Narratives and Social Changes 4

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
Domenico MADDALONI
(editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

OPEN ACCESS

NaSC Free Press

Narratives and Social Changes 4

The Book Series "*Narratives and Social Changes*", published in electronic Open Access with Creative Commons License, shall be a permanent platform of discussion and comparison, experimentation and dissemination, promoting the achievement of methodological action-research goals, in order to enforce: the proposition of theories, models, concepts, indicators and research methods that can be useful for identifying the priorities on which to intervene and testing them, verifying the validity of the application and the usefulness of the results. This will give rise to a process of "Learning on the Go" that can transform intervention and research methodologies relating to the issues and problems of narratives and social changes. All the research work revolves around the following research areas: Theory, Epistemology, Method; Methodology and Empirical Research; Culture, Knowledge, Change; Communication and Information Communication Technologies-ICT; Politics, Conflict, Participation; Rights and Development.

Each manuscript submitted in Italian and English and, if deemed necessary, in other commonly used languages (such as Spanish or French) will be subject to double-blind peer reviewing.

Editor: Emiliana Mangone

Editorial Board
Felice Addeo (University of Salerno, Italy), Gianmaria Bottoni (City University of London, United Kingdom), Mariarosaria Colucciello (University of Salerno, Italy), Virgilio D'Antonio (University of Salerno, Italy), Emiliana De Blasio (LUISS University, Italy), Stellamarina Donato (LUMSA University, Italy), Guido Giarelli (University "Magna Græcia" of Catanzaro, Italy), Pablo Guadarrama Gonzalez (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Estrella Gualda (Universidad de Huelva, Spain), Hande Eslen-Ziya (University of Stavanger, Norwey), Marko Lovec (University of Ljubljana, Slovenia), Emiliana Mangone (University of Salerno, Italy), Rubén Martinez Dalmau (Universitat de Valencia, Spain), Paolo Montesperelli (Sapienza University of Rome, Italy), Graziano Palamara (Universidad Exernado de Colombia, Colombia), Lucia Picarella (University of Foggia, Italy), Antonella Pocecco (University of Udine, Italy), Massimo Ragnedda (Northumbria University, United Kingdom), Giovanna Russo (University of Bologna, Italy), Carmen Salgado Santamaria (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Olga Simonova (National Research University, Russian Federation), Sorice Michele (Sapienza University of Rome, Italy), Nikolay Zyuzev (Indipendent researcher, Russian Federation).

Editorial Staff: Giulia Capacci, *Copy editor* (Indipendent Researcher - Scotland, UK); Francesca Cubeddu, *Coordinator of the review process* (IRPPS-CNR of Rome, Italy), Paolo Rocca Comite Mascambruno, *Editorial Manager* (University of Salerno, Italy).

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
Domenico MADDALONI

(editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

NaSC Free Press

Este volumen está disponible en:

https://www.narrativesresearch.org/book-series/archive/

ISBN: 979-12-80285-06-5
ISBN: 979-12-80285-07-2 (eBook)
http://dx.doi.org/10.14273/unisa-6139

Cómo citar este volumen:

Guadarrama González, P. & Maddaloni, D. (Eds.) (2025). *Libertad y justicia social en el pensamiento latinoamericano*. Fisciano, Italy: NaSC Free Press.

© NaSC Free Press 2025
Università degli Studi di Salerno
Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy

Peer reviewed contents

Preámbulo por Series Editor

Nuevas sociabilidades por la libertad y la justicia social

Los procesos sociales que acompañaron a la industrialización (secularización, racionalización e individualización) generaron una redefinición de la relación entre el individuo y el espacio social que produjo una forma de "ruptura" (entendida como transformación profunda) de los ritmos y estilos de vida, afectando, en general, a la condición de bienestar de los individuos. Esta última siempre se ha visto afectada por los efectos de los modelos de desarrollo, hasta el punto de que la parábola neoliberal ha lanzado un duro ataque en contra de las bases del Estado del bienestar fundado en la autorregulación del libre mercado, promoviendo un debate público crítico frente al welfare state "keynesiano" (fundado en el principio del igualitarismo) a pesar de que, en los últimos años, se ha caracterizado fuertemente por la reducción del gasto público.

Esto es cierto tanto para el mundo occidental como para otras partes del mundo que ya se encontraban en condiciones difíciles antes de la pandemia de SARS-CoV-2 que se ha extendido desde 2019 (pensemos en el continente africano o en América Latina). Es de esperar, por lo tanto, que el virus de la "solidaridad global" -como dijo Žižek (2020)- nos alcance realmente para garantizar la libertad y la justicia social. Estas dos últimas, de hecho, posibilitan nuevas formas de sociabilidad y convivencia (Guadarrama González y Picarella, 2022a, 2022b), y analizar acciones, prácticas o teorías que han intentado conmover o sacudir las conciencias de enteras o partes de la población, y de los gobernantes, puede convertirse en una eficaz herramienta para el empoderamiento de los ciudadanos a nivel individual o en sus formas asociadas (como se observará en las páginas siguientes).

La crisis desencadenada por la pandemia ha colocado de nuevo

en el centro de los debates mundiales la conjugación entre "libertad" y "justicia social", entre responsabilidad individual y colectiva (Mangone, 2021), y la responsabilidad política para superar la agudización de las desigualdades. Esto implica rediseñar un nuevo orden político y económico que haga énfasis sobre el ser humano a través de garantías de derechos y de equidad (superando el principio de igualdad) que se traduzca en: "a) distribución equitativa de los recursos entre los diferentes grupos (sociales, étnicos, etc.); b) iguales posibilidades de acceso a los recursos de manera independiente de los ingresos del individuo; y, por último, c) igualdad de oportunidades de acceso para iguales necesidades y deseos" (Cubeddu y Mangone, 2023, p. 123).

El reto al que están llamados a enfrentarse los científicos sociales será, por lo tanto, el de rediseñar un nuevo sistema de necesidades y aspiraciones (Appaduraj, 2004), de manera que ya no haya que elegir entre revitalizar la economía o salvar vidas humanas (véanse de nuevo los efectos de la pandemia). Esto requiere un cambio de paradigma en la lectura de los cambios de la sociedad que debe implementarse, y en esto la clave de lectura a través del análisis de pensadores e ideas procedentes de América Latina parece apropiada ya que empuja hacia el reconocimiento del otro, de sus necesidades, en una lógica de protección del bien común y por un "otro mundo posible". Probablemente no es casualidad que algunos movimientos y asociaciones, en los últimos años, se hayan movilizado para intentar construir una "sociedad del cuidado" (The Care Collective, 2020) donde la referencia al cuidado no sólo se vincula a las condiciones de salud sino al bienestar generalizado del individuo como miembro de una comunidad.

A la luz de estas consideraciones, este libro (editado por Pablo Guadarrama González y Domenico Maddaloni) pretende hacer hincapié en la necesidad de una transformación y/o actualización de los modelos de pensamiento mediante la experimentación de nuevas trayectorias que puedan ser la principal herramienta a través de la cual construir propuestas de reelaboración de teorías y prácticas con el fin de reconstruir componentes estructurales de la sociedad y de la gobernanza contemporáneas para reducir las desigualdades y avanzar hacia la libertad y la justicia social.

En definitiva, la liberación y la concienciación (Freire, 1979) deben basarse necesariamente en los miembros de la sociedad, en la promoción de iniciativas y de movilización de recursos, mediante la introducción cada vez más generalizada de prácticas de planificación y programación participativas. Todo esto puede ser posible, sin

embargo, si se brinda a cada ciudadano la posibilidad de autoconstruc-ción de una conciencia crítica, interpretada como soporte de una responsabilidad generalizada para hacerse cargo del desarrollo de un territorio y del bienestar colectivo y, entonces, de la implementación de un proceso concreto que conduzca a la justicia social.

La actualización de las visiones de los pensadores latinoamericanos puede empujar hacia la construcción de sujetos diferentes, con intereses específicos y particulares, que interactúan con las necesidades y demandas de desarrollo (humano, social y económico), con el objetivo de construir una política de comunidad orgánica orientada hacia la justicia social.

Fisciano, Italia — Emiliana Mangone
10 de mayo de 2025

Bibliografía

Appaduraj, A. (2004). The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition. In V. Rao y M. Walton (Eds.). *Culture and Public Action* (pp 59-84). Palo Alto: Stanford University Press.

Care Collective, The (2020). *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*. Londres-Nueva York: Verso Books.

Cubeddu, F., Mangone, E. (2023). Sostenibilità ed eco-giustizia come nuovo paradigma politico-culturale. *Politica.eu*, 9(1), 122-141.

Freire, P. (1979). *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. San Paolo: Cortez & Moraes.

Guadarrama González, P y Picarella, L. (Eds.). (2022a). *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos*. Fisciano: NaSC Free Press.

Guadarrama González, P. y Picarella, L. (Eds.). (2022b). *Libertad y justicia social para el cambio social. Perspectivas y problemas.* Fisciano: NaSC Free Press.

Mangone, E. (2021). The future after a pandemic and the ethics of responsibility. *SN Social Sciences*, 1, 25. https://doi.org/10.1007/s43545-020-00032-2

Žižek, S. (2020). *Virus. Catastrofe e solidarietà*. Milán: Ponte alle Grazie.

Tabla de contenido

Prólogo por Alcira Beatriz Bonilla pág. 1

Introducción por Pablo Guadarrama González y Domenico Maddaloni » 11

PRIMERA PARTE
Problemas conceptuales sobre la libertad y justicia social en el pensamiento latinoamericano

1. La contribución de las ciencias sociales a la investigación sobre la justicia social en América Latina, por Domenico Maddaloni » 23

2. Alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano, por Pablo Guadarrama González » 45

3. La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura, por Pablo Guadarrama González » 71

4. Las izquierdas latinoamericanas ante la libertad y la justicia social tras el derrumbe del socialismo real, por Pablo Guadarrama González » 99

5. La acción colectiva de resistencia social para lograr libertad y justicia social, por Pablo Guadarrama González » 121

6. La esperanza como praxis para la justicia social. Pensamiento europeo y latinoamericano: Maritain, Arendt y Freire, por Emiliana Mangone » 133

7. La justicia social en la teología de la liberación, por Lucia Picarella y Francesca Cubeddu » 157

SEGUNDA PARTE
Momentos y personalidades del pensamiento latinoamericano sobre la libertad y la justicia social

8. La libertad en la carta a los españoles americanos (1791) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, por Rubén Quiroz Avila » 173

9. Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social, por Pablo Guadarrama González » 179

10. Igualdad y justicia (social) en Camilo Torres Tenorio, por José Alpiniano García-Muñoz » 211

11. El debate alrededor del concepto de libertad entre los católicos y la opinión pública bogotana en los primeros años de la vida republicana (1819-1827), por Francesco Ferrari » 241

12. José Martí acerca de la libertad en la condición humana, por Pablo Guadarrama González » 263

13. El pensamiento revolucionario de Gonzaga Duque (1863-1911), por Patricia Nakayama » 285

14. Libertad y justicia social en la filosofía positivista y antipositivista latinoamericana, por Pablo Guadarrama González » 307

15. Validez y vigencia de la "fórmula de ideal social" de Carlos Vaz Ferreira en la construcción de justicia social en contextos democrático-republicanos, por Yamandú Acosta » 327

16. José Carlos Mariátegui y la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social, por Pablo Guadarrama González » 349

17. Bolívar Echeverría acerca de la libertad y la justicia social en la modernidad, por Pablo Guadarrama González » 369

18. Sobre la justicia en la filosofía política de Leopoldo Zea, por Juan Carlos Ramírez Sierra y Lisandra Lefont Marin » 387

19. El pensamiento de Roberto Fernández Retamar sobre la libertad y la justicia social, por Pablo Guadarrama González » 405

20. Arturo Andrés Roig la filosofía intercultural y la justicia social, por Víctor Martín Fiorino y Darwin Muñoz-Buitrago » 425

21. El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig en relación con los conceptos de libertad y justicia social, por Pablo Guadarrama González » 441

22. Los derechos humanos en Franz Hinkelammert: su contribución desde la filosofía política latinoamericana en tiempos de grandes desafíos sociales, por Flor María Ávila Hernández y Jennifer Fuenmayor » 463

23. Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt, por Pablo Guadarrama González » 489

24. Libertad y justicia social Alejandro Serrano Caldera, por Juan Carlos Ramírez Sierra » 521

25. La justicia social en la filosofía chilena contemporánea, por Alex Ibarra » 539

Conclusiones » 549

Resumen y abstract » 553

Sobre editores y autores

Editores

Pablo Guadarrama González
Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias y Profesor Emérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito del Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Doctor Honoris Causa en Educación, Perú. Líneas de investigación: pensamiento filosófico y político latinoamericano. Metodología y epistemología de la investigación científica. Libros: Humanismo, Marxismo y Postmodernidad. Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna. Dirección y asesoría de la investigación científica", Pensamiento filosófico latinoamericano. Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina. Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia. Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor. Filosofia politica umanesimo in America Latina. Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder. Filosofia e filosofia sin mas. Filosofia, cultura e politica in Ispanoamerica. Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano. ORCID: 0000-0002-4776-2219.
Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

Domenico Maddaloni
Profesor de Sociología en el Departamento de Ciencias Políticas y de la Comunicación de la Universidad de Salerno. Ha sido director del Máster en Ciencia Política para la Paz impartido por la Universidad de Salerno junto con la Universidad Católica de Colombia. Es jefe de la Unidad de Sociología de ATINER (Athens Institute for Education and Research). Es autor de más de cien publicaciones en varios idiomas sobre temas de desigualdades, bienestar social, migraciones, cambio social y político. Entre ellas los libros La ilusiòn del progreso. La sociologìa y las teorias de la

evoluciòn, Planeta, Barcellona-Bogotà, 2013 y Le origini della sociologia in America Latina. Eugenio María de Hostos ed Enrique José Varona, Ipermedium Libri, S. Maria Capua Vetere, 2016 (con P. Guadarrama Gonzalez); el articulo "Para una sociología de la violencia. América Latina en perspectiva comparada", en Cultura Latinoamericana, vol. 24, no. 2: 111-128, 2016; y el capítulo Modernizacion neoliberal y cambio politico. Porque el soberanismo avanza en el Norte, en L. Picarella, C. Scocozza (eds.), Del pueblo soberano al soberano del pueblo. Evolución del concepto de soberanía en la contemporaneidad, Penguin Random House, Bogotá, 2019, pp. 275-298. ORCID: 0000-0002-1312-2299. Contacto: dmaddaloni@unisa.it

Autores

Yamandú Acosta
Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, Estudios Latinoamericanos. Actualmente es docente libre en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República e Investigador Activo Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores, Uruguay. Fue Profesor Titular y Director del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la facultad antes mencionada y también del Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República. Ha publicado numerosos artículos y capítulos y varios libros en las áreas de Filosofía, Historia de las Ideas y Estudios Latinoamericanos. Su libro *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Montevideo, 2003) recibió el Premio Pensamiento de América "Leopoldo Zea" del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México, 2004) que incluyó una segunda edición (IPGH, México, 2006). ORCID: 0000-0001-8345-8786. Contacto: yamacoro49@gmail.com

Flor María Ávila Hernández
Docente e investigadora Universidad Católica de Colombia. Grupo de Investigación Phrónesis. Abogada y Doctora en Filosofía de los Derechos Humanos en la Universidad Federico II de Nápoles, Italia. Postdoctora en Derechos Humanos de la Universidad del Zulia. Magister Scientiarum en Derecho Público y Ciencias Políticas de la Universidad del Zulia (Venezuela). Título de abogado convalidado en la República de Colombia. Especialista en Derecho Constitucional en la Universidad Católica Andrés Bello. Miembro de diversos Comité de Revistas indizadas Scopus, incluida

de la Revista Italiana telemática Filosofia del Diritto. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0509-7249. Contacto: fmavila@ucatolica.edu.co

Alcira B. Bonilla
Doctora en Filosofía y Letras y Licenciada en Filosofía con estudios posdoctorales en Ética. Feminista. Investigadora Principal CONICET. Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada" del Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" y Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía (FFyL UBA). Profesora de seminarios de maestría y doctorado. Directora de proyectos de investigación y directora de becas y tesis. Socia fundadora de la Escuela Internacional de Filosofia Intercultural (EIFI). Conferencista y participante en congresos y jornadas académicas. Integrante de diversas ociedades nacionales e internacionales de filosofía: ASOFIL, CLAFEN, AFRA, AHF, etc. Artículos publicados sobre filosofía de la migración y el exilio, filosofía intercultural, fenomenología, filosofía de la liberación, autoras/es españoles y latinoamericanos, perspectivas ético-políticas de los derechos humanos y la ciudadanía, ética ambiental, bioética, antropología filosófica, filosofía de la cultura, etc.Libros recientes: con Dussel, E. *et alii*, *Filosofía de la Liberación: pasado, presente y futuro* (Buenos Aires: Ciccus, 2022); con Rosero Morales, J.R. y Fornet-Betancourt, R., *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana* (Popayán: Ed. Universidad del Cauca, 2021); con Casalla, M. (eds.), *Actas. Perspectivas de la Filosofía Argentina. Jornada de homenaje al Prof. Carlos Astrada y a los profesores de la Universidad de Buenos Aires que participaron en el I Congreso Nacional de Filosofía 1949-2019* (Buenos Aires 2020); Coord., *Racismo, genocidios, memorias y justicia.* (Buenos Aires: Patria Grande, 2015); con Cullen, C. (eds.), *La ciudadanía en jaque*, II. *Ciudadanía, alteridad y migración* (Buenos Aires: La Crujía, 2013) y *La ciudadanía en jaque*, I. *Ciudadanía, alteridad y educación* (Buenos Aires: La Crujía, 2012). ORCID: 0000-0002-2241-7849.
Contacto: alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Francesca Cubeddu
PhD en Teoría e Investigación Educativa y Social (Universidad de Roma Tre). Actualmente es investigadora en el Instituto de Investigación sobre Población y Políticas Sociales (IRPPS) del Consejo Nacional de Investigación (CNR) y docente adjunto en la Universidad de Salerno. Fue ganadora del Premio Pareto de Sociología 2020 (Universidad de Perugia, Italia). Miembro desde 2022 del equipo de investigación internacional de la Universidade Federal do Espírito Santo (Brasil) y en 2017 fue investiga-

dora visitante en el Instituto de Investigación Gemass CNRS (París, Francia). Ha colaborado con universidades, sindicatos, instituciones de investigación y organizaciones del tercer sector. Entre sus publicaciones más recientes: Culture, Comunicazione, Resilienza. La società tra rischi, crisi ed emergenze, Paolo Loffredo Editore (Napoli, 2024); y (con M. Scocco) Sociology and Sociological Education in Italy Between Universities and Upper Secondary Schools. Am Soc (The American Sociologist, 2024). ORCID: 0000-0002-9539-1117.
Contacto: francesca89cubeddu@gmail.com

Francesco Ferrari
Doctor en Historia Contemporánea e Historia del cristianismo por la *Alma Mater* – Universidad de Boloña (Italia). Desde el año 2019, es docente de planta e investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia donde desempeña también los cargos de líder de la línea de investigación Educación, ética y política del grupo de investigación *Philosophia personae* y líder del Semillero Educación, mujer y familia. Es socio fundador de la Red de Historia del catolicismo latinoamericano en el siglo XX y miembro de la Red de pensamiento social cristiano de ODUCAL y de la Academia de historia eclesiástica de Bogotá. Sus líneas de investigación se enmarcan en la historia de las relaciones internacionales y del catolicismo contemporáneo y más precisamente: 1. Historia de las relaciones entre Italia y Colombia; 2. Historia de la Iglesia de Bogotá en los siglos XIX y XX; 3. Historia del neotomismo en Colombia. Entre sus más recientes publicaciones destaca el libro, dirigido con Marta Margotti, titulado *Natale Bussi, un teologo del Novecento*, publicado por las ediciones paulinas de Alba (Italia) en 2021. ORCID: 0000-0003-1543-2861. Contacto: francesco.ferrari86@gmail.com

Jennifer Fuenmayor
Profesora emérita de la Universidad del Zulia (LUZ), en Maracaibo, Venezuela, adscrita al Instituto de Investigaciones Econ. Dionisio Carruyo en el Departamento de Estudios Macroeconómicos y del Desarrollo de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FCES) desde 1996. Doctora en Ciencia Política. Magíster en Economía; Magíster en Ciencia Política y Derecho Público. Economista. Individuo de Número de la Academia de Ciencias Económicas del Estado Zulia (ACEEZ). Profesora visitante en el UF Center For Latin American Studies de la University of Florida, en Gainesville, USA, (agosto 2021-julio 2023) dictando cursos e investigando sobre la realidad política, social, económica, ambiental y cultural de Venezuela y de América Latina, con especial interés en los temas sobre políticas públicas, populismo, democracia, autoritarismo, gobernanza y

desarrollo. Entre los cursos dictados a nivel de pregrado y postgrado están los siguientes: Políticas Públicas y Desarrollo en América Latina; Venezuela: De Chávez a Maduro; Autoritarismo en los gobiernos de Maduro; Cultura, identidad nacional y raza en la sociedad venezolana; Democracia y Gobernanza en América Latina y la Diáspora Venezolana. ORCID: 0000-0003-0320-0449. Contacto: jenniferjoanfuenmayor@gmail.com

José Alpiniano García-Muñoz
PhD. Universidad de Navarra (España). PDD Inalde Business School. Abogado. Conjuez de la Corte Constitucional de Colombia. Profesor de la Universidad Católica de Colombia. Asesor jurídico en Derecho Económico. Director del Grupo de Investigación Aldo Moro. ORCID: 0000-0001-6610-787X. Contacto: jagarciam@ucatolica.edu.co

Alex Ibarra Peña
Dr. en Estudios Americanos. Estudios de Teología y Filosofía en la Universidad Católica del Maule, Universidad de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de Santiago de Chile. Docente en distintas universidades chilenas. Autor, coautor y compilador de varios libros dedicados a la filosofía chilena y a la filosofía latinoamericana. Miembro Internacional del CECIES de Buenos Aires y del Grupo de Estudios Pedro Zulen de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima. Miembro del Comité Científico y Editorial de la Revista de Filosofía de la Universidad de Zulia. Evaluador de artículos de varias revistas internacionales y del Concurso Regular de Fondecyt en Chile. Ha dado Conferencias en Lima, Buenos Aires, La Plata, Mendoza, México, Uruguay y los Países Bajos. ORCID: 0000-0001-6566-915X. Contacto: alexibarra2013@gmail.com

Emiliana Mangone
PhD en Ciencias Sociales y de la Educación (Universidad de Huelva, España). Actualmente es Full Professor de Sociología de la Cultura y de la Comunicación en el Departamento de Ciencias Políticas y de la Comunicación de la Universidad de Salerno (Italia). Es Directora del Grupo de Investigación Internacional Narrativas y Cambios Sociales (NaSC-IRG, 2020-2026). Sus principales intereses de investigación se encuentran en el campo de los sistemas culturales e institucionales, con especial atención a las representaciones sociales, los procesos relacionales, el conocimiento y la narrativa como elementos clave del acto humano, en los estudios de migración y también en el estudio del pensamiento de Pitirim A. Sorokin. Para más información ver página personal: https://emilianamangone.com/ ORCID: 0000-0002-9958-4346. Contacto: emangone@unisa.it

Víctor Martin-Fiorino
Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Investigador Emérito de Minciencias, Colombia. Profesor Titular Universidad Católica de Colombia. Director del Grupo de Investigacion Philosophia Personae. Magister en Ciencia Política por la Universidad de Salerno, Italia y la Universidad Católica de Colombia. Profesor de la Universidad Católica de Colombia. Miembro del Grupo de Investigación Philosophia Personae. ORCID: 0000-0003-4057-7974. Contacto: martinfiorino@yahoo.com

Darwin Arturo Muñoz-Buitrago
Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Estudios de Filosofía en la Universidad San Buenaventura. Máster en Ciencia Política por la Universidad de Salerno, Italia y por la Universidad Católica de Colombia. Profesor, investigador y Coordinador de Docencia en la Universidad Católica de Colombia. ORCID: 0000-0002-3193-6034 Contacto: damunoz@ucatolica.edu.co

Patricia Nakayama
Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad de São Paulo (USP), maestría y doctorado en Ética y Filosofía Política también por la USP. Actualmente es profesora e investigadora de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA). Coordina el grupo de investigación Antiguo y Moderno de la DGP-CNPQ, temas contemporáneos, en el que orienta y desarrolla proyectos sobre la historia de la filosofía latinoamericana, el pensamiento amerindio, así como la filosofía política moderna y tiene varias publicaciones en el área. Es integrante asociada del Grupo de Investigación Internacional Narrativas y Cambios Sociales (NaSC-IRG). ORCID: 0000-0003-2022-8662. Contacto: patricianakayama@gmail.com

Lucia Picarella
Ph.D. en Teoría e Historia de las Instituciones Políticas Comparadas (Universidad de Salerno, Italia), post-doctora y politóloga. De 2008 a 2013 fue profesora de Ciencias Políticas y de Ciencias de la Administración en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Salerno. Desde 2013, es senior researcher e full professor en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Colombia. Conferencista en eventos nacionales e internacionales, visiting professor en Universidades europeas y latinoamericanas, es autora de diferentes artículos de investigación y monografías. Además, es editor in chief de la Revista Cultura Latinoamericana, es miembro de comités científicos y editoriales de revistas indexadas a nivel

internacional, es directora de investigación en numerosos grupos y redes de investigación europeos y latinoamericanos, y ganadora de premios para la excelencia en la investigación. ORCID: 0000-0001-5275-1111. Contacto: lpicarella@ucatolica.edu.co

Rubén Quiróz Avila
Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía. Secretario Académico del posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. He sido Representante de humanidades en el Comité Nacional de SciELO Perú (2020-2023). También he sido Jefe de la Oficina de Pruebas de Admisión de la UNMSM. He sido director del Departamento y de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Además, soy el responsable del Fondo Editorial de la Universidad Científica del Sur. Soy filósofo, editor y director de revistas indexadas, además de gestor en educación superior. También, profesor universitario y he escrito artículos en diversos medios de comunicación como El Comercio, La República, Exitosa noticias, Expreso, Diario Uno y El Peruano. Fui editor general de la revista Letras, director fundador de la revista Desde el Sur y de la revista SOLAR. Actualmente dirijo la revista Tesis de la Unidad del posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Mis intereses de investigación están ligados a la filosofía peruana y latinoamericana, a la estética, a la educación superior y la gestión en educación. Además, dirijo el Grupo de Investigación en Estudios Peruanos y Latinoamericanos "Pedro Zulen" en la UNMSM. He publicado: La guerra del Pacífico en el Teatro peruano (2008), Travesías trifrontes. El teatro de vanguardia en el Perú (2009), La razón racial (2010), Divina metalengua que pronuncio. Antología de la poesía transbarroca (2017), Ni calco ni copia. Antología de la filosofía peruana contemporánea (2019), Katarsis. Crítica a las artes escénicas en el Peru (2021), Opino, ergo sum. Articulos periodísticos (2022) y "El más grandioso timbre. Filosofía peruana por mujeres" (2023). Escribo una columna de opinión en el diario oficial El Peruano, una columna de reseña de libros en el diario Expreso, una columna de crítica cultura en Diario Uno y una columna de crítica teatral en la revista Caretas. ORCID.org/0000-0002-6152-038X. Contacto: rquiroza@unmsm.edu.pe

Juan Carlos Ramírez Sierra
Doctor en Filosofía por la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Master en Ciencias Políticas. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Oriente, Santiago de Cuba. Profesor de Filosofía en la Universidad de Sancti Spíritus “José Martí Pérez”. Autor de los libros *La clase obrera en la encrucijada de procesos políticos contemporáneos*, y en 2020 publica el libro *Políticas públicas: introducción a la disciplina para*

la gestión gubernamental en Cuba. Autor de una docena de artículos sobre políticas públicas, democracia y filosofía política en América Latina. Ha participado en numerosos eventos nacionales e internacionales. Miembro de la Unión de Historiadores de Cuba. ORCID: 0000-0002-2165-7808. Contacto: jcramgoeiza@gmail.com

Prólogo

por *Alcira Beatriz Bonilla*

Libro complejo y desafiante, *Libertad y justicia social en el pensamiento latinoamericano*, coordinado por Pablo Guadarrama y Domenico Maddaloni, aparece en momentos social y políticamente conflictivos para Nuestra América y para el mundo entero. Libro necesario, entonces, tanto para alentar a los pueblos que intentan con denuedo la defensa de sus frágiles y acosadas democracias inclusivas y con justicia social, así como para esperanzar a aquellos que están bajo la presión de minarquías capitalistas neo-liberales enquistadas en sus gobiernos, que sólo ven en el Estado una herramienta para reprimir los disensos.

