

Globethics Repository



Reflexiones filosoficas sobre nuestra America

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Anaya, Mario Magallon
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 17:03:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172919

Reflexiones filosóficas sobre nuestra América

Mario Magallón Anaya

Historia y utopía en Latinoamérica

Si recorremos el camino de la historia de América Latina y del Caribe, se encuentra que, desde los albores de las luchas independentistas, iniciadas por vez primera con la rebelión de los esclavos negros del Haití en 1804, puede observarse que a partir de ésa fecha hasta la actualidad, históricamente, ha estado jalonada por los acontecimientos y las Reflexiones filosóficas sobre nuestra América. Transformaciones estructurales que van caracterizando el desarrollo del capitalismo dependiente de la región, el cual tuvo su correspondencia, tanto en el plano de las ideas, como de las acciones y de las prácticas de lucha en la conformación de las nacionalidades.

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

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

Dentro de este sinnúmero de hechos históricos, se dan levantamientos armados y movimientos sociales de campesinos, obreros, indígenas, de mujeres, de organizaciones políticas urbanas, rurales, sociales, culturales, etcétera, los cuales plantearán la necesidad de alternativas socioeconómicas y políticas, que han marcado nuestra historia al adquirir características muy particulares y con diversos matices, propios de la realidad sociohistórica de cada nación latinoamericana, los que han conformado la realidad nuestroamericana, de la *Patria Grande* de Simón Bolívar, desde la diversidad plural, resultado de la situación, no siempre acorde, con las historias nacionales, regionales y mundial globalizada. Por ello, hoy más que nunca, es urgente buscar la superación de la dominación del nuevo orden neocolonial.

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

La concepción utópica de la modernidad múltiple, plural y alternativa en nuestra América ha tenido históricamente gran riqueza, a pesar de que se ha declarado su fenecimiento por las filosofías posmodernas y poscoloniales. Empero, es necesario decir que esto no ha sucedido, porque la utopía está arraigada en la historicidad de la región en un presente injusto, antidemocrático y antisolidario con *nosotros* y los *otros*, es decir, con la *humanidad entera*.

Destacan de forma especial, la articulación de niveles de lenguaje, de epistemología, de ontología y de procedimientos metodológicos desde donde se traducen y transfieren conceptualización y resemantización desde los precedentes estudios de caso, del trabajo de campo, de teorías ontológicas y epistemológicas, así como también, los enfoques holísticos¹. Es la reconstrucción de los saberes filosóficos y utópicos fundados en el optimismo y la esperanza, de la búsqueda de un futuro promisorio en la tierra.

En este contexto, el diálogo abierto y horizontal, los cambios teóricos enriquecen el valor y la significación de los intercambios de experiencias desde las diversas disciplinas humanas y sociales, lo cual, en la actualidad, ha abierto espacios innovadores en la reflexión de la modernidad utópica latinoamericana. Todo ello realizado desde un horizonte histórico donde se busca construir una *gramática utópica* y una *taxonomía ético—axiológica de la utopía* transida por el proyecto existencial humano en situación.

Empero, es necesario definir qué se entiende por gramática en general desde la perspectiva teórico—epistemológica de George Steiner, el cual apunta al respecto lo siguiente:

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

Es, en esta diversidad de horizontes utópicos, filosóficos, sociales y políticos de la historia de América Latina del siglo XIX y de inicios del XX, que se plantean utopías

esperanzadoras de cambio y transformación de la realidad opresiva y excluyente. Para ello se dan múltiples estrategias, por las cuales se busca, por un lado, desembarazarse de la tradición hispánica y por el otro, de la tendencia imitativa de la europeización. Esto, sin embargo, no impide mirarla analítica y críticamente, como, a la vez, observar que durante casi dos centurias, se promueve desde el poder, en todo el territorio hispanoamericano, el genocidio de los pueblos originarios, de los campesinos, de los obreros, de las mujeres y los niños. Ya, desde entonces, encontramos en todo el continente, que se plantea una propuesta proto-socialista, claramente antiimperialista, especialmente, aquella que brota de la pluma de pensadores y luchadores sociales anarcosocialistas, socialistas, liberales, teósofos, neotomistas y románticos, como Juan Montalvo, José Martí y una pléyade de autores del siglo XIX y de principios del XX, los cuales buscan superar la marginación, la alienación, la explotación y la miseria de los latinoamericanos, a través de la lucha por la libertad, la justicia y la equidad solidaria entre *nosotros* y con los *otros*.

