón y no del sentimiento. Porque en la lucha interior del hombre entre lo que es moral y lo que no lo es, la razón está por encima del sentimiento y del entendimiento ya que va mucho más allá del límite de lo que contienen los sentidos y lo que ellos nos pueden proporcionar.

La creación de una sociedad pacífica en el horizonte utópico kantiano, en donde la razón práctica de los hombres exija a los estados su salida de ese estado natural causante de muchas guerras e imponga un nuevo sistema de derecho internacional que las impida, sigue teniendo una vitalidad extraordinaria. Pero para que este ideal político, tal como lo insinuó Kant, en su artículo *Por la paz perpetua* (1795), genere una pacífica existencia entre las naciones se requiere del respeto irrestricto a los principios del derecho internacional: la dignidad humana, la libertad de los individuos como hombres, la independencia de todos como súbditos, la igualdad de derechos como ciudadanos, y, por supuesto, la no intervención de ningún Estado en los asuntos internos de otro, bajo ningún pretexto.

Colombia, la patria que tanto amamos, es hoy vista en el mundo como el modelo de lo que no debe ser un país en materia de respeto a los derechos humanos, por las violaciones constantes y permanentes a que estos son sometidos. Si la situación continúa agravándose, bajo el convencimiento absoluto de que es el Estado el único obligado a protegerlos y a garantizarlos, nos iremos todos al precipicio. Es cierto que la razón política del Estado, tiene como eje central la defensa y protección de la dignidad humana, pero como individuos no podemos delegar en el Estado nuestras propias responsabilidades. Es un deber indelegable el respeto del individuo a los demás. Pero este respeto pasa primero por el respeto a nosotros mismos. Como dice Savater (1988), en su libro *Ética como amor propio*, el amor y respeto a sí mismo, es condición indispensable para amar y respetar a los demás. Quien no se respeta y ama a sí mismo no podrá jamás respetar y amar a los demás.

CAPÍTULO 4

EL HOMBRE LATINOAMERICANO EN PRESENCIA DE SU DESTINO

JUAN BAUTISTA ALBERDI: 1810-1884

La emancipación latinoamericana fue una gesta grandiosa, pero incompleta. Por eso, muchos pensadores durante el siglo XIX, se dieron a la tarea de pensarla a plenitud señalando derroteros para completarla. Uno de esos pensadores fue el argentino Juan Bautista Alberdi. Se trataba de darle un sentido afirmándola políticamente por el camino de la evolución, del orden, de la realización de la libertad, del progreso y de la civilización.

Juan B. Alberdi es considerado uno de los más importantes publicistas argentinos del siglo pasado y el “Padre de la Constitución Nacional argentina”. Nació en 1810 en Tucumán y murió en París en 1884, al mismo tiempo que moría su madre. Sobre el particular diría: “mi madre había dejado de existir con ocasión y por causa de mi nacimiento. Puedo así decir como Rousseau, que mi nacimiento fue mi primera desgracia”. El dolor como primera sensación vital debió influir considerablemente en la estructuración de su pensamiento y en lo que sería su actividad política y filosófica en Argentina y su proyección más allá de las fronteras de su Patria.

Fue contemporáneo de otra de las grandes figuras del pensamiento argentino: Domingo Sarmiento, con quien Alberdi mantuvo enconadas polémicas, respecto de la prédica y el tesón que ambos pusieron al establecer los fundamentos sociales, políticos y culturales de esa Nación.

Se cree que desde su juventud quien más influyó en su manera de pensar fue

Belgrano, creador de la Bandera. Bajo la influencia de este, y por el apoyo del gobernador tucumano, Heredia, quien lo encomendó al caudillo Facundo Quiroga para que estimulara su afición al estudio, estructuró su pensamiento. Con relación a este líder escribía: “en lugar de elevarse a las virtudes de Belgrano, imitando su modestia, rebajan al héroe a su nivel de ellos, critican sus faltas, publican sus procesos, hablan de sus flaquezas y defectos, para mostrarse ellos superiores en saber militar, en política, en energía de hombres de Estado.

A pesar de los estudios formales que realizó (los de Montevideo, de discutible calidad), Alberdi puede ser considerado un autodidacta. Recordaba de su juventud las lecturas de Rousseau, Bacon, Buffon, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Hamilton, Donoso Cortés, etc. Serían las obras de Rousseau (*El contrato social*, especialmente) y *El Federalista* de Hamilton, las que más influirían en él posteriormente.

De manera consecuente con esta formación, rechazó con vehemencia la mediocridad de la Academia de Derecho de Buenos Aires, cuyos cargos docentes estaban ocupados por españoles de dudosa calidad académica. Entonces, decidió que haría los estudios por propia cuenta, sin tutores ni maestros. El pensamiento de Alberdi se inscribe en la corriente filosófica del positivismo que se planteaba para la época el drama del diagnóstico sobre nuestra realidad, de sus síntomas y especialmente de sus soluciones. Pero al tiempo que busca espacios en el progreso y la civilización, se encuentra cercado por el fantasma de un pasado que se hace presente y que dificulta las tareas del futuro.

El mundo colonial generador de esclavitudes y miserias aún mostraba sus consecuencias, y sus circunstancias exigían sentidos reflexivos de libertad y progreso. Superar ese pasado, a través del lenguaje, moviéndose en un mundo de oposiciones: retroceso y progreso, barbarie y civilización, caos y orden, revolución y evolución, razón y experiencia, pasado y porvenir (...) va a ser una de las prioridades conceptuales del pensamiento latinoamericano, dentro del cual se inscribe el de Alberdi (Rex, 1966: p. 27).

Su preocupación central fue la búsqueda de una sociedad libre con justicia so-

cial. Por eso, no fue el hombre el centro del sentido de la historia y la filosofía, sino la ontología de sus prácticas sociales y políticas. Prácticas de lo social, de lo político y de lo moral que son signos de algo más esencial: la libertad, el progreso y la civilización. Para Alberdi el horizonte de comprensión de la ontología de las prácticas sociales es la ley del progreso político, intelectual, social, político y religioso del hombre.

Juan Bautista Alberdi escribió, entre sus muchos escritos, dos muy importantes: *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea* que leyó en 1842 en el Colegio de Humanidades de Montevideo, a manera de conferencia, y *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, en 1852.

En el contenido de su conferencia dejó claro que las ideas que lo atraían no eran Dios, el alma, la belleza, la sustancia, sino lo extrínseco, lo empírico, la finitud histórica. Es decir, el hombre exterior, el hombre en presencia de sus destinos, de sus deberes y derechos sobre la tierra. Es este el campo de la filosofía más contemporánea, de la filosofía en sí. No es la vía especulativa moderna, sino la vía de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de los países latinoamericanos. No es la metafísica del individuo, sino del pueblo, la sociedad y la historia.

No se trata, entonces, de la filosofía en sí, de la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, a la teoría de las ciencias humanas, sino de la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato. Es decir, la filosofía política, la filosofía de nuestra riqueza, de nuestra religión, de nuestra historia. Por tanto, una filosofía resultado de nuestras necesidades y nuestras prácticas sociales. Los ejes temáticos sobre los cuales en gran manera ha de girar la reflexión son la libertad, los derechos y goces sociales que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político.

Para Alberdi era importante abordar los intereses de la organización más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre americano. El objetivo era constituir un orden social descartando el espíritu metafísico, pues

la abstracción pura y la metafísica pura no echarían raíces en América. Nunca creyó que esta era una condición esencial para alcanzar el progreso político, social y moral.

Para este pensador, la filosofía tiene poca importancia si no ayuda a resolver los problemas del destino americano y de sus distintas nacionalidades. Además, este debe ser su punto de partida. Si es así ella, nuestra filosofía, debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en sus métodos, positivista y realista en sus procedimientos y republicana en su espíritu y destino. Los destinos del continente americano están ligados al proceso cuyos signos son imperativos: civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos según nuestras necesidades y nuestros medios.

Para Alberdi, el carácter universal de la filosofía no es esencial si ella ha de desembarazarse del problema del origen, naturaleza y destino de las cosas para centrarse en la búsqueda de nuevas significaciones, derivada de las prácticas empíricas de los pueblos y de las sociedades.

Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano. El horizonte de comprensión de la ontología de las prácticas sociales es la ley del progreso político, intelectual, social, político y religioso del hombre. La búsqueda, a partir de esta premisa, para el caso latinoamericano –por los procesos instaurados en la conquista y la subsiguiente evolución de la sociedad– es indiscutiblemente la emancipación americana. Pero requerimos, según Alberdi, en tanto solo se logró la separación de Europa como parte del proceso, de la otra mitad: la mitad lenta, inmensa, costosa, es decir, la emancipación íntima que viene del desarrollo inteligente. En esa emancipación mental, las generaciones positivistas se concibieron como los nuevos Bolívar y San Martín de la cultura llamada a romper tanto con el orden colonial como con el orden instaurado en los inicios de la República para avanzar hacia el progreso y la civilización. Insistentemente repetía: ...si queremos ser libres, seamos antes dignos de serlos; la libertad no brota de un sablazo, es el parto lento de la civilización. La libertad

no es conquista de un día, es uno de los fines de la humanidad, fin que jamás obtendrá sino relativamente (...) Por lo mismo la libertad no es impaciente, es paciente porque es inmortal (Rex, 1966: p. 44).

La filosofía pregonada por Juan Bautista Alberdi, desde el mismo año en que planteó por primera vez la posibilidad de existencia de una filosofía de nuestra América (1842), en la conferencia aludida en el espacio periodístico anterior, estuvo implícita en su práctica analítica y política. Prueba suficiente para señalar, como él mismo lo afirmaba, que la acción debe ir precedida de un profundo pensar y el pensamiento debe tomar la forma de un análisis de las condiciones bajo las cuales la acción va a tener lugar. Teniendo en cuenta, además, las consecuencias que el mismo análisis debe prever. Por algo fue el primer pensador en América en hablar de la necesidad de una filosofía que respondiera a nuestras peculiaridades. Sin embargo, en su país no fue un gran dirigente de masas, apenas, un político práctico exitoso con un buen gusto por la escritura clara y racional. Sus mejores opiniones sobre la realidad de la política para la época las expuso brillantemente en: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, escrito en 1852, y considerado por muchos, entre ellos Domingo Faustino Sarmiento, como un verdadero decálogo argentino. En ese importante documento, Alberdi se refiere a las peculiaridades y necesidades de su país estableciendo con claridad las raíces de las dificultades y las salidas alternativas que ofrecía ante ellas la razón. En los desarrollos económicos debían buscarse las causas generadoras de la pobreza, la poca población, la negligencia y la miseria.

Consideraba muy grave, para su época, la escasa población de la Nación argentina. Por eso, lanzó en ese escrito la idea central de que gobernar era poblar, es decir, educar y civilizar por medio de inmigrantes traídos de países más desarrollados intelectual y científicamente para aprovechar sus mejores experiencias. Ayer, la prioridad era la independencia, decía, hoy, sin olvidar que esta no se ha consolidado el sentido debe ser práctico y hay que poner la mayor atención en los medios para lograr los objetivos finales. Traer de Europa y de Estados Unidos gentes ya preparadas y adiestradas era una necesidad para el desarrollo de la industria y de la cultura. No podemos entender la perfección que no ve-

mos, tocamos y sentimos y un hombre que trabaja con tesón es el catecismo más edificante, escribía.

Las Constituciones en América deberían organizarse y tomar medidas prácticas, entre ellas: introducir, como imperiosa necesidad, el riguroso estudio del inglés en la educación, porque es el idioma de la libertad, de la industria y del orden. Nadie, decía, puede obtener un título universitario sin saber hablarlo y escribirlo. De la misma manera, mostró una gran preocupación por adecuar la educación a las exigencias industriales de la época.

La industria, escribía, conduce por el bienestar y por la riqueza al orden y por el orden a la libertad: Inglaterra y Estados Unidos son claros ejemplos de ello.

La filosofía política de Alberdi tuvo como eje central la lucha por la libertad del individuo, de la sociedad y la emancipación continental. Esta, decía, es un complejo de todas las libertades que son infinitas y como las virtudes solidarias y correlativas. Todas ellas giran en torno a una única libertad: la de la razón. Esta tiene tantas fases y contempla tantas libertades cuantos elementos tiene el espíritu humano. De modo que cuando todas esas libertades o fases de la libertad racional no existen a la vez, puede decirse que ninguna libertad existe propiamente. El pensamiento es llamado a obrar hoy por el orden necesario de todas las cosas. Pasó el reinado de la acción, entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes pero saldrán del seno de la filosofía.

La claridad en sus ideas y la fuerza de su pensamiento para la acción llevó al escritor William Rex Crawford, profesor de la Universidad de Pensilvania, a opinar sobre Alberdi, que, tomado en todos sus aspectos, era el hombre más grande que había producido la Argentina.

JOSÉ VICTORINO LASTARRIA: 1817-1888

Terminada la guerra de independencia contra España, los años que siguieron para consolidar las repúblicas plantearon a muchos de nuestros pensadores y políticos el gran dilema entre Europa y América del Norte. Estaba tan reciente

la lucha contra España que en su régimen y la manera como administraron las colonias, se ubicaban las raíces de todos nuestros males.

Quienes deseaban europeizar a América miraban especialmente hacia Francia revolucionaria haciendo hincapié en su ciencia, su literatura y sus ideas. Quienes clavaron la mirada hacia Estados Unidos admiraban la libertad de sus instituciones políticas y los ímpetus de su progreso económico. Pero fueron, igualmente, muchos los que quisieron conciliar y armonizar los dos puntos de vista. En la línea anterior se instaló el chileno José Victorino Lastarria.

José Victorino Lastarria fue un pensador impulsivo y de grandes dotes, según Andrés Bello. Nació en Rancagua, situada a pocas millas del sur de Santiago, la capital chilena, en el año de 1817. Su vida se prolongó hasta el año de 1888 y su pensamiento, influenciado por Comte, Rousseau, Montesquieu y Bentham, se inspiró en la vida política y constitucional de los vecinos del Norte por la gran admiración que sentía por su régimen. Fundó y dirigió el periódico *El Crepúsculo*, tradujo y adaptó a la realidad chilena *El Exilio*, pieza teatral de la Francia romántica. En el año de 1842, siendo profesor universitario, entró al Congreso.

Lastarria fue uno de los docentes fundadores de la Universidad de Chile. En esta institución fue Decano de la Facultad de Filosofía. Puede ser considerado como uno de los representantes más importantes del pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XIX.

Entre sus escritos se cuentan: *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y el sistema colonial de los españoles en América*, publicado en 1844. Dos años más tarde lo exiliarían en Perú, como consecuencia de su escrito *Sociedad chilena*, publicado en el periódico a propósito de las elecciones presidenciales de 1946; escribió, además: *Elementos de derecho público constitucional: teoría y filosofía* (1846); *Lecciones de política positiva* (1874) y *La América* (1865).

La época que le tocó vivir se caracterizó por la falta de libertad que vivía Chile, sobre todo, durante el tiempo de la dictadura conservadora de Portales. Tal vez, por esta razón, se obsesionó con el concepto de libertad, teorizó sobre él

y logró que en cada acción práctica resonara en su mente y se expresara sin cesar. Para él la libertad, era la más alta garantía de los derechos humanos, y había sido tomada como instrumento de despotismo. El Estado debía asegurar la felicidad de todos y tomar distancia de quienes se convirtieran en instrumentos de despotismo, en vez de servir a la civilización y la libertad.

En el primer libro aquí reseñado se refirió a las grandes dificultades de su país por lograr la democracia. Decía que las raíces de esos obstáculos había que buscarlas en las diferencias de clases, la indolencia e indiferencia de las masas, los hábitos y sentimientos monárquicos que instaló en nosotros el sistema colonial y la desmoralización producida por el gobierno inmoral de los virreyes y la guerra civil.

En la misma obra se expresaba así de los conquistadores españoles: “fueron torrentes de aventureros que no vinieron a colonizar el nuevo mundo, sino a explotar los metales preciosos que producía en abundancia. Llegaron al absurdo con su sistema de gobierno de prohibir con penas graves la venta e impresión de libros (...) Y las escuelas y universidades que establecieron eran monumentos de invencibilidad, dedicados a alejar al hombre de la verdadera ciencia. Los empleados del gobierno que nos mandaron eran verdaderos déspotas que usaban la autoridad más arbitraria a favor de su propio provecho. La ley nunca protegió a los habitantes nativos de la tiranía de los españoles en América” (Rex: p. 67).

Por eso, señalaba que la historia debería usarse como un depósito precioso de experiencia y de cuyo fondo el hombre pudiera extraer las lecciones que lo salven del desastre y la luz que lo guíe en la oscuridad del futuro. Allí los pueblos pueden encontrar los fundamentos para la lucha por la libertad política y el principio de una felicidad que termina siendo más brillante cuando recordamos los sufrimientos causados por ese despotismo del cual nos hemos librado.

Para Lastarria, las leyes del régimen colonial, al igual que las de cada época fueron la expresión de los hábitos y sentimientos de la sociedad y no tenían más títulos que los del rey y sus intereses, Dios y la gloria de las armas. Su aplicación estaba a cargo de representantes de soberanos absolutos, arbitrarios y des-

póticos que no hacían sino humillar y reducir al pueblo a un estado de impotencia. Ni siquiera había que sentir orgullo por la mezcla de raza, porque el mestizo, decía, llevaba en su mente la marca de la degradación y la infamia. Desde su nacimiento era condenado a ser un paria de la sociedad, su condición era mil veces peor que la de los indios nativos, que al menos eran tratados ordinariamente como enemigos conquistados.

Era tan alto el concepto que el español tenía de sí mismo que fácilmente se convertía en un opresor y demandaba de la sociedad mucho más de lo que podía ser justo. Para este pensador, los españoles no nos indujeron el amor por las ocupaciones industriales, más bien el desprecio porque las consideraban costumbres inmorales y perniciosas. De allí, el estancamiento de la industria en su estado primitivo. Si se interesaron por la agricultura fue porque era la principal y más interesante fuente de riqueza. Pero definitivamente su gran preocupación fueron los metales preciosos, porque de allí obtenían las mejores ganancias.

La herencia, que nos dejaron de condiciones y aun de carácter, constituye un impedimento para un pueblo que quiere ser libre y progresista.

Hay que luchar contra ella estudiando a nuestros pueblos para conocer sus errores y problemas y así poder apreciar los obstáculos y derrotar la resistencia que ofrecen en la senda de su mayor perfección y felicidad.

En su libro *Elementos de Derecho Público Constitucional*, estudió la relación sociedad-Estado. El Estado debería servir para asegurar la felicidad de todos y tomar distancia de la religión, pues esta se había tomado como instrumento de despotismo, en vez de base de la civilización y la libertad, la más alta garantía de los derechos del hombre. La Iglesia, para Lastarria, no debe mezclarse en política, ni practicar culto fuera del lugar que le está dedicado. El Estado debería proporcionar completa independencia a todas las comunidades religiosas sin pretender homogenizar las creencias.

En *Lecciones de Política Positiva* siguió la línea filosófica de Augusto Comte: buscar una ley de progreso, a fin de que conociendo la ley el hombre realmente

progrese, o sea se mueva hacia adelante simultáneamente en todas las esferas de su actividad. Este es un movimiento que según la filosofía de la historia no es regular y continuo y llega a lugares donde se mantiene y descansa: puede descansar durante siglos pero finalmente vienen nuevas ideas y creencias y sobreviene una lucha entre lo viejo y lo nuevo y la sociedad pasa por un período de conflictos e inquietudes para establecer relaciones humanas fundadas en la libertad.

La evolución humana no es más que el último estado de una progresión general fundada en todas sus partes en el dominio de la vida, consistente en lograr el predominio de las facultades del hombre sobre las que ha compartido con el mundo animal. En este proceso la iglesia Católica ha erigido como dogmas religiosos todas sus aversiones a la conquista moral de la filosofía moderna y se opone al derecho social y político que la situación actual demanda. El resultado, decía, debe ser un movimiento irresistible hacia la separación de la Iglesia y el Estado para que no tenga en sus manos el manejo de la educación. Es la única manera de avanzar hacia una educación positiva y científica, sin dejar de inculcar el amor y la práctica de lo que es justo y verdadero para educar un ciudadano bueno y útil.