"Libertad" y "justicia social" son dos términos que el neoliberalismo actual dominante en varios países de Nuestra América pretende antagonizar. Empero, según expone el libro, las ideas de libertad y de justicia social arraigan profundamente en estas tierras latinoamericanas, están mutuamente relacionadas, siempre han alentado las luchas por la independencia y por la liberación de nuestros pueblos y regularon como desiderátum el pensamiento y la acción de sus artífices y conductores.

De este lazo inescindible dan testimonio reflexivo y erudito los dos capítulos de la obra, sumadas su Introducción y Conclusiones, que constituyen el logro final de un período de diálogos entre el filósofo Pablo Guadarrama (autor de la mitad de las contribuciones), integrantes del grupo "Aldo Moro" de la Universidad Católica de Colombia e investigadoras/-es de otras universidades latinoamericanas e italianas. Junto a colegas de la academia filosófica, la presencia de Domenico Maddaloni, sociólogo, como codirector y autor, y de autoras/-es provenientes de las Ciencias Sociales abona el carácter pluri- e interdisciplinario de estos intercambios.

Como hipótesis de conjunto se sostiene que, si bien desde fines de la época colonial hasta la actualidad el pensamiento filosófico y

político latinoamericano en sus consideraciones sobre la libertad y la justicia social se ha nutrido del euronoramericano[1], no ha sido mimético de éste ni tampoco totalmente original, sino que, en instancias de síntesis, mestizaje y "fagocitación" -empleando la categoría kuscheana-, se produjeron ideas alternativas y superadoras, que bien pueden caracterizarse como expresiones de un "humanismo práctico" de alcance universal. Este "humanismo práctico", necesariamente crítico, definido por Guadarrama en la segunda contribución de esta obra como "una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos", no se encierra en un antropocentrismo objetivante y explotador del medio natural y los vivientes, sino que "toma en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza". Debe añadirse que tal humanismo práctico, compartido por las y los autores, impregna todos los textos que integran el volumen.

El primer capítulo del libro, con siete trabajos, está abocado a la construcción de un marco teórico para la historia de las dos ideas maestras del título. El segundo constituye un precioso abanico de memorias que recupera momentos y personalidades del acervo ético-político de Nuestra América, con el objetivo de trazar un puente virtuoso entre las aspiraciones, ideas y luchas del pasado y los desafíos del presente. A entender de esta prologuista, para completar las intenciones del título, además de proseguir las exploraciones histórico-conceptuales fijando la atención en otros procesos y personajes no visitados, resulta imprescindible sugerir dos palabras más: "revolución" y "memoria". Como bien exhibe este nutrido conjunto de trabajos, los movimientos revolucionarios de los cinco siglos posteriores a 1492, que decantaron en las libertades políticas de los estados nacionales de la región y en sus organizaciones y reorganizaciones democráticas, siempre invocaron las ideas de libertad y de justicia social, en diversas combinaciones y apelando a las memorias de dignidad de sus pueblos (memorias de resistencia, pero también de sus momentos faustos). En razón de ello, más que a la síntesis de los capítulos, perfilada en la Introducción, en este Prólogo ha de mostrarse cómo en el libro se imbrican estos cuatro términos que constituyen las tramas histórico-políticas de nuestros pueblos.

En sus cuatro contribuciones al primer capítulo, las aportaciones teóricas de Guadarrama, que abrevan metodológicamente en la

[1] Neologismo de la autora.

historia de las ideas y la historia conceptual, tienen el mérito de relacionar las cuatro cuestiones medulares enunciadas (libertad, justicia social, memoria y revolución) con su tesis del humanismo práctico a través de diversos recorridos y ejemplos y de señalar la necesidad de su vigencia. Así, en "Alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano" realiza la genealogía histórica (que bien podría denominarse "memoria de las revoluciones") de las jerarquías geoeconómicas y geopolíticas contemporáneas y caracteriza sus nuevas líneas de fractura geopolítica y la redefinición de los espacios de poder, explotación y emancipación con una apelación al estudio contextualizado (vale decir, atento a las diferencias históricas y socioculturales) de la producción teórica sobre el tema. Esta atención a los contextos histórico-culturales se profundiza en "La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura", a partir de una revisión de las peculiares dialécticas que, a partir de la Modernidad, se establecieron y establecen entre estos conceptos en las ideologías conservadoras, liberales, anarquistas, socialistas, comunistas, fascistas y neoliberales sobre todo en Nuestra América.

"Las izquierdas latinoamericanas ante la libertad y la justicia social tras el derrumbe del socialismo real" propone una redefinición del concepto mismo de "izquierda", que excede ampliamente los marcos históricos habituales de su ubicación ideológico-política. En efecto, según Guadarrama, "implica una postura contrahegemónica ante la supremacía de élites establecidas que impiden favorecer las condiciones de vida de amplios sectores populares"; y, por consiguiente, es confluyente con el "humanismo práctico". Así, cabría preguntarse si tal amplitud del concepto de "izquierda" no ha de conducir, además, a la posibilidad de incluir en este marco de inteligibilidad a movimientos nacionales y populares de nuestros países, que enarbolaron las banderas de la libertad y de la justicia social, por fuera de los izquierdismos reconocidos de cada época. Uno de los casos más interesantes en este sentido y de difícil ubicación teórica sea tal vez el del aluvional peronismo en sus varios momentos con su amalgama original de estilos e ideas del cristianismo social, el radicalismo, el socialismo, el conservadurismo, etc., pero siempre enarbolando las "tres banderas" de soberanía política, independencia económica y justicia social. Por otra parte, y en coincidencia con Guadarrama, ha de destacarse que la Revolución Cubana triunfante en 1959 y las vicisitudes del pueblo cubano por mantenerse fiel a ella constituyen, efectivamente, la referencia obligada para los intentos de construir democracias con mayor

justicia social y mayor libertad en nuestros países., sean estos revolucionarios o transformadores.

La siguiente colaboración de Guadarrama, "La acción colectiva de resistencia social para lograr libertad y justicia social" conduce el desarrollo conceptual de los temas centrales por la deriva del estudio de estas acciones (muchas veces pacíficas y otras, que culminaron en revoluciones, como es el caso de las emancipaciones de los países nuestroamericanos) en su memoria histórica y en la caracterización de los liderazgos necesarios y las funciones de la intelectualidad orgánica. Para la formación de una cultura política popular capaz de propiciar acciones colectivas, Guadarrama considera indispensable la existencia de líderes auténticos, que define como personas que saben interpretar "de manera correcta las necesidades de los sectores populares y orientar sus acciones de manera efectiva para alcanzar logros significativos" y proporciona algunos ejemplos notables, así como insiste en la necesidad de líderes con claridad político social y capaces de agencia y planificación. Conclusivamente, se brindan diez recomendaciones facilitadoras de la articulación entre acciones colectivas de resistencia social de los pueblos y sus líderes, con el objetivo de "lograr estructuras de empoderamiento en favor de mayores grados de libertad y justicia social". Si bien la autora de este prólogo desconfía de la "ilustracionitis"[2] de ciertos autoproclamados "intelectuales orgánicos", coincide con Guadarrama en valorar la función mediadora que cabe a este grupo social, así como en las de elevar el nivel educativo y cultural, rescatar las memorias de resistencia y lucha de los pueblos, "desenmascarar las falacias de las políticas públicas promovidas por gobiernos neoliberales", y "coadyuvar" a la generación de mayores niveles de empoderamiento popular para conquistas de justicia social y libertad.

De explícita intención dialógica pluridisciplinaria los artículos de Maddaloni, Mangone y Picarella/Cubeddu se centran en la problemática de la justicia social. El interés teórico de Maddaloni por el surgimiento y devenir del tratamiento sociológico de la justicia social y la sociología de la violencia, así como por la historia de la sociología en América Latina y cuestiones sobre el desarrollo de estos países, determina sus aportaciones al objetivo del volumen en "La contribución de las ciencias sociales a la investigación sobre la justicia social en América Latina". Con acertada referencia y discusión de bibliografía latino y euronoramericana, muestra la

[2] "Pecado" intelectual ya denunciado por Edmund Husserl en sus obras tardías.

relevancia sociológica contemporánea de la cuestión de la justicia social en aspectos macro, tales como las condiciones estructurales de los ideales de justicia social y la incidencia de éstos en los diseños institucionales y la redistribución de los recursos, así como en el aspecto micro del estudio de los mecanismos de formación de consenso y de la formación de conciencia social de la experiencia de la injusticia. Su estudio sociológico, que incluye una mirada a la historia de la colonialidad en Nuestra América, resulta esperanzador por su análisis de la crisis de la hegemonía de esta colonialidad racista y patriarcal y de la consiguiente aparición de "un margen de maniobra" para el establecimiento de la justicia social en América Latina. No obstante, considerando la situación actual de países que actualmente padecen gobiernos autoritarios y agresivamente neoliberales como el argentino, cuyo Presidente rechaza la justicia social como robo y afrenta a la libertad ciudadana, pues la entiende como libre juego empresarial, quizá puede considerarse demasiado optimista su afirmación de que "por primera vez desde la Conquista, aparecen en las sociedades latinoamericanas ideales de equidad y justicia social compartidos o, al menos, no abiertamente cuestionados".

La esperanza, según Emiliana Mangone en "La esperanza como *praxis* para la justicia social. Pensamiento europeo y latinoamericano: Maritain, Arendt y Freire", es "el impulso motivacional" de prácticas de justicia social. Después de presentar una definición del concepto, entrelaza un diálogo entre los tres autores, con originalidad y a modo de ejemplos para nuestra época. Si las teorías filosófico-políticas de Jacques Maritain y de Hannah Arendt alentaron sueños de reconstrucción europea y mundial en el interregno[3] inmediatamente posterior a la II Guerra Mundial, la pedagogía crítica de Paulo Freire se hizo cargo de la tremenda brecha social (a su modo, "interregno") como instrumento de empoderamiento humano y cívico de los sectores populares brasileños. La potencia teórica del texto permite a esta lectora proponer trabajos futuros, de la investigadora o del grupo, que estudien la influencia, tanto individual como conjunta, de los tres pensadores en las formas de entender la libertad y la justicia social caraterísticas de vastos círculos políticos y educativos latinoamericanos inspirados por ellos en diversos momentos de estas décadas recientes.

[3] La palabra española "interregno", de empleo habitual sobre todo en el léxico político, traduce el latín *interregnum* (RAE <https://dle.rae.es> [30-07-2024].

"La justicia social en la Teología de la Liberación", artículo que cierra el primer capítulo, parte de un loable movimiento anamnético de las injusticias presentes y pasadas en el subcontinente y aporta al diálogo interdisciplinario desde la articulación de un paradigma de justicia eco-social. Las autoras muestran cómo, en diálogo con otras formas no opresoras ni depredadora de entender el desarrollo, este paradigma se va afianzando en encíclicas pontificias de las últimas décadas y, sobre todo, en el posicionamiento y la praxis liberacionistas de Leonardo Boff, para quien "el grito de la Tierra" y el de los oprimidos es uno y el mismo clamor contra el endiosamiento capitalista del mercado. A la voz de Boff, recuperada por las autoras, podría sumarse con justicia la de la ecoteóloga militante Ivone Gebara, feminista y crítica del antropocentrismo de gran parte de la teología de la liberación, quien define el "ecofeminismo" como "una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres" (Gebara, 2000, p. 18). A entender de esta prologuista[4], la contribución singular de Picarella y Cubeddu introduce en el diálogo interdisciplinario sobre la justicia social no sólo el necesario componente ambiental y ecológico, con el que han de reformularse todas las teorías y prácticas de justicia social, sino también el diálogo con la teología, en particular con la Teología de la Liberación, que posee sobrados títulos y mártires para ser escuchada en estos temas.

El segundo capítulo, con ocho contribuciones de Pablo Guadarrama y diez de colaboradores prestigiosos, en su mayor parte externos al grupo de investigación originario, se muestra como un extenso "memorial" de expresiones sustativas del "humanismo práctico" nuestroamericano referidas a la libertad y justicia social desde el siglo XVIII al presente. Con cierto orden cronológico, se presentan cuatro grupos de textos: los vinculados con las instancias independentistas, que enfatizan diversos modos de entender la libertad, los que expresan ideales de libertad y justicia social en los siglos XIX y XX, las contribuciones de pensadores fallecidos ya en este siglo (Leopoldo Zea, Bolívar Echeverría, Arturo A. Roig, Roberto Fernández Retamar, Franz Hinkelammert) y, por último, tres muestras de filosofías actuales *in fieri*. Los dieciocho trabajos aportan puntos de vista e investigación historiográfica sumamente valiosa sobre los temas y autores tratados, como se señala en la Introducción, que, además, hace breve referencia a cada uno de ellos.

[4] Desde algunos años a esta parte trabaja en la propuesta de una "eco(filo)sofía intercultural nuestroamericana liberacionista".

Ante la dificultad de realizar una ponderación teórica adecuada de tanto material valioso para comprender y dialogar con nuestras memorias de liberación, revolución y justicia, se opta por comentar las tres colaboraciones conclusivas del volumen, dado que ellas, de algún modo, remiten a la experiencia viva del contacto personal entre los estudiosos y los pensadores concernidos.

Pablo Guadarrama en "Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt" selecciona y expone adecuadamente varias ideas fundamentales sobre la libertad y la justicia que, a su entender, "constituyen uno de los hilos significativos de su vasta urdimbre intelectual" y configuran el "humanismo práctico" de su compatriota. En pleno acuerdo con el *dictum* martiano de que "honrar, honra" con que cierra su artículo, enaltece la significación filosófica de la obra de Fornet-Betancourt, pues la considera una contribución importante, a la vez universalista y situada, y, en gran medida, inspirada en la figura y textos del Apóstol de Cuba, pero también deudora de buena parte del pensamiento europeo (el marxismo y Jean-Paul Sartre, en primer término) e, igualmente y "con vehemencia", del acervo latinoamericano, especialmente de la Filosofía y de la Teología liberacionistas. Recurriendo a textos recientes de Fornet-Betancourt, Guadarrama enhebra la imagen de este "humanismo práctico" como una filosofía esperanzada que confía en la conjunción de sentimientos y racionalidad para el logro de diálogos interculturales que conduzcan a articulaciones responsables de la libertad, para la erradicación de toda forma de estigmatización y de opresión. Esto explica también las páginas que Fornet-Betancourt ha dedicado a la impugnación del neoliberalismo y al estudio de la "cultura marxista plural" de Latinoamérica. Si el objetivo final de la justicia social, según el filósofo intercultural, puede sintetizarse como el tránsito desde la convivencia fáctica, mayormente conflictiva, a la convivialidad, tal justicia, según interpreta acertadamente Guadarrama, no se realiza sin una básica "desobediencia cultural", que, con la recuperación de las memorias sapienciales de los pueblos, opere la justicia cultural y, a la vez, la epistemológica, acompañamiento necesario de las luchas por la justicia social y la liberación. En la tercera parte de su contribución subraya el carácter no sólo concreto sino revolucionario del humanismo universalista (no globalista) de Fornet-Betancourt, dado que éste sólo puede realizarse en una sociedad que haya superado las injusticias del capitalismo global. A modo de conclusión agradecida se menciona la intensa actividad del cubano-alemán en la promoción de la filosofía intercultural mediante la

constitución de redes, la realización de congresos y la más reciente creación en 2017 de la EIFI (Escuela Internacional de Filosofía Intercultural), vasto esfuerzo que ha logrado la instalación de esta modalidad de filosofía intercultural en numerosos ámbitos académicos de todo el mundo. A entender de esta prologuista, esta presentación de la "transformación intercultural de la filosofía" en la versión "fuerte" de Raúl Fornet-Betancourt[5] releva sus méritos principales y le otorga un puesto de vanguardia en el mapa de la filosofía latinoamericana.

Juan Carlos Ramírez Sierra en "Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Alejandro Serrano Caldera" emprende una reflexión personal a partir del estudio del "humanismo esperanzado" de Alejandro Serrano Caldera como hilo conductor. En primer término, plantea la relación entre la vida y la libertad, que el filósofo nicaragüense dibuja "en contrapunteo crítico" con la herencia hegeliana y las ideas liberales de Isaiah Berlin, trabajándola a partir de dos supuestos: la incongruencia de separar la esfera de la libertad de otros ámbitos de la vida y la irreductibilidad de la libertad al plano de su despliegue formal. Este enfoque resulta coincidente con la idea básica de Serrano Caldera, quien subraya la urgencia de "reelaborar sobre la base de la práctica histórica un nuevo contenido de la libertad", entroncando de este modo con la tradición liberacionista y democráticamente participativa latinoamericana, que, la vez, es fuertemente crítica. Filósofo y, además, buen conocedor de las realidades políticas del continente por su trayectoria como político, diplomático y presidente de la Corte de Justicia de su país, Serrano Caldera considera la indigencia, enfermedad estructural que nos corroe, como el enemigo mayor de la democracia, de modo tal que una justicia social regulada desde el Estado deviene indispensable para la realización de libertades y derechos.

Según la visión humanista y crítica del filósofo y comunicador chileno Alex Ibarra, en "La justicia social en la filosofía chilena contemporánea", la preocupación y las demandas por justicia social se muestran como una constante desde los mismos inicios del país, aun cuando las élites criollas pugnaran por "asegurar sus privilegios". Ibarra ilustra estas inquietudes con muy interesantes "calas" entre el grupo de los "ideólogos" del siglo XIX, ajenos a las

[5] En tres escritos recientes, A. Bonilla completa esta caracterización de las contribuciones de Fornet-Betancourt a la filosofía latinoamericana contemporánea (2022, 2023, 2024).

academias universitarias. Además de liberacionistas conocidos como Fray Camilo Henríquez y Francisco Bilbao, destaca a Jenaro Abasolo, con ideas socioeconómicas contrarias al dogma de "la respetabilidad de la riqueza", y ofrece una interpretación sociopolítica novedosa del positivismo de los tres hermanos Lagarrigue. Luego señala el auge de las ideas socialistas en la primera mitad del siglo XX y resalta las figuras de Ernesto Recabarren y de Gabriela Mistral, cuya originalidad y riqueza de pensamiento todavía siguen descubriéndose, a entender del autor. Observa que, durante la segunda mitad del siglo, en la cultura chilena, académica, artística y popular, se "incubará" el proyecto revolucionario de inspiración marxista que desembocará en el de la Unidad Popular. En esos años descuella la figura filosófica de Juan Rivano, luego perseguido por la dictadura cívico-militar, invisibilizado académicamente y exiliado por obras como *Entre Hegel y Marx* (1962), *El punto de vista de la miseria* (1965) y *Cultura de la servidumbre* (1969). Tremendamente afectada por la dictadura y el neoliberalismo que la prolongó ideológicamente, la reflexión política permaneció silenciada en Chile por más de cuarenta años. El panorama actual, según Ibarra, no resulta demasiado halagüeño, ya que son escasos los intentos académicos de filosofía política que actualmente dan lugar al tratamiento contextualizado de la justicia social, la solidaridad y la responsabilidad. Entre ellos menciona los trabajos de Ricardo Salas Astraín, filósofo intercultural de la Universidad Católica de Temuco, conocedor del pensamiento mapuche, defensor de ideas contextuales e interculturales de justicia social e integrante de la EIFI. Igualmente presenta al menos conocido Pablo Salvat, de la Universidad Alberto Hurtado, y también señala las contribuciones críticas a la cuestión de la justicia social de Camila Vergara, quien ha encontrado buena acogida en medios anglosajones.

Para finalizar el prólogo, se retoman los calificativos del comienzo: libro complejo, desafiante y necesario. Al término de su lectura asoma también otro adjetivo, "inspirador", en tanto parece indicar el rumbo a seguir en futuras investigaciones. En efecto, las enormes presencias de Nuestra América estudiadas en estas páginas parecen convocar otras figuras indispensables, especialmente algunas femeninas. Tanto en el pasado como actualmente, mujeres de diversa proveniencia étnica y social trabajaron, pensaron y lucharon por la libertad, la justicia social y la memoria desde posiciones transformadoras o francamente revolucionarias, pero siempre desde un humanismo práctico y, como tal, responsable por la

vida en su integralidad. Tal vez a ellas puedan dedicarse los esfuerzos futuros.

Bibliografía

Bonilla, A. B. (2022). Notas para pensar una universidad intercultural nuestroamericana liberadora. *Utopía y práxis latinoamericana*, 27 (99), pp. 2-24.

Bonilla, A. B. (2023). El magisterio intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. Notas para un homenaje. En: H. Büchel (Hrsg. /Ed.). *Wege interkultureller Philosophie heute / Ways of intercultural Philosophy today / Caminos de la filosofía intercultural hoy / Chemins de la philosophie interculturelle aujourd'hui* (pp. 86-118). Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Bonilla, A. B. (2024). La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre sentipensares situados. *Guillermo de Ockham*, 22 (1), pp. 75-89. https://doi.org/10.21500/22563202.6714.

Gebara, I. (2000). Intuiciones ecofeministas. Ensayos para pensar el conocimiento y la religión. Madrid: Trotta, 2000.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es> [30-07-2024].

Introducción

por *Pablo Guadarrama González*

El presente libro "Libertad y justicia social en el pensamiento latinoamericano" es el resultado de un proyecto de investigación de un colectivo de autores desarrollado por los miembros del grupo "Aldo Moro" de la Universidad Católica de Colombia, así como la colaboración de otros colegas de este centro, así como de otras universidades italianas y latinoamericanas.