El utopista revolucionario del siglo XIX y del XX, desde la diversa orientación filosófico-política e ideológica, siempre, o en la mayoría de los casos, se ha considerado el autoelegido e intérprete de la realidad, hasta llegar a creerse, o convertirse en el vigía e ideólogo de la “nueva sacralidad” que divide al mundo en las antinomias: *Bien y Mal, Izquierda y Derecha, Revolución y Reacción*, todos estos principios concebidos como valores que aspiran a alcanzar la condición universal humana, fundada en cosmovisiones, desde las cuales el ideólogo utopista se siente protegido. Este vocabulario antinómico no deja de invocar la racionalidad con fundamento, aunque en realidad es una visión autoritaria que implica exclusión y marginación.

Así, pues, los profetas de la utopía en América Latina se convierten en la verdad del oráculo, no transigen, no escuchan, salvo en casos excepcionales, sólo dialogan consigo mismos, no buscan el consejo ni la asesoría de los que *saben*, sólo les gusta escucharse a sí mismo. Empero, mirar en la dirección utópica conlleva una mirada analítica y crítica, es conducir con los ojos puestos en el tiempo, más allá del espacio del objeto que se avizora. Ello implica enraizar en el horizonte histórico, por ello, cualquier pretensión proyectiva de carácter utópico tiene como referente material la realidad sociohistórica.

Esto es enfrentarse con la realidad latinoamericana, la cual, al deslizarse dentro del espacio-temporal, va definiendo los proyectos utópicos, los sueños, los ideales. Sin embargo, es por eso que a la vez se da el enfrentamiento con el devenir histórico y la construcción utópica.

Por ello, colocarse en un espacio, es situarse en la temporalidad, lo cual permite introducirse en los meandros conceptuales de la definición del discurso utópico y del diálogo, desde la dialéctica concebida como proceso discursivo sobre la realidad. Esto requiere enfrentarse permanentemente con el pasado desde el presente, para proyectar un porvenir esperanzador, en libertad, justicia, equidad, solidaridad y democracia radical.

Es decir, la dialéctica de la historia se expresa a través del texto, de los discursos, de las diversas expresiones significativas, simbólicas, semánticas, ontológicas y epistemológicas. El texto como expresión explicativa e interpretativa, narra el principio que da orden gramatical al relato de la creación y configura en su interior los virtuales destinatarios, ya que el ejercicio de narrar es organizar las ideas,

los conceptos y, a la vez, le confiere una idea estructural a lo narrado, pero, de ningún modo, es un discurso neutro ni tampoco inocente, sino asumido ética y responsablemente.

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

Lo utópico en nuestra América, desde el siglo XIX al XX, se encuentra en la conciencia de los intelectuales, en los discursos, en los textos, en los documentos y los “monumentos”. Sin embargo, al analizar los programas políticos y culturales de los intelectuales se observa que éstos intentan preverlo todo, desde cuyo marco onto–epistemológico multiplican proyectos, planes, programas, utopías historizadas y, en la mayoría de los casos, forjan modelos utópicos identificados con el Estado. Es el esfuerzo por mirar lo utópico, desde el límite, desde la frontera de la racionalidad, cual requiere tomar conciencia de la finitud del ente, como ser situado en la historia y la temporalidad, pero también es ir más allá de lo inmediato.

La historia debe ser entendida como aquello a través de lo cual se expresa el ser humano y produce sus condiciones de vida y existencia en el mundo, todo ello concebido, como algo congelado, inestable.

La historia es la conciencia expresa del sentido de lo humano como inestable. Sin esta conciencia, imposible, inconcebible el intento de alcanzar la estabilidad de lo humano por la vía precisamente de la conciencia, del saber de los principios. La historia es, pues, en este preciso sentido la condición de la filosofía. Historia y filosofía son dos manifestaciones conscientes, expresas, correlativas de la constitución de la naturaleza humana tendiente a extravasar de sí misma: inestable e insegura, movimiento en el tiempo, tendiente a la seguridad, la estabilidad, el reposo en lo eterno.³

La historia y la conciencia histórica salvan al ser humano en el tiempo. Esto es el ejercicio de memorar y exponer, es rememoración, conmemoración y fama. Podría decirse, hasta cierto punto, que son las intenciones de la historia, porque es aquello que en ella consiste, el accionar y el actuar del ser humano en el mundo.

La historia es indagación, visión, utopización, búsqueda del mirar, del andar y del ver. La historia es viajar, pero no es “todo viajar”, sino el viajar histórico concebido como forma del viajar posterior a otros. Es reconstrucción y recreación de la historia en un horizonte de sentido utópico.