Sus opiniones sobre la relación Europa y América, las expuso en su libro: *La América*, primer intento de un pensador latinoamericano para realizar un estudio completo sobre nuestro continente. Esta primera intención la seguirían, luego, otros escritores, entre ellos Francisco García Calderón.

DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO: 1811-1888

A la misma generación de Juan Bautista Alberdi perteneció Domingo Faustino Sarmiento. Este argentino nació en una pequeña y pobre población del interior de su país, San Juan, en el año de 1811 y murió en 1888. Su verdadero nombre era Faustino Valentín. Fue un escritor profundo y multifacético, sus páginas estuvieron a la altura de los mejores escritos en lengua castellana. Casi se podría afirmar que no existe institución argentina que no tenga su impronta. Exilado en Chile, donde trabajó durante algún tiempo como maestro de escuela, volvió a su país y después de una tarea cíclopea fue Presidente de Argentina, entre 1868

y 1874. Contemporáneo de Alberdi, muchos de sus escritos pueden ser considerados como filosofía de la historia y no propiamente análisis sociológico como algunos creen. Su reflexión filosófica tuvo un sentido práctico, pues se encaminó a suprimir de Argentina las pampas incivilizadas producto de las guerras, las injusticias sociales y, sobre todo, la falta de educación. En su filosofía política demostró un hondo y permanente interés por la teoría política y social, gran parte de la cual la desarrolló cuando asumió la presidencia de Argentina. Su ideología profundamente liberal estuvo asociada a su militancia con la masonería. Su praxis como defensor de la propiedad privada y de la iniciativa individual, a tal grado que la asistencia pública y la seguridad social las consideraba peligrosas, indica que estuvo muy lejos de los ideales socialistas. Su mensaje, constante y permanente de vida: renunciar a nuestra barbarie así como no renunciamos a ser independientes, debe inscribirse en nuestro ideario liberal (Rex: p. 46).

En los ideales de la filosofía francesa: libertad de cultos, matrimonio civil, pacifismo, educación y civilización, encontró su más profunda inspiración para escribir muchas de sus obras literarias, 52 en total, entre ellas: *Viajes por Europa, Asia y América* (1850), *Recuerdos de provincia* (1850) y tal vez, más importante de todas: *Facundo o civilización y barbarie* (1845). *Facundo* no es un libro orgánico, se trata más bien de una colección de artículos, como respuesta a las arbitrariedades y amenazas que profería el déspota Rosas en el poder. Se cree que la influencia de sus amigos lo llevó a responder en esa serie de artículos que a pesar de ser en gran medida la vida ostensible de un caudillo importante ataca a todas las tiranías y, además, en ella presenta elementos sustanciales de la historia escrita de Argentina.

Los críticos consideran que esa obra marca un notable progreso con respecto a las de los demás pensadores argentinos de su época, de los cuales aprendió gran parte del pensamiento europeo que lo estructuró mentalmente y que lo prepararía para asumir la presidencia de su país. Según Sarmiento, la naturaleza de la historia argentina debe explicarse de conformidad con su medio ambiente físico y social y la manera como él moldea la mentalidad de sus habitantes. La geografía le sirve de fundamento para pasar a la psicología colectiva y estudiar

los hendimientos y creencias que prevalecen como pruebas del verdadero espíritu de su país, capaz de superar las influencias de la tradición.

Sarmiento logró desarrollar su filosofía política en el ejercicio de su vida práctica: como director del periódico *El Nacional*, uno de los diarios más influyentes en Chile, mientras estuvo exilado. Como miembro del Senado argentino, en donde actuó con mucha laboriosidad y efectividad. Como Gobernador de la Provincia de San Juan, en 1862. Como Ministro ante los Estados Unidos, en mayo de 1865, le tocó vivir el asesinato del presidente Lincoln. Su esfuerzo como miembro prominente del círculo diplomático en Washington no le impidió dedicarse al trabajo intelectual, tomando informes, coleccionando interminables estadísticas y agitando con sus escritos asuntos de actualidad de su país y de Latinoamérica.

Elegido Presidente en el año de 1868, dedicó su período a los fines a los que sirvió como investigador y amante de la educación. Cuando dejó la presidencia tuvo los cargos de Senador, Ministro del Interior y Director General de la Escuela de la Provincia de Buenos Aires. Todo esto indica que su vocación por el poder político marcó en gran parte su personalidad. Sarmiento, al analizar en *Facundo* a la sociedad argentina, la desnuda mostrando una división: la que corresponde a la ciudad de Dios y la de la tierra. Parecen dos sociedades extrañas, decía. Mientras los primeros disfrutaban de la abundancia, los segundos sufren por las privaciones y son esas privaciones las que justifican la pereza natural, y la frugalidad en los goces trae enseguida todas las exterioridades de la barbarie (...) Hasta el cristianismo se ha corrompido y es supersticioso (...) El descuido y la falta de educación se muestran en la falta de escuelas y otros medios de civilización (...) El gaucho es feliz en medio de su pobreza y privaciones que no lo son para él, pues nunca ha conocido nada mejor y nunca ha tenido ambiciones más elevadas. Allí están, en gran medida, las raíces de la barbarie (Rex: pp. 48 y ss).

Para Sarmiento, la dictadura y el despotismo de Rosas sirvieron para educar políticamente a la sociedad argentina, sobre todo, porque creó tantas dificultades, como la pobreza y la falta de educación, que le sirvieron de aliciente para pelear por su destierro (...) Con Rosas, decía, hemos tenido que aprender lecciones muy duras y no olvidaremos lo aprendido con tanto derramamiento de

sangre. Justamente, porque persiguió y combatió a los extranjeros, el nuevo gobierno de Argentina deberá establecer grandes asociaciones para atraer nuevos habitantes al país y en el transcurso de 20 años pasará en Argentina lo mismo que en Estados Unidos: ciudades, provincias y estados nacerán en el desierto como por encanto. La inmigración, que después de 1840 se promovió hacia los Estados Unidos, se desviará hacia Argentina y llegará a ser el agente principal del orden y la moralización.

Siempre que habló de civilización puso énfasis en la técnica y la cultura como un imperativo sobre la naturaleza del hombre a fin de que alcanzara la perfección, la cual tiene aspectos físicos y morales que se adquieren a través de la religión, la filosofía, la ciencia, la industria, el arte y la política. Pero el instrumento más eficaz, cualquiera que fueran las causas del atraso y el abandono, no era otro sino la educación. Por eso es necesario educar al pueblo soberano, repetía incansablemente. En una conferencia titulada *Espíritu y condiciones de la historia de América*, publicada en 1858, hizo dos terribles advertencias para la historia: la primera, que la inmigración europea debía ser cuidadosamente seleccionada porque podría fácilmente ser una contribución a la barbarie y no a la civilización; la segunda, que dentro de un siglo habría en los Estados Unidos una de estas guerras: o de raza, o de exterminio, o un pueblo negro abyecto y retardado viviendo al lado de la gente blanca más poderosa y más cultivada del mundo. Pero en 1855 escribía de manera más categórica: no hay recurso en esta tierra contra la violencia e injusticia de los yanquis, todo parece indicar que los indicios sobre la lucha de razas ha desaparecido y lo que se avecina es una lucha de poderes industriales por su desarrollo y fuerza de expansión (...) Vale la pena estudiar a fondo lo que ha sido nuestra historia, porque esta ha visto al mundo al revés y glorifica en todas las cosas lo natural y lo noble salvaje. Pero quienes hemos visto, escribía, cómo son esos salvajes podemos corregir esto y fijar la edad de oro en el futuro como conquista de la ciencia y la civilización.

EL EJERCICIO DE LA RAZÓN ANTE EL EJERCICIO DE LA FUERZA

Como lo habíamos dejado entrever en páginas anteriores, los pensadores latinoamericanos Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, pertenecientes a la misma generación, se identificaron en considerar que las dificulta-

des para alcanzar el progreso de las naciones latinoamericanas no dependían de factores exclusivamente políticos. Había que considerar, muy especialmente, factores raciales y ambientales para explicarlo, y, desde allí, elaborar las soluciones adecuadas.

Domingo Faustino Sarmiento se cuestionaba permanentemente con preguntas como estas: ¿Somos europeos? ¿Somos indígenas? ¿Somos mixtos? ¿Qué somos? No dejaba las preguntas en el aire, pues él mismo se respondía. Refiriéndose al mestizaje decía: mixtos nadie quiere serlo, y hay millones que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados.

Ese cuestionamiento pretendía explicar que las confrontaciones sociales en el continente no eran consecuencia de la lucha política. Solo el conflicto de razas, su análisis y explicación, nos llevaría a entender perfectamente la esencia de la realidad. Subyacía en el fondo de la lucha política. No entender esa premisa, decía, generaría todo tipo de desviaciones.

Si la lucha no era solo política sino social, para acelerar la obra del tiempo y mejorar las condiciones de existencia de la población latinoamericana, era, entonces, imprescindible estimular la emigración europea. Ella contribuía a atenuar los conflictos raciales, porque con el europeo llegaba una parte de la ciencia, de la industria y de los medios mecánicos y tecnológicos de Europa. Al respecto, escribía, en el documento antes referenciado: cuantos más europeos acudan a un país de esta parte del mundo, más se irá pareciendo ese país a la Europa, hasta que llegue un día en que le sea superior su riqueza, su población e industria, cosa que ya sucede hoy en los Estados Unidos.

Llamaba a mirar las páginas de la historia, porque en la diferencia entre la colonización de Norteamérica y la de los pueblos iberoamericanos era posible encontrar la fórmula para acelerar la historia y el progreso de nuestras naciones. Mientras la colonización española admitió a los indígenas como socios y se mezcló con ellos, la inglesa los rechazó. Mientras esta conquistó y colonizó con el utilitarismo de Jeremías Bentham, aquella lo hizo con la filosofía escolástica, en su versión tardía. Estas dos maneras distintas de entender y comprender la

realidad histórica llevarían a unos y otros a transitar caminos distintos hacia el progreso y la libertad.

Para el autor de *Fausto* no había otra alternativa posible: o la *barbarie* o la *civilización*. Para alcanzar esta era necesario luchar por nivelarse. La América del Sur tiene una misión providencial: ser sucursal de la civilización. No puede mirar hacia atrás y quedarse en la historia porque se desvía de ella.

Por esas razones lanzó su tan comentada frase categórica: No detengamos a los Estados Unidos en su marcha hacia el progreso; es lo que definitivamente proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos.

Es posible encontrar muchas diferencias conceptuales con este gran pensador argentino. Pero también es indiscutible que no solo nos dejó importantes reflexiones filosóficas sobre Latinoamérica, también incuestionables ejemplos de vida dignos de imitar. Valdría la pena que los más caracterizados representantes de la vida política tradicional del país siguieran su ejemplo. Fue amante de la libertad y del buen gobierno, pero jamás renunció a su amor por el saber. Nunca despreció a los intelectuales, y, menos aún, a los comprometidos con los cambios y transformaciones de la realidad. Siempre estuvo allí, presente para estimular el intelecto y vincular a sus representantes a la acción de gobierno.

Qué bien le haríamos al futuro de Colombia si eligiéramos para la acción de gobierno, en sus distintas manifestaciones y facetas, a hombres cultos y amantes del saber. Pensarían más con la razón y menos con el ejercicio de la fuerza para enrumbar al país por los caminos de la civilización.

ANDRÉS BELLO: 1781-1865

Como lo habíamos señalado en escritos precedentes, la generación de pensadores latinoamericanos, que asumió como suya la corriente filosófica del positivismo europeo, procuró su adaptación a las circunstancias históricas para enrumbar a estos países por el camino del progreso y la civilización.

Los argentinos abrieron el camino, continuado con mucho vigor por escritores de la talla del venezolano Andrés Bello (1781-1865), y los chilenos José Victorino Lastarria (1817-1888), Francisco Bilbao (1823-1865) y Valentín Letelier (1852-1919).

Andrés Bello vivió mucho tiempo en Chile donde fundó la Universidad de Chile y fue su primer Rector. Sus escritos son de un hondo contenido literario, permeados por la reflexión filosófica, aunque no fue un filósofo en sentido pleno. Pero en muchos de sus escritos, citados por W. Rex Crawford, estudioso de su *Obras completas*, presenta ideas interesantes que bien vale la pena resaltar, al intentar en mis reflexiones el rescate del pensamiento latinoamericano y su inserción en el quehacer, aquí y ahora, para afrontar las dificultades presentes del continente.

Entre esos textos, merecen mención especial, para lo que nos ocupa: *Educación* (1836), *Fiestas perjudiciales* (1836), *El gobierno y la sociedad* (1846) y *Discurso de instalación de la universidad* (1846).

En el primero de ellos, como hombre de acción ilustrado, al lado de Alberdi y Sarmiento, consideraba que solo la educación enriquece la mente del hombre y adorna su corazón con virtudes. Consideraba, sin embargo, que no todos los hombres pueden obtener la misma educación, porque cada uno tiene su modo de contribuir a la felicidad común. Cualquiera que sea la igualdad que establezcan las instituciones no hay igualdad en todos los pueblos sino una desigualdad de condición, de necesidades, de manera de vivir. La educación debe ajustarse a todas esas diferencias. Los gobiernos nunca serán demasiado cuidadosos en esta materia. No es suficiente producir hombres expertos en las profesiones eruditas, es necesario formar ciudadanos útiles para mejorar la sociedad, y esto no puede lograrse sin abrir la senda del progreso a la parte más numerosa del pueblo.

En el segundo, consideraba innecesario e inútil que los gobiernos estimularan las fiestas de diversión que tanto daño hacen a la conciencia ciudadana, escenas en las cuales, con el pretexto de celebrar la parte más elevada y pura de la

religión, se exhiben públicamente las peores formas del vicio y se entregan una semana o dos a la ociosidad y a la disolución más desenfrenada.

En el tercero, considerando que es muy poco lo que puede esperarse de las legislaciones, dice que la libertad no subsiste sola como mucha gente piensa, es la aliada de todos los rasgos nacionales y los mejora sin cambiar su naturaleza, además, con inteligencia natural a la que da vigor y audacia presta alas al espíritu de empresa donde quiera que lo encuentre, inspira aliento donde no existe pero no puede obrar sin los dos grandes factores de todo trabajo humano: carácter y tiempo. No exageremos el poder a las medidas administrativas, decía, pues hay obstáculos morales que no pueden exterminarse (Rex: p. 62).

Durante su vida como maestro, como gran codificador de leyes y como funcionario tuvo la oportunidad de poner en práctica las enseñanzas de sus maestros en Europa y de sus grandes amigos: Francisco Miranda, Simón Bolívar, James Mill y Jeremías Bentham. Sobre todo se esforzó en aplicar la máxima educativa de este último: civilizar a un pueblo y legislar para él.

ERNESTO SÁBATO: 1911-2011

Nació en la ciudad de Rojas, Provincia de Buenos Aires, Argentina, en el año de 1911 y murió en su hogar en Santos Lugares, el 30 de abril de 2011. Entre sus obras merecen especial atención: *El túnel* (1948), *Hombres y engranajes* (1951), *Sobre héroes y tumbas* (1961), *Antes del fin* (2002) y *España en los diarios de mi vejez* (2004).

En su juventud fue un activista político de izquierda y como investigador y escritor logró desarrollar un pensamiento inspirado en la defensa de los mejores valores de la humanidad, reivindicando al ser latinoamericano.

En su penúltima obra: *Antes del fin* (Sábato, 2002), expone con mucha maestría ideas de gran vitalidad sobre las cuales vale la pena dialogar.

Allí planteaba que era difícil compartir la tesis de que la historia no progresa, sostenida por pensadores de la historia, la filosofía, la sociología y otras disciplinas, cuando los resultados saltan a la vista en los distintos campos de la cien-

cia, la tecnología y la cultura. Otra cosa distinta es afirmar que ella se desarrolla a marchas y contramarchas, forzada por acontecimientos a veces predecibles, y otras veces impredecibles e inesperados. Y, en ocasiones, manipulada por quienes detentan los tentáculos del poder en beneficio de unos pocos.

El fenómeno mundialmente conocido como la globalización al parecer no había previsto en sus planes la dignidad de la vida humana. Como bien lo afirma un existencialista de nuestros días, la angustia es lo único que ha alcanzado niveles nunca vistos. Es un mundo que vive en la perversidad, donde unos pocos contabilizan sus logros sobre la amputación de la vida de la inmensa mayoría. Se ha hecho creer a mucha gente que pertenece al primer mundo por acceder a los innumerables productos de los supermercados. Y mientras quienes tienen, duermen tranquilos, encerrados en sus fortalezas de aparatos y cachivaches, miles de familias deben sobrevivir con un dólar diario. Son millones los excluidos del gran banquete al que solo pueden aspirar los poderosos.

Cuando por la calle en los semáforos veo tantos jóvenes y niños limpiando parabrisas de los carros y recibiendo el rechazo de las gentes; ancianas mendigando hasta altas horas de la noche; negocios a punto de cerrar porque no se podrán seguir manteniendo, pues ya no les rinden las ganancias para pagar servicios y cubrir los impuestos, pienso en la corrupción y la impunidad, en el grosero despilfarro y en la opulencia e inmoralidad de unos cuantos individuos, y tengo la sensación de que estamos en el hundimiento de un mundo donde, a la vez que cunde la desesperación, aumenta el egoísmo y el “sálvese quien pueda”. Mientras los más desafortunados sucumben en la profundidad de las aguas, “en algún rincón ajeno a la catástrofe, en medio de una fiesta de disfraces, siguen bailando los hombres del poder, ensordecidos en sus bufonadas” (Sábato: p. 110).

Cada mañana, miles de personas reanudan la búsqueda inútil y desesperada de un trabajo y no lo encuentran. Son los excluidos, una categoría nueva que nos habla tanto de la explosión demográfica como de la incapacidad de esta economía para la que lo único que no cuenta es lo humano. Son los pobres que quedan fuera de la sociedad porque sobran. Ya no se dice que son “los de abajo” sino “los de afuera”. Son excluidos de las necesidades mínimas de la comida, la salud,

la educación y la justicia; de las ciudades como de sus tierras. Y estos hombres que diariamente son echados, como de la borda de un barco en el océano, son la inmensa mayoría.

Para conseguir cualquier trabajo, por mal salarios que reciban, los hombres ofrecen la totalidad de sus vidas. Trabajan en lugares insalubres, en sótanos, en barcos, en factorías, hacinados y siempre bajo la amenaza de perder el empleo, de quedar excluidos. Y ahora, más aún, con la recesión mundial que viven las economías del planeta.

Tantos valores liquidados por el dinero y ahora el mundo, que a todo se entregó para crecer económicamente, no puede albergar a la humanidad.

¿LOS VALORES YA NO VALEN?

Hace más de dos décadas, Estados Unidos y la Unión Soviética, como potencias, se disputaban la hegemonía en el planeta. Con la debacle del mal llamado Sistema Comunista se difundió la falacia de que la única alternativa era el neoliberalismo para acabar con la pobreza y demás males que acarrearaba el desarrollo del capitalismo en el mundo. Hoy, con la aguda crisis que se vive, se cuestiona en profundidad esta visión y se comienzan a señalar derroteros para no caer al abismo.

En realidad, como muy bien lo dijo Sábato en 1999 al publicar *Antes del fin*, era una afirmación criminal, porque es como si en un mundo en que solo hubiese lobos y corderos nos dijeran: “Libertad para todos, y que los lobos se coman a los corderos”. Porque el neoliberalismo, en rigor, nada tiene que ver con la libertad. Al contrario, gracias al inmenso poder financiero, con los recursos de la propaganda y las tenazas económicas, los estados poderosos se disputan del dominio del planeta. Para ellos sí existe la libertad, pero no para los estados pobres.