Este proyecto de investigacion lo comencé a desarrollar inicialmente de manera individual, lo que explica que varios de los trabajos son de nuestra autoría. Algunos de ellos fueron publicados con anterioridad en revistas y libros de varios países. Luego se consideró que resultaba más prudente, dada la magnitud del tema objeto de estudio, incorporar al proyecto no solo a otros colegas del grupo "Aldo Moro", sino a colaboradores de universidades latinoamericanas e italianas que tambien habían desarrollado investigaciones afines. Algunos de ellos pudieron presentar sus respectivos resultados, que aparecen en este libro, en las sesiones de una mesa de trabajo sobre este tema en el XI Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en la Universidad de la República, Montevideo, en diciembre del 2024.

La investigación se desarrolló en correspondencia con los presupuestos metodológicos de la disciplina de la historia de las ideas y aspira a determinar cuáles han sido algunas de las principales insuficiencias, así como los aportes del pensamiento filosófico y político en aquellos países que se corresponden a lo que desde mediados del siglo XIX comúnmente se denomina América Latina, expresado en algunos de sus más destacados representantes desde fines del período colonial hasta la actualidad con el objetivo de contribuir a que las nuevas generaciones de políticos e intelectuales las tomen en consideración en los nuevos proyectos sociopolíticos que actualmente emprenden los pueblos latinoamericanos.

Los capítulos del libro contribuyen a ofrecer una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Aunque se ha nutrido del arsenal teórico del pensamiento universal y en particular del europeo, el pensamiento filosófico político latinoamericano en sus consideraciones sobre la libertad y justicia social desde la época colonial hasta la actualidad ha sido auténtico y aportador a la cultura universal?

Se ha aspirado a validar la hipótesis según la cual el pensamiento filosófico y político latinoamericano en sus consideraciones sobre la libertad y justicia social desde fines de la época colonial hasta la actualidad, ni ha sido totalmente mimético, reproductivo o receptivo en relación con los pensadores europeos, ni tampoco ha sido absolutamente vernáculo u original en relación con estos, pues en verdad a la vez que se nutrido del arsenal teórico de estos, dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito, ha desarrollado al respecto una producción de ideas auténticas[1] y en esa medida ha contribuido también a de la cultura universal.

El estado del arte de este tema es extraordinariamente amplio, pues existen numerosos estudios sobre historia de las ideas filosóficas u políticas, como puede apreciarse en la bibliografía de los capítulos, tanto desde la perspectiva de la ciencia política como de la filosofía política y de la historia en general, así como en particular del pensamiento filosófico y político latinoamericano, que sirven de punto de partida para la construcción de un marco teórico propio, un marco conceptual y en particular un marco histórico específico del contexto latinoamericano.

Se realizó una exhaustiva consulta por parte de los investigadores de fuentes tanto documentales, como bibliográficas activas y pasivas sobre el tema. Estas demuestran que el pensamiento latinoamericano en sus expresiones filosóficas, políticas, jurídicas, religiosas, etc., especialmente desde fines de la época colonial hasta hoy, se ha caracterizado generalmente por su propensión a la gestación de pensamientos alternativos y superadores, así como por un "humanismo práctico"[2] frente a diversas formas históricas de

[1] "Auténtico debe ser considerado aquel producto cultural, que se corresponda con las principales demandas del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de vida, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas, la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo" (Guadarrama, 2009, p. 58).

[2] Por humanismo práctico ─término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como La sagrada familia y los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 así

enajenación generadas por el poder de algunas instituciones. Esto no significa que todos y cada uno de sus representantes hayan asumido tales posturas, pues también ha habido expresiones misantrópicas, misóginas, racistas, discriminatorias, etc., pero estas deben ser consideradas como excepciones que confirman la regla.

Tales concepciones y posturas humanistas prácticas se diferencian de la filantropía abstracta. Se han manifestado de diversas formas —libros, artículos, discursos, declaraciones, entrevistas, cartas, etc.— en el plano de las ideas sobre múltiples cuestiones, pero especialmente en relación con la articulación orgánica entre libertad y justicia social.

Estas expresiones no han existido desvinculadas de actitudes concretas y comprometidas políticamente con acciones sociales de trascendencia histórica, las cuales no han sido objeto directo de esta investigación, pero, aunque fueron tomadas en consideración para la justa valoración de las ideas al respecto que forman parte del patrimonio de la cultura universal.

Se tuvieron muy presentes las perspectivas metodológicas y teóricas sobre esta problemática a partir de enfoques holísticos, complejos, dialécticos y transdisciplinares contributivos, que permitan superar cualquier tipo de reduccionismo epistemológico.

Para el marco conceptual del proyecto se tomaron en consideración algunas categorías claves de las principales variables cualitativas que aparecen desarrolladas por los coautores, entre las que se destacan: filosofía, pensamiento político, derecho, independencia, libertad, justicia social, cultura, autenticidad, humanismo, ideología, poder, y estado.

La investigación no pretende hiperbolizar los aportes de la filosofía y el pensamiento político latinoamericano a la cultura universal, sino simplemente fundamentar por qué razón los intelectuales

---

como los de humanismo concreto, humanismo positivo y humanismo culto que diferenciaba del humanismo real de Feuerbach─, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza" (Guadarrama, 2006).

de nuestra América no son simples receptores de la cultura occidental, sino también sus coautores, por lo que han reclamado y desde hace algún tiempo, tal vez no lo suficiente, han comenzado a obtener merecidos frutos de tal demanda. Solamente se pretende en esta obra destacar el núcleo duro de los aportes teóricos sobre este tema de algunos de los más significativos pensadores latinoamericanos.

Una de las tareas de la investigación sobre la cultura filosófica y política latinoamericana consiste en despejar los "eslabones intermedios" que existen entre las formas ideológicas más elevadas, como la filosofía y la religión, y las condiciones materiales de existencia de cada época. Ello obliga a un conocimiento mayor del desarrollo socioeconómico y político de estos pueblos, de sus luchas por la liberación nacional, por su soberanía y su emancipación social, tomando muy en consideración las particularidades de la lucha de clases en cada país o región. Solamente un análisis que tome en cuenta todo el conjunto de las múltiples relaciones de esas ideas con otras posibilita el análisis multilateral que evita cualquier tipo de reduccionismo epistemológico o sociologismo.

Se ha partido del presupuesto que la filosofía y el pensamiento político en América Latina no sólo han desempeñado el papel de comprensión teórica de su respectiva época, sino de instrumento de toma de conciencia para la actuación práctica. Sólo de esa forma es posible entender por qué la mayoría de los pensadores latinoamericanos más prestigiosos, en lugar de construir especulativos sistemas teóricos, han puesto su pluma al servicio de las necesidades sociopolíticas de sus respectivos momentos históricos, y en tal sentido han adoptado una postura más auténtica.

A pesar de la marcada intención en algunos círculos intelectuales por desideologizar, la filosofía y el pensamiento político en América Latina convirtiéndolos en estériles actividades académicas, aisladas de las inquietudes sociales, esta aspiración nunca ha podido llegar a predominar plenamente. Si la filosofía y el pensamiento político en América Latina han inclinado más la balanza hacia el lado de la ideología, en detrimento de otros aspectos teóricos abstractos, ha sido porque las condiciones históricas han favorecido tal inclinación; no es por una simple cuestión vocacional o temperamental, como en ocasiones se atribuye. Las circunstancias y el pensar, el acucioso dilema del ser del hombre latinoamericano y el régimen social que necesita.

La historia de la filosofía y del pensamiento político en América Latina muestra cómo las grandes preocupaciones sociopolíticas

han abundado más en los períodos y en los lugares en que más transformaciones sociales se han requerido. No se observa la misma carga ideológica en los presocráticos que en la convulsa época de Platón y Aristóteles, como tampoco se encuentra en Descartes, comparado con los pensadores del revolucionario siglo de la Ilustración francesa. Por tanto, no debe extrañar que, en una América Latina, siempre necesitada de transformaciones sociopolíticas, que la liberen y la emancipen plenamente, la filosofía y el pensamiento político posean tal carácter.

El estudio y divulgación de los resultados de las investigaciones sobre la evolución histórica de los conceptos de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano sus barreras, obstáculos, mediaciones, posibilidades, tendencias de desarrollo, etc., implica asumir algunos riesgos y desafíos en determinados países y circunstancias donde ciertas élites de poder no observan con agrado que tales ideas, elaboradas comúnmente en los círculos intelectuales y políticos, hayan fermentado propuestas disonantes con sus intereses.

El protagonismo de la investigación en cuanto a coadyuvar a la auténtica promoción cultural de la toma de conciencia sobre la evolución histórica de los conceptos de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano, en detrimento de otras fórmulas que atentan contra los intereses de los sectores populares más humildes, no debe limitarse al ámbito académico intramuros, pues está obligada a desplegarse a través de la extensión cultural a múltiples espacios sociales, laborales, etarios, étnicos, de género, etc., de manera que se contribuya a una mejor comprensión, por parte de estos distintos sectores sociales y especialmente políticos de los beneficios y riesgos de las variadas formas de gobierno.

Estos resultados de la investigación sobre la evolución histórica de los conceptos de libertad y justicia social en la filosofía y el pensamiento político latinoamericano puede ser un insustituible vehículo para facilitar la toma de decisiones adecuadas ante referéndums y otras formas democrático-participativas en procesos que definen el estatus, ante todo, de las nuevas generaciones, pero no solo de ellas, sino de toda la población.

Las investigaciones que se desarrollan al respecto pueden contribuir a develar las barreras objetivas y subjetivas que obstaculizan los procesos de mejoramiento social en el ámbito latinoamericano. Entre ellas deben servir para develar algunas falacias de moda, como considerar que el solo control de la información y del poder del conocimiento son elementos más que suficientes para lograr

realizar las grandes utopías de perfeccionamiento social tan añoradas por ilustrados, conservadores, liberales, socialistas, anarquistas, neoliberales, etc.

Se considera con frecuencia de manera equívoca que la mayor riqueza o pobreza de un país dependerá exclusivamente de la capacidad de almacenamiento y procesamiento de la información, sin tomar en consideración el poder de las transnacionales, que son capaces de penetrar por encima de cualquier frontera nacional e imponer su poder no solo informático.

En el primer capítulo de libro Domenico Maddaloni se detiene en la contribución de las ciencias sociales a la investigación sobre la justicia social en América Latina al examinar los factores estructurales y culturales que están en la base de tan graves problemas de desigualdad económica y de inequidad social y de investigar las medidas propuestas para cambiar esta condición; Pablo; Emiliana Mangone valora la esperanza como praxis para la justicia social en el pensamiento europeo y latinoamericano a través de las ideas de Jaques Maritain, Hannah Arendt y Paulo Freire en la que destaca una esperanza como "mundo posible" puede ser considerada la motivación que impulsa a los individuos hacia la acción entendida como praxis (acción política). Finalmente, Lucia Picarella y Francesca Cubeddu profundizan en el tema de la justicia social en la teología de la liberación en el que demuestran la originalidad de la visión de eco-justicia ambiental y a la justicia social de esta corriente, así como sus contribucioned a la cultura universal sobre de estos temas.

El segundo capítulo se inicia con la valoración de Rubén Quiroz Ávila de la "Carta a los españoles americanos" de Juan Pablo Viscardo y Guzmán por su significación en la preparación ideológica del proceso emancipador latinoamericano dados sus reflexiones sobre la libertad; continua Pablo Guadarrama González con el análisis del pensamiento independentista latinoamericano en relación con los derechos humanos y la justicia social"; las ideas de José Martí acerca de la libertad en la condición humana; los criterios sobre la libertad y la justicia social en la filosofía positivista y antipositivista latinoamericana en el que demuestra que la libertad inicialmente preocupó más a los positivistas que la justicia social, pero finalmente confluyeron con los positivistas en que ambas eran indispensables para dignificar a los pueblos latinoamericanos; en su consideraciones sobre José Carlos Mariátegui en relación con la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social explica las razones de sus críticas a la democracia burguesa y sus

apuestas por el socialismo para lograr una mayor justicia social; al analizar las ideas del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría precisa en que forma la concepción materialista de la historia, junto a las contribuciones de otros pensadores contemporáneos, le permiten enjuiciar de forma aportadora las posibilidades ylimitaciones que la modernidad y la democracia burguesa le han planteado al logro de la libertad y la justicia social; al valorar la amplia, versátil y aguda obra del intelectual cubano Roberto Fernández Retamar al considerarla dentro de las mejores expresiones de la rica trayectoria del "humanismo práctico" en el pensamiento latinoamericano, especialmente en sus reflexiones sobre la libertad y la justicia social; destaca la aportadora labor investigativa del filósofo argentino Arturo Andrés Roig sobre la historia de las ideas latinoamericanas al superar, desde un «humanismo práctico», el tradicional humanismo abstracto en relación con los conceptos de libertad y justicia social; finalmente analiza la obra filosófica de Raúl Fornet-Betancourt, quien desde una proyección intercultural, e inspirado en José Martí, ha sabido analizar con profundidad la libertad y la justicia social, que han sido objeto de las luchas los pueblos latinoamericanos. Fundamentar las razones por las cuales debe considerarse un filósofo auténtico y situado que, además de ser un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana, también lo es de la cultura filosófica universal.

Por su parte José Alpiniano García-Muñoz demuestra que Camilo Torres Tenorio sustentó la idea según la cual tener status politicus era estar representado en los antiguos tres estados. Así, para el tiempo del memorial de agravios, era indisputable que la democracia se garantizaba con representación en juntas, parlamentos o cortes de origen popular; Francesco Ferrari argumenta debidamente como la libertad constituyó una parte importante de la reflexión del clero capitalino en la vida republicana (1819-1827) cuando se dividió en dos partidos: por un lado, los monárquicos, quienes consideraron la verdadera libertad como sinónimo de la obediencia a Fernando VII; a su vez, rechazaron la concepción republicana de la libertad, al verla como enemiga de la religión y del orden tradicional. Por el otro lado, se encontraban los sacerdotes republicanos quienes afirmaban que la libertad propia del nuevo Estado era fruto de la voluntad de Dios y de la aplicación de la doctrina evangélica.

Finalmente Patricia Nakayama demuestra los aspectos históricos y epistemológicos del pensamiento original acerca de la revolución y la libertad en las reflexiones de Luís Gonzaga Duque

Estrada sobre las sediciones brasileñas de los siglos XVII a XIX, y valora sus críticas al contexto filosófico positivista brasileño; Yamandú Acosta sustenta en qué medida la "fórmula de ideal social" de Carlos Vaz Ferreira es válida y vigente en la perspectiva de construcción de justicia social en relación al "orden actual" de su contexto democrático-republicano de los años 20 del siglo XX en Uruguay. Puede trascendentalizarse legítimamente al Uruguay de estos años 20 del siglo XXI y a otros contextos análogos que harían a su horizonte de universalidad; Juan Carlos Ramírez Sierra y Lisandra Lefont Marin delimitan en la filosofía política de Leopoldo Zea tres niveles de análisis sobre la justicia: un nivel cultural-civilizatorio; un nivel que se ubica en la fenomenología del sujeto; y otro nivel que asume la conciencia de lo americano como fundamento epistémico-racional; Víctor Martín Fiorino sostiene que es posible a partir del presupuesto de la relación de interdependencia constructiva entre personas, comunidades y culturas, la lógica que preside una nueva racionalidad -lógica humana, no unívoca sino analógica y prudencial- que convoque a actuar, siguiendo los caminos abiertos por el pensamiento de Arturo Andrés Roig, desde los desafíos de hibridación lingüística y cognoscitiva y desde la fuerza de la conjunción entre imaginación y razón, asumiendo las exigencias de justicia sobre la integridad de la vida, el derecho a la vida política, a la hospitalidad y al acceso a los bienes e información necesarios para una vida digna; Flor María Ávila Hernández y Jennifer Fuenmayor demuestran los aportes teóricos de Franz Hinkelammert que reflejan una perspectiva crítica sobre temas fundamentales de la filosofía política latinoamericana, como la condición humana, la ética y la persona. Su visión humanista coloca a la vida humana como punto de partida en sus obras que suscitan desafíos para la reproducción de la vida humana y la práctica de derechos humanos. Sus reflexiones se centran en repensar los proyectos de sociedades con justicia social para los pueblos latinoamericanos; Juan Carlos Ramírez Sierra considera que el filósofo nicaragüense Alejandro Serrano Caldera se inscribe en la tradición de pensamiento crítico latinoamericano en tanto se orienta hacia el enjuiciamiento de las prácticas de poder que limitan las libertades públicas y distorsionan la institucionalidad encargada de gestionar de la justicia social; por último se detiene como ha sido abordado el tema de la justicia social en la filosofía chilena contemporánea, a partir del estudio de las ideas de Pablo Salvat y Ricardo Salas entre otros.

La investigación desarrollada por los autores que han colaborado en este libro si bien demuestra la riqueza de la filosofía y el pensamiento político en Latinoamérica en sus contribuciones teóricas sobre la libertad y la justicia social, a la vez evidencia el extraordinario campo que se abren a futuros trabajos sobre el tema con el objetivo de evidenciar que desde fines de la época colonial hasta la actualidad, ni han sido totalmente miméticos, reproductivos o receptivos en relación con los pensadores europeos, ni tampoco han sido absolutamente vernáculos u totalmente originales en relación con estos, pues en verdad a la vez que se nutrido del arsenal teórico de estos, dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito, ha desarrollado al respecto una producción de ideas auténticas y en esa medida ha contribuido también a de la cultura filosófica y política universal.

Bibliografía

Guadarrama, P. (2009). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). Buenos Aires: UBA.

Guadarrama, P. (2006). "Humanismo y marxismo". En *Marx Vive. IV* (pp. 209-226). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/mrxvv4/08_guadarrama.pdf

PRIMERA PARTE

Problemas conceptuales sobre la libertad y justicia social en el pensamiento latinoamericano

1. La contribución de las ciencias sociales a la investigación sobre la justicia social en América Latina

por *Domenico Maddaloni*

Según Liebig y Sauer (2016) la justicia social ha sido considerada durante mucho tiempo como un problema normativo que debe reservarse a las disciplinas filosóficas. Sin embargo, desde mediados del siglo XX, las ciencias sociales han iniciado importantes caminos de reflexión e investigación sobre esta problemática, con especial referencia a su relevancia empírica para los individuos y las sociedades. En esta perspectiva, la justicia, y específicamente la justicia social, se considera una cuestión sociológicamente relevante en al menos cuatro aspectos.

El primero, se refiere a las condiciones estructurales que influyen, a través de los relativos sistemas de desigualdad, sobre los valores culturales y, con ellos, sobre los ideales de justicia que prevalecen en una sociedad en particular o en grupos o categorías sociales específicas. A este respecto, Miller señala que "los hombres tienen concepciones de la justicia social como parte de una visión más general de la sociedad y (...) adquieren estas concepciones a través de su experiencia de vivir en sociedades reales con estructuras definidas y que encarnan tipos particulares de relaciones interpersonales" (1979, p. 342). El segundo aspecto se refiere a lo que Liebig y Sauer definen como el "diseño institucional" de una sociedad, es decir, el conjunto de instituciones, medidas, programas y políticas tendientes a distribuir (o redistribuir) los recursos socialmente disponibles según ideales de justicia compartidos: o al menos, compartidos por las clases sociales en el poder. En las sociedades modernas, estas funciones son desempeñadas tanto por la política fiscal como por el conjunto de políticas económicas y sociales aplicadas por las instituciones públicas, desde el Estado hasta las administraciones regionales y municipales. El tercer aspecto de interés para las ciencias sociales se refiere a los mecanismos de

formación de consenso en torno a determinados ideales de justicia entre grupos y categorías sociales específicas, a partir de las condiciones sociales y del diseño institucional de la sociedad (Boudon, 1988). En términos sociológicos, ésta es la dimensión micro del fenómeno que ya hemos considerado en términos macro como relación entre las condiciones estructurales, las orientaciones institucionales y los valores culturales desde una perspectiva societaria. Por último, el cuarto aspecto se refiere a las consecuencias sociales de la experiencia de la injusticia, ya que una larga línea de investigaciones ha evidenciado el vínculo entre la injusticia y el funcionamiento (incluido el declive o el colapso) de las instituciones, de las estructuras o de una sociedad en su conjunto (Hegtvedt y Isom, 2014).

Según Liebig y Sauer (2016), estos perfiles identifican otras tantas dimensiones relevantes para el análisis de la justicia social desde la perspectiva de las ciencias sociales. Por lo tanto, en este escrito intentaremos examinar algunas de las principales contribuciones de las ciencias sociales al análisis del problema de la justicia social en América Latina, en relación con las dimensiones indicadas anteriormente. Nos centraremos, en particular, en las dos primeras, dejando para un futuro trabajo la tarea de investigar las aportaciones que presentan las ciencias sociales respecto a las dos últimas líneas de investigación. De hecho, la amplitud de los temas a considerar y de la producción científica ya acumulada al respecto aconsejan considerar estos aspectos individualmente.

1. Condiciones estructurales e ideales de justicia

El análisis de la relación entre las características estructurales de un determinado tipo de sociedad, sus sistemas de desigualdad social, los valores culturales hegemónicos y los ideales de justicia asociados a ellos tiene especial relevancia si se adopta una perspectiva de análisis comparativo a largo plazo. No cabe duda de que los distintos tipos de sociedades presentan diferentes estratificaciones sociales, valores culturales y, por tanto, diferentes ideales de justicia. Pero ¿cuáles son los procesos causales que conectan estas dimensiones del mundo social humano?

Un estudioso que ha dedicado gran parte de su larga carrera al análisis comparativo de las sociedades humanas, Gerhard Lenski, ha propuesto, desde una perspectiva teórica que denominó "ecológica-evolutiva", una tipología de sociedades a las cuales se asocian

sistemas de desigualdad, diferentes valores culturales y, por lo tanto, también diferentes ideales de justicia social (Lenski, 1966; 2005; Nolan y Lenski, 2014). Para Lenski y Nolan, en la época de la Conquista, las sociedades humanas de las Américas se clasificaban en el tipo de sociedad basada en *la caza y la recolección* o en el tipo de sociedad *basada en la horticultura*. Para entender plenamente la cuestión de la justicia social en América Latina, es necesaria una mirada preliminar sobre cómo se planteó esta cuestión en estos dos tipos de sociedades.

De acuerdo con la perspectiva elaborada por Lenski, observamos así que, en las sociedades cazadoras y recolectoras, los sistemas de desigualdad social que se relacionan con las dimensiones del poder y de la riqueza resultan poco desarrollados, lo que en esencia casi justifica la etiqueta de "comunismo primitivo" a través de la cual el materialismo histórico designó a este tipo de sociedades. De hecho, el tamaño demográfico, la tecnología de producción predominante y el tipo de asentamiento predominante de estas sociedades implican la ausencia de organizaciones y funciones especializadas tanto en la esfera económica como en la política, entre las cuales se pueden establecer relaciones jerárquicas. Además, el acceso al territorio que suministra los recursos alimenticios y de cualquier otro bien necesario para la supervivencia está garantizado para todos los miembros del grupo que se ha asentado allí (los forasteros, en cambio, necesitan permiso para acceder a este territorio, bajo pena de una reacción violenta de los nativos), y cualquier en el grupo puede producir por sí mismos las herramientas necesarias para la recolección, la caza, la guerra y la transformación de los productos de la naturaleza. Las sociedades cazadoras y recolectoras, por su parte, son sensibles a las jerarquías de prestigio, que parecen estar vinculadas no al desempeño de determinados roles sociales, sino a la demostración de determinadas cualidades personales, entre ellas (además de las habilidades en la recolección, la caza, las ceremonias religiosas o las prácticas mágicas) aparecen la capacidad de narrar y de oratoria, es decir, la capacidad de persuadir, y también la edad, vehículo de una importante experiencia acumulada (Nolan y Lenski, 2014, pp. 109-110).

Podemos concluir que, en las sociedades cazadoras y recolectoras, el ideal compartido de justicia social afirma la primacía de la igualdad, respetando las diferencias de género, edad y prestigio adquirido, y en el contexto de la defensa del valor de la comunidad. Cualquier intento de superar a los demás miembros del colectivo, que no caiga en las circunstancias mencionadas, se identifica como

desviación y es aplastado por la reacción de la comunidad en su conjunto (Harris, 1990, tr. it. 2001, pp. 255-276). Parte de la herencia social y cultural de los pueblos indígenas de América Latina se relaciona, por tanto, con formaciones sociales de este tipo, y en consideración de lo que se conoce de ellas, es correcto afirmar que en éstas casi no aparecen desigualdades, sino sólo diferencias, lo que contribuye a producir concepciones de justicia social orientadas en un sentido igualitario y solidario dentro de cada comunidad (Guadarrama González, 2016, pp. 346-354).