En esta proyección, lo utópico trabaja con la “actualidad” histórica, propiciando “proyecciones” y conquista del poder, por la acción directa o la lucha armada, insurreccional o revolucionaria. Las propuestas utópicas se articulan en un discurso en el cual la *Revolución* es el paradigma del cambio real, en cuya perspectiva la única forma de “realizar” la utopía pasada, sólo ha sido posible por la toma del poder revolucionario.

Así pues, desde la perspectiva histórica, lo utópico trabaja por conquistar el poder a través de la acción directa.

El intelectual uruguayo Fernando Ainsa señala al respecto:

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

Movimientos sociales en nuestra América

Es necesario señalar que los movimientos sociales, como otras corrientes utopistas, filosóficas y políticas buscarán la transformación de la sociedad, pero de distinta manera de las formas ideológico—políticas del liberalismo y del capitalismo del siglo XIX, por lo mismo, se plantean con objetivos diferentes.

Así, por ejemplo, a finales del siglo XIX el anarquismo latinoamericano, el liberalismo, el positivismo, adquieren características utópicas propias. En el anarquismo latinoamericano encontramos que muchos de sus antecedentes ideológicos se encuentran en las tradiciones rurales indígenas, campesinas y obreras, están atravesados por el igualitarismo y el comunitarismo, aunque éstos, no, necesariamente, son democráticos. Otros anarquismos son importados en los finales del siglo XIX, como sería el caso del anarquismo argentino y uruguayo, que vienen desde Europa a América del Sur, con los migrantes obreros, con los campesinos y los educadores.

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

El anarquismo es de *larga data* en la historia filosófico—política de nuestra América. Es desde el horizonte teórico anarcosocialista que los anarquistas latinoamericanos reflexionan y analizan la realidad social y buscan cambiarla. Es la expresión de un socialismo libertario y combativo que viene desde el siglo XIX; se reposiciona y se hace presente en el XX y se amplía al inicio del XXI.

Se trata de personajes como Plotino Rodakanaty, Ricardo Flores Magón, el cubano E. Roig de San Martín, el peruano Manuel González Prada; el hispano—argentino Diego Abad de Santillán y el brasileiro José Oiticica o el colectivo de evidente raíz popular, como la Federación de Obreros Regional Argentina y el Partido Liberal Mexicano.⁶

La tradición anarco—socialista en América Latina tiene algunos de sus antecedentes en las comunidades étnicas indígenas, las cuales en la forma de organización social no tienen en su imaginario social al Estado, pero sí las prácticas de la autoridad comunitaria, socializada y, en la mayoría de los casos, ejercidas de forma horizontal libre e igualitario.

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

Así, el anarcosindicalismo como movimiento social y el pensamiento ácrata como referencia cultural, alcanzaron innegable relevancia en Latinoamérica y el

Caribe. Desde una multiplicidad de expresiones y vínculos que apenas, recientemente, están siendo conocidos por las nuevas generaciones latinoamericanistas que hoy buscan impulsar el renacimiento *libertario*, el cual abarca, por cierto no poca cosa, del Río Grande hasta la Tierra del Fuego.

Por lo tanto, es tarea irremplazable la recuperación de esa basta e inexplorada herencia. Empero, he de advertir, que no en el plan del “sentimentalismo nostálgico”, menos aún, se debe buscar y consagrar otra mitología histórica, para afrontar dogmas liberales o marxistas; sino más bien, de rescatar el significado vivo que ese pasado anarquista tiene para el presente y el futuro de las luchas y movimientos sociales en nuestra América.

De tal manera, el anarquismo tiene en América Latina y el Caribe una amplia historia, rica en luchas pacíficas, pero también violentas, como también manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, de esfuerzos organizativos, de propaganda oral, escrita y práctica de lucha política, de obras literarias, de experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos comunitarios. Algunos historiadores que escriben la historia social, política, cultural, literaria y filosófica del subcontinente suelen pasar por alto o minimizan la importancia de los movimientos anarquistas. Otros desconocen los hechos históricos y consideran al anarquismo como una “ideología marginal” absolutamente minoritaria y desdeñable, pero, lo más importante, irrealizable.

Empero, otros por el contrario saben lo que el anarquismo significa en la historia de las ideas socialistas en Latinoamérica y comprenden la actitud frente al marxismo, precisamente, por esto se esfuerzan por olvidar al anarquismo, o devaluarlo, y por esto mismo lo consideran fruto de “inmadurez revolucionaria”, “utopismo abstracto”, “rebeldía artesanal” de obreros, campesinos, de grupos étnicos de raíz indígena o de la “pequeña burguesía”.