Durante mucho tiempo se nos ha hablado de los logros de este sistema cuyo único milagro ha sido el de concentrar en una quinta parte de la población mundial más del 80% de la riqueza, mientras el resto, la mayor parte del planeta, muere de hambre en la más sórdida de las miserias. El absolutismo económico

se ha erigido en poder. Déspota invisible, controla con sus órdenes la dictadura del hambre, la que ya no respeta ideologías ni banderas, y acaba por igual con hombres y mujeres, con los proyectos de los jóvenes y el descanso de nuestros ancianos. Ha llevado a extremos insoportables la deshumanización de la humanidad. Ejemplos de esta situación los estamos viendo en todos los países de América, incluyendo al mismo gran coloso del Norte: millones de hambrientos pueblan regiones, incluyendo niños sin hogar, que roban por las calles para poder comer alguna cosa, forzados a prostituirse en su niñez, rematados por algún dinero, asesinados y secuestrados para vender sus órganos a los laboratorios del mundo.

Para todo hombre es una vergüenza, un crimen, que existan doscientos cincuenta millones de niños explotados en el mundo. Obligados a trabajar desde los cinco o seis años en oficios insalubres, en jornadas agotadoras por unas monedas, cuando tienen suerte, porque muchos trabajan en regímenes de esclavitud o semiesclavitud, sin protección legal ni médica. Estos millones de niños, que van a las escuelas, sufren enfermedades infecciosas, heridas, amputaciones y vejaciones de todo tipo. Se los encuentra en las grandes ciudades del mundo tanto como en los países más pobres. En América Latina, más de quince millones de niños son explotados. Cuando uno se acerca a esta realidad, de inmediato recuerda la historia de los niños que trabajaron en las minas de carbón en épocas de la Revolución Industrial. Situaciones que parecían definitivamente atrás, están hoy al alcance de nuestros ojos. Representan la involución de las conquistas sociales que se lograron con sangre a través de siglos. En casi todos los países del mundo ya no hay respeto por las horas de trabajo, por la jubilación, por los derechos a la educación y a la salud. Enfermedades que creíamos vencidas han vuelto para afectar y matar a millones.

El estado de desprotección y violencia en el que nos encontramos expuestos, sobre todo los niños, nos demuestra palmariamente que vivimos un tiempo de inmoralidad. Hechos palmarios y aberrantes nos absorben como un vórtice, inquietando nuestra mente con el interrogante. ¿Los valores ya no valen? Desde la perspectiva del pesimismo nada valen. Pero “cuando hablamos de valores, hablamos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a

establecer valores, la vida misma valora a través de nosotros cuando establecemos valores” (Nietzsche, 2005: p. 94). Por eso no debemos permitir que sea la decadencia la que nos determine, por el contrario, debe ser el optimismo el que oriente nuestros pasos. Como lo reitera Nietzsche: “en lugar de decir ingenuamente “yo ya no valgo nada”, la mentira moral dice por boca del décadent: nada vale nada, la vida no vale nada (...) Un vicio tal sigue siendo, en última instancia, un gran peligro, se contagia; pronto se disemina sobre el suelo totalmente mórbido de la sociedad en forma de una vegetación tropical de conceptos (...) (Nietzsche: p. 210).

LA DESHUMANIZACIÓN DE LA HUMANIDAD

Cuando en 1951 Ernesto Sábato publicó *Hombres y engranajes*, recibió tal cantidad de críticas por parte de los famosos progresistas de aquel momento que, durante 10 años, dice, le quitaron los deseos de volver a publicar.

La aparición de aquel balance espiritual de su existencia fue escrita en medio de las grandes convulsiones del mundo. Hacía poco que terminaba la Segunda Guerra Mundial con sus efectos negativos sobre la economía, con el deterioro de la política y la pauperización y miseria en muchos sectores sociales. Solo años después, gran parte de lo que Sábato expuso como una escalofriante realidad, fue admitido por quienes entonces lo atacaron y ridiculizaron, acusándolo de oscurantista, por caracterizar descarnadamente el mundo atroz que se había engendrado.

En ese libro, hace más de medio siglo, expuso su desconfianza y preocupación por el mundo tecnócrata y cientificista, por esa concepción del ser humano y de la existencia que empezó a sobrevalorarse cuando el semidíos renacentista se lanzó con euforia hacia la conquista del universo, cuando la angustia metafísica y religiosa fue reemplazada por la eficacia, la precisión y el saber técnico del capitalismo (Sábato, 1952).

Aquel irrefrenable proceso, dice Sábato, acabó en una terrible paradoja: la deshumanización de la humanidad.

Esta paradoja, cuyas últimas y más trágicas consecuencias padecemos en la actualidad, fue el resultado de dos fuerzas dinámicas y amorales: el dinero y la razón. Con ellas, el hombre conquista el poder secular. Pero –y ahí está la raíz de la paradoja, comenta Sábato– esa conquista se hace mediante la abstracción: desde el lingote de oro hasta el “clearing”, desde la palanca hasta el logaritmo, la historia del creciente dominio del hombre sobre el universo ha sido también la historia de las sucesivas abstracciones. El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracta fantasmagoría de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual sino el hombre-masa, ese extraño ser con aspecto todavía humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima. Este es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, que orgullosamente se levantó contra Dios, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa (Sábato, 2002).

En los nuevos tiempos que vivimos el monstruo de tres cabezas: el racionalismo, el materialismo y el individualismo que con orgullo fue engendrado por el desarrollo del capital, ha comenzado a devorarse a sí mismo. Pero hoy no solo padecemos la crisis del sistema capitalista, sino de toda una concepción del mundo y de la vida basada en la deificación de la técnica y la explotación del hombre.

Una vez que el logos se tecnificó, el proceso de industrialización y mecanización ha sido paralelo al perfeccionamiento de los medios de tortura y exterminio. Así lo demuestra el terrorismo internacional con todas las manifestaciones de las que la humanidad ha sido testigo. Sobre todo la que hoy, con impaciencia, rabia y miedo, observa el mundo: el recrudecimiento de los conflictos de Medio Oriente y su consecuencia más atroz y sanguinaria: la invasión de la Franja de Gaza por parte de Israel y el genocidio y exterminio a que ha sido sometida la población palestina y libia.

Nuestra generación, como dijera Camus, –heredera de una historia corrupta

en la que se mezclan las revoluciones fracasadas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos y la ideologías extenuadas; en la que poderes mediocres que pueden hoy destruirlo todo, no saben convencer; en que la inteligencia se humilla hasta ponerse al servicio del odio y de la opresión- sabe que no podrá rehacer el mundo. Pero la tarea, después de más de 60 años de haber escrito Albert Camus esta sentencia, es quizá más grande y complicada. Se trata nada más y nada menos que de impedir, con la movilización de la humanidad, que el mundo se deshaga.

TIEMPOS DE ESPERANZA

Ver, oír y leer las noticias, con la lluvia permanente de pesimismo asfixiante a que nos someten, nos conduce a la creencia de que es inadmisibile abandonarse tranquilamente a la idea de que el mundo superará sin más la crisis que atraviesa. Es tan impresionante que muchos analistas han pensado que no hay nada que hacer frente a lo que se avecina y que lo peor está por venir. El próximo año traerá, dicen, más desempleo, más miseria, más inestabilidad, menos democracia, más violencia, más irrespeto a los derechos humanos y a la libre autodeterminación de los pueblos, y un etcétera infinito de dificultades.

Esas visiones apocalípticas son las menos adecuadas para épocas como la que vivimos, porque inducen a la desmotivación e insuflan la desesperanza. No son nuevas, por supuesto. Con lenguaje profundo y refinado grandes pensadores, en distintas épocas históricas, han intentado demostrar que la historia no progresa. Fue el gran Giambattista Vico el que lo dijo: “Corsi e recorsi.” La historia está regida por un movimiento de marchas y contramarchas, idea que retomó Schopenhauer y luego, Nietzsche.

Por su parte el gran escritor argentino Ernesto Sábato, en una de sus últimas obras, *Antes del fin*, nos dice que el progreso es únicamente válido para el pensamiento puro. Las matemáticas de Einstein son evidentemente superiores a las de Arquímedes. El resto, prácticamente lo más importante, ocurre de la corteza cerebral para abajo. Y su centro es el corazón. Esa misteriosa víscera, casi mecánica bomba de sangre, tan nada al lado de la innumerable y laberíntica complejidad del cerebro, pero que por algo nos duele cuando estamos frente a

grandes crisis. Por motivos que no alcanzamos a comprender, el corazón parece ser el que más acusa los misterios, las tristezas, las pasiones, las envidias, los resentimientos, el amor y la soledad, hasta la misma existencia de Dios o del demonio. El hombre no progresa, porque su alma es la misma. Como dice el Eclesiastés, “no hay nada nuevo bajo el sol”, y se refiere precisamente al corazón del hombre, en todas las épocas habitado por los mismos atributos, empujado a nobles heroísmos, pero también seducido por el mal. La técnica y la razón fueron los medios que los positivistas postularon como teas que iluminarían nuestro camino hacia el progreso. ¡Vaya luz que nos trajeron!, dice con mucho pesimismo Sábato (Sábato: p. 102).

Con la brillantez que caracteriza sus escritos, el escritor argentino, recientemente fallecido, sentencia: “El fin de siglo nos sorprende a oscuras, y la evanescente claridad que aún nos queda parece indicar que estamos rodeados de sombras. Náufrago en las tinieblas, el hombre avanza en el tiempo con la incertidumbre de quien avizora un abismo” (Sábato: p. 102).

Con el respeto que se merece Ernesto Sábato con sus extraordinarias y profundas ideas, ¿no es acaso preferible ver la luz al final del túnel? En tiempos de crisis, por muy agudas que ellas sean, nada más conveniente para la humanidad que templar la razón buscando la esperanza donde los pesimistas solo ven desgracias y tragedias.

CAPÍTULO 5

ÉTICA Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

La actual crisis mundial tiene un componente político y axiológico muy importante que exige, desde la intelección filosófica, desbrozar caminos para encontrar posibles salidas de superación. La discusión y los movimientos que se realizan en América Latina sobre las múltiples consecuencias que se derivan de esa crisis, nos exigen, desde una visión académica, una reflexión del más alto nivel sobre lo que es la política y su sentido en este momento, pero también lo que es la ética, ligadas al ejército ciudadano.

Nada más apropiado que acudir a grandes pensadores en el campo de la filosofía como Aristóteles, Kant, Fernando Savater, Luc Ferry, Estanislao Zuleta, entre otros, filósofos brillantes, influyentes y controvertidos, y desde su perspectiva teórica dialogar para extraer de su pensamiento lo que hay de pertinente en ellos y así contribuir con la necesaria transformación de nuestra cultura política y ética, hoy más deteriorada que ayer.

VIRTUD Y VALOR

Para los saberes cosmológicos antiguos, la expresión virtud como finalidad estaba inscrita o era intrínseca a la naturaleza de cada ser. La palabra significaba excelencia en la realización, con la mayor perfección posible, de las funciones del destino natural. Aristóteles en el libro más representativo de la antigüedad en cuestiones morales, *Ética Nicomaquea*, afirmaba “que de la misma manera como en el flautista, el escultor o el artesano lo bueno o el bien están en la función que realizan, así también ocurre en el caso del hombre”. Y a renglón seguido, se preguntaba: “¿acaso existen funciones y actividades propias del

carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, y este es, por naturaleza, inactivo?” (Aristóteles, 1985, 1097b).

En esa cosmología, si de lo que se trataba era realizar con la mayor perfección posible nuestro destino natural, es de suponer la existencia de talento y la necesidad del ejercicio permanente para ser cada día mejor. De la misma manera que el músico requiere de esa capacidad y de esa habilidad (talento y ejercicio) para aprender a tocar muy bien un instrumento, así también la esencia de ser hombre requiere de ellas y solo cuando adquiere “el hábito de hacer el bien” puede decirse que practica la virtud. La virtuosidad en el comportamiento se adquiere cuando nos acostumbramos en nuestras acciones a rechazar la maldad y privilegiar la bondad, independientemente de las circunstancias ventajosas o desventajosas que nos rodeen y de las miradas y voces del otro.

A veces creemos que ser virtuosos es ser portadores de valores y actuar con ellos de conformidad con el espacio donde nos encontramos, las necesidades que tengamos y los intereses particulares que nos animen. Valor y virtud son dos conceptos que se identifican y contraponen. Ambos están referidos a cualidades de la personalidad que nos invitan a contrarrestar las tendencias irracionales hacia la maldad. Pero el valor se agota allí donde creemos haber hecho el bien, mientras la virtud se manifiesta en forma permanente. Dos ejemplos pueden ilustrar esta afirmación: soy honesto en el manejo de los fondos públicos mientras me controlen y vigilen, pero tan pronto cesen los controles y la vigilancia me robo lo que no me pertenece (valor). Manejaré siempre y con pulcritud los fondos públicos pues son del Estado y tienen como función servir a la comunidad, pero sobre todo, porque la naturaleza racional me priva de robarme lo ajeno (virtud).

Esas opciones solo son posibles en el ser humano porque tiene libertad o condiciones y capacidades para escoger entre variedad de situaciones. Este fue justamente el adelanto revolucionario de la Ética Moderna frente a la Ética Cosmológica y la Ética Cristiana. La Cosmológica o Antigua recurría a la naturaleza y entendía la virtud como la actualización exitosa de las posiciones naturales de un ser o, como diría Aristóteles, un tránsito de la “potencia al acto”. La Medieval

recurría a la divinidad y entendía a la virtud como hacer lo debido por simple obediencia a Dios.

En la modernidad, la gran revolución moral fue posible porque el mundo del hombre ya no era el de la naturaleza o el de la divinidad, era el de la razón y la voluntad, y, en adelante, el hombre sería tratado no “como un fin sino como un medio”. Es decir, su dignidad y respeto absoluto implicaban que no debían ser utilizados, aunque fuese para alcanzar objetivos pretendidamente superiores. La virtud ya no es una prolongación natural ni un mandato divino. Es la lucha de la libertad contra la naturalidad y contra todas las tendencias hacia la animalidad que existen en el hombre.

VIRTUD Y DEMOCRACIA

Mientras se identificaba el concepto de virtud con la naturaleza como modelo a imitar o con la obediencia a los mandatos divinos, el mundo era visto como un universo aristocrático que postulaba una jerarquía natural entre los seres, en donde los mejores estaban arriba y los peores abajo. Se concebía el todo, es decir, el cosmos, como infinitamente superior a los individuos que lo integraban y lo que subyacía en la mente de estos era la lógica del egoísmo natural. Asimismo el trabajo, en ese universo aristocrático, se concebía como una tara o como una actividad servil.

El predominio del holismo prevaleció hasta la modernidad. En adelante, el todo no tiene nada de sagrado, pues es un caos y ya uno es ese lugar divino y armonioso en cuyo seno hay que encontrar, a cualquier precio, el lugar que a cada quien corresponde. De esta manera, el holismo da paso al individualismo, porque es el individuo el que cuenta y ya no tiene la obligación de sacrificarse para proteger el todo. Por el contrario, siendo el todo la suma de los individuos, cada ser humano es un fin en sí mismo y no un medio al servicio de otros intereses. La preeminencia del individualismo sobre el egoísmo natural permite la construcción de un mundo ético artificial. En este mundo el trabajo deja de ser visto como un obstáculo en la realización del hombre y pasa a constituirse en una actividad esencial, hasta el punto de considerar a quien no trabaja no solo como

un hombre pobre carente de los medios mínimos de subsistencia, sino, igualmente, como un pobre hombre incapaz de hacer realidad su destino en la tierra, es decir de desarrollar su humanidad buscando perfeccionarse cada día más y activando su inteligencia y voluntad para lograr un mundo mejor.

Pero tal vez el hecho más significativo de que el sujeto pase a ocupar el lugar del cosmos y de la divinidad, convirtiéndose en el centro de todo (antropocentrismo), es que la virtud deja de residir en ellos (cosmos y divinidad) para instalarse en la libertad del individuo. Cuando esto sucede es cuando los demás adquieren valor ante mí. Soy yo, libre y frente a otro. Este otro, libre y frente a mí le impone restricciones a mi libertad, la cual, por consiguiente termina donde comienza la de él. Si mi libertad termina donde comienza la del otro y la de este donde comienza la mía ella nos impone la democracia. Entendida esta como el consenso donde las voces de los otros son escuchadas y valoradas, por muy minoritarias que parezcan ser. Es decir, donde los argumentos de autoridad son rechazados, entendiendo como argumentos de autoridad las creencias impuestas como verdades absolutas por instituciones dotadas de un poder y de las cuales no se puede dudar y mucho menos poner en cuestión.

La creencia equivocada de que la mayoría se impone a la minoría trae como resultado desviaciones autoritarias que terminan vulnerando los derechos humanos. Como dijo nuestro gran pensador afrodescendiente, Estanislao Zuleta (1955) en su maravillosa obra *Educación y democracia*: “la verdadera democracia es aquella que es igualmente capaz de escuchar y dar sentido a las voces de la minoría en medio de la algarabía de la mayoría”.

Cuánta falta nos hace aplicar ese pensamiento, sobre todo, cuando algunas veces de las más, son las minorías y no las mayorías las que tienen en su poder mental las luces para iluminar el camino de la esperanza. Como ya ha ocurrido en la historia, no siempre la voz del pueblo es la voz de Dios. Esto no significa que estemos del todo de acuerdo con el existencialista Søren Kierkegaard quien con su amarga ironía decía que “la multitud es la mentira y la verdad siempre está en la minoría” (Ferry, 2007).

FILOSOFÍA DEL SER ENAJENADO

Si descontextualizamos la frase existencialista “nacimos arrojados al mundo libres, responsables y sin excusas” podríamos caer en el error de pensar que la enajenación es culpa del individuo y que nada tiene que ver ella con el contexto social en donde está inmerso.

Valdría, entonces, el reproche: Si yo nací libre ¿por qué me dejé someter a la voluntad de otro? Si la responsabilidad para pensar soberanamente es mía ¿por qué tengo motivos para justificar la ausencia de libertad para actuar?

Definitivamente, el individuo nace en un entramado de relaciones interpersonales, en el marco de un clima y un espacio cultural que de salida lo hace víctima y a veces victimario de la norma, la ley, la autoridad y de las instituciones. Un clima cultural, propicio para vivir en libertad, contribuirá en la formación de un individuo libre. Por el contrario, un clima cultural, enfermo por la violencia y la opresión mental, propiciará la construcción de un individuo enfermizo que revelará permanentemente en sus acciones los valores de la socialización a la que ha estado sometido en sus años de existencia. Sabido es que la socialización primera, la que se ejerce en el seno familiar, es la más importante y la que estructura sólidamente las bases de la personalidad y el carácter.

En las sociedades modernas, caracterizadas por las relaciones mercantiles, aunque parezca insólito, las leyes del mercado y del capital actúan invisibles y ciegas sin que el individuo se percate. Actúan en todos los aspectos de su vida, van modelando su camino y su destino.

Aquí encuentra su origen la creencia en la propaganda capitalista que nos hace creer y nos lleva al convencimiento que el camino para amasar fortunas y salir de la miseria es tortuoso y con escollos, pero que puede ser superado por cualquier individuo con las cualidades necesarias para ello. La propaganda mercantilista muestra un camino solitario con un premio que se avizora en la lejanía y que a manera de espejismo estimula la esperanza de un día que al tardar o no llegar preña la desesperanza y actúa estimulando el instinto más primitivo del ser humano: la perversidad. Entre otras razones, porque ese camino como

lo señalara un pensador cubano, es una carrera de lobos, solamente se puede llegar por el fracaso del otro.

El ascenso en la escala de valores que ofrece el camino de la educación corre la misma suerte que el camino de la fortuna, porque la tendencia del capitalismo como sistema es convertir cualquier valor de uso, igualmente en valor de cambio, es decir en una mercancía. Por eso, la educación deja de ser un bien común para ofrecerse en el mercado al mejor postor. Se compra y se vende como una mercancía más, sin escrúpulos, y, como toda mercancía en la sociedad capitalista “mientras exista, sus efectos se harán sentir en la organización de la producción, y, por ende, en la conciencia”.

FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS

Los derechos del hombre han adquirido en la jerga política una expresión sin igual. Es en el campo de la política donde más se reivindican. Lo hacen con igual énfasis sus defensores, detractores y violadores. Pareciera que es desde la política como mejor se puede elaborar un discurso en defensa de los derechos humanos. Por esa razón, político que no se muestre defensor de los derechos humanos no tiene ninguna posibilidad de ascender en la escala de valores, a la hora de aspirar a ocupar cargos de alta representatividad en la vida burocrática y política de una Nación. Es más, se le considera fuera de contexto histórico.