En las sociedades hortícolas, basadas en formas de agricultura y ganadería aún no plenamente desarrolladas y en la transición de la vida nómada a la sedentaria, aparece en cambio una mayor articulación de la división del trabajo y de la estratificación social. De hecho, se observa que, en estas sociedades, o al menos en los principales centros, hay numerosos perfiles profesionales a tiempo completo en la administración, la artesanía y el comercio, lo que a su vez constituye una prueba indirecta de la aparición de un excedente económico estable y disponible incluso en presencia de un aumento de la población. En consecuencia, la desigualdad social aumenta en estas sociedades. En la cúspide surge una aristocracia formada por los clanes más importantes, que ofrecen protección a los más débiles, considerados como *clientes*, en caso de que surjan desacuerdos y conflictos, que a menudo asumen la forma de enemistades entre clanes. En la base, hay una capa de individuos esclavizados (a menudo la esclavización se vuelve hereditaria), y obligados a trabajar para los propietarios, que de manera consecuente crecen en poder, riqueza y estatus social. El aumento del excedente y el crecimiento de las desigualdades inherentes a la riqueza entran en una relación causal circular con el desarrollo político, consistente en la unificación de una pluralidad de pueblos y territorios por el clan/grupo étnico más fuerte, más grande y/o más avanzado tecnológicamente. Sin embargo, en general, el carácter muy a menudo tropical o ecuatorial del contexto ecológico en el que surgen estas sociedades y la consiguiente dificultad de transporte y comunicación producen una considerable inestabilidad política, que a su vez se traduce en una tendencia constante a los conflictos tanto internos como con otras sociedades.

Esto permite el surgimiento de una jerarquía militar que, junto a la religiosa, asume un papel central en el sistema de desigualdades sociales. Entre las consecuencias de los cambios asociados a la adopción de las tecnologías propias de la horticultura, y de manera más específica del crecimiento de las desigualdades económicas,

se encuentra también la disminución de la autonomía de las mujeres, que empiezan a ser consideradas en términos de propiedad del varón jefe de hogar: más mujeres, más hijos, más personas sometidas a sus mandos. En las Américas, este desarrollo se produjo más tarde que en el continente afro-euroasiático, debido a la menor dotación de plantas y animales domesticables en comparación con lo ocurrido en este continente (Nolan y Lenski, 2014, pp. 143-147; véase también Diamond, 1997). En esencia, en las más complejas sociedades amerindias precolombinas, el mantenimiento de una relativa igualdad en la comunidad aldeana iba acompañado del desarrollo de una jerarquía que trascendía el ámbito local y se expresaba en la aparición de una variedad de clases, que residían en gran medida en los centros más importantes, sede del poder político y religioso. Fue precisamente la religión tradicional, además del llamado a la defensa contra los enemigos externos, la que proporcionaba la legitimación social para la distribución desigual de los recursos que resultó de esta articulada estratificación social (Harris, 1990, tr. it. 2001, pp. 277-290).

Para la época de la Conquista, por lo tanto, las regiones más densamente pobladas de la América precolombina, que coinciden en gran medida con los territorios de los imperios azteca e inca (León Portilla, 2008; Murra, 2008), ya estaban ocupadas por formaciones sociales en las que estaban presentes sistemas de desigualdad articulados y basados en criterios de género, étnicos y sociales. En estos contextos, es razonable suponer que las concepciones dominantes en materia de justicia social habían incorporado el reconocimiento de la existencia de un orden jerárquico basado en la etnia, la posición laboral y el género, aunque de manera diferente para cada una de las poblaciones afectadas y a menudo con respeto de los órdenes solidarios comunitarios preexistentes a nivel local (Guadarrama González, 2016, pp. 346-354).

Sobre este conjunto de configuraciones sociales y valores culturales que definen los ideales, y las prácticas, de justicia social prevalecientes en las Américas precolombinas se injerta la Conquista y, con ella, la incorporación de las Américas a la economía mundial capitalista en desarrollo (Wallerstein, 1974). Nunca sabremos cuáles habrían sido las líneas de cambio estructural y cultural de las sociedades amerindias en ausencia de la colonización de las potencias europeas. Lo que sí podemos conocer es el camino que efectivamente siguieron estas sociedades como resultado de la inclusión de porciones cada vez más grandes del territorio americano

en los grandes imperios coloniales, particularmente los de España y Portugal, y, en virtud de ello, en la periferia del sistema global.

Los estudiosos de las teorías de la dependencia y del enfoque de los sistemas mundo han hecho hincapié en los procesos de reestructuración de las nuevas sociedades locales que surgieron como resultado del dominio colonial de las potencias europeas y de las oleadas migratorias procedentes de Europa (nobles, funcionarios, sacerdotes, militares, colonos) y de África (esclavos). En resumen, a medida que el colonialismo aceleraba el proceso de marginación y, posteriormente, la extinción de las sociedades y culturas cazadoras y recolectoras, las poblaciones más numerosas que vivían en contextos basados en la horticultura y con estructuras sociales más complejas fueron reubicadas en una posición subalterna y étnicamente segregada en las nuevas estructuras sociales generadas por el colonialismo europeo. Según André Gunder Frank, la diversidad de modos de producción implantados en las diferentes regiones del sistema global (y de las Américas en particular) explican las diferentes trayectorias de desarrollo y subdesarrollo capitalista: y por lo tanto la diversidad de condiciones estructurales y arreglos institucionales, de los que se derivan valores culturales e ideales de justicia en parte diferentes, aunque siempre asociados a la posición de la región en la división internacional del trabajo y en el mercado mundial (Frank, 1979).

En las regiones históricas de México, Perú y Chile, la presencia simultánea de metales preciosos y de una población indígena numerosa y "civilizada" permitió a los conquistadores españoles establecer una economía de mercado basada en métodos no capitalistas de control del trabajo (la esclavitud, la encomienda, la hacienda), que variaban según la oscilación relativa del "salario" (es decir, de los medios de subsistencia pagados a los trabajadores) y del beneficio en los sectores dominantes de la economía. De hecho, la industria minera estaba flanqueada por la agricultura y la ganadería, que proporcionaban los recursos necesarios para la subsistencia de la población empleada en las otras actividades.

En la región del Caribe y en el nordeste de Brasil, las condiciones geográficas y climáticas permitieron el establecimiento de una economía de plantación, pero la ausencia o la relativa escasez de una gran población indígena y ya socializada a las culturas y prácticas de la desigualdad (debido también a la mortífera propagación de gérmenes patógenos procedentes del continente afro-euroasiático: Diamond, 1997) favoreció la importación de esclavos del África subsahariana. Se estableció así en estas regiones una

economía de mercado en la que trabajadores no libres y segregados étnicamente eran empleados bajo dirección y control unitario en la producción para el mercado mundial de materias primas (índigo, algodón) o productos alimenticios (azúcar, café, tabaco, cereales). En las regiones templadas del hemisferio sur (São Paulo, Río Grande, Uruguay, Argentina), la ausencia de condiciones para el desarrollo de una economía minera o de plantación, y la consiguiente "marginalidad" de estas regiones desde el punto de vista de la metrópoli colonial y del mercado mundial, posibilitaron el establecimiento de importantes asentamientos. Se recibieron oleadas de inmigración procedentes de Europa y la economía local se orientó más que en otros lugares hacia la pequeña propiedad y el autoempleo, lo que llevó al desarrollo de una estructura social relativamente más homogénea, igualitaria y democrática que en otras regiones de América Latina. Sin embargo, con la consolidación del sistema global, estas regiones también tendieron a transformarse progresivamente en economías de exportación, sobre todo de productos agrícolas y ganaderos, y se convirtieron en relativamente subdesarrolladas, funcionales más al "desarrollo afuera", el desarrollo en los países del centro, que a un crecimiento autóctono basado en la integración progresiva de los territorios coloniales y en la involucración gradual de toda la población o al menos de la mayoría de ella (Frank, 1979, pp. 43-69). Estas dinámicas de desarrollo desigual (Amin, 1973), o de *extractivismo*, como se acostumbra a decir hoy, y que son documentadas con gran eficacia por la magistral pluma de Eduardo Galeano, generaron procesos que, en mayor o menor medida según los contextos territoriales examinados, terminaron por centrar el sistema de desigualdades principalmente en la correspondencia entre filiación racial o étnica y posición laboral, en un contexto de relativa segregación entre estos grupos sociales. La enorme distancia cultural entre conquistadores y conquistados se sumó a la brecha existente en la fuerza militar para generar estructuras sociales de inequidad, en las que se aplicaban diferentes criterios de justicia social por razón de grupo racial o étnico y de género. La incorporación subalterna de los sistemas de desigualdad heredados de las sociedades hortícolas anteriores, y el impulso hacia la exclusión de las sociedades cazadoras y recolectoras restantes, completaron el cuadro. En las sociedades surgidas de la Conquista y de la incorporación de América Latina a los imperios coloniales de las potencias europeas y, a través de éstas, a la economía global, el ordenamiento jerárquico entre grupos raciales y étnicos relativamente segregados constituyó así, según Aníbal

Quijano, el dintel de una estructura social que tradujo la diversidad de posiciones laborales y sociales en términos biológicos. "La idea de raza en el sentido moderno no tiene historia anterior a la conquista de las Américas. Tal vez se derivó de las diferencias fenotípicas entre los conquistadores y los conquistados, pero lo que importa es que muy pronto se construyó como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre estos grupos" (2000, p. 202). De hecho, la *colonialidad del poder* fue acompañada por la *colonialidad del saber*, que situó a indígenas y afrodescendientes en universos separados del habitado por la etnia dominante y situados casi al margen de la condición humana. "La única categoría que tuvo el honor de ser reconocida como la Otra de Europa u de Occidente fue la de Oriente. Ni los "indios" de América, ni mucho menos los "negros" de África. Estos eran simplemente "primitivos". La categoría que subyace a esta codificación de las relaciones entre europeos y no europeos es, sin duda, la de raza" (ibíd., p. 211). Quijano identifica dos factores en el origen de este diferente trato de las culturas no occidentales por parte de los conquistadores europeos. La primera y más importante es el diferente grado de opresión y explotación que sufren los pueblos conquistados (conquista colonial en América y África, dominación indirecta en cambio en Asia). La segunda es la presencia o ausencia de una tradición cultural autóctona basada en la escritura y por ende más capaz de preservarse a sí misma (ibíd., p. 210; cf. Maddaloni, 2016a). Esto implica también que la colonialidad del poder y del conocimiento se expresa en diferentes grados en las tres regiones identificadas en las secciones anteriores, dependiendo de la composición étnica de la población. En particular, en la región templada de América del Sur, donde la presencia europea se hace predominante, las estructuras de desigualdad y la dinámica del conflicto tienden a parecerse más a las típicas de Europa y América del Norte.

Por lo tanto, en estas formaciones sociales coloniales se registraba: (1) una sustancial segregación entre grupos étnicos; (2) una consecuente falta de homogeneidad cultural en el conjunto de la población; (3) divisiones radicales de estatus y clase, que se superponían a las divisiones raciales, étnicas y territoriales (Maleševič, 2010, p. 168). Esto provocó una profunda debilidad en los procesos de formación del Estado y de construcción de la nación, tanto antes como después de las Guerras de la Independencia, ya que la maquinaria política y militar no estaba al servicio de una clase superior o dominante con vocación hegemónica con la inclusión gradual de diferentes clases y grupos en un contexto más amplio. Por

el contrario, el sistema político y militar (en una palabra, el Estado) fue funcional al mantenimiento de uno *status quo* que favorecía a las clases y grupos dominantes, al precio de dejar inalterada la condición de dependencia y subdesarrollo del conjunto de la sociedad, mediante la represión de las demandas de los grupos y clases subalternas y de los territorios periféricos (ibíd.).

En estas condiciones, y con excepción de las intuiciones de unos pocos intelectuales (Guadarrama González, 2012, pp. 127-408), no se pudo difundir ninguna concepción socialmente compartida de la justicia social. Como atestiguan excelentemente las novelas de Manuel Scorza Torres sobre las vicisitudes de las comunidades indígenas del Perú, en las sociedades coloniales y poscoloniales latinoamericanas el orden social se basó en la alternancia entre la demanda insatisfecha de equidad social por parte de los sectores subalternos, a veces aderezada con elementos milenarios o referencias a la herencia precolombina, la consiguiente rebelión, su violenta represión y la resignación posterior. Esto es, hasta que el ciclo comenzaba de nuevo, sacudiendo otra vez una estructura social esencialmente desprovista de legitimidad y basada en el despotismo, es decir, "la capacidad de las élites estatales para tomar decisiones sin negociaciones rutinarias con la sociedad civil" (Centeno, 2002, p. 10).

En tiempos más recientes, la dependencia económica y política de los principales centros del sistema mundial se ha sumado al legado colonial y ha producido nuevos factores de conflicto social y violencia. En referencia a Colombia, por ejemplo, se ha argumentado que "las luchas sociales han sido históricamente percibidas como desestabilizadoras del orden hasta el punto de confundir la subversión con la delincuencia" y que "el Estado ha sido indiferente o intolerante ante la protesta, hasta el punto de estigmatizar a quien va en contra de sus intereses" (González Araña, Molinares Guerrero, 2013, p. 15). Esto explica la violencia del Estado, defensor de los intereses de una parte de la sociedad en contra de los intereses de la mayoría, contra los movimientos y grupos que exigen que se actúe sobre los factores estructurales y culturales que hacen que las sociedades latinoamericanas sean profundamente desiguales. Además, "ante la falta de justicia, con desigualdad social y la exclusión, diversos grupos de ciudadanos deciden recurrir a mecanismos ajenos al marco institucional para exigir soluciones a sus problemas" (ibíd.). Esto explica el frecuente recurso a la violencia por parte de estos mismos grupos sociales y la proliferación de grupos armados en las formaciones sociales de este continente

(Leal Buitrago, 2004) (cf. Maddaloni, 2016b). En última instancia, entonces, en América Latina aun recientemente ha faltado y sigue careciendo de un contrato social, de un acuerdo compartido sobre los principios fundamentales del orden social y político y los criterios de justicia distributiva que deben aplicarse a todos los miembros de una sociedad cuyas élites siguen negando los derechos de ciudadanía a quienes se encuentran en los niveles inferiores de la jerarquía social, especialmente si pertenecen a grupos étnicos distintos de los europeos.

Sin embargo, esto no implica que *plus ça change plus c'est la même chose*. Las profundas transformaciones que se produjeron en toda América Latina en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial y más aún a partir de la década de 1990 (Calderón, Castells, 2019) han llevado a un creciente descrédito del racismo y del sexismo como bases implícitas del orden social y cultural. El crecimiento económico, el desarrollo de los servicios, el urbanismo, la difusión de la educación, el aumento de la exposición tanto a los medios de comunicación de masas como a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y los medios sociales, el mismo ejemplo de la revolución cubana, representan tantas causas estructurales de un profundo cambio en la identidad latinoamericana. Estos cambios hacen difícil, a veces imposible, mantener la segregación entre clases sociales, etnias y géneros, y producen nuevos procesos de hibridación cultural o criollización (García Canclini, 1990) en los cuales desaparecen las antiguas diferencias y aparecen otras nuevas. A pesar de los intentos de represión política que culminaron en los regímenes autoritarios de la década de 1970, esto también influye profundamente en las concepciones socialmente compartidas de la equidad y la justicia. La persistencia del extractivismo y la dependencia externa, la magnitud de las desigualdades económicas y sociales y la permanencia de la discriminación étnica y de género ya no se consideran como fenómenos naturales, calamidades a las que conviene resignarse. Por el contrario, estos fenómenos son abiertamente denunciados y documentados, incluso con la contribución de las ciencias sociales (véase, por ejemplo, González Casanova, 2015), confluyendo en la agenda del debate científico, cultural y político. En particular, los temas de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989) y de la desigualdad horizontal (Stewart, 2013), que destacan el papel combinado de los factores sociales, étnicos y de género en la producción de la injusticia y de la discriminación en la sociedad, ocupan un lugar central en estos debates.

Este conjunto de cambios estructurales y culturales ha influido en la oleada de movimientos sociales (Calderón, Castells, 2019, pp. 234-263) que en muchos países ha impulsado, desde los años 1990, a la "ola rosada" (o "marea rosada") de gobiernos progresistas que han trabajado con mayor o menor suerte para reducir la desigualdad (Ocampo, Gómez, 2018; Sánchez-Ancochea, 2018; véase más adelante, párrafo 2). Quizás por primera vez desde la Conquista, aparecen en las sociedades latinoamericanas ideales de equidad y justicia social compartidos o, al menos, no abiertamente cuestionados. Sin embargo, las estrategias y tácticas propuestas para concretarlas siguen siendo profundamente divergentes. Las propuestas neoliberales se basan en el concepto de *trickling down* (dejando en las manos de los ricos, tarde o temprano la situación de los pobres se beneficiará). Las estrategias de los movimientos emergentes entre las clases trabajadoras y las minorías étnicas exigen equidad "aquí y ahora" y, por tanto, medidas de redistribución de la riqueza y de la renta disponible e iniciativas para el desarrollo de las periferias metropolitanas y de las regiones más alejadas y desfavorecidas del territorio: es el caso, por ejemplo, del movimiento de *trabalhadores rurais sem terra* en Brasil (Picarella, 2022). Tampoco faltan los intentos de revivir políticamente la cultura reaccionaria basada en la exclusión de estas clases y minorías (López Segrera, 2016), aunque tales opciones estén totalmente desacreditadas internacionalmente y tengan que enmascarar sus impulsos en un mundo que aparece cada vez más marcado por el lenguaje de la democracia y los derechos humanos. En resumen, entonces, el conflicto que se está produciendo en una realidad social cada vez más compleja como la de América Latina no puede obviar el avance que se está realizando en la definición de ideales de justicia que incluyen la solidaridad comunitaria, la participación ciudadana, el bienestar compartido, el respeto al medio ambiente y al patrimonio cultural.

2. Diseño institucional y redistribución de los recursos

Consideremos ahora el segundo campo de estudios sobre la justicia social indicado por Liebig y Sauer (2016), el "diseño institucional" o el conjunto de instituciones, programas y medidas cuya tarea es realizar los ideales de justicia compartidos – más precisamente, compartidos por las clases sociales que ejercen el poder en contextos tan complejos como las sociedades latinoamericanas. Ya se ha visto que el proceso de conformación de estas sociedades

estuvo fuertemente marcado por (1) el colonialismo europeo, con su legado de violencia, represión, discriminación y prejuicios contra los pueblos indígenas y afrodescendientes, y (2) la inserción de América Latina en una posición periférica en la economía mundial capitalista, que durante mucho tiempo consideró a estos territorios como meros proveedores de materias primas baratas, y sólo más recientemente ha permitido episodios (a veces sustanciales) de desarrollo capitalista dependiente (Cardoso, Faletto, 1969). Esto se ha traducido, y aún se traduce, en unas desigualdades económicas y sociales entre las más amplias a nivel mundial y que afectan a las minorías étnicas, a las zonas rurales, a las mujeres y a los niños de forma excluyente y punitiva. Los informes elaborados por numerosas instituciones y organizaciones internacionales, pero también de nivel regional o simplemente nacional, ofrecen en la actualidad amplias pruebas de esta condición que, como hemos visto en el apartado anterior, hunde sus raíces en el mismo proceso constitutivo de las sociedades latinoamericanas.

En los análisis de las deficiencias en términos de justicia social en América Latina, así como en otras regiones del mundo, el punto de partida más común son las desigualdades en la distribución de los ingresos, a menudo medidas a través del índice de Gini. Como es notorio, el índice de Gini oscila entre un valor mínimo de 0 (todos los ciudadanos de un país reciben el mismo ingreso) y un máximo de 100 (el producto nacional de un país se lo apropia un solo individuo).

El Cuadro 1, basado en datos del Banco Mundial, ofrece una comparación de los valores medios de este índice en algunos países de los que se dispone de datos suficientes. En particular, puede proporcionar una apreciación de la magnitud de las desigualdades económicas que representan el legado más evidente de la historia colonial y de la condición aún periférica de esta región del mundo. Esto está en relación con la mayor equidad en la distribución de ingresos que caracteriza a los principales países de Europa y Canadá (mucho menos los Estados Unidos). El cuadro también permite mostrar que, entre los años 90 del siglo XX y los años 10 del siglo XXI, se ha producido una reducción de las desigualdades medidas por el índice de Gini, tanto por el crecimiento económico que experimentaron los países latinoamericanos en este periodo, como por la acción de gobiernos cercanos a los movimientos sociales y más sensibles al problema de la reducción de las desigualdades.

Cuadro 1. Evolución del Índice de Gini en algunos Países, de los años 90 del siglo XX a los años 10 del siglo XXI

País	**Años 90**	**Años 00**	**Años 10**
Argentina	47,9	48,6	41,9
Bolivia	58,2	55,9	45,4
Brazil	59,0	56,1	53,0
Chile	55,8	49,7	45,2
Colombia	55,7	55,5	51,9
Costa Rica	46,2	49,4	48,5
Republica Dominicana	49,2	50,3	45,2
Ecuador	56,0	52,6	46,0
Honduras	54,6	56,3	50,5
Mexico	52,7	50,3	47,8
Panama	57,6	54,6	50,7
Peru	54,4	50,2	43,6
Paraguay	52,1	52,9	48,5
El Salvador	52,3	48,5	40,9
Alemania	*28,8*	*30,5*	*31,2*
España	*34,4*	*33,6*	*35,4*
Francia	*32,3*	*31,3*	*32,6*
Italia	*34,7*	*34,1*	*35,1*
Reino Unido	*36,0*	*35,8*	*33,8*
Canadá	*31,8*	*33,6*	33,4
Estados Unidos	*39,7*	*40,7*	*41,0*

Fuente de los datos: elaboración con datos del Banco Mundial, https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?view=map Última visita: 13 de octubre de 2022.

Volveremos a hablar de las políticas de desigualdad y pobreza aplicadas en América Latina más adelante. Por el momento, es importante señalar que un análisis puramente económico de las desigualdades, realizado a través de estos indicadores tan generales, es una condición necesaria pero no suficiente para una evaluación de la cuestión de la justicia social en el continente latinoamericano en toda su complejidad. La literatura científica sobre las desigualdades y la pobreza, de hecho, lleva mucho tiempo destacando su carácter eminentemente multidimensional. A este respecto, es

posible observar que "las desigualdades sociales van mucho más allá de un asunto de ingresos. Se expresan cotidianamente en profundas divisiones en la calidad de las escuelas y los centros de salud, en las diferencias en las esperanzas de vida entre sectores de una misma sociedad, en la conformación de enclaves de pobreza y áreas residenciales exclusivas, así como en la emergencia de nuevos patrones de sociabilidad y reconocimiento social, entre otros. Estos procesos de fragmentación social por el momento resultan difícilmente medibles, y los actuales indicadores de la desigualdad económica considerados aisladamente no pueden dar cuenta de ellos" (Saraví, 2019-2020, p. 84).

Esto nos lleva a considerar la discriminación basada en el racismo y el sexismo en la distribución no sólo de las oportunidades de empleo, con la consiguiente ubicación de los individuos en la jerarquía de clases y grupos de estatus, sino también en la distribución de las oportunidades de acceso a la vivienda, a los servicios sociales y sanitarios, a los sistemas de educación y formación profesional, al transporte y las comunicaciones. Por ejemplo, en un trabajo reciente sobre algunos países de América Latina (Chile, Colombia, México, Perú) se destaca que la población indígena sin escolaridad o con sólo educación primaria era de 90,6% en México (2010), 54,2% en Chile (2011), 85,2% en Colombia (2005), 91,5% en Perú (2007). Para la población no indígena, estos valores fueron significativamente menores: 71,2% para México, 41,6% para Chile, 69,6% para Colombia, 74,4% para Perú (Puyana, 2018, pp. 165-166). El panorama no cambia si pasamos de los servicios educativos a los servicios de salud: el porcentaje de los beneficiarios en la población indígena era, en efecto, de 57,1% en México (2010), de 7,9% en Chile (2011), de 62,9% en Colombia (2005), de 37,0% en Perú (2007); el mismo valor en la población no indígena era significativamente mayor (65,8% en México, 11,8% en Chile, 83,1% en Colombia, 41,7% en Perú (ibíd., pp. 167-168).

Es oportuno recordar que, en general, las medidas previstas en los países latinoamericanos para combatir la pobreza o promover la equidad en ámbitos decisivos para el bienestar como la salud o la educación no logran llegar a todos los necesitados y suelen parecer poco generosas. El Cuadro 2 presenta los valores medios que asumen los índices de cobertura y adecuación de los programas de protección social y laboral en algunos países de América Latina, con referencia a las dos últimas décadas, según cálculos del Banco Mundial. La cobertura de los programas de protección social y laboral muestra el porcentaje de población que participa en los

seguros sociales, la red de seguridad social y las prestaciones por desempleo y las políticas activas del mercado laboral. Las estimaciones incluyen tanto a los beneficiarios directos como a los indirectos. La adecuación de los programas de protección social y laboral se mide por el importe total de las transferencias recibidas por la población que participa en los seguros sociales, la red de seguridad social y las prestaciones por desempleo y las políticas activas del mercado laboral como proporción de su bienestar total. El bienestar se define como la renta o el gasto totales de los hogares beneficiarios. También en esta circunstancia, las estimaciones incluyen tanto a los beneficiarios directos como a los indirectos.

El cuadro 2 muestra que, con la excepción de Uruguay, tanto la tasa de cobertura como la tasa de generosidad o adecuación de las medidas de protección social y laboral parecen estar lejos de los estándares asegurados por el llamado Modelo Social Europeo, aunque se han producido avances en este sentido en muchos países entre la primera y la segunda década del siglo XXI. Las encuestas realizadas a nivel nacional confirman las indicaciones extraídas de estos datos empíricos. Por ejemplo, una comparación de la situación en Argentina, el Reino Unido y España sobre el papel relativo del mercado y del Estado en la reproducción social de las familias destaca que "los hogares europeos presentan una baja dependencia relativa de los ingresos del mercado para su reproducción social: allí es muy importante el peso de las jubilaciones y pensiones y los ingresos por seguro de desempleo. En Argentina, en todas las clases sociales, los hogares dependen casi en un 90% de los ingresos del mercado de trabajo para la reproducción de sus condiciones de vida, lo que habla, considerando las brechas de ingresos, de una desprotección muy grande de los hogares de la clase trabajadora y de condiciones de supervivencia y reproducción de gran dificultad" (Ayos, Pla, 2021, p. 16).