Como resultado de todo ello, el filósofo venezolano Ángel María Cappelletti, señala al respecto:

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

Así, en la historia de nuestra América se muestran riquezas y perspectivas de un pensamiento analítico—crítico con orientaciones anarquistas, de izquierda, de derecha, hasta alcanzar posiciones extremistas de izquierda y de derecha, transidas

de intolerancia y que van a trascender más allá de la primera mitad del siglo XX, para retomar presencia y vitalidad en tiempos cercanos al final de la centuria en el pensamiento social, político, filosófico y cultural en todos los rumbos de Latinoamérica y del Caribe.

Sin embargo, desde el punto de vista teórico, los movimientos sociales latinoamericanos no han contribuido con aportes fundamentales al pensamiento filosófico anarquista. Puede decirse que desde el punto de vista de la *organización* y de la *praxis* anarquista, sí produjo formas *desconocidas en Europa*. Ello no es casual, porque los movimientos sociales de muy diversos carácter y orientación ideológica, como la historia misma, son una respuesta a la realidad en la cual se incuban.

Por otro lado, es necesario señalar que el anarquismo presenta algunos rasgos diferenciales, en los heterogéneos países de América Latina y del Caribe a finales del siglo XIX e inicios del XX. Por ejemplo, en Argentina con la *Organización Obrera Regional Argentina* (FORA) es más radical, a tal punto, de ser considerado extremista por la *Coordinadora Nacional de Trabajadores argentinos* de inicios del siglo XX.

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

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

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

En otros países latinoamericanos, sin bien no floreció una literatura propiamente anarquista, la influencia de la *ideología libertaria* se dio entre literatos y poetas, más que en los movimientos obreros. Sin embargo, es importante destacar que, no obstante de que allí, donde la literatura y el anarquismo casi eran sinónimos, como en el Río de la Plata, los intelectuales anarquistas nunca desempeñaron un papel de élite o de vanguardia revolucionaria, más aún, no tuvieron

que ver con la universidad y la cultura oficial. En esto el anarquismo en la región latinoamericana se diferencia del socialismo y del marxismo.

Ya avanzada la segunda mitad del siglo XX se hacen presentes diversas tendencias ideológicas y políticas. En esta relación dual y ambigua, entre izquierda y derecha, destacan por ejemplo, el escritor y político peruano—español Mario Vargas Llosa, pero, sobre todo, por la profundidad de su obra, el literato, poeta y escritor mexicano Octavio Paz.

Empero, ambos realizan en su momento relaciones de inducción y compromiso articulados y al servicio de los grandes centros del poder económico y financiero mundial y sus poderosos aparatos de propaganda y comunicación colectiva, donde se mueven entre críticas y alienaciones, a veces serviles e incondicionales, con el liberalismo y el capitalismo imperial. Puede decirse que se convirtieron en los mejores voceros de las posiciones conservadoras y neoconservadoras a través de las formas escritas y de los *mass media*, a través de los cuales, intencionalmente, favorecen la caída de las tradiciones anarcosocialistas, socialistas y marxistas. Es decir, las tradiciones latinoamericanas, en general.

Modernidad en América Latina: entre la globalización y la democracia

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

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

Empero, estos principios éticos colectivistas y comunitarios tienen sus antecedentes, además de los ya señalados, en la antigüedad griega, en la edad media, el renacimiento y la modernidad, donde se hacen presentes el racionalismo, el empirismo, el criticismo, el utilitarismo, el evolucionismo, el positivismo, el panteísmo, el neotomismo y algunas corrientes de pensamiento ético, aunque, como puede observarse, no son, necesariamente, socialista o anarcosocialista, sino, más bien, liberal—democrática.

La modernidad en nuestra América y el mundo, ha sido acompañada por dos actitudes de raíz democrática ilustrada: la tolerancia y pluralismo. “El pluralismo

es una faceta del pluralismo ideológico: es bueno que coexistan distintas convicciones éticas”.⁸ De esta manera, en la racionalidad moderna, las actitudes uniformizadores, excluyentes, dictatoriales, fascistas y totalitarias no caben en la modernidad múltiple de nuestra América Latina.

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

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

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

Antiimperialismo: anarquismo y socialismo

Dentro de los estudiosos y representantes del socialismo —no precisamente del marxismo— de la era temprana del siglo XX, destacan Juan B. Justo, Ricabarren, Manuel Ugarte, José Ingenieros, Aníbal Ponce, Baliño, la mayoría de ellos más que hacer aportaciones teóricas a la doctrina, se dedicaron a vaticinar sobre cómo debería ser el modelo de sociedad socialista; otros, como José Carlos Mariátegui, Mella, Farabundo Martí se ocuparon de estudiar sus respectivas regiones, con el propósito de conocer las condiciones concretas, con el fin de encontrar las vías específicas más adecuadas para la transformación de la realidad sociohistórica¹⁰.