Pero como la política ha sido tan desprestigiada por la praxis de quienes la han corrompido, la defensa de los derechos del hombre no ha adquirido la contundencia que merecen. Aparecen solo como fríos y simples catálogos en cuadernillos, manuales y leyes. Si la defensa real pasara por lo que se ha dicho y escrito sobre los derechos del hombre, no serían necesarias nuevas prédicas. Estaríamos asombrados del respeto por la dignidad del hombre.

Pero como es imposible prescindir de la política y de los políticos, solo toca mirar la solución como perspectiva generacional. Porque la reivindicación de la política, como una actividad honesta y transparente, solo es posible con un cambio profundo de mentalidades para erradicar la maleza y para que germinen los

nuevos fundamentos axiológicos de la humanidad. Cualquier solución cortoplacista se estrella contra la tozudez de la realidad.

Es un problema ético de profundas connotaciones y de trascendentales reflexiones que solo la filosofía puede abordar con la sabiduría que le caracteriza. Es la filosofía y el poder de su mirada la que puede permitir ver, pensar, hablar y escribir sobre los derechos humanos, más allá de la simple aceptación de los mismos en los marcos constitucionales y legales como simples decálogos antiguos, modernos o contemporáneos.

Gracias al nivel de conciencia crítica y autorreflexiva que alcanza la filosofía, los derechos humanos en el campo jurídico, como lo señala Savater (1988) en su obra *El amor propio como fundamento de la ética*, pueden llegar a dejar de estar rodeados de la desconfianza, de quienes “los consideran demasiados morales para ser estrictamente derechos, o para quienes piensan que por parecerse demasiado al derecho positivo no puede reclamarse en su nombre la universalidad moral”.

Solo desde la perspectiva de la Filosofía, con educadores educados para tal efecto y con la formación suficiente para emprender tan delicada y noble tarea, se puede dialogar y controvertir en escenarios académicos sobre los derechos humanos, sin encasillarlos o encajonarlos en los campos de la política, el derecho y la moral, independientemente considerados. La Filosofía permite ver, leer, entender y enseñar la transversalidad que caracteriza a los Derechos Humanos en cada uno de los campos anteriores (política, derecho y moral).

El reconocimiento activo de los derechos humanos no parte para la Filosofía de que el hombre tenga tales o cuales derechos, sino que el derecho a ser hombre, como dice Savater, en un artículo interesante, *El porvenir de la ética*: “es un estatuto consciente y voluntario que los hombres deben moralmente concederse unos a otros, como sujetos de derecho. Es el principio esencial para entender la vinculación que existe entre la dignidad, la necesidad y las libertades humanas” (Savater: p. 325).

El éxito ideológico de los derechos humanos, en el marco de la globalización, debe reforzarse en la universidad y desde la universidad, a través de la Filosofía de los Derechos Humanos y sus proyecciones en la sociedad.

LA CRISIS MORAL

El pensador y escritor colombiano Eduardo Caballero Calderón dictó en el año de 1944 una conferencia en el paraninfo de la Universidad del Cauca. De ella desprendió un artículo muy interesante que tituló: *La crisis moral* (González, 1977: p. 62).

En ese año, aún continuaba realizándose la Segunda Guerra Mundial que afectaba a todas las economías y al andamiaje social y político que de ellas se desprendía. Pero generaba especialmente consecuencias funestas en el campo axiológico. Por supuesto, nuestra Nación no escapaba a sus efectos.

Refiriéndose a la vida moral del país, Caballero Calderón escribía, entre otras cosas estas:

(...) Vosotros sentiréis, tal vez más agudamente que yo, el desconcierto de la vida pública que parece detenida en un remolino de vergüenza (...) el país es un gran ser macilento, expuesto a todos los peligros, inclusive al de morir, o entregarse, por simple consunción, como un organismo cuyas carnes se desbaratan.

(...) en el mundo moral encuentro una penuria orgánica, una debilidad que nos enturbia la vista, una desnutrición intelectual que nos está exponiendo a enfermedades políticas y a convulsiones internacionales.

Luego hacía alusión a los síntomas de esa penuria moral:

(...) La falta de valor que se traduce en una total ausencia de franqueza. Esa falta de sinceridad hace que todo se perturbe, que nada se entienda, que todo sea como encubrimiento, que todas las palabras tengan un segundo sentido, que todas las acciones oculten algo (...) Puesto que no hay franqueza, ni esta se estima, triunfa permanentemente entre nosotros el más soslayado y habilido-

so sobre el más hábil, el que sigue caminos más tortuosos sobre el que marcha por el camino recto con la cabeza levantada. El electorero de barrio pasa antes que el estudiante en una corporación pública; el cacique político viene a las cámaras cuando el profesor, el intelectual y el patriota se quedan a sus puertas. Los asuntos políticos se resuelven en cenáculos, y no a la vista del pueblo. Pero ¿qué de extraño hay en todo esto, cuando precisamente por falta de franqueza nadie se atreve a denunciarlo en un parlamento, en un periódico o en una cátedra? Cuando por esa cobardía que propicia el encubrimiento individual y colectivo, solo la adulación se acepta como arma política para con los poderosos y para con los humildes se recomienda la demagogia, que es otra especie de adulación todavía más abyecta.

(...) Falta de valor que consiste en hundir la cabeza en el pantano para no ver lo que pasa un poco más allá de la frontera. Falta de valor para decirle al mundo qué es lo que queremos, y en especial para mostrar a quienes nos tienden generosamente una mano el peligro que representa el puñal que tiene escondido en la otra. Falta de valor para decirle a los conductores del pueblo que no nos están llevando hacia ninguna parte. Falta de valor para decirle al pueblo que no está pensando en sus verdaderos problemas y que está endiosando a ídolos de barro. Falta de valor para decir al intelectual que no venda diariamente su pluma, y al político que no entregue su patrimonio moral, y a los fabricantes de escándalos que están pecando contra la Patria y que la están desjarretando, como cuatreritos disfrazados (Calderón, 1977: p. 64).

LA AUSENCIA DE VALORES

Cuando el maestro Eduardo Caballero Calderón escribió ese artículo sobre *La crisis moral*, en el año de 1944, no existían en el país, en la dimensión en que hoy los conocemos, los fenómenos políticos que tanto horror y desolación han causado en la sociedad colombiana. Me refiero al narcotráfico, a la guerrilla y al paramilitarismo. Yo diría que era muy difícil intuirlos en el análisis político para la época. Sabemos que posterior a la muerte del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, a partir de 1948, las contradicciones políticas se exacerbaban a tal extremo que desembocan en el conflicto armado colombiano con las consecuencias y desviaciones que durante más de cuatro décadas lo han caracterizado.

Pero a pesar del tiempo en que lo escribí, sigo insistiendo, sus comentarios siguen teniendo una vigencia extraordinaria. Miremos lo que seguía diciendo el maestro:

(...) Otro síntoma, señores, es el de esta mortal indiferencia que aquí se tiene por las cosas grandes y que preocupan al mundo, y que a nosotros nos dejan como si no existieran. Ya se ha visto cómo se ha recibido aquí el hecho de que en los mares y los continentes se esté librando una batalla decisiva de la cual no se sabe quién va a salir triunfador: si un principio democrático de la vida, o si una organización tiránica de la sociedad, y aquí nos debatimos por saber cómo ha de formarse el próximo gobierno: es decir quiénes han de ser los hombres que estén de turno para aprovecharlo. (Se refería el maestro a la Segunda Guerra Mundial).

Solo que al lado de esa indiferencia por los grandes problemas y por aquellos que atañen directamente a la existencia y al porvenir de la Patria, encontraréis que el pueblo se sacude con inquietud, se revuelve sobre sí mismo, como un enfermo desvelado que no encuentra posición en la cama (...)

Y de todo ese cuadro clínico, ¿qué resulta? sino que el país se está muriendo por falta de ideales. Ellos constituyen el esqueleto moral de un hombre y de una Nación, y su ausencia produce esta languidez que nos está matando (...) No hay ideales, no hay interés en ir a ninguna parte y todo el mundo se debate y se asfixia en un caos moral.

(...) Ahí tenéis la raíz de esa angustia que nos atormenta y la causa profunda de tantos males como hacen presa en la carne adolorida del país. Nadie tiene ideales en Colombia para Colombia; y una patria sin ideales no existe (...)

Y aquí ni los partidos, ni el Estado, ni el gobierno tienen un objetivo distinto de vivir para vivir (...) dan la impresión de haber caducado prematuramente y de ser como esos abortos entecos que se arrugan en plena adolescencia, que se encorvan y que no crecen, a pesar de lo cual toda la vida, hasta la muerte, permanecen siendo lastimosamente infantiles.

(...) Nos proponemos abrir nuestros ojos a grandes ideales, sacaros la cabeza de esa podredumbre en que hoy la tenemos sumergida, obligaros a mirar alto y lejos y a soñar en una Colombia grande y ambiciosa, en una América libre y en un mundo mejor. Si Dios no quiere que veamos todo eso con nuestros propios ojos, al menos nuestros hijos habrán de agradecerarnos el no haberlos engendrados colonos o esclavos, que es lo mismo, sino ciudadanos del mundo (Calderón: p. 65).

Definitivamente el escrito de Eduardo Caballero Calderón, bien merece el lugar que hoy ocupa en el filosofar ético latinoamericano, al lado de las grandes elaboraciones teóricas de José Martí, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, José Ingenieros, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara, Paulo Freire, Eduardo García Maynez, Rissieri Frondizzi y Enrique Dussell, entre otros. Todos ellos partidarios de una ética de la liberación.

Estas páginas parece que se hubiesen escrito para la Colombia de hoy y el momento presente y de ellas se desprende un gran interrogante: ¿es posible convertir a la política en un oficio para gentes de bien y limpiarla de los peores vicios que a través de la historia la han manchado y maltratado? Creo que sí. Desde la ética podemos entender que los males causados por la política mal ejercida no constituyen un destino inevitable, sino un desafío que hay que superar.

Para que lo anterior sea así, es hora de abandonar la visión apocalíptica que considera que ya nada tiene solución. Es cierto que la crueldad de la delincuencia, en todas sus manifestaciones, nos afianza en la creencia de que es un sueño romántico rousseauiano pensar que el hombre es un ser perfectible. Pero ello no nos impide pensar en que sí somos capaces de mejorar. Y en esta lucha utópica por estar más cerca de la virtud que del vicio, como **“horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia él”**, bien lejos podemos llegar. Pero convencidos siempre que más importante que la intencionalidad, como pensara Kant, es la voluntad de poder, como dijera Nietzsche, para saber llegar, extremando nuestras posibilidades, porque los resultados compensarán nuestros esfuerzos.

CAPÍTULO 6

ÉTICA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN

Una reflexión del más alto nivel sobre lo que es la política y su sentido en este momento, pero también lo que es la ética, ligadas al ejército ciudadano, siempre será esencial y fundamental para contribuir con los cambios mentales que con urgencia requieren las sociedades abrumadas con la crisis axiológica que no le permite vislumbrar los derroteros hacia el bien.

Nada más apropiado que acudir a Fernando Savater, uno de los filósofos más brillantes, influyentes y controvertidos de esta generación, y, desde su perspectiva teórica dialogar para extraer de su pensamiento lo que hay de pertinente en él y así contribuir con la necesaria transformación de nuestra cultura política, hoy más deteriorada que ayer.

Savater nació en el país Vasco, en San Sebastián, el 21 de junio de 1947. Ha escrito numerosos libros que le han dado la vuelta al mundo, entre ellos *La ética como amor propio*, *La ética para Amador*, *La filosofía tachada*, *La tarea del héroe* y *El valor de educar*. El 26 de abril de 1997, fue invitado a México a dictar una conferencia por quienes aspiraban a que en ese país la democracia política abriera sus espacios y transitara hacia una mayor participación. Esa conferencia fue publicada bajo el título *Ética, política y ciudadanía*.

Dice Savater que la falta de ética nos ha llevado a una postración que nosotros eufemísticamente llamamos la crisis de valores, pero que en realidad es una forma de decadencia económica y política, es un desdibujamiento de las formas tradicionales del poder. La ruptura sistemática de los ideales fundamentales de la política por parte de quienes la practican es tal vez su causa fundamental.

Hay que aspirar a que la política se haga de modo distinto, sujeta a los grandes principios fundamentales que están inscritos en lo profundo de la conciencia de cada uno de nosotros. No hay posibilidad de transformar el mundo si no se le comprende y se le explica, de tal manera, que una buena política dirija esos cambios. De hecho quienes aspiran a dirigir el Estado y a sus instituciones deben dedicar mucho tiempo al estudio para comprender la realidad y transformarla de una manera positiva.

Es un error decir que la política es un asco, que la política es toda ella repulsiva, olvidando que en una democracia política somos todos políticos. Precisamente lo que diferencia a una democracia de un régimen autoritario, de una dictadura, es que en estos regímenes la política está monopolizada, secuestrada por un grupo pequeño de personas que son las que deciden y dan órdenes por todos los demás. Y en las democracias, la política es una tarea no a tiempo completo, en buena medida a tiempo parcial, de todos los ciudadanos; por lo tanto, es inútil simplemente quejarse o maldecir a los políticos. En este sentido, las quejas universales sobre la política, sobre todo cuando a veces caen de maravilla a los jóvenes que simplemente oyen maldecir, o comentarios como “la política es un asco”, a lo único que llevan es a que ellos se retiren, se aparten del juego político con gran beneficio de los que van a monopolizar la política para provecho propio (Savater, 1998).

Lo que se debe hacer cuando se está en contra de las corrupciones políticas no es rechazar la política y alejarse de ella, sino intervenir para limpiarla de esas corrupciones. Apartarse con una mueca desdeñosa, favorece únicamente a los corruptos políticos, a los que se aprovechan de tal situación para manejarla a su antojo.

La ética no es una panacea, o una solución mágica, para los problemas de la política, a pesar de que evidentemente, los valores, tanto los de la ética como los de la política, confluyen en último término.

La perspectiva de la ética y la de la política son diferentes. La ética es la actitud o la intención del individuo frente a sus obligaciones sociales y personales. La

ética siempre está en nuestras manos individuales para actuar de conformidad con nuestros propios niveles de conciencia. La ética es siempre una reflexión sobre la propia libertad en el aquí y en el ahora.

La política tiene y necesita la complicidad y el apoyo de otros, la política no siempre está en nuestras manos, debemos convencer a los otros de las necesidades de determinadas reformas o proyectos para llevarlos a cabo. Tiene perfecto sentido decir que un proyecto político no se puede realizar hoy, pero se puede realizar dentro de dos, tres o cuatro meses. Entonces la política admite el aplazamiento, admite el largo plazo, exige el hecho de que se cuente con el apoyo y la complicidad de los otros, pero la ética no. La política requiere de instituciones y no simplemente de buena voluntad o intenciones, de modo que la política es diferente de la ética y no puede resolverse exclusivamente por inyecciones de ética. La ética busca mejorar a las personas, la política busca mejorar las instituciones.

Por lo tanto, la idea de que se puede curar o modificar la política por dosis de ética es una ilusión engañosa de la que hay que despertar. La política requiere mejor política, la reforma de la política requiere mejor política, transformación de las instituciones. La ética, como reflexión sobre la libertad, brinda un marco necesario para las expectativas de los políticos. Está bien que además de hacer buena política, relacionemos los ideales políticos con los ideales morales más generales de la sociedad, sobre todo con los aspectos colectivos, porque la ética tiene una dimensión personal en la búsqueda de la excelencia, de la perfección personal, pero igualmente, una faceta social o colectiva de nuestras relaciones con los demás y de lo que queremos hacer juntos como ideal.

LOS LÍMITES ÉTICOS DE LA POLÍTICA

Para Fernando Savater hay fundamentalmente tres valores, tres fuentes de valores, tres núcleos de valoración en los cuales coinciden la ética y la mejor política (Savater).

En primer lugar, la inviolabilidad de la persona humana. Es decir, no sacrificar al individuo, no sacrificar a ninguna persona que sea fin en sí misma, a objetivos

colectivos; no instrumentalizar a la persona, no sacrificar una generación por el bien de la siguiente; ni sacrificar parte de la población por el bienestar de otra parte de la misma población; no convertir a las personas en meras herramientas o instrumentos, sino considerarlas inviolables. Hay cosas que simplemente no pueden hacerse a la persona, hay límites. El Estado, la colectividad, puede exigirles, puede imponerles una serie de cargas, pero hay unos límites más allá de los cuales la persona es inviolable. No se puede forzar a la individualidad personal incluso por las mejores razones. La inviolabilidad de la persona, del individuo humano, es uno de los límites éticos con los que tiene que contar la política.

Savater recalca que las cuestiones éticas siempre se refieren a las personas, porque lo único que puede ser moral e inmoral es una persona, no es una institución o una colectividad; las instituciones son buenas, malas, eficaces, deseables, indeseables; pero lo único que puede ser éticamente bueno o malo es una persona, no una institución o una colectividad. No hay países buenos, ni países malos, no hay partidos buenos, ni partidos malos, sino personas en el sentido moral, buenas o malas.

El segundo valor para el filósofo vasco es la autonomía de la persona. Es decir, el valor intrínseco que tienen los planes de vida, los objetivos, los ideales, los estilos de utilizar la libertad que tiene cada persona. Naturalmente hay normas necesarias en todos los grupos, leyes que los grupos se tienen que dar a sí mismos para marcar las fronteras de lo admisible o lo inadmisibles dentro de una colectividad. Pero las personas tienen derecho a su autonomía, a plantearse objetivos, proponerse cosas diferentes quizás de las que se proponen otros, ideales, formas de vida, transformaciones, experimentos en el campo de la estética, en el de la sensualidad, inclusive en el del planteamiento del desarrollo económico. La autonomía de la persona es también un elemento que la política tiene que reconocer. La necesidad de que haya leyes comunes y de que se respeten fronteras comunes en el desarrollo personal no puede ser causa de que la persona sea violada en su autonomía personal.

Y la tercera valoración es la dignidad de la persona. Se debe tratar a cada una de las personas de acuerdo con sus méritos y con sus acciones concretas

reales a las que están sujetas, y no de acuerdo con su sexo, raza, ideología religiosa u otros criterios excluyentes de este tipo. La dignidad de la persona, el hecho de que valoremos para premiar, o quizás para castigar a una persona en un grupo social, no puede provenir más que de sus acciones y no de lo que es. De ahí que la política tenga que estar dispuesta a reconocer la dignidad humana sin discriminaciones de ningún tipo, sin clasificaciones en humanos de primera, de segunda, de tercera, de cuarta o de quinta.

Entonces, la inviolabilidad de la persona para no sacrificarla a los fines comunes, la autonomía de la persona para respetar sus planes de vida y sus proyectos de forma –quizá divergentes de los de otros grupos humanos– y la dignidad de la persona no basada en su etnia, su sexo, sus preferencias en los órdenes de su demostración expresiva, su vitalidad –sino en cuanto a que comparte una humanidad común de los demás– son los límites éticos de cualquier desarrollo político.

El político no debe preocuparse porque la defensa de esos tres núcleos de valoración ética le generen dificultades. No hay que asustarse de los conflictos, es normal que existan en las comunidades; solo las colectividades que están sometidas a las tiranías carecen de conflictos. Uno de los grandes teóricos de la política del siglo XVIII, Montesquieu, decía que para saber si en una comunidad hay o no tiranía, no hacía falta más que acercarse al oído; si se oye ruido y discordias, quejas, entonces es que hay libertad; si no se oye nada es que hay tiranía. Entonces es necesario aceptar que las sociedades humanas libres sean conflictivas y, en cuanto más libres, más conflictivas.

Los grupos humanos no pueden hacer las cosas como un solo hombre, porque no somos ni un solo hombre ni una sola mujer, sino muchos, y debemos hacer las cosas de la manera más armónica, más consensuada, más pactada; pero también sabemos que los conflictos nunca acabarán, que van a continuar y van a estar constantes en el esfuerzo de transacción. Y a veces, esos esfuerzos adquieren incluso una dimensión trágica. La historia puede mostrar muchos ejemplos en esta dirección.