Se ha realizado una enorme cantidad de investigaciones sobre las connotaciones de cada uno de los programas de política laboral, social y educativa en todos los países de América Latina, así como sobre la eficacia de los mismos para lograr una menor desigualdad entre clases sociales, grupos étnicos, géneros y zonas en cada país. Antes de examinarlos, hay que tener siempre presente que el debate y el conflicto sobre la justicia social no se refieren únicamente a la distribución de los ingresos y las oportunidades de vida, sino también a la misma producción de los ingresos, en particular en la modalidad de acceso a la tierra. En el breve espacio de este capítulo, no trataremos esta cuestión, sobre la cual tanto se ha escrito y tanto

se ha luchado, sino que nos limitaremos a hablar de la política social. En esta perspectiva, nos referiremos a algunos estudios generales que han comparado los sistemas de bienestar de los países latinoamericanos con los de otros países, especialmente los de Norteamérica y de Europa Occidental (el "Modelo Social Europeo" anteriormente mencionado).

Cuadro 2. Cobertura y adecuación de los programas de protección social y laboral en las últimas décadas

País	Años 00		Años 10	
	Cobertura	**Adecuación**	**Cobertura**	**Adecuación**
Argentina	33,3	40,9	45,7	37,3
Bolivia	56,8	22,2	79,6	21,7
Brasil	49,7	43,8	49,6	41,6
Chile	90,1	18,1	88,0	17,7
Colombia	n. d.	n. d.	42,9	25,8
Costa Rica	71,4	38,1	70,7	29,7
República Dominicana	22,7	15,1	41,2	12,8
Ecuador	63,1	20,8	61,5	26,3
Guatemala	50,6	11,9	63,5	13,6
Honduras	51,0	13,6	47,5	11,2
Haiti	0,8	0,6	19,5	34,6
Jamaica	32,6	0,8	55,4	19,7
México	61,0	28,6	57,4	27,1
Nicaragua	53,6	16,6	68,2	17,1
Panamá	65,5	28,1	69,0	19,7
Perú	58,3	22,4	68,3	19,4
Paraguay	42,1	33,4	63,9	24,9
El Salvador	40,9	28,1	74,5	28,8
Uruguay	74,5	40,3	77,8	36,4

Fuente: elaboración con datos del Banco Mundial, https://data.worldbank.org. Última visita: 13 de octubre de 2022.

En la línea de análisis trazada por Esping-Andersen en su célebre estudio sobre los regímenes de bienestar en Europa Occidental (Esping-Andersen, 1989), y refiriéndonos a datos de finales de los años 90 o principios de los años 2000, Juliana Martínez Franzoni identifica tres regímenes de bienestar en América Latina (Franzoni,

2007). El primero, denominado régimen estatal-productivista, incluye a Argentina y Chile, y se distingue sobre todo por el papel central de las políticas públicas, que "se enfocan principalmente en la formación de capital humano, principalmente de población que tiene condiciones para acceder a servicios privados de educación y salud. Pueden considerarse por lo tanto políticas con una orientación productivista, de mejorar las condiciones de la fuerza laboral para participar del mercado laboral" (ivi, p. 24). El segundo régimen, estatal-proteccionista, en cambio, incluye a Brasil, Costa Rica, México, Panamá y Uruguay y se distingue sobre todo por el hecho de que en estos países las políticas públicas, aunque centrales en la definición del bienestar colectivo, "enfatizan la protección social a partir de contribuciones asociadas a las ocupaciones, en particular en sectores formales de la economía" (ibidem). Los dos modelos de bienestar considerados tienen una grave carencia: grandes sectores de la población no se benefician de un acceso adecuado a los servicios públicos; por lo tanto, en estos regímenes de bienestar no prevalece solo la iniciativa pública, sino que se recurre al sector informal para este amplio segmento de la población, ciudadanos con pocos o ningún derecho. Finalmente, el tercer régimen de bienestar, denominado familiarista, incluye a los demás países considerados (Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Perú, República Dominicana, Venezuela, Bolivia, Honduras, Nicaragua, Paraguay). En este modelo de bienestar, la presencia de políticas públicas es muy limitada y prevalecen ampliamente las prácticas solidarias informales a nivel familiar, vecinal o comunitario. Por ejemplo, se puede observar que "en estos países existe una gran proporción de familias de escasos recursos que aportan trabajo comunitario no remunerado para servicios propios en área que podría esperarse fueran de responsabilidad de gobiernos, locales y/o centrales, como la construcción de escuelas e incluso su administración" (ivi, p. 26). Partiendo del enfoque de Esping-Andersen, pero utilizando una base de datos diferente, el análisis propuesto por Armando Barrientos identifica dos grandes modelos de bienestar. El primero de estos se refiere a América Latina y se basa principalmente en una protección, más o menos amplia, proporcionada a los trabajadores del sector formal y en un más o menos amplio apoyo a los programas de educación y salud, pero tiene poco interés en los programas de asistencia dirigidos a los sectores más marginales de la sociedad y a las zonas más remotas (Barrientos, 2008). El segundo modelo se refiere al Caribe, con la excepción de Cuba, destacando que en la zona caribeña el desarrollo de los sistemas de

bienestar es todavía incipiente en la primera década del nuevo siglo.

Incluso Barrientos coincide en lo que podemos considerar el principal hallazgo de esta línea de investigación, a saber, que las redes informales de solidaridad familiar, vecinal y comunitaria son cruciales para asegurar a la parte más pobre de la población contra los riesgos sociales (ibídem): es decir, una vez más, los indígenas, los afrodescendientes, las mujeres, los niños y las personas que viven en las zonas más remotas. Sin embargo, el cambio social se hace sentir, y cabe advertir que "tanto los cambios seculares como las recientes condiciones económicas sugieren que la capacidad de los hogares en América Latina para asegurarse contra posibles choques al consumo está disminuyendo" (ibid., p. 128).

En estos importantes cambios, tanto estructurales como culturales, quizás es posible encontrar la causa del desencadenamiento de una nueva ola de movilización y conflicto social, que ha llevado a muchos países de esta región a importantes cambios políticos. La "marea rosada" ha cuestionado el consenso en torno a la globalización neoliberal y la aquiescencia frente al aumento de las desigualdades que esta conlleva. También pretendía multiplicar los esfuerzos para luchar contra la pobreza y la desigualdad. Los gobiernos de izquierda instaurados en países que siempre han liderado los rankings mundiales de desigualdad (por ejemplo, Bolivia) no han resuelto los problemas de injusticia y discriminación en el acceso a las oportunidades de trabajo, a las transferencias de ingresos o a los servicios sociales, en particular por las connotaciones de interseccionalidad y horizontalidad ya mostradas que comparten los fenómenos de desigualdad (Puchet, Puyana, 2018). Y la decepción por unas expectativas comprensibles, pero poco realistas, ha generado un paréntesis conservador en muchos países latinoamericanos que, sin embargo, parece ya estar retrocediendo en el momento de escribir este artículo (otoño de 2022). Sin embargo, algo se ha movido, como no dejan de mostrar los datos del cuadro 2, sobre todo en lo que respecta a la ampliación de la cobertura de los programas de política social. Análisis recientes muestran que la nueva ola de democracia, de los movimientos sociales y los gobiernos de izquierda ha tenido efectos positivos en la distribución de la renta, en particular cuando se examinan después de las intervenciones de política fiscal y redistributiva (Busso, Messina, 2020). Tal vez no se trate aún de una "crisis de la desigualdad", como creen Busso y Messina, pero coincidimos con la opinión de quienes sostienen que, a largo plazo, el empuje de los movimientos sociales y de los

gobiernos sensibles a las demandas que ellos expresan puede llevar a los países latinoamericanos a debilitar las fuerzas estructurales que reproducen la injusticia en cada generación (Ystanes, Åsedotter Strønen, 2018).

Conclusiones

Para concluir esta revisión sobre la contribución de las ciencias sociales al análisis de las problemáticas relativas a la justicia social en América Latina, hay que reconocer que hoy, como en la segunda década del siglo XXI, "los países al Sur del Río Grande siguen enfrentando problemas persistentes de pobreza, desigualdad política e inequidad social, como siempre: con élites económicas que se protegen mejor y con los más vulnerables que observan cómo la década ganada se escurre cual arena del desierto entre sus manos" (Bonilla, 2015, p. 11). En este capítulo hemos tratado de examinar los factores estructurales y culturales que están en la base de tan graves problemas de desigualdad económica y de inequidad social y de investigar las medidas propuestas para cambiar esta condición.

Hemos visto que en contextos sociales tan complejos y aún marcados por el legado colonial, no hubo espacio para ideales compartidos de justicia social al menos hasta hace tiempos recientes, y que las políticas públicas han estado hasta ahora muy influenciadas por la discriminación social, étnica, de género y territorial tanto en su diseño como en su implementación. Sin embargo, una consecuencia tal vez paradójica de la actual globalización neoliberal es que, al intentar continuamente remodelar todos los aspectos de la existencia asociada de los seres humanos en todo el mundo, parece haber producido al menos una grieta en las rígidas barreras, tanto estructurales como culturales, que separaban las clases sociales, los grupos étnicos y las regiones en esta parte del mundo. En este resquebrajamiento, en esta crisis de la hegemonía de la colonialidad, del racismo y del sexismo como fundamentos de las sociedades latinoamericanas, aparece un margen de maniobra quizás antes impensable para quienes trabajan en la construcción de un mundo más democrático e igualitario (Salas, 2020). El reciente resurgimiento de la marea rosada atestigua que, dentro de los límites impuestos por el posicionamiento internacional de los países latinoamericanos, aún es posible trabajar en esta dirección.

Bibliografía

Amin, S. (1973). *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Éditions de Minuit.

Ayos, E. J., & Pla, J. L. (2021). Bienestar y clase social. La desigualdad social en clave comparativa: Reino Unido, España y Argentina. *Revista Española de Sociología*, 30(3), pp. 1-23.

Barrientos, A. (2008). "Latin America: towards a liberal-informal welfare regime". En I. Gough et al., *Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America* (pp. 121-168). Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Bonilla, A. (2015). *Equidad y justicia social en América Latina: el retorno de la historia*. https://elpais.com/elpais/2015/05/03/contrapuntos/1430662810_143066.html.

Boudon, R. (1998). Social Mechanisms without Black Boxes. En P. Hedström, R. Swedberg (Eds.), *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory* (pp. 172-203). Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Busso, M., & Messina, J. (Eds.) (2020). *La crisis de la desigualdad. América Latina y el Caribe en la encrucijada*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.

Calderón, F., & Castells, M. (2019). *La nueva América Latina*. Santiago de Chile – Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Centeno, M. A. (2002). *Blood and Debt. War and Nation-State in Latin America*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 1, pp. 139-167.

Diamond, J. (1997). *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton & Company.

Esping-Andersen, G. (1989). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Frank, A. G. (1979). *Dependent Accumulation and Underdevelopment.* New York: Monthly Review Press.

Garcia Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.

González Arana, R., & Molinares Guerrero, I. (2013). Conflicto y violencias en Colombia. En C. Barreira, R. González Arana y L. F. Trejos

Rosero (Eds.). *Violencia política y conflictos sociales en América Latina* (pp. 9-31). Barranquilla–Bogotá: Universidad del Norte – CLACSO.
González Casanova, P. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Ciudad del México Buenos Aires: Siglo XXI– CLACSO.
Guadarrama González, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia. Tomo I*, Bogotá: Planeta.
Guadarrama González, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina. Tomo I*. Bogotá: Penguin-Random House.
Harris, M. (1990). *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*. New York: Harper & Collins.
Hegtvedt, K. A., & Isom, D. (2014). Inequality: A Matter of Justice? En J. D. McLeod, E. J. Lawler, M. Schwalbe (Eds.), *Handbook of the social psychology of inequality* (pp. 65-94). Dordrecht: Springer.
Leal Buitrago, F. (2004). Armed actors in the Colombian conflict. En K. Koonings, D. Krujit (Eds.), *Armed Actors. Organized Violence and State Failure in Latin America* (pp. 87-105). London: Zed Books.
Lenski, G. (1966). *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
Lenski, G. (2005). *Ecological-Evolutionary Theory: Principles and Applications*. Boulder-London: Paradigm Publishers.
León-Portilla, M. (2008). Mesoamerica before 1519. En L. Bethell (Ed.), *The Cambridge History of Latin America* (pp. 3-36). Cambridge,NY: Cambridge University Press.
Liebig, S., Sauer, C. (2016). Sociology of Justice. En C. Sabbagh, M. Schmitt (Eds.), *Handbook of Social Justice Theory and Research* (pp. 37-59). Dordrecht: Springer.
López Segrera, F. (2016). *América Latina: Crisis del posneoliberalismo y ascenso de la nueva derecha*. Buenos Aires: CLACSO.
Miller, D. (1979). *Social Justice.* Oxford: Oxford University Press.
Maddaloni, D. (2016a). Prefazione. Hostos e Varona tra colonialità del sapere e lotta per l'emancipazione. En P. Guadarrama, D. Maddaloni (Ed.), *Le origini della sociologia in America Latina. Eugenio María de Hostos ed Enrique José Varona* (pp. 7-18). Santa Maria Capua Vetere: IperMedium Libri.
Maddaloni, D. (2016b). Para una sociología de la violencia. América Latina en perspectiva comparada. *Cultura latinoamericana. Revista de estudios interculturales*, 24 (2), pp. 111-128.
Malešević, S. (2010). *The Sociology of War and Violence*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Murra, J. (2008). Andean Societies before 1532. En L. Bethell (Ed.), *The Cambridge History of Latin America* (pp. 59-90). Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Nolan, P., & Lenski, G. (2014), *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, 12th edition. Oxford: Oxford University Press.

Ocampo, J. A., & Gómez Arteaga, N. (2018). Desarrollo social: avances asimétricos durante la última década. En M. Puchet Anyul, A. Puyana Mutis (eds.), *América Latina en la larga historia de la desigualdad* (pp. 37-68). Ciudad del México: FLACSO México.

Picarella, L. (2022). Lucha por la justicia social y desobediencia: el Movimento dos trabalhadores rurais sem terra. En P. Guadarrama González, L. Picarella (Eds.), *Libertad y justicia social para el cambio social. Perspectivas y problemas* (pp. 211-228). Fisciano: NaSC Free Press.

Puchet Anyul, M., & Puyana Mutis, A. (Eds.) (2018). *América Latina en la larga historia de la desigualdad*. Ciudad del México: FLACSO México.

Puyana Mutis, A. (2018). Exclusión social y discriminación étnica en los orígenes de la desigualdad: Chile, Colombia, México y Perú. En M. Puchet Anyul, A. Puyana Mutis (Eds.), *América Latina en la larga historia de la desigualdad* (pp. 147-176). Ciudad del México: FLACSO México.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 193-238). Buenos Aires: CLACSO.

Salas, R. (comp.) (2020). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Sanchez-Ancochea, D. (2018). ¿Hacia una América Latina menos desigual? Reflexiones después de una década de éxito. En M. Puchet Anyul, A. Puyana Mutis (Eds.), *América Latina en la larga historia de la desigualdad* (pp. 95-117). Ciudad del México: FLACSO México.

Saraví, G. A. (2019-2020). La desigualdad social en América Latina. Explicaciones estructurales y experiencias cotidianas, *Encartes*, 2 (4), pp. 70-87.

Stewart, F. (2013). *Approaches towards Inequality and Inequity: Concepts, measures and policies*. Florence: UNICEF, Office of Research Discussion Paper.

Ystanes, M., & Åsedotter Strønen, I. (Eds.) (2018). *The Social Life of Economic Inequalities in Latin America. Decades of Change.* London-New York: Palgrave Macmillan.

Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System*, vol. I: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* New York: Academic Press.

2. Alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

Para emprender la adecuada reelaboración de una cartografía de las líneas geopolíticas que se han producido en el mundo contemporáneo en los últimos años, sobre todo tras el derrumbe del campo socialista, el auge ideológico del neoliberalismo —que no ha significado necesariamente un mejoramiento económico para grandes sectores de la población en múltiples países— y, en especial, al observar las nefastas han gestado en el pensamiento político latinoamericano en diferentes épocas y circunstancias, a través de algunas personalidades representativas de cada una de ellas, consecuencias de la pandemia del COVID-19, es necesario analizar la trayectoria histórica de algunas alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social que se respectivas épocas, y circunstancias, a través de algunas personalidades filosóficas y políticas representativas de cada una de ellas, tales como Montesinos, Vizcardo, Miranda, Bolívar, San Martín, O'Higgins, Hildalgo, Bello, Martí, Mariátegui, Zea, Dussel, todas motivadas por análogas posturas de humanismo práctico.

El humanismo práctico —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como La sagrada familia y los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 así como los de humanismo concreto, humanismo positivo y humanismo culto que diferenciaba del humanismo real de Feuerbach—, puede considerarse una postura

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en *Soft Power. Revista euroamericana de teoría e historia de la política.* Universitá degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia. # 15. enero- junio 2021 Vol. 8,1. N. 15. p. 103-127.DOI: 10.14718/SoftPower.2021.8.1.6

de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, etc. Debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza (Guadarrama, 2006a, pp. 209-224).

Si se valoran retrospectivamente, sus ideas contestatarias y alternativas pueden resultar limitadas para el observador actual; sin embargo, si se aprecian en sus respectivas épocas, sus propuestas de libertad y justicia social resultarán simplemente reformistas algunas, y genuinamente revolucionarias las otras.

Por supuesto que las conclusiones derivadas de este análisis no significan que sean válidas para la totalidad del sistema mundo capitalista, como de manera indiferenciada planteó Wallerstein (2005, p. 32) al sostener: "Los sistemas-mundo de análisis significaron antes que nada la sustitución de una unidad de análisis llamada 'sistema-mundo' en vez de la unidad estándar de análisis, que había sido el estado nacional". Con este planteamiento no tomaba en debida consideración la extraordinaria significación de las partes, esto es, la especificidad de distintos niveles o formas de capitalismo y el Estado nacional en diferentes regiones y países.

Jaime Osorio (2015) tiene suficientes razones al sostener que,

> Wallerstein (…) asume que basta conocer y dilucidar 'el todo' sistema-mundo para que los problemas del conocer la realidad social puedan ser resueltos, al fin que las partes son sólo componentes del todo que carecen de dinámicas propias, y son sólo expresión de la dinámica de aquél. Wallerstein construye así un universal en donde las partes no tienen consistencia real. Es como afirmar que si conozco la noción capital, con ello ya conozco cualquier capital. (…) En pocas palabras, el estudio del sistema-mundo *es necesario, pero insuficiente* para responder a interrogantes no menos importantes de la realidad social, que se definen en otras unidades o niveles (p. 43).

Pero desde Aristóteles y Pascal hasta Morin se ha demostrado fehacientemente que un enfoque holístico, sistémico, dialéctico, complejo e integral que no tome en adecuada consideración la significación de la especificidad de cada una de las partes puede

resultar sesgado. Asimismo, cuando se hiperbolizan las particularidades de las partes y se transponen a otros niveles de la realidad y al todo, se producen nuevas formas de reduccionismo epistemológico que desfiguran la adecuada comprensión del todo.

Sería muy ingenuo sostener que la humanidad ha llegado al actual nivel de desarrollo de la ciencia, la tecnología, la filosofía, etc., de una sencilla forma, sin superar obstáculos de todo tipo que explican algunas de las razones de tales errores, insuficiencias y formas de reduccionismos epistemológicos, algunas de las cuales no han desaparecido del todo. Y ante ellas habrá que estar atentos a manera desprejuiciada, por la posibilidad de su renacer bajo formas diferentes, pero con similar contenido. ¿O acaso debe pensarse que en la actualidad no existen condiciones y posibilidades para que viejas y nuevas modalidades de reduccionismo reaparezcan? (Guadarrama, 2018a, p. 32).

De manera que para valorar la genealogía histórica de las jerarquías geoeconómicas y geopolíticas contemporáneas, así como la actual situación de las nuevas líneas de fractura geopolítica y la redefinición de los espacios de poderes, explotación y emancipación que se han producido en el mundo contemporáneo, resulta imprescindible conocer las particularidades de la producción teórica proponente de espacios de libertad y justicia social emanadas de contextos históricos y socioculturales diferentes, como el latinoamericano, africano, asiático, europeo o norteamericano.

Aun cuando estos no han constituido nichos aislados — especialmente desde la gestación y desarrollo de la modernidad, dada la interdependencia que se generó con la creación del mercado mundial y la consecuente transculturación, pues "no solo se transculturan los seres humanos, sino también las instituciones y las cosas atinentes a la vida social" (Iznaga, 1989, p. 81). Cada una de estas regiones del orbe ha desempeñado funciones diferentes en la conformación del capitalismo actual. Solo una perspectiva histórica y geográficamente situada puede superar la visión sesgada sobre los Estados individuales y posibilitar una mejor comprensión de la totalidad política y socioeconómica mundial (Taylor, p.1999).

El objeto de estudio del presente análisis consiste en la valoración de algunas alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social formuladas por el pensamiento político latinoamericano en este contexto en diferentes épocas y circunstancias históricas. Independientemente de que la mayoría de ellas languidecieron aplastadas por el conservadurismo de las oligarquías que se

impusieron tras las luchas independentistas, no deben ser ignoradas o subestimadas, pues no todas han constituido utopías abstractas.

Algunas de estas propuestas han sido utopías concretas, como lo demuestra la praxis política de los pueblos latinoamericanos, y por eso han sido plenamente auténticas expresiones de humanismo práctico. Por esta razón se hace necesario rememorarlas no como simple expresión nostálgica, sino como instrumento orientador de nuevas luchas sociales en los procesos actuales de emancipación, en los cuales los pueblos latinoamericanos se han expresado a través de numerosas protestas, especialmente desde fines del 2019, hasta la actualidad, como se observa en Argentina, contra las políticas neoliberales dado su carácter geno-ecocida.

> (…) resulta muy difícil arribar a la conclusión de que es una sola la causa de dichas protestas. Por supuesto que hay un elemento común a todas ellas, esto es, la inconformidad con la injusticia social; pero los diferentes sectores que participan la perciben de distinta forma, aunque se hayan unido en las protestas (Guadarrama, 2020, p. 35).

Vale entonces tener presente aquella idea según la cual la historia se repite unas veces como tragedia y otras como comedia. Lamentablemente, a los pueblos latinoamericanos les ha tocado más la primera manera de repetición, aunque muchas veces adquieren formas de realismo mágico que las hacen parecer expresión de un gran Macondo.

1. Precursoras alternativas de poder de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano

Si bien la historia de América no comenzó con su "descubrimiento" y constituye un hecho demostrado que los pueblos originarios —en especial los más desarrollados, como los mayas, incas y aztecas, y también otros que no llegaron a constituir imperios, como es el caso de chibchas, mapuches y guaraníes, entre otros— estaban tan organizados por medio de instituciones políticas, militares, económicas, jurídicas, religiosas, educativas, etc., que impresionaron a los conquistadores ibéricos, sobre todo a los cronistas de Indias, ¿cómo es posible sostener que no tenían pensamiento político, jurídico, económico, religioso e, incluso, filosófico?

Otra cuestión es que los conquistadores hayan tratado, en el

mejor de los casos, de ocultarlo o, por lo regular, de aniquilarlo junto a los indígenas. Sin embargo, resulta algo difícil —por no decir imposible— demostrar con pruebas documentales acreditadas que hubiesen desarrollado algunas alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social. Ahora bien, el hecho de que sea infructuoso sustentar suficientemente esa tesis no debe significar que no existiesen tales formas de pensamiento.

Es de suponer que, al existir no solo esclavos, sino pueblos enteros dominados por otros —como el caso de los tlaxcaltecas que apoyaron a Hernán Cortés en la lucha contra los aztecas que los extorsionaban—, debieron haber formulado ideas alternativas para instaurar otras formas de poder, de libertad y justicia social. Otra cuestión es que no contaron con cronistas que, con alfabetos estructurados, hubieran podido dejar por escrito constancia de aquellas luchas. Sin embargo, en numerosos jeroglíficos, pinturas y mitos estas se pueden verificar.

> (…) los mitos y tradiciones expresan una función política muy importante; dan identidad y, con ello, cohesión al grupo. Le permiten identificarse frente al mismo y frente a los otros. Cumplen una función ideológica, cual es la de legitimar o cuestionar el orden establecido, especialmente en el campo político y religioso, pues los éxitos o los fracasos económicos (cosechas) no se ven como éxitos personales o del grupo, sino como expresión de la fuerza o debilidad de las divinidades protectoras y, con ello, como una prueba de lo bien o mal fundados (de la verdad) de los relatos míticos (Mora, 2006, p. 65).