Todos ellos se oponen al expansionismo de los países europeos y al imperialismo norteamericano, que ya desde Martí y, desde antes de él, se venía planteando. Encarna este antimperialismo el argentino Manuel Ugarte y el costarricense Vicente Sáenz quien publica en su país, durante cuatro décadas, el *Repertorio Americano*, espléndida tribuna antimperialista. En él colaboraron grandes plumas como el norteamericano Waldo Frank, el francés Henri Barbusse. Pero, sobre todo, autores de nuestra América, como la chilena Gabriela Mistral y su apasionada defensa de Augusto César Sandino; de El Salvador Farabundo Martí; de México José Gaos, Leopoldo Zea, Germán List Arzubide; de Venezuela, Carlos Aponte, etcétera.¹¹

El pensamiento liberal, anarquista, socialista y comunista latinoamericano siempre ha caído en la tentación de “copiar” o utilizar de forma esquemática y mecanicista los textos europeos, busca repetir las experiencias filosóficas, políticas y económicas externas y de otras latitudes, las cuales son consideradas como las vías más adecuadas para alcanzar el cambio y la transformación de la realidad latinoamericana. Empero, no se puede hacer trabajo intelectual, manual y artístico de espalda a la propia realidad, porque ésta exige respuestas y soluciones a los

problemas más apremiantes de la existencia humana.

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

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

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

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

Por ejemplo, la soviétización del pensamiento latinoamericano afectó a líderes políticos de raíz socialista como, por ejemplo, al abogado mexicano Lombardo Toledano y al brasileño Luiz Carlos Prestes, los cuales asumen una posición reduccionista del estalinismo excluyente, totalitario y personalista.

En general, puede decirse que esa doctrina político—ideológica de origen soviético, incidió en los partidos comunistas y socialistas en la región, prolongándose, particularmente, la influencia del culto a la personalidad autoritaria estaliniana, como las actitudes revisionistas de la *Tercera Internacional* hasta alcanzar ya la década de los ochenta del siglo XX.

Los “gulags” de los años setenta y la caída del “Muro de Berlín” en 1989, pondrán al descubierto las prácticas de corrupción, las formas opresivas y violentas del socialismo soviético, y su cauda de experiencias colonialista en Europa y el mundo. Por esto mismo, son necesarias las críticas a las ciencias sociales y a las humanidades, actuales, lo cual implica reflexionar sobre la estructura de los saberes los dominantes, sobre los propios. Empero, éstas no deberán ubicarse sólo en las aproximaciones sucesivas desde la historia lejana del capitalismo hacia el más vivo presente, sino más bien, atravesar de forma transversal los supuestos asumidos desde la propia construcción teórico filosófica, con la intención de mostrar los límites epistemológicos y la edificación de las nuevas “ciencias sociales, filosóficas y humanísticas, radicalmente nuevas y profundamente disciplinarias, interdisciplinarias y transdisciplinarias”.

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

Fin del “socialismo real” en el mundo globalizado

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

Surge el neoimperialismo irracional y se liquidan los sujetos de la historia y se establecen las éticas indoloras y el “pensamiento débil” los cuales impactan de diversa manera a los sujetos sociales en el sistema—mundo globalizado.

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

Adolfo Sánchez Vázquez señala al respecto:

La mayor parte de los críticos marxista del “socialismo real” —de aquel momento— coinciden en afirmar que: 1) la propiedad sobre los medios de producción es directamente estatal; 2) quien posee, controla y dirige los medios de producción es la burocracia; 3) el Estado no pertenece ni representa a los trabajadores sino a la burocracia; 4) son precisamente los miembros de ella quienes ocupan los puestos clave en la economía, el Estado y el partido; 5) los trabajadores no participan ni en las empresas ni a nivel estatal en toma y control de la decisiones, y 6) el Estado con su reforzamiento creciente congela la creación de condiciones para la transformación de su administración en autogestión social.¹³