LA HIPOCRESÍA DE LA POLÍTICA

El debate sobre temas morales va y viene. Ha enfrentado históricamente a representantes de las más diversas opiniones religiosas e ideológicas con argumentos de carácter legal, cultural y axiológico. Por ejemplo, no ha existido una sola sociedad en el mundo en donde el aborto y el matrimonio entre homosexuales no hayan sido condenados como prácticas contrarias a la vida. Ni ha existido una sola comunidad donde a pesar de las prohibiciones, las condenas y las campañas publicitarias, sobre los riesgos que se corren, no hayan seguido siendo un fenómeno de la vida cotidiana. Incluso aquellas sociedades que los han penalizado han terminado aceptándolos y tolerándolos como malignidad inevitable. Es la hipocresía de la moral humana.

De allí que el debate moral es histórico y universal. Y los fundamentos que los defienden o los rechazan han seguido siendo los mismos sin mayores variaciones a través del tiempo. Por eso, nada nuevo agregamos a la discusión cuando afirmamos o negamos lo uno o lo otro. En el caso del aborto, se dice que por producirse en el país más de trescientos mil abortos ilegales cada año, el aborto debería legalizarse radicalmente y no a medias. Pero hay quienes afirman, para sostener lo contrario que, con el sentido de este mismo argumento, es decir, por producirse cientos de miles de muertes violentas al año y muchos secuestros, cada día, tanto la violencia como el secuestro deberían correr la misma suerte. Son situaciones parecidas estadísticamente, pero esencialmente diferentes en cuanto a su naturaleza y sentido. Mejores argumentos han presentado las feministas, en el mundo, para defender sus tesis sobre la necesidad de admitir y legalizar el aborto como un derecho de la mujer. Muchas intelectuales de este movimiento han realizado estudios serios que ameritan ser tenidos en cuenta, sobre todo, por tratarse de decisiones que incumben más a la mujer que al hombre.

En algunos casos, el debate moral solo ha servido a gobernantes de turno para distraer la atención y evitar que se ocupe de aspectos más trascendentales de la vida pública. Los temas morales se mueven cuando se trata de actuar en esa dirección, cuando se quiere ejercer un protagonismo para salir del anonimato momentáneo o, simplemente, para aparecer ante la opinión pública como un

funcionario responsable de funciones que, aunque le competen, no son justamente las más importantes. A muchos les conviene meter al país en discusiones que, si bien es cierto no son innecesarias, evitan que la atención ciudadana se centre en otros temas polémicos de mayor envergadura.

La necesidad, interés y significado del debate moral surge cuando se plantea como parte de un sistema de ideas morales, independientemente de que esta sea una discusión mucho más especializada y propia para los entendidos en la materia. De esa manera, y, ya en el plano de la reflexión ética, podríamos mirar y comprender con claridad:

- La relación entre las normas y los bienes, entre la ética individual y la ética social y entre la vida teórica y la vida práctica. Además, entenderíamos el fundamento último que sustenta la conducta moral y el sentido, dirección e intención que el mismo proyecta. Esto nos permitiría llegar al fondo del fariseísmo moral, propio de estas sociedades.
- Si es primordial en la naturaleza humana plantearse como fin último la felicidad, y, si es este hedonismo el que hace que la moral sea utilitaria, perfeccionista, evolucionista, religiosa, individual o social.
- Si la bondad o maldad de todo acto depende de la adecuación o inadecuación con el fin propuesto (felicidad), a diferencia del rigorismo kantiano que anula todo posible eudemonismo en la conducta moral.
- Si es necesario que el sistema de valores admitidos, por la vía de la costumbre o de la legalidad, se articule con los principios éticos de la felicidad y la libertad y se realicen sin hipocresías, pues legislamos pero no obedecemos la ley, exigimos pero no damos, en suma, teorizamos pero no practicamos (Ferrater, 1979).

El mundo atraviesa por momentos muy difíciles y problemas como el desempleo, la corrupción, la pobreza, la baja calidad de la educación, la estrechez de su cobertura, la inasistencia hospitalaria, la falta de soluciones dignas para afrontar el problema de la vivienda, la violencia e inseguridad ciudadana, etc., merecen tanta o mayor atención que los problemas morales de corto alcance. Ameritan ser debatidos en público y con la suficiente amplitud, no para hacer

el mero ejercicio intelectual y mentiroso de épocas preelectorales, sino para encontrarles las alternativas apropiadas y debidas. Para el Estado y los partidarios de que no se despenalice el aborto, ¿no sería mejor avanzar en la solución de los graves problemas de la educación en el país y encontrar en ella las acciones y estrategias para desarrollar una labor cultural, preventiva y de concientización? ¿No estaría la clave en el valor de educar?

EL DEBATE MORAL SOBRE LA CORRUPCIÓN

La corrupción a todos los niveles de la vida pública y privada es la peor de nuestras enfermedades, la que impide que una gran cantidad de recursos se destinen a solucionar los graves problemas sociales, económicos, políticos, culturales y educativos de América Latina y la que amenaza con derrumbar las bases sobre las cuales se levantan los sistemas políticos vigentes.

No existe una sola de las instituciones del Estado que no haya sido víctima de un político corrupto, de un funcionario sobornable o de un contratista inescrupuloso. La cantidad de dineros que han devorado se cuentan en miles de billones de pesos y el Estado allí, como si nada pasara, preso por los corruptos. De vez en cuando, quienes lo dirigen, se acuerdan de que el cáncer existe, pero no se preocupan por extirparlo de raíz con una operación de alta cirugía. Entre muchas razones, porque el corrupto ni se juzga, ni se castiga a sí mismo. Colombia es uno de los países del mundo con mayor grado de impunidad en la administración de la justicia, es una de las causas de la corrupción en el país. Pero no hay en el país un funcionario del Estado que no reconozca este hecho. Ni las investigaciones adelantadas han sido suficientes, ni los representantes del Estado han aplicado coherente y eficazmente las políticas anticorrupción que con tanto énfasis se pregonan; sobre todo, cuando se trata de mostrar, con el pregón, solo buenas intenciones. La justicia espectáculo siempre prima sobre una justicia eficaz y efectiva.

En el mes de febrero del año 2002 se realizó en Colombia la más grande de las encuestas sobre el fenómeno de la corrupción. Fue preparada por el Instituto del Banco Mundial y en ella participaron y colaboraron el Centro Nacional de Consultoría, Transparencia por Colombia, Universidad de los Andes y la Vicepre-

sidencia de la República. Las cifras no pudieron ser más elocuentes y aterradoras al mismo tiempo: la mitad de las adquisiciones del Estado contenían algún elemento de soborno, el promedio de los cobros ascendía hasta cerca del 19% del monto de los contratos, cerca del 11% de las asignaciones públicas eran desviadas para fines distintos a su destinación legal, el 62% de los empresarios estimó que siempre se pagaban sobornos o propinas para ganar licitaciones en el sector público. La encuesta, igualmente, arrojó que entre las instituciones más corruptas del país estaban el Congreso de la República, Invías, Cajanal y Caprecom.

En esa misma encuesta, apareció la Rama Judicial como el epicentro de la corrupción, asociada con elevados niveles de impunidad, dilación, ineficiencia y muy baja calidad en su administración. El 74% de los usuarios consideró que es muy frecuente el pago de sobornos en la justicia.

En ese entonces, le escuchamos decir al señor Vicepresidente de la República que el Gobierno Nacional prepararía un programa de acción para mejorar la gobernabilidad y controlar la corrupción. Lo mismo que le escuchamos decir, con su fórmula presidencial, en el año de 1994, cuando aspiraban a dirigir los destinos de este país. El tiempo ha seguido su marcha inexorable hacia el futuro, y, que sepamos, la primera ha continuado el camino del deterioro, y, la segunda, en vez de ceder, crece constante y permanentemente estimulada, justamente, por la falta de controles y la impunidad en la administración de la justicia. Todos estábamos absolutamente convencidos que Gustavo Bell Lemus, por sus méritos y antecedentes como gobernante, sería en el Gobierno la pieza clave para concebir y adelantar una lucha sin cuartel contra el peor enemigo del sistema democrático. Pero lamentablemente no fue así. Pastrana y Bell terminaron su mandato, sin pena ni gloria en la lucha contra la corrupción. Los últimos escándalos sobre ese flagelo al final de la gestión conservadora así lo señalan, sobre todo, con el desvío de más de dos millones de dólares de la ayuda estadounidense para la lucha antidroga contemplada en el Plan Colombia, según los informes de prensa de la época.

Pero eso no es lo más grave. Lo más grave fue que quienes dirigieron y apoya-

ron a ese gobierno, bajo la idea de que **“quien a buen árbol se arrima buena sombra lo cobija”**, salieron con su morral de propuestas para “sitio seguro” buscando proyectar su influencia en próximos cuatrienios. Tal vez, justificadamente, pues de pronto en esos nuevos períodos podrían cumplir con sus aplazadas propuestas de gobierno. De allí, que orientados por el concepto **hípico de política electoral** esperaron hasta el final de la carrera, para apostarle al candidato ganador en las encuestas. A lo único que aspiraba la oposición para salvarnos de tan nefasta influencia era que al final de la misma, como sucede en cualquier hipódromo del mundo, se metiera un palo como ganador. Pero no fue así. Ganó Uribe y la corrupción continuó haciendo estragos. Terminado su período, los balances coincidieron en afirmar que su labor, en este sentido, no fue la más productiva.

Uribe fue reemplazado por Juan Manuel Santos en la Presidencia de la República, desde el 7 de agosto de 2010. En el tiempo transcurrido durante su mandato, el presidente Santos ha logrado que el Congreso de la República impulse una serie de medidas legislativas para erradicar la corrupción y alcanzar transparencia en el manejo de los recursos públicos. La lucha contra este flagelo no es fácil, porque la corrupción se ha convertido en un fenómeno cultural de carácter estructural.

Solo los esfuerzos de una política pública sólida, éticamente bien diseñada y de carácter permanente pueden dar al traste con los elevados niveles de corrupción en el país. Una política que tenga como eje la transformación sustancial de la educación y la cultura ciudadana, al servicio de cambios profundos en la mentalidad de las nuevas generaciones de colombianos.

DOS ESTRATEGIAS PARA LA BUENA POLÍTICA

El voto castigo

En las democracias del mundo, los gobernantes deben preocuparse y esmerarse por presentar al final de su mandato balances de gestión calificados. En primer lugar, porque se supone que han sido educados para gobernar en democracia política y servir al bien común. En segundo lugar, porque el ambiente cultural que les ha servido, para su formación y actividades, debe permitirles te-

ner la suficiente claridad visual para ver la realidad, la armoniosa transparencia auditiva para escuchar las convulsiones de la misma y la necesaria racionalidad lógica para diferenciar esencialmente, a partir del manejo de estadísticas, la buena, de la mala gestión, los buenos, de los malos resultados, y, garantizarse asimismo la certeza en las decisiones, con un margen de error muy reducido. En tercer lugar, porque como parte integrante de ese ambiente, los medios de comunicación deberían cumplir con el papel de fortalecer la democracia y sus instituciones, y, por ello, en vez de utilizar la información subjetivamente para mentir y defender privilegiados intereses, por el contrario, les compete informar con objetividad, imparcialidad, veracidad y educar para que los ciudadanos se comporten como personas dignas y honradas con su propia conciencia y con la sociedad a la cual le sirven.

Pero como la constante es el atraso cultural, científico e ideológico, la claridad visual, la transparencia auditiva y la racionalidad lógica brillan por su ausencia. Los gobernantes y funcionarios se dan el lujo de pasar sin pena ni gloria y sin mayores dificultades de un cargo a otro. El mejor requisito es que tengan un buen apoyo político, resultado de su capacidad de lambonería, de su habilidad para corromper y de sus destrezas en el manejo de clientelas para mantenerse en el cargo y repartir con quienes los apoyan las adjudicaciones, los contratos, los empleos y lo que de ellos se desprende. No importan los buenos resultados, ni importan las buenas estadísticas. Lo único que interesa es el fiel cumplimiento del compromiso adquirido con el padrino político.

Nuestra cultura política no se interesa realmente por los balances de gestión. A veces, cualquier resultado sirve para mostrarlo como si se tratara de una gran labor; aun hasta los más insignificantes y que uno entiende son efectos que se desprenden de la simpleza de las funciones y de las labores cotidianas. Da la impresión que por no hacer nada a los funcionarios los premian, y, si no sirven para un cargo, simplemente les entregan o acondicionan otro. La meritocracia se define por la cantidad de votos que se coloquen en época electoral y por la eficiencia para manejar y repartir los recursos obtenidos gracias a las prácticas corruptas que desarrolla el funcionario de turno.

Pero es tan grande nuestro atraso cultural democrático que la ciudadanía, a pesar de mostrarse inconforme con quienes manejan el poder político, así lo revelan las encuestas sobre corrupción y credibilidad política en el país, cada dos o cuatro años, vota nuevamente por ellos y los reelige. El análisis más simple sobre la composición del actual Congreso, así lo muestra.

El voto castigo, tan necesario para el fortalecimiento de las democracias, es una realidad. Pero en Colombia no existe. Si existiese, en épocas pasadas, se hubiese aplicado contra todos los amigos y copartidarios de malos gobiernos que, por acción u omisión, contribuyeron para que, durante los últimos años, los problemas más urgentes y sentidos del pueblo colombiano, en vez de resolverse, se agravaran y agudizaran al extremo. Pero, aunque parezca paradójico, nada indica que van a ser castigados en próximas jornadas electorales. Los seguidores y copartidarios de los gobiernos de turno y a veces sectores de oposición se curan en salud, terminan avergonzados de tener un candidato propio e identificable fácilmente y no les queda otro camino que guarecerse bajo la sombra frondosa de uno de los candidatos de mayor aceptación y prestigio en el país. Y no lo hacen de cualquier manera. Lo hacen en el momento justo cuando la imagen y proyección del candidato, primero en las encuestas de opinión, no tiene mayores posibilidades de deterioro y descenso. Es el más clásico de los oportunismos políticos y la muestra más clara de que las alianzas políticas se hacen sin mediar principios y resultados benéficos para el pueblo.

EDUCACIÓN GRATUITA Y OBLIGATORIA

Los grandes intelectuales, a través de los siglos, siempre han tenido la iniciativa de construir una educación primaria libre, gratuita y obligatoria como fundamento de la acción individual y colectiva de la gente en el mundo. Con el transcurrir del tiempo, en la mayoría de los países, es difícil afirmar que efectivamente la educación primaria sea libre, gratuita y obligatoria. Basta mirar hacia nuestro alrededor para comprender esta triste realidad, a pesar de que en las normas constitucionales y los discursos de nuestros gobernantes ese excelente propósito aparece como prioridad. Hace apenas algunos meses en la ciudad de Barranquilla la prensa y la televisión dieron cuenta de la gran cantidad de padres y familiares de niños agolpados en coliseos, colegios y escuelas, desde

tempranas horas de la mañana y repitiendo la jornada, buscando un cupo escolar, muestra fehaciente y parroquial de la afirmación anterior. Un espectáculo triste y desalentador que se repite con insistencia cada año.

¿Quién no entiende lo que significa la educación recibida en esas escuelitas de la infancia, con humildes maestros y maestras que nos enseñaban a ser “buscadores de la verdad”, pero, sobre todo, a afianzar, forjar y estructurar las líneas éticas básicas del comportamiento del hombre y la mujer del futuro? Es allí en donde se reciben las impresiones que más van a perdurar por el resto de nuestras vidas y donde se aprende a amar a sí mismo y a los demás. Así aprendimos a amar a la Patria, utilizando el ejemplo histórico y vivencial proyectado de nuestros próceres, con un noble sentimiento que congrega, porque quien ama verdaderamente a su Patria comprende y respeta a los demás; a la inversa del patriotismo, que es bajo y mezquino, presuntuoso, plagado de la vanidad que nos aleja y nos hace odiar. Lo que ocurre con tantas potencias que se consideran superiores por el solo hecho de dominar a las demás naciones.

Toda educación depende de la filosofía de la cultura que la presida. Debemos oponernos al vaciamiento de nuestra cultura, y a quienes reducen la educación al conocimiento de la técnica y de la informática, útiles para los negocios, pero carente de los saberes fundamentales que revela el arte. Esta educación, la del mundo de la técnica y la informática, que supuestamente nos iba a acercar unos a otros, ha significado, para la inmensa mayoría, un abismo insalvable.

La educación es la base y el pilar de todos los procesos de desarrollo. La buena educación es necesaria para no tener que contemplar mañana las ruinas de un hermosísimo castillo que con los esfuerzos de todos hubiésemos podido construir. La educación es la clave para avanzar por los caminos de la paz y la reconciliación y para que países, como Colombia, no tengan que repetir la historia de violencia que tanto nos maltrata. La educación es el mejor medio que tenemos para concientizarnos y no seguir siendo espectadores de esas tristes escenas de sangre, horror y violencia que cuestiona la humanidad entera, y que diariamente nos demuestran que no debemos desentendernos del sufrimiento de ningún ser humano. La educación es lo menos material que existe, pero lo más

decisivo en el porvenir de un pueblo, porque es su fortaleza espiritual; y ¿será por eso que es avasallada por quienes pretenden vender al país como oficinas de los grandes consorcios extranjeros?

Solo la educación nos puede permitir recuperar los valores éticos y espirituales de nuestros orígenes. Algún día tendremos la posibilidad de que la educación deje de ser un privilegio de pocos para convertirse en la necesidad de muchos. La educación es la única manera de que la ignorancia, como dijera Bolívar, deje de ser instrumento ciego de la destrucción de un pueblo* y se convierta en poderosa herramienta de liberación.

* Discurso en el Congreso de Angostura, el 15 de febrero de 1819.

CAPÍTULO 7

UNA MIRADA ÉTICA SOBRE LA CRISIS

La crisis que hoy vive el mundo capitalista no es nueva. El sistema capitalista surgió en crisis y hasta el final de su existencia vivirá en crisis. La gran diferencia frente a otros sistemas de producción que le antecedieron es la inmensa capacidad de recomposición que tiene. Pero sus crisis son permanentes, cíclicas y larvadas. Mientras sus líderes tengan salud mental y estén en condiciones de recetar los medicamentos apropiados para superar sus males, este sistema sobrevivirá. ¿Pero hasta cuándo? ¿Es eterno como lo pregonara Francis Fukuyama, en *El fin de la historia*? No, todo tiene su final. Desde Heráclito, el hilo conductor de los grandes momentos lógico-dialécticos que incluye a Hegel, pasa por Marx y se desarrolla con las nuevas experiencias del desarrollo teórico-práctico indica que todo perece, nada permanece y el capitalismo, por lo tanto, no será la excepción.

En el esquema de Marx se concibe el período de transición como resultado de “la transformación explosiva del sistema capitalista destrozado por sus propias contradicciones”. Afirmaba que solo agotadas todas las posibilidades de su desarrollo y la imposibilidad de nuevas soluciones puede saltar el sistema, siempre y cuando se desencadenen los movimientos de liberación destinados a derrotar regímenes neocoloniales. Pero, al mismo tiempo, en el planteamiento marxista es imprescindible que los contenidos de la conciencia del pueblo sean suficientes y capaces de darle orientación y sentido a sus luchas para que ellas no se extravíen del camino y terminen en las desviaciones de la política: terrorismo y anarquismo.

Pero, particularmente, no estoy convencido que al capitalismo se le avecinan

sus días definitivos. Su capacidad para reconstruir sus maltrechas estructuras, después de sus crisis, no dejan dudas que tendremos capitalismo para rato. Pueden fracasar sus modelos, como ya ha ocurrido en otras épocas y como está sucediendo con el actual modelo neoliberal. Pero como sistema es capaz de reconstruirse.

Producto de la crisis actual los ciclos recesivos que se avecinan, dicen algunos analistas, serán de proporciones históricas y sus funestas consecuencias se harán sentir en el mundo entero. Ya se están sintiendo. Pero, repito, el peor daño que se pueden hacer moralmente quienes sueñan con su destrucción es que esta se encuentra a la vuelta de la esquina. Pasarán años y tal vez siglos antes de que ello ocurra. Ya muchos de sus grandes teóricos y líderes han afirmado la necesidad de revisar las políticas frente a la globalización, el neoliberalismo y frente a la actual arquitectura del capital financiero. Se trata de refundar, dicen, el capitalismo con una nueva doctrina económica y un nuevo sistema de reglas que corrijan los excesos y desviaciones del libre juego del mercado.