¿Acaso por el simple hecho de no tener en la actualidad constancia de documentos escritos con la utilización de alfabetos ya las descalifica para ser incluidas estas civilizaciones en la historia universal del pensamiento político?

No hay dudas de que desde el inicio del proceso de conquista y colonización del mal llamado Nuevo Mundo se produjeron precursoras expresiones de pensamiento político encaminadas a fomentar las luchas por la libertad y la justicia social. Estas se pueden testificar por las numerosas insurrecciones de indígenas y esclavos de origen africano, pero también de aquellos sacerdotes que asumieron la defensa, al menos, de los primeros, aunque no de los segundos, como Bartolomé de las Casas o Antón de Montesinos, quien en La Española en 1510 denunciaba:

¿Con qué derechos y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible

> servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tantas infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dáis, incurren y se os mueren y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tenéis ánimas racionales? (Monal, 1985, pp. 11-12).

Por supuesto que las alternativas de justicia social que demandaban aquellos sacerdotes no se proponían una real libertad de los indígenas y mucho menos de los esclavos africanos, cuya condición llegaron a justificar a partir de los criterios aristotélicos al respecto. Por tanto, en modo alguno dichas alternativas podrían considerarse revolucionarias; sin embargo, aun cuando su carácter reformista se expresa en que solo pretendían mejorar parcialmente las condiciones de vida de los indígenas —pues ellos mismos los sometían a trabajar en sus propias encomiendas—, sus ideas deben ser consideradas expresión de humanismo práctico y no simple piedad religiosa. Además, la postura de estos sacerdotes fue en realidad excepcional, pues la mayoría de ellos no la imitaron.

El más auténtico pensamiento filosófico y político latinoamericano, encaminado a fomentar las luchas por espacios de poder de libertad y de justicia social, se enriqueció considerablemente durante el siglo XVIII, por una parte gracias al incremento de tales rebeliones, a las que se sumaron las de criollos, y por otra, debido al auge de ideas ilustradas —propiciadas por la introducción de la imprenta, la aparición de diarios y editoriales, algunas instituciones permitidas por la política del despotismo ilustrado de Carlos III, como las distintas filiales de la Sociedad Económica de Amigos del País, el surgimiento de las primeras universidades y otras instituciones educativas laicas—, fomentadoras de la modernidad, aun cuando en verdad resultase malograda para los pueblos de esta región del orbe, dadas sus manifestaciones de malestar, desintegración, renovación, lucha, contradicción, ambigüedad y angustia (Berman, 1995).

Entre los intentos de dignificar las condiciones de vida de los indígenas vale mencionar las misiones de los jesuitas, que comúnmente han sido consideradas instituciones utópicas. Por reconocer

solo la autoridad del papa y no la del rey, así como por conformar especies de ciudades-Estado autónomas fueron expulsados de América. Varios de ellos se destacaron por su avanzado pensamiento político, como Juan Pablo Viscardo, que en 1792 expresaba:

> La conservación de los derechos naturales y, sobre todo, de la libertad y seguridad de las personas y haciendas, es incontestablemente la piedra fundamental de toda sociedad humana, de cualquier manera, que esté combinada. Es pues una obligación indispensable de toda sociedad, o del gobierno que la representa, no solamente respetar sino aun proteger eficazmente los derechos de cada individuo (Viscardo, 1996, p. 56).

Para arengar a la rebeldía proclamaba:

Este momento ha llegado, aconsejémosle con todos los sentimientos de una preciosa gratitud, y por pocos esfuerzos que hagamos, la sabia libertad, don precioso del cielo, acompañada de todas las virtudes y seguida de la prosperidad, comenzará su reino en el Nuevo Mundo y la tiranía será inmediatamente exterminada (Viscardo, 1996, p. 57).

Fundamentaba la lógica articulación entre la significación particular de la emancipación de los pueblos latinoamericanos y la universal de toda la humanidad, y en consecuencia afirmaba:

> Nuestra causa, por otra parte, es tan justa, tan favorable al género humano, que no es posible hallar entre las otras naciones ninguna que se cargue de la infamia de combatirnos o que renunciando a sus intereses personales, ose contradecir los deseos generales en favor de nuestra libertad (Viscardo, 1996, p. 57).

Su propuesta de alternativa de poder de libertad y justicia social trascendía el reformismo y preparaba el terreno para el pensamiento revolucionario independentista. La mayor expresión precursora, no solo de elaboración teórica, sino de intentos prácticos, con éxitos y fracasos, de espacios de poder de libertad y de justicia social se produjo con el proceso independentista. Tanto sus próceres, que nutrieron su formación con las ideas humanistas y emancipadoras de la Ilustración, como numerosos intelectuales contribuyeron considerablemente.

Sin embargo, su amor por la libertad no era ciego, sino que

encerraba algunas preocupaciones, como se observa en el precursor de la independencia Francisco de Miranda, cuando plantea:

> ¡Le confieso que si bien deseo la Libertad y la Independencia del nuevo mundo, de igual manera, y tal vez más, le tengo temor a la anarquía y al sistema revolucionario! Dios no quiera que aquellos hermosos Países se conviertan, al igual que Santo Domingo, en un escenario cruento y lleno de crímenes, bajo pretexto de instaurar la Libertad; ¡que se queden más bien por un siglo más si fuese necesario bajo la imbécil y bárbara opresión española! (Miranda, 1982, p. 201).

Expresaba su temor de que interpretaciones hiperbólicas de la libertad condujesen a excesos similares a los acontecidos en las revoluciones de Francia —que conoció muy bien porque participó activamente en ella, por lo que mereció el honor de que su nombre este el Arco del Triunfo, en Paris— y Haití.

No se limitaba al logro de la soberanía política, sino a alcanzar mayor justicia social, sobre todo para los indígenas, y proponía reivindicarles sus derechos, en especial devolverles sus tierras y otorgarles condiciones dignas de vida: "Ciudadanos, es preciso derribar esta monstruosa tiranía: es preciso que los verdaderos acreedores entren en sus derechos usurpados: es preciso que las riendas de la autoridad pública vuelvan a las manos de los habitantes y nativos del país, a quienes una fuerza extranjera se las ha arrebatado" (Miranda, 1986, p. 352).

Simón Bolívar, (1976) a su vez, planteaba reestablecerles sus derechos y dignidad:

> 1.º Que la igualdad entre todos los ciudadanos es la base de la constitución de la República; 2.º Que esta igualdad es incompatible con el servicio personal que se ha exigido por fuerza a los naturales indígenas, y con las exacciones y malos tratamientos que por su estado miserable han sufrido estos en todos tiempos por parte de los jefes civiles, curas, caciques y aun hacendados; 3.º Que en la distribución de algunas pensiones y servicios públicos han sido injustamente recargados los indígenas; 4.º Que [en] el precio del trabajo a que ellos han sido dedicados de grado o por fuerza, así en la explotación de minas como en la labor de tierras y obrajes han sido defraudados de varios modos; […] (p. 236).

Pero su alternativa de mayor significación consistía en abolir la

esclavitud, en una época todavía muy distante de que esto se lograse en los Estados Unidos de América y en otros países. Sin duda, sus propuestas radicalmente revolucionarias, que no se limitaban al plano político, sino que trascendían a lo social, tenían alcance universal.

La mayor preocupación de Bolívar (1976) no era conquistar la libertad, sino salvaguardarla posteriormente. "Después de quince años de sacrificios consagrados a la libertad por obtener el sistema de garantías que, en paz y guerra, sea el escudo de nuestro nuevo destino, es tiempo ya de que los intereses y las relaciones que unen entre sí a las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental que eternice, si es posible, la duración de estos gobiernos" (p. 211).

Por ese motivo, al atisbar la voracidad yanqui manipulando el concepto de libertad, expresaba su preocupación: "Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miseria a nombre de la libertad" (Emancipación, 2004).

También se afligía sobremanera en sus días finales al observar el caos predominante en las repúblicas recién fundadas, en las cuales la libertad se había convertido en anarquía, como expresó poco antes de su muerte:

> No hay buena fe en América, ni entre las naciones. Los tratados son papeles; las constituciones libros; las elecciones combates; la libertad anarquía; y la vida un tormento. Esta es, americanos, nuestra deplorable situación. Si no la variamos, mejor es la muerte: todo es mejor que una relucha indefinible, cuya indignidad parece acrecer por la violencia del movimiento y la prolongación del tiempo. No lo dudemos: el mal se multiplica por momentos, amenazándonos con una completa destrucción. Los tumultos populares, los alzamientos de la fuerza armada, nos obligarán al fin a detestar los mismos principios constitutivos de la vida política. Hemos perdido las garantías individuales, cuando por obtenerlas perfectas habíamos sacrificado nuestra sangre y lo más precioso de lo que poseíamos antes de la guerra; y si volvemos la vista a aquel tiempo, ¿quién negará que eran más respetados nuestros derechos? Nunca tan desgraciados como lo somos al presente. Gozábamos entonces de bienes positivos, de bienes sensibles: entre tanto que en el día la ilusión se alimenta de quimeras; la esperanza, de lo futuro; atormentándose siempre el desengaño con realidades acerbas (Bolívar, 1976, p. 343).

De tal modo, en las labores emancipadoras los próceres de la independencia previeron la posibilidad de que la libertad alcanzada no se tradujese en orden y justicia social, especialmente en favor de los sectores populares, al establecerse las repúblicas, como lamentablemente sucedió.

A partir del radical cambio que produjo el inicio de la vida republicana en los países latinoamericanos, cuando en Europa se reestablecía el absolutismo monárquico, el mundo comenzaría a concebirse políticamente de forma diferente.

Los enfoques eurocéntricos de la historia generalmente hiperbolizan la influencia de la Revolución Francesa sobre las luchas independentistas latinoamericanas, la cual, por supuesto, no se debe ignorar o subestimar. Sin embargo, en el ámbito académico europeo y latinoamericano no se le dedica atención suficiente al innegable proceso de transculturación en ambas direcciones, pues sin dudas, el ejemplo de las repúblicas americanas también repercutiría favorablemente en el pensamiento político europeo.

La genealogía histórica de jerarquías geoeconómicas y geopolíticas contemporáneas está marcada por la emancipación de las colonias españolas en América, del mismo modo que lo había estado antes con la independencia de las Trece Colonias británicas en Norteamérica. En ese mismo sentido, la Revolución en Haití desempeñó un papel protagónico, especialmente para los pueblos de esta región. Ambos procesos resultaron significativos en cuanto a la lucha por espacios de poder de libertad política; sin embargo, la haitiana tuvo mayor significado en relación con la justicia social, pues logró la abolición de la esclavitud, mientras que la Constitución de Filadelfia la mantuvo. De ahí que tal problema quedase pospuesto, por lo que luego se desencadenaría la Guerra Civil en el poderoso país norteño.

El mundo comenzó a ser algo diferente a partir de los procesos independentistas americanos, tanto de la república norteamericana como de las latinoamericanas, al propiciar un caldo de cultivo más favorable para el pensamiento político universal que propiciaría mayor confianza en la posibilidad de alcanzar espacios de poder, de manera que también en otras latitudes la libertad y la justicia social tuviesen mejores perspectivas de realización.

2. Insatisfacciones en el pensamiento político latinoamericano sobre las alternativas de poder de libertad y justicia social en la vida republicana

Casi de inmediato, al establecerse la vida republicana en los países latinoamericanos comenzaron a manifestarse en el pensamiento político expresiones de insatisfacción con los espacios de poder de libertad y justicia social alcanzados, dado el predominio de oligarquías conservadoras en la mayor parte de ellos. Incluso, este hecho daría lugar a innumerables conflictos y a guerras entre liberales y conservadores que se prolongarían hasta mediados del siglo XX.

Pero a los representantes de ambas ideologías se les presentaban otras más amenazantes de sus respectivos privilegios, esto es, las ideas anarquistas y socialistas.

En su lucha contra las ideas negativas, (los socialistas) se enfrentaron al tradicionalismo y al reformismo. También las propias ideas del anarquismo fueron atacadas porque tampoco servían a la causa revolucionaria de instaurar la nueva sociedad, la cual consideraban que no se lograría de golpe, sino gradualmente, pero a la vez rompiendo con muchos moldes arcaicos. Esto no presuponía desechar todo lo creado anteriormente por la civilización humana. Por el contrario, defendieron muchos de los logros materiales y espirituales creados por las sociedades pasadas, pero hasta ese momento solo disfrutados por las oligarquías dominantes, y de lo que se trataba era de una mejor distribución, que tampoco implicara la holgazanería y el disfrute indebido. En sus utópicas formulaciones, deseaban afectar lo menos posible a los ricos, por lo que argumentaban que su objetivo no era eliminar completamente las diferencias entre los hombres, sino atenuar las desigualdades entre las clases. Por eso, apelaban a la moral e incluso al cristianismo para lograr tales objetivos (Guadarrama, 2018b, p. 129).

Latinoamérica se convirtió también en un laboratorio de conflicto político entre esas cuatro ideologías —conservadurismo, liberalismo, anarquismo y socialismo— que caracterizaban las luchas sociales por espacios de poder en otras latitudes, especialmente en Europa, con la diferencia significativa de que, al no participar de manera protagónica en el proceso de la Revolución Industrial, pues lo hacía solamente suministrando las materias primas necesarias y adquiriendo sus productos, con lo cual se aletargaría el surgimiento de la clase obrera.

Según Engels, las ideologías, unas más que otras, se atrasan o adelantan a las situaciones socioeconómicas que las condicionan;

en Latinoamérica el ideario anarquista, socialista y comunista germinaría casi simultáneamente con sus expresiones europeas.

A este significativo factor se une el hecho de que no existía absoluta confianza en que se mantuviesen las conquistas de soberanía alcanzadas por el proceso independentista, no solo por la resistencia de la monarquía española a reconocerlas, sino por sus intentos de reconquistar sus antiguas colonias, como se reveló en la restauración de su poder en República Dominicana o en sus intenciones de recuperar Perú. A esto se añadieron las amenazas o acciones efectivas de viejos y nuevos imperios por apoderarse de territorios de las aún débiles repúblicas —demostrado fehacientemente en las intervenciones británicas en las Malvinas, Belice, Buenos Aires, Guyana, etc., y en especial por la voracidad yanqui al apropiarse de la mitad del territorio mexicano, los intentos anexionistas del aventurero Walker en Centroamérica; la invasión francesa a México, donde impusieron al emperador Maximiliano; la intervención de Estados Unidos en la guerra de independencia de Cuba y Puerto Rico, etc.— ante las cuales el pensamiento político latinoamericano fue prolífico en proponer alternativas de poder de libertad y justicia social articuladas con ideas de humanismo práctico, integracionistas, latinoamericanistas, contrahegemónicas y antimperialistas, como las de José Martí.

En Martí el humanismo latinoamericano adquiere una dimensión mucho más práctica y concreta. Esto debe entenderse en su sentido planetario por dos razones significativas: 1) la propuesta de estudio científico de las condicionantes de alienación y de marginación infrahumana en que viven las mayorías en todos los pueblos del orbe, y 2) la comprensión de lo inevitable de las transformaciones revolucionarias que avalan en ocasiones la justa violencia como doloroso remedio ante la violencia injusta (Guadarrama, 2015, p.237).

El héroe nacional cubano consideraba que "La libertad cuesta muy cara, y es necesario o resignarse a vivir sin ella, o decidirse a comprarla por su precio", (Martí, 1976a, p. 108) A su juicio:

> Las redenciones han venido siendo formales; —es necesario que sean esenciales. La libertad política no estará asegurada, mientras no se asegure la libertad espiritual. Urge libertar a los hombres de la tiranía, de la convención, que tuerce sus sentimientos, precipita sus sentidos y sobrecarga su inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso (Martí, 1976a, p. 290).

Su análisis sobre la libertad estaba articulado con la lucha por

la justicia social, que tomaba muy en consideración los conflictos de las clases sociales:

> No hay pueblo en la tierra que tenga el monopolio de todas las virtudes:—la libertad ilustrada: no aquella libertad que es entendida por el predominio violento de la clase pobre vencida sobre la clase rica un tiempo vencedora—que ya se sabe esa es nueva y temible tiranía;—no la libertad nominal, y proclamaría, que monopolio de una virtud humana:—pero hay un estado político que tiene el en ciertos labios parece—y son por desdicha los que más la vociferan—lo que la cruz de Jesús bueno en los estandartes inquisitoriales;—sino aquella libertad en las costumbres y las leyes, que de la competencia y equilibrio de derechos vive, que trae de suyo el respeto general como garantía mutua, que libra su mantenimiento a ese supremo e infalible director de la naturaleza humana: el instinto de conservación (Martí, 1976a, p. 381).

Por eso pensaba: ¿Qué es la mejor libertad sino el deber de emplearla en bien de los que tienen menos libertad que nosotros? (Martí, 1976b, p. 262).

Y a lo anterior agregaba:

> Se es libre, pero no para ser vil: no para ser indiferente a los dolores humanos; no para aprovecharse de las ventajas de un pueblo político, del trabajo creado y mantenido por las condiciones políticas de un pueblo, y negarse a contribuir a las condiciones políticas que se aprovechan (Martí, 1976b, p. 435).

Las alternativas de poder para el despliegue de la libertad y la justicia social que proponía José Martí presuponían no solo la emancipación del colonialismo español, sino algo de mayor dimensión. En ese sentido declaraba: "(…) yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre" (Martí, 1976b, p. 270). Si bien la nueva época en que el Héroe Nacional cubano desarrollaba su pensamiento político y su praxis revolucionaria había emergido del liberalismo, muy pronto este demostró sus limitaciones para mayores grados de libertad y justicia social.

A la batalla por mayores conquistas de justicia social —sobre todo el logro pleno de la eliminación de la esclavitud y el mejoramiento de las condiciones de trabajo de indígenas y obreros— se le sumó la lucha por los derechos humanos, que ya se había

expresado en la época colonial, pero en especial el enfrentamiento a las dictaduras que comenzaron a proliferar, fundamentalmente desde fines del siglo XIX, y que con frecuente alternancia reaparecían incluso en sus manifestaciones fascistas más nefastas hasta casi finales del pasado siglo.

Tras el triunfo de la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia se abrieron nuevas posibilidades de que el socialismo de ser simplemente una ideología comenzara a asumir un protagonismo práctico al plantear nuevas alternativas de poder para alcanzar mayores grados de libertad y justicia social para los sectores populares; una cuestión aparte de debate es si se lograron o no realizar.

En el caso de Latinoamérica se le planteó al pensamiento político la exigencia de pronunciarse al respecto y numerosos líderes e intelectuales lo hicieron oportunamente. Entre ellos se destacó José Carlos Mariátegui (2010a), quien argumentó que la democracia burguesa había cumplido su progresivo papel, pero ya evidenciaba su caducidad.

> ¿Cómo ha llegado la democracia a la crisis que acusan todas estas inquietudes y conflictos? El estudio de las raíces de la decadencia del régimen democrático, hay que suplirlo con una definición incompleta y sumaria: la forma democrática ha cesado, gradualmente, de corresponder a la nueva estructura económica de la sociedad. El Estado demo-liberal-burgués fue un efecto de la ascensión de la burguesía a la posición de la clase dominante. Constituyó una consecuencia de la acción de fuerzas económicas y productoras que no podían desarrollarse dentro de los dediques rígidos de una sociedad gobernada por la aristocracia y la iglesia. Ahora, como entonces, el nuevo juego de las fuerzas económicas y productoras reclama una nueva organización política. Las formas políticas, sociales y culturales son siempre provisorias, son siempre interinas. En su entraña contienen, invariablemente, el germen de una forma futura. Anquilosada, petrificada, la forma democrática, como las que la han precedido en la historia, no puede contener ya la nueva realidad humana (p. 65).

Aunque reconocía el valor cultural que significaba la herencia de vida comunitaria heredada de los indígenas, en modo alguna hiperbolizaba su papel en la construcción de una nueva alternativa de libertad y justicia social, pues

> El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista,

> y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino por el contrario la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional (2010b, p. 189).

Pero para lograr ese espacio de poder en la nueva sociedad antes había que asegurar la libertad de los trabajadores para organizarse en sus luchas: "La libertad de organización, el derecho de asociación que la ley sanciona: *he ahí* la reivindicación primaria de nuestras clases trabajadoras. Hay que conquistar, a todo trance, esta libertad; hay que afirmar, en todo instante, este derecho". (Mariátegui, 2010b, p.210). Lógicamente, la época del intelectual peruano era muy diferente a la de los antecesores analizados, y los espacios de poder de libertad y justicia social que pretendía alcanzar eran de mayor alcance, pero estaban animados por análogas posturas de humanismo práctico.

La Revolución mexicana, las luchas campesinas de Augusto César Sandino en Nicaragua, de Farabundo Martí en El Salvador, la Revolución cubana, la Revolución nicaragüense, etc., han sido expresiones de esas búsquedas de alternativas de libertad y justicia social, dadas las manifestaciones de insatisfacción de los sectores populares con los logros alcanzados en la vida republicana, recogidas en la labor teórica de los cultivadores del pensamiento político latinoamericano.

Si bien resulta erróneo atribuirles un exagerado protagonismo a los ideólogos, tanto de derecha como de izquierda, en la consecución de avances en cuanto a grados de libertad y justicia social —pues en definitiva son las luchas sociales, entre ellas, las de clases, las que, en última instancia, determinan el progreso social—, también resulta equivocado subestimar el papel de estos intelectuales en su labor crítica del orden existente y en la elaboración de propuestas alternativas para su superación. El efecto de sus ideas se ha incrementado en la misma medida en que se han diversificado los medios de comunicación masiva, con sus peligrosas técnicas de manipulación ideológica en una época de presunta "posverdad", y en especial han adquirido una mayor significación con el despliegue de las redes sociales. Los directivos de tales medios saben muy bien que una mentira repetida miles de veces, desde el punto de vista epistemológico no se convierte en verdad, pero en el plano ideológico funciona, que es lo pragmáticamente importante.

Tal vez uno de los mayores desafíos que enfrenta en la actualidad el pensamiento político latinoamericano, al igual que en otras

latitudes, radica en la saturación de información por diversas vías y en las formas de trasmisión de sus propuestas a los sectores populares; de ahí que cobre mayor relevancia el papel de las instituciones educativas y culturales en la adecuada formación ciudadana, para gestar sujetos responsables en las decisiones a tomar en la vida política.

Algunas de las grandes desventajas que se afrontan aún respecto a la organización del sujeto político en el ámbito latinoamericano después de cerca de dos siglos de vida republicana consisten en el relativamente alto índice de analfabetismo en algunos países; las insuficiencias comunicativas y de acceso a diversas fuentes informativas, internet, etc.; la influencia de determinadas iglesias; las secuelas todavía vigentes del caudillismo y el paternalismo en grandes sectores de la población, fundamentalmente en las áreas rurales, pero tal vez una de las más significativas sea la extrema pobreza en algunos países, que favorece el clientelismo y el populismo.

Los precursores del pensamiento y la praxis política en Latinoamérica tuvieron condiciones más adversas que las anteriormente referidas y otros obstáculos que ya no existen; sin embargo, el optimismo, las convicciones emancipadoras y el humanismo práctico que los caracterizó les hizo enfrentar aquellas adversidades para superarlas; de ahí que la situación que han heredado las actuales generaciones sea mucho más satisfactoria. Por tal motivo, no hay justificación para asumir posturas escépticas o pesimistas en cuanto a la construcción de nuevas alternativas de espacio de poder de libertad y justicia social, pues si luego de tantos avatares por lograr la soberanía —además de consolidarla en la vida republicana frente a adversarios externos y cómplices internos—, los próceres de la independencia y sus auténticos continuadores lograron dejar como herencia a las nuevas generaciones instituciones más apropiadas, no hay otra opción que seguir sus vehementes ejemplos para continuar perfeccionándolas.

> De hecho, en términos estrictamente teórico-politológicos, el concepto de soberanía está intrínsecamente fusionado con el de poder, o con mayor precisión, la palabra soberanía remonta evidentemente a la antigua especulación relativa al 'vértice' del poder político, o sea, a la autoridad política (Picarella & Scocozza, 2019, p. 110).

Se debe aprender de las lecciones de la historia latinoamericana

que en verdad no ha sido un cúmulo de tragedias ni de comedias, sino de permanentes luchas de numerosas generaciones de líderes sociales y pensadores por conformar alternativas de poder con mayores grados de libertad y justicia social, en las que ha habido éxitos y fracasos, como en otras partes del mundo. Los pesimistas podrán argumentar que el recipiente de la libertad y la justicia social en Latinoamérica está medio vacío, los optimistas sostenemos que está medio lleno; la tarea debe consistir en unirnos, conservadores y reformadores, como sugería el Libertador en su célebre "Carta de Jamaica" (Bolívar, 1999), para continuar la labor emancipadora.

3. Alternativas de poder de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano en la época de la globalización

En las últimas décadas, marcadas por la globalización, el pensamiento político latinoamericano ha elaborado disímiles alternativas de poder de libertad y justicia social desde diferentes disciplinas como la economía, la sociología, la filosofía e, incluso, desde la teología. De ahí que, además de la experiencia socialista cubana, se hayan elaborado la teoría desarrollista cepalina, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, el socialismo del siglo XXI, etc., así como diferentes gobiernos conocidos como el progresismo.