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

En ejercicio de este poder, la burocracia suple a la clase obrera. Desde la burocracia —que no es una clase “sino un cáncer parasitario en el cuerpo del proletariado”— ejerce el poder, lo que existe realmente es un Estado obrero degenerado que atasca o congela el proceso de transición del capitalismo al socialismo. Se trata de un fenómeno históricamente transitorio que durará hasta que la clase obrera —con una revolución política que no

afectara el sistema de propiedad ni la naturaleza obrera del Estado— ponga fin al dominio de la burocracia y libere al Estado y la sociedad de sus degeneraciones burocráticas. Los críticos de esta posición objetan sobre todo la apreciación legalista, jurídica y no real del sistema de propiedad estatal por parte de Mandel, rechazan sus argumentos sobre el carácter obrero del estado soviético y sus tesis de la burocracia como suplente provisional de una clase obrera dominante.¹⁴

El socialismo real, con la Caída del Muro de Berlín (1989) y La *Perestroika* soviética (1992) confirman los viejos vicios, las exclusiones y la marginación de un Estado realmente obrero. Los obreros como clase dominante, pasaron a ser mediación ideológico—política, pero no el centro del Estado social—comunista. El Estado se había convertido en propietario del poder económico y del político.

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

Todo lo cual contribuyó, en la desaparecida ex-Unión Soviética, a crear el régimen de Estado y de Partido, con ello, se fundan los intereses de las burocracias: estatal y de partido. El poder político de ambas burocracias, que tienen en propiedad real al Estado y al partido, corresponde un poder económico en cuanto que posee efectivamente los medios de producción aunque no detenta, ni individual ni colectivamente, la propiedad jurídica sobre estos medios.

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

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

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

Así, la toma del Cuartel Moncada en 1953 y el desembarco del “Gramna” en

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

Desde aquella época, iniciada en 1953 de la Cuba de Batista, empiezan a tener presencia dirigentes políticos notables, como Fidel Castro, Ernesto “Che” Guevara y Salvador Allende. La derrota de los movimientos sociales posteriores a la Revolución Cubana y la implantación de regímenes neofascistas, en un buen número de países latinoamericanos, marcaran otro período del pensar y del actuar ácrata, socialista, del marxismo—leninismo y liberal. Sin embargo, este fue un período de madurez creciente, pero también de dolor y, algunas de las veces, de desconcierto profundo, también de esperanza y lucha por la liberación de las naciones de la región. El sociólogo mexicano Pablo González Casanova ha señalado el fracaso de los múltiples intentos populistas, democráticos y revolucionarios antimperialistas anarcosocialista y socialista en la región, ha sido consecuencia de la situación de inmadurez de los movimientos. Entre las décadas de los treinta a la del cincuenta, parecía alejar la posibilidad de encontrar la alternativa de la liberación emancipadora en los países latinoamericanos. No es hasta que se produce la Revolución Cubana (1959)¹⁶ que estas perspectivas políticas e ideológicas se modifican, para abrirse horizontes filosóficos y sociales nuevos. El pensamiento liberal—socialista martiano asumido por Fidel Castro y el pueblo cubano cambiará el rumbo de la historia de Cuba y de nuestra América.

Así lo expresa Pablo González Casanova al señalar:

El pensamiento socialista en Cuba es cuantitativo y cualitativamente distinto al de la historia anterior. Ya no sólo es el pensamiento de un grupo, de una organización o una clase, ni sólo es el pensamiento ideal sobre un objeto aún inexistente, en el que las palabras no hallan la correspondencia de lo real. En Cuba se ha organizado, como diría el utopista chileno Francisco Bilbao, “la autocracia de la palabra”. El país cumple la palabra con extraño rigor, tiene fe en la palabra. Realiza los postulados de Martí y los interpreta con las categorías del marxismo—leninismo que forjaron los revolucionarios cubanos, al calor de la revolución, antes y ahora¹⁷.

El dominio de la palabra de compromiso ético y de diálogo comprometido por el cambio del estado de cosas existentes de pobreza, marginación y explotación. Es la búsqueda por superar los vicios del nacional—liberalismo burocrático excluyente, sin responsabilidad ni compromiso con los latinoamericanos. A la vez que lucha contra el imperialismo, de muy diverso carácter, de derecha y de izquierda.

En esta experiencia histórica se trata, desde la perspectiva de las ideas filosóficas, de un “cambio de marcha en filosofía” y una reorientación de la historia de las ideas filosóficas en nuestra América. Es algo semejante a dar testimonio, del paso que va, de una aproximación estrictamente teórica de la filosofía a una

perspectiva práctica a la conformación de una filosofía de la praxis, de una filosofía revolucionaria y transformadora teórico—conceptual y de la práctica política, social y ética.