Otra cosa muy distinta es creer que con todas las medidas que se anuncian para la superación de la crisis se acabarán el individualismo y la codicia voraz e insaciable de banqueros y financistas. La crisis es estructural y la moral utilitarista e individualista le pertenece por igual a todos los componentes del gran capital: industriales, comerciantes, hacendados capitalistas, capital trasnacional, etc. Por eso, los anuncios de un segundo Bretton Wood, que será discutido por los países más industrializados del mundo y por las potencias emergentes, podrán paliar la crisis y resolver de momento las contradicciones, pero más tarde que temprano volverán a estallar sin contemplaciones. Ese es el capitalismo. Ya en el año de 1944 como respuesta económica a la crisis de la Segunda Guerra Mundial se creó el FMI y el BM. ¿Qué pasará con estos organismos de control y dominio mundial? Acabarse imposible, pero la mal llamada refundación de seguro que también los tocará.

EL DESTINO DEL CAPITALISMO

Repetimos, que no están agotadas las posibilidades de nuevos impulsos vitales para el sistema capitalista en el mundo, a pesar de sus crisis permanentes,

porque si algo profundo caracteriza a este sistema es su gran capacidad para recomponer sus maltrechas estructuras después que aquellas acontecen.

Para los grandes defensores y teóricos del sistema son parte de su dinámica natural y superables en el tiempo. Ninguna de sus crisis, por muy catastróficas que sean, acabará con su estructura, a lo sumo, la debilitará pero luego dará paso a mayores bríos del capital y más vertiginosos desarrollos de sus fuerzas productivas.

Es una concepción que hunde sus raíces en la idea filosófica de que la civilización capitalista presente en el mundo, desde hace siglos, es la última y más grande realización en la historia de la razón. Ni siquiera filósofos como Hegel escaparon a la tentación de considerar que con el capitalismo se alcanzaba la plena realización del espíritu universal en su desarrollo dialéctico. Es decir, se trataba nada más y nada menos del convencimiento de que en adelante no conoceríamos de la existencia de otro sistema distinto al sistema dominante.

Quienes están completamente convencidos de esas afirmaciones y actúan en correspondencia con tales postulados, tienen la tendencia histórica a solucionar las crisis a través del consenso y la concertación. Saben que las grandes confrontaciones pueden traer desequilibrios con consecuencias inesperadas para la humanidad. Son los pacifistas anti-guerra del sistema. Pero hay quienes por el contrario, tienen claro que el destino del capitalismo es la de su desaparición y no hay que esperar que llegue el día para prepararse y evitarlo. Estos son, por lo tanto, los más rabiosos defensores y pregoneros de cuanto guerra sea necesaria para librarse de los peligros que puedan poner en riesgo su funcionamiento y existencia. Son los atizadores y guerreristas con carácter permanente, a quienes nada les importa lo que ocurra con el destino de la humanidad. Saben que si durante la Primera Guerra Mundial, en un enfrentamiento que apenas incluyó a 27 países, murieron más de 10 millones de seres humanos, una nueva conflagración mundial pondría en peligro la vida en la tierra. Pero ello no les importa, por eso la provocan a cada instante.

Las grandes salidas a la crisis que hoy vive el mundo capitalista, podríamos

decir, tienen conexión lógica con las perspectivas teóricas anteriores. En las primeras de cambio, como está ocurriendo, es de esperar que las grandes y emergentes potencias coincidan en las medidas que se han venido adoptando y en las que se adoptarán en el futuro inmediato. Pero más allá de las apariencias formales se esconden políticas y estrategias de hondo contenido, son las soluciones con medidas de fuerza, que solo se discuten en cenáculos cerrados y que luego se aplican sin importarles para nada el consenso que tanto les entusiasma hoy. ¿En cuántas reuniones de la Organización de las Naciones Unidas y otros organismos multilaterales no se han acordado decisiones que luego los poderosos las desconocen? Cuando fue elegido el presidente Obama nos preguntamos: ¿será que con su presencia en la presidencia de los Estados Unidos, algún día este país respeta las decisiones de la ONU de aprobar el desbloqueo a la economía cubana? En su momento decíamos: amanecerá y veremos, porque ya experiencias históricas anteriores habían golpeado las ilusiones de ese pueblo y del mundo solidario con su revolución. Además, enfatizábamos que la llegada por primera vez en la historia de un afrodescendiente a la presidencia de un país racista debería ameritar un análisis especial y de mayores proporciones, de tal manera, que eliminara las simplezas. Sobre todo, que tuviera en cuenta que una cosa es la perspectiva de la llegada a la presidencia con la carga de demagogia y mentiras que ella arrastra, y, otra muy distinta, la victoria presidencial en el marco de un Estado en manos del capital transnacional, de los organismos multinacionales que tienen su centro de poder en ese país y del poder militar más poderoso del mundo.

Los hechos han sido tozudos y han mostrado que no nos equivocábamos. *Ad portas* de terminar su primer mandato y aspirar al segundo en el año 2012, la presidencia de Barack Obama sigue demostrando que su vocación imperial prima sobre los intereses de la libertad y la independencia en el mundo.

Frente a la crisis actual, ¿no sería acaso mejor que las grandes potencias y las economías emergentes, en el marco de las diferencias y las dificultades presentes, adopten de verdad, sin las mentiras de siempre, estrategias que conduzcan a la coexistencia pacífica de modelos que emulen en un nuevo orden mundial donde la justicia y la libertad dejen de ser simples ideales en la cabeza

de pocos para convertirse en realidades radicales de la vida? Es posible que sea solo una utopía, pero soñar vale la pena.

LA POLÍTICA GUERRERISTA

La victoria de Barack Obama, el 4 de diciembre de 2008, como el presidente número 44 de los Estados Unidos, ha dado mucho de qué hablar. No solo por ser el primer afrodescendiente elegido para el más alto cargo de ese país, igualmente, porque su llegada coincidió con varios hechos de gran significación universal:

1. La crisis del capitalismo, con proyecciones en perspectivas más profundas que las de 1929, cuyos efectos ya comienzan a sentirse con vigor no solo en los sectores más pobres de la tierra, igualmente, en el creciente deterioro de la clase media en el interior y exterior de Norteamérica;
2. El desgaste de la política guerrerista del coloso del Norte que tiene su más clara expresión en el fracaso de la guerra contra Irak y Afganistán, tal como ya había sucedido en Vietnam en los años 66 y 67 del pasado siglo. La guerra contra Libia ha arrastrado el régimen de Gadafi, pero no garantiza un futuro cierto a la estabilidad y a la hegemonía en la región;
3. La perspectiva de profundización de los procesos de cambio que viven los países de América Latina, ayer dóciles al imperio y hoy firmes en su propósito de no retroceder en la necesidad de avanzar;
4. El fuerte desarrollo de economías emergentes como las de Brasil, China e India que compiten en el mundo por los mercados, ayer dominados por los vecinos del Norte, y, el reimpulso soviético que pone sobre el tapete una nueva época de guerra fría o algo que se le parezca.

En medio de ese marco de dificultades, creo que se desvanecen las opiniones de algunos analistas optimistas, quienes al hablar de la dimensión histórica y del profundo significado del triunfo de Obama consideraban que marcaba el fin de más de 30 años de desregulación económica, la superación del ilimitado papel del mercado en las relaciones comerciales y del limitado papel del mismo en los asuntos financieros. Igualmente, de quienes eran más contundentes en su optimismo cuando afirmaban que Obama pondría fin a la defensa de la democra-

cia por la fuerza e inauguraría el advenimiento de nuevos tiempos económicos, políticos, sociales e ideológicos en el mundo.

Es fácil hoy dimensionar la estatura intelectual y los logros de personajes tan contradictorios en sus ideas como Franklin Delano Roosevelt y Fidel Castro Rus. A pesar de las distancias en el tiempo y en sus ideologías, uno y otro, ello es indudable, han marcado hitos históricos de difícil superación. Pero es muy atrevido lanzar juicios categóricos sobre quienes apenas se proyectan en sus intenciones, dando por sentado lo que aún no han conseguido, sin analizar el contexto, sus realizaciones y logros no solo en el plano material, especialmente en el plano ético, justo allí, en donde la reflexión teórica se puede nutrir de las prácticas y comportamientos de la persona como político, profesional, dirigente gremial y gobernante.

Desde mi perspectiva, es necesario “dirigir con más ahínco los sentidos hacia la verdad no importa cuán abstracta sea” (Nietzsche, 1982), sobre todo teniendo en cuenta que se hace cada día más esquivia por la innumerable cantidad de intereses que entran en juego cuando se intenta aprehenderla con la razón.

Cuánto desearíamos que después de Obama el mundo sea otro. Cuánto nos entusiasma la idea de que no sea “la razón de la fuerza sino la fuerza de la razón” la que se imponga en el universo en el marco de unas relaciones cada día más conflictivas y complejas. Cuánto nos agradaría que la arbitrariedad y el salvajismo neoliberal en el universo den paso a relaciones humanas más dignas y justas. Cuánta satisfacción no generaría en la humanidad el día en que definitivamente salgan las fuerzas imperiales de Irak. Cuánto nos llenaría de orgullo saber algún día que Norteamérica acepta la construcción de un mundo multipolar y lo estimula para bien de la paz mundial. Y sobre todo, estar convencidos que nuestros vecinos del Norte no obstaculizan, como lo vienen haciendo, el gran sueño de Bolívar: la unión fuerte de los países del Sur.

Si la razón fuese capaz de captar la verdad al margen de la realidad como pensaron los racionalistas puros, entonces la única dificultad radicaría en ponerla a funcionar correctamente. Pero no, ella requiere de la experiencia para su

funcionamiento pleno y lleno de resultados incuestionables. En el caso que ha ocupado nuestro análisis, los hechos son muy tozudos y no permiten crearnos mayores expectativas optimistas.

Tal es el caso del reciente ataque con misiles y bombas contra Libia por parte de Estados Unidos y sus aliados de la OTAN, con la anuencia del Consejo de Seguridad de la ONU. Ataque violatorio de la soberanía de esa nación y un acto criminal contra su población, para destruir su sistema de defensa, su infraestructura vial, sus comunicaciones, viviendas y edificios públicos y tumbar el gobierno de Gadafi, como efectivamente ocurrió*. Se trata de una calculada intervención militar conspirativa que desfavorece los intereses económicos de Estados Unidos y sus aliados de la Unión Europea, para quienes es estratégico controlar el millón y medio de barriles diarios de crudo liviano que produce Libia, y, posicionarse en un área de enorme interés geopolítico para el control del Mar Mediterráneo y regiones adyacentes.

* Su posterior eliminación física, el 20 de octubre de 2011, fue el trofeo al "acto heroico" de las fuerzas invasoras.

CAPÍTULO 8

LA ÉTICA DUSSELIANA EN LA POLÍTICA

Enrique Dussel es, tal vez, el filósofo latinoamericano vivo más importante de la filosofía de la liberación, cuyo origen y dinámica son inseparables de su inmensa obra teórica y de su praxis, comprometida, como intelectual, con las transformaciones revolucionarias de la época, sin que ello signifique militancia orgánica conocida.

A diferencia de otros filósofos de la liberación latinoamericana que han reconocido haber superado las preocupaciones e interrogantes que originaron el movimiento, Dussel, a sus 76 años, se mantiene fiel y profundizando sus inquietudes.

El desarrollo histórico de su pensamiento filosófico ha pasado por varias etapas (Marquínez, 1996: p. 309):

La primera, **la de la crítica deconstructiva a la ontología eurocentrista y la de la alteridad como opción fundada en el método analéctico**. A esta etapa corresponden dos de sus más importantes obras: *Filosofía de la liberación* (1977) y *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973). Influenciado por la crítica fenomenológica de Martín Heidegger y Emmanuel Lévinas a la metafísica tradicional, Dussel se propone deconstruir las posiciones de la filosofía occidental por considerarla una justificación de la dominación de los países del centro sobre la periferia. Es una crítica que hace extensiva al pensamiento marxista.

La segunda, **la de la crítica constructiva de una filosofía desde América Latina para esta y el tercer mundo**, la cual profundiza su conciencia sobre una

filosofía de la liberación latinoamericana. A esta pertenecen, entre otras obras, *Filosofía ética latinoamericana* (1977) y *El encubrimiento del otro* (1992). En esta etapa Dussel, fiel a sus críticas al método dialéctico, por considerarlo propio de la filosofía de la dominación europea, reafirma la analéctica, como la lógica verdaderamente dialéctica, pues en lugar de subsumir al otro en lo mismo lo reconoce distinto y respeta su inalienable alteridad.

La tercera, **la de la reconceptualización crítica del marxismo**. En esta etapa reconoce la importancia de un discurso marxista coherente y completo para América Latina. Ya Marx no aparece como un representante más del pensamiento ontológico occidental, sino como un crítico de la cultura totalitaria que ha justificado la negación del otro. Pertenecen a esta etapa, entre otras, dos obras importantes: *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse* (1985) y *El último Marx* (1999). La influencia de Marx ha logrado que la metafísica de la alteridad dusseliana se articule con las categorías del humanismo real, pero no ha alterado el estilo en el lenguaje que le es característico.

El momento actual del desarrollo del pensamiento de Dussel (2006) pasa por la elaboración de **Una nueva teoría política para América Latina en el siglo XXI que responda a los supuestos de la transmodernidad, más allá del capitalismo y del socialismo real**. Así quedó claro el pasado mes de noviembre de 2009 en Caracas donde participó en un seminario y en una conferencia en la Universidad Bolivariana de Venezuela. Igualmente, durante su estadía en Alemania, en la Universidad de Koln, el 26 de junio de 2010, donde recibió la distinción Albertus Magnus professor.

Uno de sus últimos libros, *20 tesis de política*, es una síntesis muy completa de los nuevos desarrollos de su pensamiento político. Estas tesis constituyen las notas preliminares e introductorias de su obra en tres volúmenes: *Política de la liberación*.

He aquí un análisis hermenéutico de su contenido:

TESIS UNO

Cuando el poder se absolutiza, se fetichiza, es decir, se ejerce desde una autoridad autorreferente se corrompe. Para que ello no ocurra, el poder debe tener como referencias primera y última el poder de la comunidad política.

Miremos textualmente lo que al respecto nos dice Dussel: “el representante corrompido puede usar un poder fetichizado por el placer de ejercer su voluntad, como vanagloria ostentosa, como prepotencia despótica, como sadismo ante sus enemigos, como apropiación indebida de bienes y riquezas. De servidor o del ejercicio obediencial del poder a favor de la comunidad se ha transformado en su esquilmador, en su debilitamiento, y hasta puede llevarla a su extinción como comunidad política” (Dussel: p. 14).

TESIS DOS

El poder político de la comunidad se desprende de la voluntad de vida que es la tendencia originaria de todos los seres humanos, contraria a la voluntad de poder, una expresión trágica que adquirió una tendencia dominadora en Nietzsche y Heidegger.

Para Dussel, “la voluntad de vivir es la esencia positiva, el contenido como fuerza, que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la voluntad nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana.

Pero las voluntades de los miembros de la comunidad podrían dispararse cada una en la consecución de los intereses privados, múltiples, contrapuestos, y de esta manera la fuerza de voluntad de uno anularía la del otro, y daría como resultado la impotencia. Por el contrario, si las voluntades pudieran aunar sus objetivos, sus propósitos, sus fines estratégicos, alcanzarían mayor potencia” (Dussel: p. 24).

La voluntad de vivir en comunidad puede llevar a consensos para producir las convergencias de las voluntades hacia un fin común. Consenso populis lo llamó Bartolomé de las Casas. Consenso que no puede ser fruto de un acto de violen-

cia para llegar a negar un querer vivir propio a favor del querer vivir del soberano, como lo planteó Hobbes.

Es un acuerdo de todos libres, autónomos, racionales. Así entendido es un poder comunitario que se transforma en una muralla que protege y en un motor que produce e innova. Para que la comunidad pueda tener la voluntad de poder, debe usar mediaciones técnicas, instrumentales o estratégicas que permitan ejercer la voluntad de vivir desde el consenso.

Para Dussel, “el poder como potentia no se toma. El poder siempre lo tiene la comunidad política, el pueblo. El poder lo tiene siempre aunque sea debilitado, acosado, intimidado de manera que no se pueda expresar. El que ostenta la pura fuerza, la violencia, el ejercicio del dominio despótico o aparentemente legítimo, tiene un poder fetichizado, desnaturalizado, espurio. Aunque se llame poder consiste, por el contrario, en una violencia destructora de lo político como tal” (Dussel: p. 26).

TESIS TRES

El poder si no se actualiza por medio de la acción política o se instrumentaliza, por medio de todas las mediaciones políticas, quedará como mera posibilidad inexistente. El pasaje de la potentia a su constitución como poder organizado o potesta comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente.

La institucionalización del poder permite que este se haga real, empírico o factible y marca la aparición prístina de la política, pero igualmente, posibilita el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones. Con esa escisión, todo servicio será posible pero también toda corrupción u opresión inician su carrera insostenible.

La política será la larga aventura del uso debido o corrompido de la potesta. En el primer caso estamos hablando del noble oficio de la política y, en el segundo, del corrompido oficio idolátrico del poder.

El ejercicio delegado del poder político es necesario porque la comunidad no puede actuar como si fuera un actor colectivo sustantivo unánime en democracia permanente (Dussel: p. 29).

TESIS CUATRO

Hay que luchar para el nacimiento y crecimiento de una generación de patriotas que se decida a reinventar la política. El poder obediencial, quien manda ordena obedeciendo, implica para el elegido ejercer delegadamente el poder en función de las exigencias, reivindicaciones y necesidades de la comunidad. El representante, el gobernante, el que cumple alguna función en una institución pública, le debe obediencia a la comunidad. Al respecto dice Dussel:

“El poder se escinde de nuevo. No ya entre potentia (poder en sí) y potesta (poder como mediación), sino de nueva manera” (Dussel: p. 38).

Se escinde positivamente, como poder obediencial que cumple por vocación y compromiso con la comunidad política. Y en segundo lugar, negativamente, como poder fetichizado que es condenado, bajo la advertencia de que son aquellos que se consideran gobernantes, dominan a los pueblos como si fueran sus patrones, los poderosos que hacen sentir su autoridad. El ejercicio autorreferente del poder se cumple para beneficio del gobernante, de su grupo, de su tribu, de su sector, de la clase burguesa. El representante sería un burócrata corrompido que da la espalda y oprime a la comunidad política.

TESIS CINCO

La fetichización del poder realiza una inversión espectral: lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado. Es decir, que la potentia ha sido despotenciada y se ha tornado en una onda pasiva que recibe orden del poder político y la potesta se ha divinizado, se ha separado de su origen y se ha vuelto sobre sí misma.

Una vez fetichizado el poder, la representación se corrompe, se produce el envilecimiento subjetivo del representante singular, aparece la política como legalidad coactiva del Estado y se instrumentalizan los procedimientos electorales

encubridores ante las masas, obnubilada por los mecanismos fetichistas de la mediocracia (Dussel: p. 40).

TESIS SEIS

La acción política es estratégica, no meramente instrumental, pues se dirige hacia sujetos humanos que se jerarquizan, ofrecen resistencia o coadyuvan en la acción de unos y otros en el campo del poder. En la acción política estratégica, la voluntad consensual da a la dinámica colectiva fuerza, unidad y poder.

En un momento histórico la organización social puede dar paso a un bloque de poder, el cual como bloque implica una unidad que puede disolverse y recomponerse. Por lo regular es coyuntural y eventual, hoy puede darse y mañana desaparecer. Al respecto dice Dussel:

“Cuando al bloque histórico en el poder no le queda, cuando ha perdido el consenso, sino la acción política como “fuerza coercitiva”, se torna dominante. La dominación como acción política, que se expresa como la mera fuerza externa violenta, monopólica (militar o policial), manifiesta la crisis del “bloque histórico” y el comienzo de su final. La represión antipopular es un signo de la pérdida de poder de la institución opresora” (Dussel: p. 54).