Ninguna de ellas se ha constituido como una escuela homogénea de pensamiento político, pues en verdad se han revelado más bien como corrientes de pensamiento en las que incluso se advierten contradictores en su propio seno; pero aun así estos conservan cierto aire de familia. Muchas de estas teorías y prácticas políticas han estado articuladas en diversos grados con lo que comúnmente se conoce como el marxismo, que a su vez es bastante heterogéneo. Esta es la razón por la cual en ocasiones la mayoría de sus representantes han asumido posturas críticas ante la interpretación de lo que Marcuse calificó como marxismo soviético, refiriéndose al denominado marxismo-leninismo e identificándose más con algunos de los cultivadores de lo que Merleau-Ponty denominó marxismo occidental, que es bien sabido tiene tendencias muy diversas.

Todas las propuestas de alternativas elaboradas por el pensamiento y la praxis política que de él se han derivado en el ámbito latinoamericano han constituido distintas formas de redefinición de los espacios de poderes de dominación y explotación; pero, a la

vez, de diferentes vías de emancipación y búsqueda de nuevos espacios de poder, de libertad y justicia social. Estas propuestas en modo alguno deben considerarse exclusivamente válidas para los países de esta región, sino que han tenido un significado de mayor trascendencia universal. No en balde han ocupado la atención no solo de académicos, sino también de líderes políticos y hasta de gobernantes de otras latitudes, unos porque encuentran en ellas elementos de valor a tener en consideración en sus respectivas reflexiones o propuestas programáticas y otros para combatirlos.

De esa forma, la producción intelectual latinoamericana, al igual que la generada en otros continentes, constituye un componente de la cultura universal. Esta se ha nutrido de las producciones teóricas elaboradas en otras regiones, principalmente de Europa —por obvias razones, no solo de indudable valor epistémico, sino también de dominación ideológica desde la época colonial hasta las nuevas formas desplegadas durante la ya larga vida republicana—, sin que esto lleve a desconocer las influencias provenientes de otros continentes.

Del mismo modo, algunas de las concepciones y acciones políticas desarrolladas desde las luchas independentistas en lo que a partir de mediados del siglo XIX comenzaría a denominarse América Latina han inspirado a numerosos intelectuales y líderes de países muy lejanos en ese permanente y creciente proceso de transculturación acrecentado en los últimos conflictivos tiempos de globalización y presunta posmodernidad (Guadarrama, 2006b).

El mexicano José Vasconcelos —que impresionó al Conde de Keyserling porque había elaborado un original sistema filosófico con una metafísica, una lógica, una ética, una estética y hasta una historia de la filosofía; de ahí que le considerase un verdadero filósofo— sostuvo que, dada la confluencia, en lo que denominó Indoamérica, de diferentes razas humanas, esta constituía un crisol de "raza cósmica" en la que todas se integran a causa del mestizaje predominante. Tal vez podrían concebirse también estas tierras como una especie de crisol de ideas políticas.

Desde la época de la conquista hasta la actualidad —con sus lógicos momentos ascendentes, descendentes, de estancamiento e incluso de retrocesos, como en cualquier otra región del mundo— se ha ido conformando en un dialéctico proceso una especie de imbricación de concepciones de procedencia endógena y exógena sobre la mejor forma de organizar la sociedad con mayores grados de libertad y justicia social. No debe pasarse por alto que en el código indiano elaborado por funcionarios de la metrópoli española se

incorporaron algunas figuras jurídicas de los pueblos indígenas.

Las más auténticas expresiones del pensamiento filosófico y político latinoamericano elaborado en tiempos de la creciente globalización se han caracterizado por articular la cuestión de la libertad con la herencia ideológica proveniente de los próceres de la independencia y con las elaboraciones teóricas del marxismo en cuanto al necesario completamiento de las revoluciones de carácter nacional con las de carácter social. Son numerosos los representantes que pueden confirmar esa hipótesis, y entre ellos se destacó Leopoldo Zea (1988), quien sostuvo:

> Revolución nacional y revolución social son dos expresiones de una misma respuesta a la dominación que unos hombres se empeñan en imponer a otros hombres. Dos formas de explotación y enajenación de libertades a las que se responde proclamando la revolución anticolonial y la lucha de clases. La respuesta a la explotación impuesta por unos pueblos a otros la dará Simón Bolívar, la respuesta a la explotación impuesta por una clase a otra, la da Carlos Marx. Simón Bolívar ideólogo y hombre de acción se empeña en la primera lucha, la que le era propia, mientras Carlos Marx y Federico Engels, ponen todas sus fuerzas en la lucha por la liberación social (p. 91).

Numerosos pensadores latinoamericanos han tratado de elaborar alternativas emancipadoras orientadas hacia senderos de humanismo práctico, las cuales, al enfrentarse al eurocentrismo se oponen, a su vez, a cualquier tipo de etnocentrismo. Tal es el caso de Yamandú Acosta (2020), quien señala:

> Frente a la libertad abstracta de la modernidad eurocéntrica, la libertad concreta de la transmodernidad nuestroamericana. Esta libertad concreta no es obediencia a la ley, sino sometimiento de la ley al criterio de la posibilidad de vivir en términos de dignidad humana del «cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella», quienes –termidores mediante (Hinkelammert)–, una vez conquistada la libertad, son normalmente excluidos del legítimo disfrute de sus beneficios. La interpelación de aquella libertad abstracta por esta conquista de la libertad concreta, aporta a la construcción de libertad no solo en nuestra América, sino en el mundo todo. No se trata de reeditar el universalismo falso o abstracto del eurocentrismo, ahora como americanocentrismo (p. 399).

La construcción de alternativas de poder de libertad y justicia social en los pueblos latinoamericanos ha estado orgánicamente vinculada a la elaboración de propuestas de integración de los mismos, lo cual se ha complicado algo más en estos tiempos de globalización.

Desde la época de las luchas independentistas, cuyos próceres las consideraban una necesidad inminente ante los peligros de invasión por los imperios coloniales, o por las nuevas formas de injerencia que trataba de justificar la Doctrina Monroe, hasta las más recientes pretensiones de dominación, como el fracasado ALCA, el pensamiento y la praxis política en Latinoamérica se han visto obligados a proponer formas propias de integración regional, como CARICOM, MERCUSUR, SICA, ALBA, Alianza del Pacífico, etc., y otras de mayor amplitud, como UNASUR y la CELAC, que han excluido la participación de los Estados Unidos de América, independientemente de que algunos gobernantes de los países que han integrado tales instituciones no hayan aprobado tal exclusión muy a su gusto.

Una prueba fehaciente de que a las grandes transnacionales —dada su raigambre apátrida no les importa mucho el beneficio que pueda tener en sus respectivos países la inversión de sus capitales, sino dónde resultan más rentables, apoyadas por los respectivos gobiernos de los países capitalistas desarrollados— no les agradan mucho los procesos integracionistas es que siempre han tratado de boicotearlos apelando a la vieja consigna imperial romana de divide y vencerás. No solo han tratado de obstaculizar la integración de los países latinoamericanos, sino que han promovido la fragmentación de algunos de ellos, como en el caso de independizar la zona más agrícola del sur de Bolivia, la llamada Media Luna en Santa Cruz, o la petrolífera del Zulia en Venezuela.

En la historia reciente de Latinoamérica se ha demostrado que los procesos integracionistas desarrollados, aunque limitados, han tenido un impacto favorable al enriquecer los espacios de poder de libertad y justicia social en los pueblos respectivos que los componen, y permitir, además de los intercambios comerciales, la colaboración en políticas públicas de salud, educación, turismo, etc. Se puede inferir entonces la validez de la ecuación: a mayor integración multilateral, mejores posibilidades de favorecer de manera más eficiente a los pueblos que establecen dichos nexos, y su impacto es inversamente proporcional a los intereses de dominación de las empresas transnacionales. Por supuesto que eso no significa que se trastoque radicalmente el capitalismo en los países que se

integran, pero al menos este se desarrolla de una forma algo menos salvaje y ecocida, en comparación con lo que promueven las políticas neoliberales.

El pensamiento político latinoamericano, a partir de las experiencias más recientes de diversos movimientos sociales de indígenas, afrodescendientes, mujeres, comunidades LGTB, además de los tradicionales sindicatos y el incremento del papel de las organizaciones no gubernamentales en las luchas por mayores espacios de poder en la sociedad civil, ha contribuido a proponer alternativas para incrementar los grados de libertad y justicia social dentro y fuera del Estado.

Algunas de tales experiencias y propuestas teóricas pueden resultar válidas tanto para el ámbito político latinoamericano como de otras latitudes, pues, en definitiva, las elaboraciones teóricas de los grandes pensadores no han emergido de sus cabezas, sino de la realidad. Tal es el caso de Hegel, que elaboró una filosofía de la historia no a partir de una autogénesis de sus propias ideas, por brillantes que estas hayan sido, sino del análisis de experiencias históricas reales de la humanidad desde la antigüedad hasta su época. Hegel sostenía que cada filosofía era la expresión de su época manifestada en conceptos, y la de él no constituye una excepción, del mismo modo que la de los pensadores latinoamericanos.

El desafío actual para los que cultivan la filosofía política en cualquier país consiste en no dejarse engañar creyendo que todas sus propuestas teóricas han fluido de su intelecto, cuando en verdad son el resultado de sus análisis y valoración de sus respectivas históricas circunstancias sociales y políticas.

Conclusiones

El pensamiento político latinoamericano ha desempeñado un papel protagónico en la elaboración de alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social que han resultado útiles no solo para los países de esta región, sino para quienes en otras latitudes han estado atentos a las instrumentaciones prácticas de sus propuestas desde la época colonial hasta nuestros días. En cada época las alternativas de libertad y justicia social han sido diferentes, pero sus proponentes han estado motivados por similares auténticas ideas de humanismo práctico.

También, en el caso de este continente no resulta totalmente

válida la tesis según la cual los filósofos solo se han dedicado a interpretar el mundo, pues, en verdad, al igual que en otras épocas, la mayor parte de los pensadores latinoamericanos no se han limitado a elaborar teorías, sino que han hecho todo lo posible por hacerlas realidad, e incluso algunos de ellos han sido reprimidos y hasta han perdido la vida en tal empeño.

Entre las expresiones precursoras de alternativas de poder de libertad y justicia social en la historia del pensamiento filosófico y político deben ser incluidas las de algunos pueblos originarios, especialmente de las civilizaciones más avanzadas, pues si tenían instituciones políticas, como reconocieron los primeros cronistas españoles, lógicamente estas debían haber estado avaladas por ideas políticas. Del mismo modo, si hubo insurrecciones de unos pueblos dominados por incas, aztecas, etc., se debe presuponer que se fundamentaban en criterios de libertad y justicia social, aunque no tuviesen una fundamentación teórica elaborada.

Durante el proceso de la conquista y colonización de América se elaboraron propuestas de poder y criterios de libertad y justicia social fundamentalmente por parte de algunos sacerdotes protectores de los indígenas. Sus insurrecciones, así como las de esclavos de origen africano, constituyen otras muestras constatables de similares pretensiones. Posteriormente estas se incrementarían con las protestas de los criollos ante las arbitrariedades de la monarquía que limitaban sus libertades. Tal situación llevó a que pensadores ilustrados elaboraran ideas políticas contestatarias y emancipadoras que constituirían el fermento esencial del proceso independentista. Precursores y próceres del mismo no solo elaboraron un pensamiento político bien estructurado orientado a alcanzar libertad y justicia social, sino que lo pusieron en práctica exitosamente, lo que hizo que fueran admirados hasta el presente por pueblos de otras latitudes. De tal modo, esas ideas forman parte genuina del pensamiento político universal.

La vida republicana evidenció que muchas de las propuestas emancipadoras de los líderes independentistas, como la abolición de la esclavitud y la reivindicación de los derechos de los pueblos originarios, esencialmente a sus tierras, fueron ignoradas. Este hecho se convirtió en caldo de cultivo favorable para nuevas explosiones sociales e insurrecciones frente a los nuevos poderes oligárquicos establecidos, así como para procesos revolucionarios de mayor magnitud hasta tiempos recientes.

Producto de las insatisfacciones con lo logrado —fundamentalmente en lo referido a la justicia social— durante el

establecimiento de la vida republicana emergerían nuevas generaciones intelectuales y políticas que irían elaborando un pensamiento cada vez más contestatario y emancipador en correspondencia con la tradición del humanismo práctico característico de lo mejor del ideario latinoamericano. A lo anterior se añade el pensamiento liberal y antimperialista —que en algunos casos confluyó con el de orientación socialista— que se iría conformando frente a las oligarquías conservadoras y como reacción ante las intervenciones militares y otros tipos de injerencia yanqui. Tales expresiones patrióticas de nuevo tipo —pues el concepto de patria cambiaría de manera radical al abandonar su referencia a España y Portugal de la época colonial—, al corresponderse de manera auténtica con las nuevas circunstancias latinoamericanas, han ido formando parte de la mejor herencia del pensamiento político universal, como lo han reconocido cada vez más investigadores de otros continentes.

Desde mediados del pasado siglo XX hasta el presente, el pensamiento filosófico y político latinoamericano se ha enriquecido notablemente tanto con el análisis de procesos revolucionarios —unos exitosos y otros fracasados—, además de distintas formas de populismo, reformismo, nacionalismos, antimperialismo e integracionismo. También ha sido prolífico al estudiar el protagonismo creciente de diversos movimientos sociales y diferentes expresiones de lucha, desde la armada hasta las electorales, frente a dictaduras fascistas, políticas neoliberales y ecocidas, así como el poder de las transnacionales y el poder ideológico manipulador de los medios de comunicación masiva. De manera que ante esa constelación de nuevas expresiones— solapadas en ocasiones y otras, abiertas— de lucha de clases, y tras ensayos fracasados y exitosos de transformaciones sociales favorecedoras de los sectores populares, se ha incrementado la germinación de nuevas teorías contrahegemónicas, las cuales han sido y continúan siendo objeto de atención por parte de líderes sociales e intelectuales de todo el orbe. Si América Latina se ha convertido en un extraordinario laboratorio de prácticas políticas de todo tipo, no es de extrañar que de ella hayan emergido tantas corrientes de pensamiento no siempre confluyentes, pero todas con propuestas de alternativas de poder de libertad y justicia social.

Tal vez Hegel no tenía toda la razón cuando afirmaba que América sería la tierra del porvenir, aunque en su eurocéntrica perspectiva se refería básicamente a Norteamérica. Pero al menos se debe reconocer que, en lo que corresponde a Latinoamérica, mucho se ha

logrado por la labor de ideólogos y líderes sociales en la elaboración teórica y práctica de alternativas de poder de libertad y justicia social. Ellos, a diferencia del filósofo alemán —quien planteaba que la realidad en su condición de inferioridad ha de tratar de corresponderse con la superioridad de la idea—, han tratado, al igual que Marx, de que sus ideas se correspondan primero con la realidad, esto es, el contexto histórico, socioeconómico, político y cultural latinoamericano, para luego, con nuevas propuestas de libertad y justicia social, intentar que la realidad se aproxime a sus ideas.

Bibliografía

Acosta, Y. (2020). Democracia e integración: vías de la paz. Reflexiones desde una 'democracia plena'. En E. Perassi y P. Guadarrama (Eds.), *Integración en la globalización.* Universidad Católica de Colombia-Universita degli Studi di Salerno: Editorial Penguin Random House. Bogotá.

Berman, M. (1995). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Bolívar, S. (1976). *Doctrina del libertador*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Bolívar, S. (1999). «Carta de Jamaica». http://www.cpihts.com/PDF/Simon%20Bolivar.pdf

Emancipación. Diez frases de Simón Bolívar sobre los Estados Unidos. https://www.Aporrea.org/actualidad/a6998.html

Guadarrama, P. (2006a). Humanismo y marxismo. En (Coord.), *Marx Vive. IV*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/ mrxvv4/08_guadarrama.pdf

Guadarrama, P. (2006b). *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna.* Bogotá: Editorial Magisterio. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Cultura.pdf

Guadarrama, P. (2015). José *Martí: humanismo práctico y latinoamericanista.* Santa Clara: Editorial Capiro.

Guadarrama, P. (2018a). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor.* Bogotá-México-Madrid: Editorial Magisterio-Neisa-Premisas.

Guadarrama, P. (2018b). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. La Habana: Ciencias Sociales.

Guadarrama, P. (2020). Los pueblos son como los volcanes ante la injusticia social. En R. Salas (coordinador). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos.* Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

http://www.cubasocialista.cu/2020/01/07/los-pueblos-son-como-los-volcanes-ante-la- injusticia-social-por-pablo-guadarrama-gonzalez/
Iznaga, D. (1989). *Transculturación en Fernando Ortiz.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Mariátegui, J. C. (2010a). *Biblioteca de José Carlos Mariátegui* (Tomo III). Caracas: El Perro y la Rana.
Mariátegui, J. C. (2010b). *Biblioteca de José Carlos Mariátegui* (Tomo V). Caracas: El Perro y la Rana.
Martí, J. (1976a). *Obras completas* (Tomo XXI). La Habana: Ciencias Sociales.
Martí, J. (1976b). *Obras completas*. T. XXI. La Habana: Ciencias Sociales.
Miranda, F. de. (1982). A John Turnbull, 12 de enero de 1798, en *América espera.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Miranda, F. de. (1986). "Proclama a los pueblos del continente colombiano. Alias Hispano-América". En *Ideas en torno de Latinoamérica.* México, D.F: Coordinación de Humanidades de la UNAM-UDUAL.
Monal, I. (1985). *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*. T. II. La Habana: Editorial Casa de las Américas.
Mora, A. (2006). *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica*. San José de Costa Rica: UNED.
Osorio, J. (2015). El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación. Una lectura crítica. *Argumentos,* 28(77), pp. 129–156.
Picarella, L. y Scocozza, C. (2019). "La soberanía y sus interpretaciones: análisis teórico y caso práctico". En *Del pueblo soberano al soberano del pueblo: evolución del concepto de soberanía en la contemporaneidad* L. Picarella y C. Scocozza (Eds.). Bogotá: Penguin Random House.
Taylor, P. J. (1999). *Modernities. A Geohistorical Interpretation.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Viscardo, J. P. (1996). "Carta a los españoles americanos". *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825).* t. I, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Wallerstein, I (2005). *Análisis de sistemas-mundo*. *Una introducción.* México: Siglo XXI Editores.

3. La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

El tema de la libertad y la justicia social ha constituido uno de los ejes principales de la vida política y del pensamiento filosófico, político y jurídico, así como del arte y la literatura universal desde la antigüedad hasta hoy. Pero, fue a partir de la modernidad cuando recibió cada vez mayor atención por parte de intelectuales, artistas, funcionarios e instituciones en aras de lograr los necesarios cambios sociales que garantizasen mejores condiciones de vida de los sectores populares y la realización de "humanismo práctico".

No obstante, no hay dudas de que la cuestión de las posibilidades de libertad y justicia social ocupó de algún modo la atención de pensadores que convivieron con el esclavismo y el feudalismo, aunque no lo hayan planteado en sus obras. En la mayoría de los casos sostenían criterios elitistas al respecto. A lo sumo, algunos expresaron religiosa piedad, pero avalada por la concepción del derecho natural, que desde Aristóteles condenaba a unos hombres a perpetua obediencia y subordinación a otros. Sin embargo, la interdependencia de tales conceptos con la cultura no fue propiamente objeto de mayor análisis, como lo sería a partir de la modernidad.

El desarrollo del capitalismo y la sociedad burguesa obligó a elaborar criterios, aparentemente universales, aunque en realidad excluyentes, sobre la libertad y la justicia social orientados básicamente hacia los pueblos europeos. No tomaban en debida

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en Guadarrama González, P & Picarella, L. (Eds) (2022). *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos* (pp. 137-166). Fisciano, Italy: NaSC Free Press.

consideración la necesidad de que estos se extendieran a los países colonizados. A pesar de esta evidente limitación, tanto las elaboraciones teóricas como la praxis política de las luchas sociales por diferentes formas de libertad y de justicia social desarrolladas en Europa, en definitiva, resultaron progresistas de manera universal.

La mayoría de las propuestas elaboradas al respecto estarían mediadas necesariamente por las posturas ideológicas de sus respectivos propugnadores. Este sería, y continúa siendo, un campo de batalla en el cual inicialmente conservadurismo, liberalismo, anarquismo, socialismo, y, más tarde, fascismo y neoliberalismo, argumentarían sus concepciones sobre este controvertido tema, en relación con el cual no existe fácil consenso.

Aunque en determinadas circunstancias históricas han podido conseguir alianzas tácticas entre representantes de algunas de estas ideologías en pugna, las discrepancias estratégicas han implicado, y siempre presupondrán, conflictos, sobre todo ontológicos. La experiencia histórica indica que cuando algunos de ellos han logrado tomar el poder político, la convivencia con las corrientes más afines ha sido coyuntural y a corto plazo. Regularmente se ha puesto en peligro no solo el predominio, sino hasta la propia existencia de las demás ideologías. Todo indica que en ese sentido el futuro no será muy diferente.

1. Interrelaciones dialécticas entre libertad, justicia social y cultura

Las ideas y transformaciones sociales desarrolladas en los países periféricos por alcanzar su independencia y soberanía, y lograr libertades individuales y mayor justicia social propiciadoras de cambios sociales, generalmente no han sido valoradas de forma adecuada, pues han sido consideradas miméticas de las generadas por pensadores de los denominados países centrales, así como poco aportadoras al patrimonio universal de la humanidad. Tal injustificada subestimación debe ser contrarrestada para revelar que los aportes teóricos y prácticos sobre la libertad y la justicia social en su nexo con la cultura, emanan de diversas partes del mundo y no exclusivamente de Europa. Eso significa que los pueblos deben aprender de diversas experiencias y fuentes de procedencia sobre estos tres cruciales conceptos para lograr mejores formas de convivencia social.

Constituye una tarea, no solo por razones académicas, sino también políticas, reconocer y divulgar el progreso alcanzado por distintos pueblos en la lucha por la libertad y la justicia social desde la construcción de la modernidad hasta la actualidad, e igualmente demostrar sus aportes culturales —desde diversas perspectivas ideológicas de intelectuales, artistas, escritores, pensadores, organizaciones, instituciones, movimientos sociales, partidos políticos, etc.,— en la elaboración de propuestas teóricas y actividades prácticas en función de cambios sociales promotores de mayores grados de libertad y justicia social.

Una labor de mayor envergadura consiste en valorar si estas propuestas y acciones han tenido o no algún efecto favorable sobre los cambios sociales ocurridos en el mundo en los últimos tiempos. A la vez, resulta imprescindible analizar si las transformaciones económicas, políticas, culturales, educativas y científico-tecnológicas, especialmente en la época de la globalización, han contribuido a propiciar la libertad y la justicia social para algún tipo de cambio social.

En la historia de la humanidad no es muy difícil determinar la orgánica interdependencia entre estos conceptos y las formas reales de existencia de libertad, justicia social y cultura que se han expresado en diferentes formas de lucha en favor de cambios sociales. Cuestión aparte es si, a su debido tiempo, pensadores de distintas épocas y latitudes elaboraron oportunas reflexiones al respecto.

Con la irrupción de la sociedad burguesa este nexo adquiriría una mayor significación —el cual se expresó tanto en las revoluciones como en limitadas reformas, y en las reacciones de las fuerzas conservadoras ante unas y otras— lo que obligó a la intelectualidad a pronunciarse de un modo u otro sobre el tema.

El proceso de aceleración de los cambios sociales ocurrido especialmente en los últimos tres siglos ha dado lugar a que cada vez un número mayor de intelectuales, artistas, funcionarios e instituciones analicen dicha interrelación y, a la vez, elaboren expresiones narrativas favorecedoras o entorpecedoras de la misma.

Resulta infundada la existencia de una presunta neutralidad axiológica entre pensadores, escritores, artistas, científicos, etc., ante dichos cambios o la posibilidad de efectuarse, por lo que se hace necesario analizar las correlaciones teóricas e ideológicas existentes entre los conceptos de libertad, justicia social y cultura, para determinar sus especificidades e imbricaciones.

Una investigación de esta naturaleza en el campo disciplinar de la historia de las ideas o historia conceptual se nutre

necesariamente de los resultados de las realizadas por historiadores, economistas, politólogos, sociólogos, antropólogos, etc., extraídos de experiencias de diversos países o regiones del mundo. Sin embargo, su objetivo no debe reducirse a su simple compilación, sino que debe lograrse un mayor nivel de profundidad teórica y filosófica que posibilite la elaboración de propuestas propiciadoras de nuevas formas de praxis política.

Es necesario precisar primero las interrelaciones sistémicas y dialécticas entre libertad, justicia social y cultura, destacando sus lazos de interdependencia, su relativa autonomía, conflictiva coexistencia y evolución en el contemporáneo mundo globalizado.

Aunque debe suponerse que la libertad, la justicia social y la cultura coexisten en armónica relación, en la historia real se ha demostrado que esta relación ha sido muy contradictoria, al punto que en ocasiones se ha considerado que son en verdad casi excluyentes. Por supuesto que todo depende de la perspectiva filosófica e ideológica desde la cual se asuman tales categorías, del concepto que se posea de cada una y, en especial, de la respectiva praxis sociopolítica.

La libertad, más allá de su especificidad filosófica forma parte del eje central como componente inalienable de la contradictoria "condición humana" (Colectivo, 2003).