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

El historiador brudeliano Carlos Aguirre Rojas considera que las:

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

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

Las derrotas y las ulteriores despedidas de la revolución ha producido algunas barreras interconectadas, físicas e ideológicas: (1) Lo que permanece en pie, aunque desafiado, es el terreno económico—social del capital en América Latina. (2) Ha habido una crisis en la exaltación del concepto de revolución, y de la idea de la liberación. El horizonte, no sólo del presente, sino del futuro, parece estar confinado al capitalismo vigente y a las formas ideológicas de la no—emancipación. Las experiencias de Chile, Centroamérica y particularmente el derrumbamiento de la revolución en Nicaragua, así como la situación actual de Cuba, pesan en las mentes de los activistas latinoamericanos y en parte de los movimientos de masas. Gran parte de la izquierda latinoamericana, mientras continúa siendo activa a nivel local, ha fracasado al exponer un punto de vista conceptual sobre las transformaciones sociales, y en dar una visión abarcadora de la necesidad de un nuevo comienzo necesario que podría servir como polo de

atracción para las masas de América Latina. (3) Esto se relaciona con la casi desaparición de concepto de subjetividad revolucionaria, de un sujeto humano viviente, “los desposeídos, los humillados, los acusados”.¹⁹

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

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

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

Al respecto, el filósofo ellacuriano salvadoreño Héctor Samour, considera que:

Esto supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y un nuevo orden cultural desligado de los modelos occidentales. Esto debe conllevar a su vez la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas.²⁰

Se trata de la unificación fáctica de la humanidad desde perspectivas y horizontes nuevos más humanos y éticamente solidarios con *nosotros* y los *otros*, constituyentes de lo humano, hasta desembocar en la universalidad histórica humana del presente, en la cual los individuos, los sujetos sociales puedan ser coetáneos de todos los seres humanos del mundo, desde el ejercicio solidario con el género humano.

Donde la libertad en este horizonte histórico se convierta en la concreción espacio—temporal de las implicaciones éticas y políticas mundiales, desde un mundo dignamente habitable. Es decir, esta nueva civilización debe recuperar el proyecto global que garantice la universalidad de lo profundamente humano, allí donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización y derechos universales para todos. Una humanización incluyente de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos como de las minorías.

Esto compromete o puede comprometer éticamente, a las naciones neoimperiales con las responsabilidades hacia los otros, con deberes, derechos y obligaciones. Según Kant, hay deberes que derivan de derechos y otros que pueden derivarse fácilmente de derechos: hay deberes legales y deberes simplemente humanos. Sin uno tiene el derecho de ejercer la libertad política, social, cultural y de prensa, los demás tienen el deber de respetar ese derecho. Y uno mismo, a la vez, tiene el deber de respetar las libertades de los otros.

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

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

En esta idea global, la política no puede ser más fácil, seguir siendo el arte de lo posible, del conflicto, de la negociación. Sin embargo, para que ésta pueda funcionar no debe fundarse en el frívolo pluralismo posmodernista del capricho, más que de la razón y el compromiso con nosotros y los otros. Es decir, presupone, más bien, consenso social reclamado desde diversos modos, como el respeto a determinados valores, derechos y deberes fundamentales.

El filósofo y teólogo Hans Küng advierte lo siguiente:

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

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

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

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

Esto traducido al lenguaje filosóficamente concebido de la actualidad, lleva a reconstruir concepciones que permitan el uso del concepto de sociedad desde

la perspectiva de los valores socioculturales y de acuerdo con la persona humana en relación con lo social. Es decir, deberá ser una construcción formal que supere a la sociedad carnívora, devoradora de lo más vitalmente válido: la justicia y la libertad.

Ésta es una forma de gran complejidad, porque nuestro tiempo no admite caracterizaciones simples. La carga de expoliaciones, enajenaciones y catástrofes, que destaca el desarrollo actual del capitalismo transnacional, aunado al repliegue generalizado del socialismo, parece proyectar líneas particularmente sombrías para el porvenir de la humanidad.

Tanto más cuanto, por su dimensión, se inscriben en una escala que compete a lo universal, a la matriz de lo humano como tal, al terreno de lo propiamente civilizatorio. Sin embargo, estos procesos poseen, asimismo, un rico y hondo contenido *liberador* del pensamiento y de la acción socialista en primer término. Las ideas y las luchas socialistas han transformado al mundo a lo largo de nuestro siglo. Han orientado el acceso a conquistas incorporadas como acervo de la civilización. Han alumbrado las luchas más extensas y profundas de la humanidad contra la humillación, la explotación y el oprobio, en la línea de la realización de las aspiraciones humanas de justicia, libertad, solidaridad y conocimiento. Los derrumbes actuales tienen para el socialismo un inmenso sentido liberador, en cuanto hace posible descender la losa asfixiante que la práctica y la ideología de los estados burocrático–autoritarios abatieron sobre su memoria, su cuerpo crítico, multívoco y creador, perspectiva de problemas y posibilidades.²²

Esto traducido al lenguaje filosófico de hoy, lleva a la necesidad de reconstruir concepciones que permitan las relaciones sociales equitativas y solidarias, ello se inscribe en la reconstrucción del concepto de la sociedad desde la perspectiva de la persona humana y en relación con lo social.