TESIS SIETE

Lo social, lo civil, lo ecológico y lo político son grados de institucionalidad de acciones o sistemas del campo político. La política y sus instituciones tienen que ver esencialmente con lo social. Sus objetivos son la satisfacción de las reivindicaciones sociales pasadas, presentes y futuras. Con la repetición en el tiempo las acciones políticas se depositan, se coagulan en instituciones. De allí la necesidad de estas, pero, desde una perspectiva realista y crítica, porque para el anarquista toda institución es siempre represión, opresión e injusticia y no deben existir y para el conservador toda institución es perenne e intocable.

Sobre el particular dice Dussel: “las instituciones nunca son perfectas y como son entrópicas llega el momento en que deben ser cambiadas, transformadas, aniquiladas. Hay una diacronía de las instituciones o grados de cumplimiento

de sus funciones. A) En su nacimiento, las instituciones responden a reivindicaciones negadas y por ello organizan el desarrollo de la vida o la legitimidad. Son disciplinas o límites (los diques de Maquiavelo) de toda acción eficaz. B) En la época clásica, de equilibrio, las instituciones cumplen su función adecuadamente, pero comienzan a producir un peso inerte que tiende a perpetuarse no funcionalmente. C) En la crisis institucional, la institución se vuelve burocrática, autorreferente, opresora, no funcional. Es necesario transformarla o suprimirla. El fetichismo institucional es un apegarse a la institución como si fuera un fin en sí” (Dussel: p. 56).

Las instituciones políticas deben responder a las reivindicaciones de los tres niveles que cruzan el campo político, a saber: económico, cultural y ecológico. Hasta hace poco, la política no había descubierto su responsabilidad ecológica, siendo que es la condición absoluta de todos los campos y sistemas. Es aún muy leve la conciencia normativa de su gravedad. Se ha avanzado, pero poco.

TESIS OCHO

Para que las instituciones y las mediaciones prácticas sean legítimas es necesario que los ciudadanos puedan participar, de alguna manera, en la formación del consenso. La esfera de la legitimidad es la esfera de la razón práctica discursiva. Lo que en ética es válido es subsumido en política como legítimo. La legalidad política tiene un momento central referencial: el Sistema de Derecho y el Estado de Derecho. Por lo tanto es la razón y no la violencia la clave para el consenso.

Para Dussel, en las esferas de la legitimidad democrática y la factibilidad, la “opinión pública” juega una función insustituible. La “opinión pública” penetra la totalidad del cuerpo político, siendo el momento “hermenéutico” (interpretativo) de todos los otros aspectos de la vida del campo político; de allí su centralidad ontológica: es como una pre comprensión antediscursiva de lo político (que no puede dejarse sin reglamentar jurídicamente en manos de las transnacionales privadas del negocio de las noticias y la diversión). La política debe ser entendida como “participación” y como “cultura” en la que hay que educar al pueblo. La política como espectáculo es la corrupción política de la información a la que

nos conduce la mediocracia. Con esta, el poder político fetichizado del dinero penetra todos los intersticios de los sistemas políticos, invirtiéndolos, es decir, poniéndolos al servicio del poder como dominación. De esta manera, la comunidad política termina alienada” (Dussel: p. 67).

TESIS NUEVE

La ética tiene principios normativos universales y al mismo tiempo un campo práctico propio ya que ningún acto puede ser puramente ético. Pero los principios políticos subsumen, incorporan los principios éticos y los transforman en normatividad política. Quien no cumple los principios ético-normativos de la política debilita y carcome las estructuras del poder. Esos principios, según Dussel, “son esencialmente tres: El principio material obliga acerca de la vida de los ciudadanos; el principio formal democrático determina el deber de actuar siempre cumpliendo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática; el principio de factibilidad igualmente determina operar solo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora)” (Dussel: p. 72).

Estos principios, sin última instancia, se determinan mutuamente, siendo cada uno de ellos la condición condicionante condicionada de los otros.

En la tradición marxista estándar el principio material (económico) es la última instancia. En la tradición liberal el principio formal-democrático es la última instancia. En el cinismo de la política sin principios, la factibilidad opera sin restricción alguna. Es necesario superar estas posiciones reductivas, pues existe una mutua y compleja codeterminación sin última instancia.

La ética de la institucionalidad política está fundada en la posibilidad de producir, reproducir y aumentar la estabilidad de la vida de los ciudadanos. Este debe ser el objetivo de toda acción política bien orientada.

TESIS DIEZ

El principio democrático y el principio de factibilidad estratégica constituyen los principios formativos político-formales.

La democracia se implementa con sistemas de instituciones empíricas, inventadas, probadas y corregidas durante milenios por la humanidad, a fin de alcanzar una ocupación o un consenso legítimo que debe decidirse a partir de razones. Al respecto escribe Dussel: “debemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el sistema formal del derecho como el dictado de una ley, o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de lo que se tenga conciencia); dicho acuerdo debe decidirse a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de antemano. La decisión así tomada se impone a la comunidad y a cada miembro como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano.

Toda decisión es imperfecta, pues para ser perfecta se necesitaría inteligencia infinita, fraternidad pura, tiempo infinito, imposibles para la finitud humana. Luego siempre cometerá, aun no intencionalmente, algún efecto negativo. Por lo general, las minorías o la oposición captan dichos efectos negativos, porque los sufren. En la solución de los efectos negativos está el futuro, la transformación, el progreso cualitativo de la vida. Respetar la minoría es honrar el futuro; es aceptar posibles errores inevitables; es poder corregirlos (la corrección se efectúa usando los mismos principios normativos enunciados)” (Dussel: p. 79).

La “pretensión de factibilidad política” de la acción estratégica, entonces, debe cumplir con las condiciones normativas materiales y formales en cada uno de sus pasos, ya establecidas, propias de la eficacia política, en el manejo de la escasez y la gobernabilidad, para permitir a la factibilidad normativa del poder dar existencia a un orden político que, en el largo plazo, alcance permanencia y estabilidad, debiendo no solo atender, al efectuar su acción, a los efectos positivos (causa de mérito y honra), sino especialmente debiendo responsabilizarse por los efectos negativos (causa de crítica o castigo), en cuyo caso no dejará

de corregirlos, para que los efectos negativos, aunque sean indirectos o no-intencionales, no produzcan hechos definitivamente irreversibles.

TESIS ONCE

La protesta social y la formación de los movimientos políticos surgen porque los sectores políticos no han cumplido sus demandas. Hay tantos movimientos como reivindicaciones diferenciales existentes: feministas, antirracistas, de la tercera edad, indigenistas, de los marginales y desocupados, los de la clase industrial, los de los campesinos empobrecidos, los geopolíticos, los movimientos pacifistas, ecológicos, etc.

La unidad de todos estos movimientos se engloba bajo la categoría de pueblo. Esta categoría es estrictamente política, ya que no es propiamente sociológica ni económica, aparece como imprescindible pese a su ambigüedad. Pero esta ambigüedad no es fruto de un equívoco sino de una inevitable complejidad.

Sobre el particular dice Dussel: “llamaremos plebs (en latín) al pueblo como opuesto a las élites, a las oligarquías, a las clases dirigentes de un sistema político. Este aparece en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia explícita del hegemon analógico de todas las reivindicaciones, desde donde se definen las estrategias y las tácticas, transformándose en un actor, constructor de la historia desde un nuevo fundamento. Tal como lo expresan los movimientos sociales: el poder se construye desde abajo” (Dussel: p. 91).

TESIS DOCE

Las víctimas del sistema no pueden vivir plenamente, porque la voluntad de poder de los poderosos ha negado su voluntad de vivir. Pero contra todas las adversidades, el dolor y la muerte, esa voluntad de vivir se transforma en una infinita fuente de creación de lo nuevo. Es un impulso vital extraordinario que rompe los muros de la totalidad y abre un ámbito por el que la exterioridad irrumpe en la historia.

Dice Dussel: “si a la voluntad de vida y al consenso crítico de la situación y de los motivos de la lucha y el proyecto del orden nuevo, se agrega el descubrimiento

en la lucha misma de la factibilidad de la liberación, del alcanzar nueva hegemonía, de transformar de manera parcial o radical el orden político vigente, tenemos las tres dimensiones del poder de pueblo, de la hiperpotencia.

La hiperpotencia del pueblo terminará transformando eficazmente la potesta para ponerla a su servicio, porque la eficacia de los débiles es mayor de lo que muchos suponen. Los pueblos son invencibles”. Continúa Dussel: “todo comienza cuando aparece a la luz del día, fenoménicamente la hiperpotencia como estado de rebelión. Contra el liberalismo que fetichiza el Estado de Derecho, C. Schmitt propuso el caso del Estado de Excepción para mostrar que detrás de la ley hay una voluntad constituyente.

Pero hay que mostrar, igualmente, cómo el pueblo puede dejar en suspenso el Estado de Excepción desde lo que llamaré Estado de Rebelión.

El pueblo entonces aparece como el actor colectivo, no sustantivo ni metafísico, sino coyuntural, como un bloque que se manifiesta y desaparece, con el poder nuevo que está debajo de la praxis de liberación antihegemónica y de la transformación de las instituciones” (Dussel: p. 97).

TESIS TRECE

El momento crítico liberador tiene implícitos los principios, porque los políticos que crean novedad en la historia, que innovan en las acciones y las instituciones, que se juegan en primer lugar por los excluidos, por las víctimas, por los pobres son políticos que tienen principios explícitos. Desde esta perspectiva, el buen crítico de la política no debe ser personalista, debe ser partidario de los principios y no de los hombres.

La formulación inicial de todos los principios políticos es el deber de criticar o negar, como sostenible, a todo sistema político o a las acciones o instituciones, cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas excluidas u oprimidas, teniendo en cuenta que la vida humana es el criterio material por excelencia, es el contenido último de toda acción o institución política.

Dussel enuncia una serie de principios, algunos de los cuales son verdaderos enunciados de la acción política. He aquí algunos de ellos:

- La política, en su sentido más noble, obediencial, es esta responsabilidad por la vida y constituye el momento creativo de la política como liberación.
- Actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una vida perpetua, recordando que los bienes no renovables son sagrados, irremplazables e inmensamente escasos.
- Imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana.
- Apoyar la identidad cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la diferencia cultural cuando se intente homogenizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas con la exclusión de las otras (Dussel: p. 100).

TESIS CATORCE

El sistema vigente se transforma lentamente, por la entropía de las instituciones en el tiempo, en un fetiche dominador y las comunidades o movimientos excluidos se organizan y cobran conciencia de su opresión, de la insatisfacción de sus necesidades y de la necesidad de la lucha.

El ejercicio crítico de la democracia plantea, dice Dussel, una serie de principios para la transformación estratégica. He aquí algunos:

- Alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos.
- Los excluidos no deben ser incluidos (sería como incluir al Otro en lo Mismo) en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional. No se lucha por la inclusión sino por la transformación.
- La posibilidad del desarrollo político nunca se interrumpe y jamás alcanza la perfección, porque la perfecta institucionalidad empírica es imposible.
- Siendo que es imposible la extrema perfección, lo que se exige normativamente al político de vocación es que honestamente cumpla lo más seria-

mente posible las condiciones de un acto justo.

- Solo los movimientos sociales triunfantes o el político de genio sabe lo que es políticamente posible o imposible, el cómo estirar la cuerda al máximo hasta antes de que se rompa.

Cuando el político ejerce delegadamente el poder obediencial y cumple a cabalidad con los principios que sustentan y dan vida a sus actuaciones, entonces, puede decirse que cumple con el noble oficio de la política (Dussel: p. 105).

TESIS QUINCE

La praxis de liberación es deconstructiva y constructiva y sus potencialidades creadoras triunfan al final sobre las estructuras de dominación, de explotación o exclusión que pesa sobre el pueblo, el cual encarna la fuerza invencible de la vida que quiere vivir: voluntad de vida que es más fuerte que la muerte, la injusticia y la corrupción.

La praxis crítica antihegemónica tiene muchos momentos: el utópico o de los postulados políticos, los cuales parecieran demasiado vacíos, pero son la condición y esperanza de un futuro posible; el paradigmático o modelo de transformación posible de hegemonía popular, de identidad nacional, de defensa de los intereses de los más débiles y de renovada eficiencia administrativa; el concreto o de transformaciones factibles; el estratégico transformador; el táctico eficaz y el táctico apropiado que nos indica si todo medio vale para el fin o, por el contrario, es el fin el que debe definir los medios precisos y adecuados.

Sobre el particular enfatiza Dussel: “la praxis de liberación no es solipsista, efectuada por un sujeto único y genial. Es siempre un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco que no niega el liderazgo pero que deja atrás el vanguardismo” (Dussel: p. 115).

TESIS DIECISÉIS

La praxis antihegemónica abre paso a una nueva hegemonía. La clase dirigente, ante la destrucción del consenso por el disenso popular, pasa de hegemónica a dominante, represiva, violenta y, a veces, terrorista. Pero la praxis de liberación

aumenta su eficacia a medida que la legitimidad hegemónica del sistema disminuye. Es un proceso creciente por un lado y decreciente por el otro.

En ese sentido, la praxis de liberación es la acción de los sujetos que han devenido actores que edifican el nuevo edificio de la política desde una nueva cultura política. Al respecto afirma Dussel: “la praxis de liberación se torna creativa, imaginativa, innovadora del nuevo orden, fruto de la transformación, que ahora debe administrar eficazmente. La tarea es más difícil, complicada, concreta que en la mera oposición” (Dussel: p. 124).

Un mundo donde quepan todos los mundos, dice Dussel, debe ser el postulado que ilumine la praxis liberadora.

TESIS DIECISIETE

La transformación es creación institucional y no simple toma del poder; el poder no se toma, se ejerce delegadamente, y si se quiere hacer de manera obediencial es necesario transformar muchos momentos institucionales.

Esa transformación se hace necesaria para reemplazar el antiguo modelo totalitario latinoamericano, y el reciente modelo neoliberal aplicado en las últimas décadas, por un nuevo paradigma que supere el monopolio de la clase política, en el período de las democracias formales endeudadas desde 1983 en nuestro continente.

Dice Dussel: “toda institución que nace por exigencias propias de un tiempo político determinado, que estructura funciones burocráticas o administrativas, que define medios y fines, es inevitablemente roída por el transcurso del tiempo; sufre un proceso entrópico” (Dussel: p. 126).

Para apoyar su discurso, Dussel reafirma una de las Tesis sobre Feuerbach: “la articulación del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis transformadora. Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (Dussel: p. 128).

La transformación debe estar orientada por postulados políticos, entendiendo por tales, enunciados lógicamente pensables pero empíricamente imposibles. Pero son de indiscutible importancia para la acción política, juegan una función estratégica de apertura a nuevas posibilidades y abre el paradigma de corto plazo al de largo plazo.

TESIS DIECIOCHO

Cuando las instituciones que han sido creadas para aumentar la vida comienzan a ser parasitarias de la misma y a producir la muerte, es decir, sufren un desgaste entrópico, entonces, es tiempo de transformarlas y crear nuevas que respondan al nuevo momento histórico de la vida humana global.

Para desarrollar las transformaciones hacia ese objetivo, se hace necesario actuar orientado por los siguientes postulados:

- La vida perpetua, es decir, actuar de tal manera que las acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre. Se trata de imaginar una nueva civilización transmoderna, donde todas las dimensiones de la existencia sean reprogramadas desde el postulado de la vida perpetua.
- El reino de la libertad, es decir, actuar de tal manera que la humanidad pueda liberarse de la disciplina siempre dura del trabajo y gozar de los bienes culturales. El reino de la libertad debe abrir el espacio de la esfera material de la cultura en la política, ya que el tiempo libre debe ser un tiempo para la creación cultural y no pasiva absorción de la propaganda publicitaria de la mediocracia.

Sobre la defensa de la diversidad cultural, la concepción dusseliana es categórica:

“La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo. Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que ver la diferencia cultural. Cuando

el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la igualdad de la dignidad humana” (Dussel: p. 139).

“De lo que se trata, entonces, es de reconocer la multiculturalidad de la comunidad política y comenzar una educación en diálogo intercultural respetuoso de las diferencias.”

TESIS DIECINUEVE

La transformación de las instituciones de la esfera de la legitimidad democrática plantean la irrupción de los derechos a la paz perpetua y la alteridad.

Más allá de la comunidad política de los derechos del Mismo se encuentran los derechos del Otro. Más allá de la igualdad de la revolución burguesa se encuentra la responsabilidad por la alteridad. Aun la lucha del reconocimiento del Otro como igual es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del Otro como Otro.

Como todo postulado político, el postulado de la paz perpetua es lógicamente pensable y empíricamente imposible de ser llevado a cabo perfectamente. Pero abre el horizonte de resolver los conflictos no por el uso de la violencia, sino por el uso de la razón discursiva (Dussel: p. 141).

TESIS VEINTE

En el nivel de la factibilidad estratégica para cambiar al mundo debe tomarse como postulado político sumamente saludable la disolución del Estado. Ello implicaría en palabras textuales de Dussel: “obra de tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de suerte que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparentes posibles, lo más eficaces, lo más simples. No sería un Estado mínimo (de Derecho como el de R. Nozick, o de izquierda como el de M. Bakunin), sino un Estado subjetivado, donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de los ciudadanos (el Estado somos todos nosotros) junto a la aplicación de la revolución tecnológica electrónica que disminuye casi a cero el tiempo y el espacio a la participación ciudadana para recabar la opinión de la ciudadanía y constituir el consenso o cumplir trámites burocráticos. Será

un Estado distinto del actual. Parecerá que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano. Este es el criterio de orientación que se desprende del postulado” (Dussel: p. 152).

En el trasfondo de la transformación del Estado se encuentra el problema de construir una democracia participativa bajo el control del pueblo sobre el ejercicio del poder delegado. Teniendo en cuenta que la factibilidad de las transformaciones se encuentra dentro del ámbito de alcanzar la liberación de un estado opresivo de cosas. Pero liberación no como la libertad de la revolución burguesa sino como proceso, como negación de un punto de partida, como una tensión hacia el punto de llegada. Así como en el pragmatismo norteamericano no se habla de verdad sino de verificación, Dussel prefiere no hablar de libertad sino de liberación.

Ahí están las tesis de este gran pensador para la discusión. Pero no quiero terminar sin plantear antes un interrogante y unas observaciones: ¿por qué la insistencia de Dussel en la razón discursiva, contra la violencia, como mediación?

Tal vez, porque quiere marcar diferencia con el marxismo ortodoxo y su reduccionismo al uso de la violencia como partera de la historia. Tal vez, porque quiere marcar diferencia con el anarquismo y el terrorismo que han desprestigiado con su praxis dos conceptos, clave en la dinámica de las transformaciones sociales: el de rebelión y el de revolución, por su asociación permanente con la violencia.

Dos conceptos son esenciales a la condición y dignidad de la naturaleza humana. Es un deber ético ser rebelde y revolucionario. Es un deber ético rebelarnos contra la ignorancia por el saber, contra una filosofía acrítica por una filosofía crítico-racional, contra el vicio por la virtud, contra lo Mismo por el Otro, contra el unanimismo por el pluralismo, contra el dolor por el placer, contra el opresor por el oprimido y como lo reitera Dussel, una y otra vez, contra un mundo excluyente por ¡un mundo donde quepan todos los mundos!

CAPÍTULO 9

LA POLÍTICA Y LA FUERZA DE LA ÉTICA

Es indiscutible que el discurso político de los pensadores latinoamericanos, especialmente el del pensador argentino Enrique Dussel, discurren sobre la realidad, desde una perspectiva ético liberadora. Allí se encuentran planteamientos muy importantes que vale la pena estudiar con detenimiento, con la seguridad de que contribuirán a interpretar los cambios que hoy se dan en el contexto de la política latinoamericana y nacional.

La política como oficio es una tarea noble y cuando se dirige con paciencia y pasión establece lazos comunitarios esenciales y vitales para la sociedad en su conjunto. Es, tal vez, la actividad que, aunque nos guste o no nos guste, toca permanentemente los nervios de nuestra sensibilidad, y, por acción u omisión, participamos de ella.