Desde esta perspectiva socialista, la propuesta de Marx, en los *Manuscritos económico–filosóficos*, adquieren una vigencia inusitada, porque todo en el hombre es socio–cultural, aunque el valor de la individualidad de la persona es ejercida desde un horizonte social–colectivo.

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

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

Recepción del artículo: 29 de junio de 2007

Aceptación del artículo: 15 de octubre de 2007

Notas

- 1 Un buen ejemplo de este esfuerzo interdisciplinario se puede encontrar en la compilación del libro, Horacio Cerutti Guldberg, Oscar Agüero (Coordinadores), *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, Colección “Biblioteca Abya-Yala”, 1996.
- 2 George Steiner, *Gramáticas de la creación*, España, Siruela, 2002. pp. 15–16.
- 3 José Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana/Facultad de Filosofía y Letras, 1960. p. 21.
- 4 Fernando Ainsa, “Bases para una nueva función de la utopía en América Latina”, en Horacio Cerutti Guldberg, Oscar Agüero (Coordinadores), *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, Colección “Biblioteca Abya-Yala”, 1996. p. 10.
- 5 Cfr. Mario Magallón Anaya, “De Abraham Castellanos a la educación alternativa de hoy”, en Reina Ortiz Escamilla e Ignacio Ortiz Castro, editores, *Ñuu savi. La Patria Mixteca*, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2006. pp. 157–201.
- 6 Cfr. *El anarquismo en América Latina*. (Prólogo y Cronología de Ángel J. Cappeletti; Selección notas de Carlos Rama y A. J. Cappeletti), Caracas, Biblioteca Aya-cucho, 1990. Este volumen es quizá el trabajo intelectual más agudo y exhaustivo de los escritos en y sobre el tema. El “Prólogo” de A. Cappeletti está conformado por más de 200 páginas escritas con amenidad, rigor, pasión y rigor. Allí se encuentran sólidas bases para la recuperación de una historia tan diversa como y significativa tan ignorada y, en algunos de los casos, tergiversada.
- 7 *Ibid*, Loc. cit. “Prólogo”.
- 8 Augusto Hortal, “Los cambios de la ética y la ética del cambio”, en *Cuadernos Fe y Secularidad*, No. 8, Santander, Sal Terrea, 1979, p. 32.
- 9 Herbert Marcuse, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1969. p. 84.
- 10 Cfr. Michel Löwy, *El marxismo en América Latina*, México, Era, 1980.
- 11 Cfr. Roberto Fernández Retamar, *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*, Argentina, CLACSO/Libros, 2006.
- 12 Leopoldo Zea, *El Problema cultural de América*, México, Coordinación de Difusión Cultural/Deslinde Cuadernos de Política Universitaria/UNAM, 1987. p. 31.
- 13 Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FFyL/UNAM/FCE, 1999. p. 172.
- 14 *Ibid*, p. 173.
- 15 *Ibid*, pp. 179–180.
- 16 Cfr., Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación*, México, Siglo XXI, 1982, p. 7.
- 17 Pablo González Casanova, “Sobre el marxismo en América Latina”, en *Dialéctica*, No. 20 diciembre de 1988, Escuela de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 14.
- 18 Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Prefacio. Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del “análisis de los sistema—mundo”, en Immanuel Wallerstein, *La crisis estructural del capitalismo*, México, Los libros de Contrahistorias, La otra mirada de Clío, 2005. pp. 21–22.
- 19 Eugene Gogol, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana: La fusión del pensamiento emancipador y las revueltas sociales*, Estados Unidos de Norteamérica, Writers’ Collective, Cranston, Rhode Island/Juan Pablos, México, 2004. p. 8.

20 Héctor Samour, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, no. 2, noviembre 2005–agosto 2006. p. 52.

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

22 Ana María Rivadeo, “De expansiones, derrumbes y socialismo”, en *Auriga. Filosofía y cultura*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Querétaro, enero–abril de 1995. pp. 42–43.