Quienes fungen de apolíticos o pretenden ejercer neutralidad en las controversias que genera esa actividad, es posible que no tengan claridad sobre la noción de lo político –en cuyo caso son políticos ignorantes– o sean agentes pasivos instrumentalizados por cualquiera de los factores en contienda, como los denominados políticos funcionales.

La historia de las civilizaciones ha sido el ejercicio de la política en sus más diversos y elevados niveles de desarrollo dialéctico. La civilización antigua sentó los pilares teórico-filosóficos para las reflexiones posteriores. De allí hasta la actualidad, y de seguro que el proceso no parará, el desarrollo de la teoría sobre lo político y su incidencia en la praxis ha sido constante. El hombre nació político,

debido a su naturaleza social, por eso su inclinación a profundizar la reflexión sobre un componente que le pertenece y que le exige responsabilidades.

Desde antes de Tales, en el Medio Oriente, y filósofos posteriores a este, en el mundo griego –Anaxímedes, Anaximandro y demás presocráticos– contribuyeron grandemente al movimiento de las ideas y de la actividad política en la antigüedad aunque eran la naturaleza y el cosmos el motivo central de sus preocupaciones.

Con filósofos posteriores como Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía antigua adquiere madurez y pleno desarrollo, y lo político se transforma en uno de los ejes temáticos más esenciales y necesarios del filosofar. Los escritos de Platón y Aristóteles así lo demuestran. El destino de Sócrates, obligado a beber la cicuta por los tiranos de entonces y debido a la actividad pedagógica que realizaba no corrompiendo a la juventud como se le sindicaba, por el contrario, estructurando la formación axiológica con sus enseñanzas, es otro ejemplo claro de que desde los albores de la humanidad la filosofía no se quedó en las especulaciones abstractas sobre la naturaleza, Dios, la sustancia y la materia. Por el contrario, al mismo tiempo, empezó a cumplir una vital función social: hacer de la política y de lo político un importante eje para su reflexión inmanente y trascendente.

Las reflexiones de esos pensadores en lo político tuvieron un fuerte contenido ético, demostrando la importancia que para ellos adquirió la ética a la hora de pensar el comportamiento ideal del Estado y sus gobernantes. No podía reflexionarse sobre la política al margen de la ética y viceversa. Para Sócrates en la sabiduría estaba la fuente de la virtud, y en la ignorancia, la del vicio, y, el cumplimiento de la ley era un imperativo. De allí la inferencia de que prefirió sufrir estoicamente la injusticia a tener que cometerla. Y justo, murió demostrando que practicaba lo que predicaba.

Platón, el gran maestro del innatismo, concebía la política como el arte de gobernar pensando siempre en el bien común y como el espacio privilegiado para

los sabios. Siempre fue partidario del gobierno de los mejores aristócratas, pues le parecía una desviación la democracia. La inteligencia para gobernar debía estar acompañada de la voluntad, la fortaleza y la intencionalidad. Consideraba que el destino del ser humano era hacer el bien, pues el mal solo existía como reflejo de este.

Para Aristóteles, máximo representante del realismo objetivo, la naturaleza política del ser humano se desprendía de su naturaleza social. La política estaba fuertemente articulada a la ética cuyo propósito central era la búsqueda de la felicidad a través de la virtud como medio. La práctica política en ese sentido estaría cruzada por la justicia como la máxima expresión de la virtuosidad del ser humano y la aplicación de la ley, en sus distintas connotaciones: igualitaria, distributiva y conmutativa, como camino para garantizar la respuesta a una de las preguntas últimas de la filosofía. La pregunta por la felicidad.

Fue tan profunda la reflexión filosófica de esos pensadores que su proyección e influencia no han dejado de sentirse. Se sintió en los más representativos filósofos del Medioevo, del Renacimiento, de la modernidad, de la contemporaneidad y se siente hoy en todos los espacios de reflexión del mundo académico.

EL ENORME PODER DE LA ÉTICA

Hay un movimiento contradictorio que es conveniente develar para comprender de la mejor manera la dinámica del fundamento del desarrollo de la humanidad: la lucha permanente y correlativa entre el bien y el mal. Nadie escapa a sus efectos, porque existe una relación raizal entre genes y conducta. Podría afirmarse que esa lucha inmanente es uno de los innumerables universales humanos, como tal, hay que admitir que es natura su raíz y cultura su alimento. Siempre estamos allí prestos a lo uno, a lo otro, o, a los dos al mismo tiempo. No existe una prueba contundente que nos convenza, desde la ciencia, que el hombre nace bueno o nace lobo. Simplemente nacemos como un conjunto complejo y lleno de contradicciones, proclives siempre a que el medio cultural incida sin determinar una cualquiera de las dos direcciones. La bondad pura y el mal como reflejo del bien solo existen como ideal platónico

Se dice que ciencia y tecnología trabajan en la perspectiva del mal si sus efectos proporcionan conocimientos y juguetes tecnológicos para defender y afianzar los privilegios de los ricos; y trabajan para el bien cuando sus efectos solo persiguen satisfacer las necesidades de todos sin excluir a los pobres: alimentos, viviendas, servicios públicos de salud adecuados, servicios de transporte público apropiados, buena educación y buenos empleos.

Resulta difícil estar de acuerdo con quienes afirman que el carácter clasista de la ciencia y la tecnología han generado solo ganancias para los ricos y más miseria y pobreza para los pobres. Ese planteamiento escuetamente presentado desconoce que los adelantos científicos de la humanidad han sido beneficiosos para la sociedad en su conjunto: la luz eléctrica, el teléfono, el frigorífico, la radio, la televisión, los tejidos sintéticos, los antivirus, las vitaminas, las vacunas y tantos otros inventos han hecho la vida de todos más fácil, cómoda y placentera.

A pesar de que la ciencia pura se ha alejado cada vez más de las necesidades materiales de la humanidad y la ciencia aplicada se vincula más al beneficio inmediato, no podemos afirmar que es más grande el mal que el bien que la ciencia y la tecnología le han propiciado al ser humano.

Es cierto que la sed desaforada de ganancias permite que los esfuerzos se concentren en idear y diseñar para vender en el mercado, preferiblemente a los ricos, a cambio de elevados beneficios. Pero la necesidad tiene cara de hereje, pues es cada vez más creciente el acceso al uso de los últimos artefactos tecnológicos de moda: el ordenador portátil y el teléfono móvil, en sus múltiples, variadas y permanentes innovaciones. Hoy el uso de estos artefactos es un hecho omnipresente. Se deja de comer o se priva de otras necesidades para poseerlos.

La única manera, que la brecha existente entre ciencia y tecnología y necesidades humanas no se amplíe y crezca, y la única manera de que la ciencia y la tecnología no ignoren las necesidades de los pobres y solo proporcionen

abundantes beneficios a los ricos, es recurriendo al enorme poder curativo de la ética. Ya Albert Einstein lo había señalado al referirse a los daños ocasionados por el progreso científico.

Freeman Dyson (2006), en su interesante libro *El científico rebelde*, lo ratifica, cuando dice: “la ética puede ser una fuerza más poderosa que la política y la economía”. Tan poderosa, diría yo, que puede ser la cura a los males de la vida política colombiana. Más importante, aun, que los remedios irracionales y violentos que, más bien, pueden dar al traste con la presencia y continuidad del hombre en la tierra.

Pero el movimiento ético debe desplazar su foco de atención de lo negativo a lo positivo. No podemos solo concentrarnos en nuestras agonías, angustias y dificultades. En el análisis recurrente para mostrar a un país –como bien lo caracteriza William Ospina (2010), autor de *El país de la canela* (*El Espectador*, Abril 25 de 2010)– que después de siglos de guerra, racismos, clasismos, falta de compromisos con las normas, de moral acomodaticia, de partidos que nos educan en el odio y de políticos en la trampa, se cansó del bipartidismo.

“Ese bipartidismo irresponsable fue el que engendró en Colombia a las guerrillas y a los paramilitares, nutrió a una élite ociosa e irresponsable, ignorante y despectiva, que no supo engrandecer a sus conciudadanos y que ha dejado al país en manos de la corrupción, la violencia, la simulación y la trampa. No solo hemos llegado a ser el país más violento, también el más transgresor del continente y el menos solidario con sus vecinos. Alguien, alguna vez, nos llamó el Caín de Suramérica”.

En los últimos años, excepción hecha de algunas conquistas valiosas en el campo de la seguridad, de la cobertura en educación y salud, el cuadro, aún es patético: “una economía en crisis, denigrantes niveles de desocupación, una pobre infraestructura vial similar a la de los años 50, infinidad de violencias larvadas esperando resurgir, las relaciones con los vecinos completamente deterioradas, una alianza militar con los Estados Unidos onerosa para nuestra soberanía

y un historial de conductas que van desde el espionaje a la oposición, crímenes con las armas del Estado contra jóvenes inermes, subsidios escandalosos para los ricos y transgresión del Derecho Internacional”.

Un elemento que no podemos desconocer en esa visión de país es la desaparición forzada, un horrible crimen, que aunque poco documentado, sobre él se manejan algunas estadísticas que causarían estupor y escándalos en cualquier parte del mundo: el Compes 3590 de 2009 habló de más de 27.000 casos y la Fiscalía recientemente señaló que en los últimos 20 años, la cifra supera los 50.000 desaparecidos.

El cuadro es aterrador. Pero no basta con que las victorias éticas muestren la degradante realidad de nuestra vida política. Necesitamos triunfos éticos diferentes. Está bien que racionalicemos con suficiente claridad lo comentado para reconocernos con derechos inalienables a la vida, la libertad y la lucha diaria por la felicidad. Está bien que reconozcamos que el abandono, el desempleo y la indigencia de millones de colombianos constituyen el peor de los males, porque es allí donde está la causa generadora de la podredumbre y fetidez que amenaza con destruir los más preciados valores de nuestra humanidad y convertirnos a todos en monstruos indomables, incapaces de permitir espacios de tranquilidad para nosotros y nuestros vecinos. Pero, es tal vez más esencial, reconocer que el centro gravitacional de las responsabilidades está en nosotros mismos y no fuera de nosotros.

Si la fuerza ética de nuestro pueblo ha encontrado el camino para derrotar una reforma oprobiosa de la salud que solo beneficia a las grandes compañías prescriptoras del servicio y a las clínicas privadas, si la fuerza ética de las Altas Cortes ha evitado que se desarrollen engendros como el referendo reeleccionista y siguen demostrando que sí es posible, contra el poder del Gobierno, convertir a la política en un oficio para gentes de bien y limpiarla de los peores vicios que a través de la historia la han manchado y maltratado, entonces desde la ética podemos entender que los males causados por la política mal ejercida no constituyen un destino inevitable, sino un desafío que hay que superar.

Es hora de abandonar la visión apocalíptica que considera que ya nada tiene solución. Es cierto que la crueldad de la delincuencia nos afianza en la creencia de que es un sueño romántico rousseauniano pensar que el hombre es un ser perfectible. Pero ello, no nos impide pensar en que sí somos capaces de mejorar. Y en esta lucha utópica por estar más cerca de la virtud que del vicio, como “horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia él”, bien lejos podemos llegar. Pero convencidos siempre que más importante que la intencionalidad, como pensara Kant, es la voluntad de poder, como dijera Nietzsche, para saber llegar extremando nuestras posibilidades porque los resultados compensarán nuestros esfuerzos.

Como decíamos anteriormente, solo cuando comprendamos que el centro gravitacional de nuestras responsabilidades está en nosotros mismos y no en el pensamiento y acciones de otros, podemos estar en la dirección correcta para desbrozar caminos de luz y esperanzas reales y disponernos a responder con suficiente claridad el interrogante ¿qué país queremos?

Parodiando a un gran líder sindical norteamericano, Samuel Gompers (1850-1924)*: queremos menos cárceles y más escuelas y universidades; menos armas, bases y tropas y más libros, bibliotecas y maestros; menos vicios y drogadicción y más aprendizaje y educación para la salud mental; menos codicias y venganza y más ocio para la recreación y la justicia y la verdad para la reconciliación; menos ciencia y tecnología para atender las demandas del capital y sus ganancias, para acentuar las desigualdades en la distribución de las riquezas, para promover la destrucción del medio ambiente y la vida misma, y más ciencia y tecnología para zanjar las profundas desigualdades sociales, para proteger a la naturaleza y dignificar nuestra única realidad radical: el sueño de vivir; y más ciencia y tecnología al servicio de la prosperidad de nuestras gentes, para que sus efectos y resultados puedan ser más accesibles y menos costosos.

* Fundador y primer presidente de la American Federation of Labor, quien estableció en su país la tradición de la negociación colectiva. En una de sus estatuas en San Antonio, Texas, hay una cita de uno de sus discursos, en donde se recogen esas ideas.

No basta la mayoría de edad para atreverse a pensar y soñar, más necesaria aún es la voluntad de poder para romper las cadenas mentales que nos impiden diferenciar arbustos, árboles, animales y alimañas en la selva humana. De allí que la divisa sea: atrévete a pensar, atrévete a actuar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO Y BECKER, Helmut. Educación para la mayoría de edad. *Revistas argumentos* No. 14, 15, 16, 17. Bogotá 1968-1979.

ALBERDI, Juan Bautista (1969). *Bases y punto de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Suramericana.

ARDAO, Arturo (1961). *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo: Ed. Barreira y Ramos.

ARISTÓTELES (1985). *Ética Nicómaco, ética eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.

----- (1984). *Gran ética*. Madrid: Sarpe, 1984.

ARTETA RIPOLL, Cristóbal (2010). *Revista Amauta*, Universidad del Atlántico. No. 13, 14. 2009. No. 15 y 16.

AUTORES VARIOS (1983). *Historia de la filosofía. Ideas y doctrinas* (dirigida por François Chatelet), tomo N° 2. Madrid: Espasa-Calpe S.A..

AUTORES VARIOS (1998). *La Filosofía en Colombia*. Historia de las ideas. Bogotá: El Búho.

BORGES, Luis. *El más adorable de los filósofos*. Conferencia leída, en el año de 1985, en la Sociedad hebraica argentina.

CABALLERO CALDERÓN, Eduardo (1977). *La crisis moral. Ética latinoamericana*. Bogotá: El Búho.

----- (1998). *La crisis moral. Ética Latinoamericana*. Editorial El Búho.

CASSIRER, Ernst (1981). *La filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.

- CERUTTI, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- DELFÍN, Ignacio Crucero. La justicia en Kant y su vigencia. *Rev. Praxis Filosófica*. Univalle. Julio-Diciembre, 2004.
- DEMENCHONOK, Eduardo (1992). *Filosofía latinoamericana*. Bogotá: El Búho.
- DERUN, J. En: *Historia de la Filosofía*. Siglo XXI, volumen 6.
- DUSSEL, Enrique (2006). *20 tesis de política*. Ed. Siglo XXI.
- (1984). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: USTA.
- DYSON, Freeman. *El científico rebelde*. Barcelona: Ed. Novoprin. 2006.
- FERRATER, Mora. *Diccionario filosófico*. T 2. T 3. Madrid: Alianza Editorial. 1979.
- FERRY, Luc. *Aprender a vivir*. Ed. Taurus. 2007.
- FRIEDE, Juan. *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*. México: Siglo XXI, 1974.
- FRONDIZI, R. y GRACIA, Jorge. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. México: FCE, 1975.
- GONZÁLEZ, Luis. *Temas de ética latinoamericana*. Bogotá: El Búho. 1977.
- Grupo Praxis. *Los filósofos, la política y la guerra*. Cali: Ed. Univalle. 2002.
- GUADARRAMA, Pablo y otros. *Filosofía latinoamericana de la liberación*. Bogotá: El Búho.
- HERRERA RESTREPO, Danilo. Nosotros y la ética material de Kant. *Rev. Praxis Filosófica*, Univalle. Enero-Junio, 2004.
- Instituto Colombiano de Cultura. *La literatura Colombiana en el siglo XX. Manual de historia de Colombia*. Tomo 3. 1980.
- Instituto Colombiano de Cultura. *Manual de historia de Colombia*. Tomo 1. 1980. Introducción.

JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Temis, 1964.

JARAMILLO, Jefferson. En: Política, Ética y Republicanismo. Rev. *Praxis Filosófica*. Univalle. Enero-Junio, 2004.

JARAMILLO, Rubén. *Introducción a la filosofía moderna en Colombia*. Argumentos 14, 15, 16 y 17.

KANT, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura* (1788).

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción José Mardomingo. Barcelona: Ed. Ariel. 1974.

KORN, Alejandro. *La libertad creadora*. Buenos Aires: Losada, 1944.

LARROYO, Francisco. *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa, 1978.

LEÓN, Óscar; KORN, Alejandro. En busca de la ideología Argentina. Rev. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Marzo, 1984.

LEVINAS, Emmanuel. *El humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI editores. 1974.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán y otros. *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho, 1988.

----- . *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.

----- . "Filosofía de la Ilustración". En: *La Filosofía en Colombia*. Santafé de Bogotá, D.C.: Edit. El Búho, 2ª ed., 1992.

----- . *Memorial de Agravios, Filosofía de la Ilustración en Colombia*. Bogotá: El Búho. 1982.

----- . *La filosofía en América latina*. Bogotá: El Búho. 1996.

MIRÓ QUESADA, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano y proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974 y 1981.

----- . *Proyecto y Realización del Filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. 1981.

NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. España: Ed. EDAF, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Buenos Aires: Ed. Longseller. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *El libro del filósofo: Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral* (verano de 1873). Madrid: Editorial Taurus. 2000.

OSPINA, William. Diario *El Espectador*; abril 25 de 2010.

PONCE, Aníbal. *Educación y lucha de clases*. Bogotá: Carreta, 1980.

PUGLIESE, Orlando. El problema de la fundamentación histórica y filosófica de los derechos humanos. Rev. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Enero-Marzo, 1982.

REX CRAWFORD, William. *El pensamiento latinoamericano de un siglo*. México: Ed. Limusa. 1966.

RODÓ, José Enrique. *Ariel-Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

ROIG, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE: Tierra Firme, 1981.

ROMERO, Francisco. *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: Losada, 1944.

------. *Historia de la filosofía moderna*. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1972.

------. *Teoría del hombre*. Buenos Aires: Losada, 1952.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y las desigualdades entre los hombres*. Editorial Tecnos, 2005.

RUBIO ANGULO, Jaime. *Ética, política y ciudadanía*. Editorial Grijalbo, 1997.

------. *Historia de la filosofía latinoamericana*, I, Bogotá: Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1979.

SÁBATO, Ernesto. *Antes del fin*. Editorial Seix Barral, 2002.

SÁBATO, Ernesto. *Hombres y engranajes*. Argentina: Ed. Emece. 1952.

SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Madrid: Ed. Siglo XXI. 1981.

SALAZAR RAMOS, Roberto J. y otros. *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho, 1986.

SANTOFIMIO, José. La filosofía en la Colonia. Rev. *Cuadernos de Filosofía*. Usta. Enero-Marzo, 1984.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo o civilización y barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

SAVATER, Fernando. *Ética como amor propio*. Editorial Grijalbo, 1997.

-----, *Ética, política, ciudadanía*. México: Ed. Grijalbo. 1998.

ZEA, Leopoldo y otros. *Estudio de historia de la filosofía en México*. México: Unam, 1973.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976.

-----, *El positivismo en México*. México: FCE, 1975.

-----, *Filosofía de la historia americana*. México: FCE, 1978.

ZULETA, Estanislao. *Educación y democracia*. Corporación Tercer Milenio. Colombia, 1955.



CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL

Maestro de la Escuela Normal de Barranquilla, Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad del Atlántico y Magíster en Educación y Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Ha sido profesor en la Universidad del Atlántico, Universidad Libre y Universidad Simón Bolívar.

Es autor de los siguientes libros: *Briznas sobre el ser histórico latinoamericano*, *La universidad en el desarrollo regional*, *Páginas universitarias (atisbos sobre dos décadas de historia)*, *Poblamiento, sociedad y cultura en Tierradentro y Ética y política (una mirada desde la academia)*.

Es director del Grupo de Investigaciones Amauta, reconocido y categorizado por Colciencias (Categoría B), y director fundador de la *Revista Amauta*.



UNIVERSIDAD LIBRE
SECCIONAL BARRANQUILLA

ISBN 978-958-9145-35-7



9 789589 145357