Al respecto Spinoza declaraba:

> Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. (…) no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad (Gebhart, 2007, p. 265).

Para Kant (2003), "La libertad es, ciertamente la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es *la ratio cognoscendi* de la libertad" (p. 145). Mientras que a juicio de Hegel (2004),

> La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización. (…). Tal idea es la libertad. De allí que su punto de partida sea la voluntad,

específicamente la voluntad libre, en tanto la libertad constituye su sustancia y determinación (p. 133).

Aunque la libertad se ha revelado, especialmente desde el pensamiento moderno, más articulada con la esfera de lo político y lo jurídico, ciertamente nunca se ha desvinculado de su intrínseco vínculo con el campo epistémico, al indicar los grados de autocontrol que cada cual puede desarrollar en relación con su propia persona - tanto en el plano fisiológico como psíquico e intelectual -, pero también con las posibilidades de regulación de su comportamiento ante los fenómenos naturales y sociales correspondientes a su circunstancia de vida.

De esto se desprende su orgánica interdependencia con la cultura, pues como planteara José Martí (1976ª), "ser culto es el único modo de ser libre" (p. 289). Por supuesto que todo dependerá de lo que se asuma es inherente a la cultura. Si esta, de manera indiferenciada, se equipara en su contenido epistémico con todos los fenómenos sociales, sin especificar su carga axiológica que indique explícitamente su contribución favorable a la humanidad, su definición será imprecisa. Esto se observa en la siguiente definición de cultura: "Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico. Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc." (Diccionario, 2023. p. 321).

La anterior no surtirá el mismo efecto que esta de Gabriel García Márquez (1996) de mayor precisión: "Cuando se habla de cultura, la dificultad principal reside en que esta carece de definición. Para la UNESCO, la cultura es lo que el hombre agrega a la naturaleza. Todo lo que es producto del ser humano. Para mí, la cultura es el aprovechamiento social de la inteligencia humana. En el fondo, todos sabemos qué abarca el término *cultura*, pero no podemos expresarlo en dos palabras" (García, p. 112). Una mejor definición es aquella que considera que la persona pueda libremente dominar mejor sus condiciones de existencia y actuación (Biaggini y Roig, 2009, p. 141).

Este hecho no presupone que todo individuo culto, que por tanto debe poseer determinados grados de libertad, comparado con alguien con inferiores grados de cultura, necesariamente oriente su pensamiento y actuación en el mejor sentido para alcanzar una mayor justicia social. Todo dependerá de lo que se conciba como justicia social, que ya desde la Ilustración, y sobre todo desde el siglo

XIX, ocupó especial atención en el pensamiento independentista latinoamericano (Guadarrama 2010) y la doctrina social de la Iglesia católica. De acuerdo con esta, según Luigi Taparelli (1928), "(...) la justicia social debe igualar de hecho a todos los hombres en lo tocante a los derechos de humanidad, (...)" (p. 355).

También ha sido muy analizada por los socialistas latinoamericanos (Palacios, 1954), pues si esta se considera de manera unilateral, solo con la perspectiva de satisfacer las exigencias de un grupo, clase social, institución, etc., por supuesto que el efecto de tal valoración resultará nefasto, al menos para los que no forman parte de ellos.

Los grados de libertad que una sociedad puede propiciar a los individuos que la conforman estará en dependencia, en primer lugar, del estrato económico al cual estos pertenezcan, además de las concepciones ideológicas que poseen. No existe un rígido determinismo sociológico que presuponga una necesaria correspondencia entre la pertenencia a una clase o grupo social y determinados criterios ideológicos.

Existen numerosos ejemplos que demuestran lo que Amílcar Cabral (1973) denominó "suicidio de clase", que lo mismo se produce cuando miembros de los sectores más favorecidos se identifican con las demandas de los sectores populares o, al revés, cuando algunos de los miembros de estos últimos piensan o se comportan como las élites. Estas últimas saben muy bien que si, en aras de alcanzar una mayor justicia social, se le proporcionan condiciones favorables de desarrollo educativo y cultural a toda la población, a larga esto puede repercutir en contra de su privilegiado estatus, por lo que, aunque formalmente propugnen consignas propiciadoras de tales derechos humanos, en verdad generan los mecanismos más sutiles para limitar tales libertades.

Por ese motivo, este líder africano le otorgó merecida atención al factor cultural en el proceso independentista de las colonias. A su juicio,

> (…) la cultura es el fundamento mismo del movimiento de liberación, y que sólo pueden movilizarse, organizarse y luchar contra la dominación extranjera aquellas sociedades que logran preservar su cultura. (...) porque toda sociedad que se libera verdaderamente del yugo extranjero reemprende las rutas ascendentes de su propia cultura, la lucha por la liberación es, ante todo, un acto cultural (p. 16).

Una interrelación dialéctica entre diversos elementos confluyentes presupone la existencia de contradicciones entre ellos y, a la vez, su necesaria interdependencia, y el caso de la libertad, la justicia social y la cultura no constituye una excepción, sino que confirma la regla, y estas se expresan a través de diversas narrativas ideológicas, especialmente a partir de la gestación de la modernidad.

2. Libertad, justicia social y cultura en el conservadurismo y el liberalismo

Desde su aparición, la burguesía desarrolló una narrativa de libertad, igualdad y justicia social que indudablemente resultaba progresista e incluso revolucionaria, aunque solo fuese para Europa, pues al revitalizar la esclavitud, en verdad daba serios pasos atrás en el proceso civilizatorio. Demagógicamente se proclamaba que estas conquistas eran concebidas incluyentes de los sectores populares, en particular los campesinos, que debían emanciparse de la servidumbre feudal; pero también de todos aquellos afectados de alguna forma por trabas impuestas por las monarquías absolutas: artesanos, profesionales, funcionarios, etc.

Con anterioridad a las revoluciones burguesas, algunos ideólogos del necesario cambio socioeconómico y político —superador del *ancien régime* exigido por el impetuoso desarrollo del capitalismo— se percataron de que, si tales consignas lograban su realización, constituirían un serio peligro para los privilegiados sectores de la nueva clase dominante.

La burguesía utilizó a la población humilde —agobiada por su asfixiante situación de servidumbre y con potencialidad física, aunque no siempre intelectual— para destruir o, al menos, debilitar el feudalismo, pues este, al igual que la esclavitud, subsistiría incluso hasta la actualidad en múltiples formas y latitudes. No le fue difícil enaltecer la decisión de la mayoría del pueblo, en gran parte analfabeta e inculta, para lograr su objetivo de tomar el poder político, pues el económico ya en parte lo poseía. Pero aquellas alianzas tácticas de unión estaban destinadas a no durar mucho tiempo. Existían antagónicas contradicciones que no podrían resolverse, y mucho menos de manera inmediata.

En los inicios de la vida republicana, que ni siquiera pudo realizarse de forma plena —pues en algunos países se impusieron monarquías constitucionales como forma de conciliación entre el viejo

régimen y el emergente—, aparentemente se lograría una mejor articulación entre libertad, justicia social y cultura. Así se proclamaría a los cuatro vientos en las constituciones políticas y códigos de derecho civil, pero sus reales contradicciones aparecerían de inmediato, si bien con manifestaciones algo distintas de las que se presentaban con anterioridad. La efervescencia revolucionaria inicial de la burguesía fue languideciendo según se acomodaba mejor en el poder político. «El concepto de representación por parte del parlamento mudó a medida que la potencialidad revolucionaria de los primeros liberales fue moderándose y dio paso a la ocupación de los parlamentos por la burguesía moderada, firmemente desafiante del radicalismo democrático» (Martínez, 2019, p. 102).

De manera que el lastre de la ancestral narrativa del conservadurismo no solo se mantendría latente en los conflictos recrudecidos cuando la modernidad alcanza mayores niveles de madurez con la Ilustración y las revoluciones burguesas, sino que reverdecería a partir de nuevos argumentos filosóficos, religiosos y pseudocientíficos, algunos de los cuales sobreviven o se renuevan en la actualidad.

La narrativa conservadora se ha afianzado regularmente en fundamentos religiosos que preestablecen, a través de fatalistas criterios del derecho natural, parámetros inviolables y limitadores de una adecuada progresiva interdependencia entre libertad, justicia social y cultura. Incluso, prevalece el criterio de no articularlos demasiado, sino mantenerlos separados, para evitar el reconocimiento de cómo la cultura en particular puede incidir en los otros dos, en detrimento de los intereses de los sectores dominantes. Esto no significa que el conservadurismo carezca de precisas concepciones sobre la libertad, la justicia social y la cultura, pues por lo regular sus representantes han necesitado de justificaciones ideológicas y filosóficas para mantener su estatus.

El argumento principal que esgrimen es que debe mantenerse la tradición, pues si desde las primeras civilizaciones han existido elites que por mandato divino detentan el poder político, económico y sobre todo ideológico, no debe haber motivo alguno para que el futuro sea diferente. Si siempre han sido los pastores los que dirigen a las ovejas, en modo alguno se debe aceptar que estas últimas asuman ese protagónico rol. Por supuesto que el reduccionismo biológico en el cual pretende sustentarse tal concepción, no por haber sido cuestionado desde hace mucho tiempo ha desaparecido.

La mayor dificultad para enfrentar el conservadurismo consiste en que sus criterios no se basan tanto en la racionalidad como en la

fe, ante la cual resulta algo difícil esgrimir instrumentos epistemológicos para demostrar su carácter endeble. Por esa razón, los fundamentos que sustentan la narrativa conservadora son de más fácil asimilación entre los sectores populares, generalmente con mayores dificultades para acceder a instituciones educativas y culturales. El humanismo no constituye un objeto especial de atención, pues su teocentrismo permea todos sus argumentos.

El teólogo español Rafael Vélez, defensor de Fernando VII, constituye un buen ejemplo del nexo entre las posturas misantrópicas y el conservadurismo. En ese sentido plantea:

> (…) ¿Qué otra cosa es el género humano sino un conjunto de monstruos que mutuamente se despedazan por los más viles e injustos empeños? Y, sin embargo, los modernos filósofos nos aturden día y noche con los gritos de igualdad, humanidad, soberanía, derechos del hombre y demás faramalla (Herrero, 1994, p. 325).

Esta es una de las razones que llevaron a Simón Bolívar a considerar que abundaban más los conservadores que los reformadores, pues estos últimos generalmente son más vehementes e ilustrados, de ahí que sean minorías. En cambio, a los primeros les resulta más fácil "atenerse a las voluntades y potestades establecidas" (Bolívar, 1976, p. 70). Explicaba este desequilibrio numérico utilizando un argumento filosóficamente muy válido. Resulta más sencillo atenerse a conservar lo ya establecido, pues no exige ningún tipo de elaboración teórica previa de un modelo de sociedad a implantar, dado que está ya existe. Por el contrario, los reformadores, bien sean los revolucionarios, independentistas, insurrectos, etc., tienen ante sí una desafiante situación, esto es, generar un modelo ideal para luego tratar de hacerlo realidad. Cuando Marx critica a Hegel, plantea que primero hay que tratar de aproximar lo ideal a lo real, para luego intentar hacerlo al revés, como el revolucionario pensador se proponía. Esto lo diferenciaba del conservador e idealista filósofo, quien tal vez llegó a pensar que, si la realidad no coincidía con su sistema, era peor para la realidad.

Pero no solo en ese sentido se distanciaba de Hegel, porque,

> Marx es sin dudas un heredero radical de la libertad liberal, ya que su obra puede leerse como una teoría y una justificación de la revolución, es decir, de la libertad como liberación. Asimismo, el vínculo entre trabajo y libertad adquiere en su pensamiento su elaboración más acabada, mediante el ideal de un trabajo autónomo

> y de un creciente desarrollo del tiempo libre. Finalmente, debido a su carácter revolucionario, la teoría marxista implica una defensa a ultranza de la libertad negativa frente al poder estatal, ya que no hay nadie más interesado en resguardar el libre pensamiento, la libre expresión y la vida privada de los individuos frente a la vigilancia y la intervención del Estado, que quienes buscan derribar el orden existente y erigir una nueva sociedad (Lambruschine, 2017, pp. 172-173).

En tal sentido, el ideal socialista se diferencia sustancialmente del liberal y el conservador.

En la narrativa conservadora se sostiene un criterio muy particular de la justicia social basado en la interpretación del principio bíblico: "a cada cual lo suyo". Este incluso fue situado en la puerta de entrada al campo de concentración nazi de Buchenwald, donde se fueron exterminados no solo miles de judíos, sino también comunistas, demócratas, homosexuales, minusválidos, etc., lo que evidencia algunas filiaciones entre el fascismo y el conservadurismo.

Al considerar que la justicia social esta preestablecida por principios divinos y la propiedad privada como un don sacrosanto, cualquier atentado contra esa discriminatoria forma de distribución de la riqueza constituye una herejía. Así se establece un serio impedimento para que los sectores populares se planteen subvertirla.

Todo lo anterior explica por qué el conservatismo se fundamentó inicialmente en la escolástica, pero luego se vio precisado a apelar al espiritualismo y el eclecticismo como filosofías más modernas, pero no por eso menos alienantes.

De igual manera, la libertad solo se concibe dentro del orden existente, tal como sugería Comte. No se niega la posibilidad de ejercer la libertad, pero siempre y cuando esta no atente contra los poderes establecidos, especialmente contra la forma de estratificación socioeconómica existente. A los conservadores no les interesa tanto la democracia como el derecho, que por supuesto significa mantener eternamente los privilegios de los sectores dominantes. Al respecto, José Eusebio Caro sostiene:

> El Partido Conservador no quiere democracia en cuanto es democracia, sino en cuanto es Derecho (…) El Derecho es su bandera, su principio, su fin y su regla (…) El ejercicio simultáneo armonioso de todos los derechos, es la paz; el respeto de todo derecho

> existente, el restablecimiento de todo derecho violado es la Justicia (Barón, 1996, p. 74).

En esos aspectos no existen grandes diferencias entre conservadores y liberales. El humor popular los diferencia así: unos asisten a la misa en la mañana y los otros en la tarde.

Desde sus primeras manifestaciones, la narrativa liberal, en lugar de basar sus fundamentos en la fe religiosa, lo hace en la racionalidad —en correspondencia con su revitalización del humanismo a partir del Renacimiento—, sin que esto signifique una propensión hacia el ateísmo, aunque en algunos aislados casos sí se ha producido. Por esa razón, no necesariamente fundamenta sus criterios sobre la propiedad y la estratificación social en principios religiosos. Al contrario, busca en el racionalismo argumentos sobre la igualdad entre los hombres, como se observa en Descartes (1971),

> Nunca he creído que mi espíritu es más perfecto que el del vulgo y con frecuencia he llegado a desear para mi espíritu cualidades que en otros he observado: rapidez en el pensamiento, imaginación clara y distinta, memoria firme y extensa (p. 4).

La igualdad, aunque que sea solo política y jurídicamente formal, posibilita la movilidad social y que, por tanto, con el desarrollo de la libre empresa se logre una mejor justicia social, de manera que el mismo presupuesto de "a cada cual lo suyo" adquiere una significación diferente bajo el principio de la eficacia económica, sin importar demasiado la justicia social.

A pesar de esta última limitación, si se compara la autárquica economía feudal, que frenaba el desarrollo de las fuerzas productivas, con la promovida por el capitalismo, indudablemente la burguesía desempeñó un papel revolucionario al promover un cambio en el estatus civil y convertir los súbditos en ciudadanos y dar más libertad a los obreros en comparación con los siervos, pues les permitiría elegir libremente en el mercado laboral quién lo explotaría (Walicki, 1988).

Para obstaculizar el autoritarismo monárquico, los ideólogos de esta clase propusieron la división de los poderes del Estado, como plantearon Locke y Montesquieu, lo cual sin duda resultaba una progresiva conquista democrática, pues propiciaba, al menos, que la legislación y la administración de justicia no dependieran de arbitrarias decisiones personales. En principio esto significó mayores grados de libertad y justicia social al facilitar cierta

representatividad a sectores que en épocas anteriores eran totalmente marginados del poder. Ahora tendrían algunas posibilidades de participación política y de lograr algunas leyes que les favorecieran o que propiciaran las instituciones culturales y educativas, las cuales a la larga también les beneficiarían. Tal narrativa liberal ha resultado en ciertos ámbitos efectiva, pero en ocasiones ha quedado relegada al espacio de la retórica, pues como Leopoldo Zea (1999) argumentaría:

> No es dudable afirmar que la sociedad liberal se presentó con manifestaciones contradictorias entre su naturaleza liberal y la nueva conciencia que señalaba la desigualdad social entre sus miembros, no solo en la esfera de los derechos políticos, sino en la distribución social de los bienes económicos. Como consecuencia, la aparición de nuevas fuerzas sociales, políticas y culturales se perfiló como una nueva conciencia, como lo necesario mas no suficiente para las nuevas demandas (p. 204).

El liberalismo no apela tanto a la tradición que justifique las diferencias sociales por el abolengo nobiliario, sino por el esfuerzo individual que establece distinciones hasta en una misma familia; institución esta que en el conservadurismo ha tenido una mayor significación. Por esta razón, el utilitarismo y el pragmatismo, ambos de raigambre positivista —que en Latinoamérica tuvo mucho arraigo en una expresión *sui generis*—(Guadarrama, 2004), le han servido de fundamento filosófico.

Una diferencia entre ambas ideologías radica en que el liberalismo, desde sus primeras expresiones, le otorgó mayor importancia a la promoción de la educación y la cultura, como se manifestó durante la Ilustración, y al fomento de las escuelas públicas y la educación laica en la vida republicana. En este sentido, la burguesía desempeñó también un papel progresista, especialmente si se compara con las enclaustradas instituciones eclesiásticas y nobiliarias. De tal modo, sus contribuciones fueron mayores en favor de la justicia social.

A pesar de esos avances proclamados por la narrativa liberal sobre la libertad y la justicia social, en su interdependencia con la cultura y algunos de sus efectos prácticos —que han sido mayores en los países centrales que en los periféricos—, siempre se han mantenido latientes las contradicciones inherentes a su diferente grado de beneficio para las distintas clases sociales emergidas con la modernidad. De otro modo no puede explicarse la aparición de

ideologías contestarías, tanto frente al conservadurismo como al liberalismo.

Un paradójico elemento común a ambas ideologías es el miedo a la libertad, analizado por Erich Fromm (1966),

> ¿Cuál es, entonces, el significado de la libertad para el hombre moderno? Se ha liberado de los vínculos exteriores que le hubieran impedido obrar y pensar de acuerdo con lo que había considerado adecuado. Ahora sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiera lo que quiere, piensa y siente. Pero no lo sabe. Se ajusta al mandato de autoridades anónimas y adopta un yo que no le pertenece. Cuanto más procede de este modo, tanto más se siente forzado a conformar su conducta a la expectativa ajena. A pesar de su disfraz de optimismo e iniciativa, el hombre moderno está abrumado por un profundo sentimiento de impotencia que le hace mirar fijamente y como paralizado las catástrofes que se le avecinan (pp. 292-293).

De hecho, históricamente, los liberales no fueron demócratas. Idearon muchas estrategias diferentes para tratar de limitar el voto a aquellos con educación o aquellos que pagaban una cierta cantidad de impuestos sobre la renta o la propiedad, todo tipo de formas ingeniosas de diseñar límites constitucionales a la capacidad de voto de la clase trabajadora, o sea de la chusma (Zevin, 2021).

Sus representantes propugnan ambas narrativas en tanto consideren que estas aseguran la continuidad de sus privilegiadas situaciones, pero en cuanto ven que sus «excesos» pueden ponerlas en peligro, prefieren pactar con los totalitarismos y facilitar golpes de Estado y violación de los derechos humanos. La historia está saturada de ejemplos que ratifican esta afirmación, pues según Noam Chomsky (1996): “Recordemos de paso, que el miedo a la democracia y la libertad ha sido siempre un factor que ha desencadenado el terror y, a veces, contundentes ataques, para eliminar “las manzanas podridas” que puedan “estropear la caja” y los “virus” que puedan “infectar” (pp. 17-18).

Al poder económico que subyace siempre detrás del político no le interesa mucho algún cambio entre conservadores y liberales, siempre y cuando estén asegurados sus privilegios. Una anécdota puede resultar a veces más elocuente que una explicación teórica. En ocasión del acto de instalación de un nuevo parlamento en Brasil, un recién electo senador se encontró con un empresario amigo. Al expresarle cierta sorpresa por encontrarlo allí, este le respondió

que ellos siempre estaban allí, pero periódicamente cambiaban a los políticos.

Con honestidad, la esposa del presidente chileno, a raíz de las protestas sociales, reconocería que entre sus causas estaban los excesivos privilegios de los empresarios.

Ante el anarquismo, el socialismo y el comunismo, los conservadores y liberales generalmente dejan a un lado sus desavenencias y asumen una postura común de enfrentamiento radical; solo excepcionalmente ante un enemigo común como el fascismo puede que asuman algunas alianzas tácticas, como sucedió durante la II Guerra Mundial. Sin embargo, documentos recientemente publicados demuestran que Inglaterra y Estados Unidos, una vez derrotada Alemania, planearon bombardear la Unión Soviética, lo que evidencia que las contradicciones entre el liberalismo y el socialismo definitivamente son antagónicas, aunque pueden atenuarse temporalmente frente a una amenaza mayor para ambos. Pero las diferencias entre conservadores y liberales frente a un enemigo común generalmente se disipan.

3. Libertad, justicia social y cultura en el anarquismo, el socialismo y el comunismo

Cuando los ideólogos de los sectores populares se percataron de las falacias de las narrativas conservadoras y liberales respecto a la libertad, la justicia social y la cultura, entre otros componentes básicos que deben asegurar la dignidad humana, generaron diversas propuestas desde el anarquismo, el socialismo y el comunismo.

Por diferentes vías no totalmente coincidentes, pero con algunas afinidades, emprendieron la construcción de utopías, unas abstractas y otras algo más concretas de "humanismo práctico", de superación del capitalismo, para lo cual era imprescindible desenmascarar las falacias del conservadurismo y el liberalismo.

Los anarquistas y comunistas estuvieron entre los primeros en percibir que la libertad, la igualdad y la fraternidad proclamadas por la Revolución francesa no eran más que consignas vacías, del mismo modo que los derechos humanos. Proudhon (1840) le expresaría a Marx que era ya el momento de no limitarse a los derechos políticos para exigir el cumplimiento de los derechos sociales, mayores grados de igualdad y libertad, pues,

> (…) la libertad es un derecho absoluto, porque es al hombre, como la impenetrabilidad a la materia, una condición *sine qua non* de su existencia. La igualdad es un derecho absoluto, porque sin igualdad no hay sociedad. La seguridad personal es un derecho absoluto, porque, a juicio de todo hombre, su libertad y su existencia son tan preciosas como las de cualquiera otro. Estos tres derechos son absolutos, es decir, no susceptibles de aumento ni disminución, porque en la sociedad cada asociado recibe tanto como da, libertad por libertad, igualdad por igualdad, seguridad por seguridad, cuerpo por cuerpo, alma por alma, a vida y a muerte (p. 3).

De manera que la idea de justicia social tomaría carta de ciudadanía a fines de la primera revolución industrial, cuando se recrudecieron las condiciones de vida de los trabajadores y urgía una mejor distribución de la riqueza social.

Los anarquistas sostenían que la justicia social se alcanzaría por medio de violentas luchas, entre las que no excluía el terrorismo, contra todos los poderes que afectan la libertad individual, que concebían de modo muy diferente a los promotores del liberalismo.

Una hiperbólica estimación del voluntarismo los llevó a sostener en ocasiones irracionales posturas individualistas que generalmente no encontraron aceptación por los socialistas. Aunque las tres narrativas concordaban en luchar por mayores grados de libertad - que en Latinoamérica encontró un caldo de cultivo favorable - y justicia social en favor de la clase obrera, no estaban de acuerdo en las vías para alcanzarla ni en cómo debía concebirse y ejercerse la libertad.

> (…) en la población criolla se había arraigado muchas veces una tendencia a la libertad y un desapego por todas las formas de la estructura estatal que, cuando no eran canalizadas por las vías del caudillaje feudal, eran tierra fértil para una ideología libertaria (Cappeletti, 1990, p. XI).

Coincidían también en considerar la propiedad privada sobre los medios de producción como la causa principal de la explotación a que era sometido el proletariado; sin embargo, no elaboraron estrategias comunes de acción para superar el capitalismo, en primer lugar, por cierto, apoliticismo e indisciplina característicos de los anarquistas.

Socialistas y comunistas por lo general han dado continuidad a la idea emergida desde la Ilustración según la cual a través de la

cultura y la educación se puede alcanzar una mejor formación de los sectores populares, favorecedora de su preparación para las luchas sociales por sus derechos. Sin embargo, no hiperbolizaron este factor, sino que le otorgaron un adecuado lugar en la estrategia de sus luchas contra el capitalismo, pues sabían bien que sin grandes cambios revolucionarios no se conseguirían mayores niveles de justicia social.

Un ejemplo de esa articulación lo tenemos en Mariátegui, quien supo vincular su meritoria labor intelectual con la lucha política para lograr, especialmente, mayores grados de libertad y de justicia social de la clase obrera, campesinos, indígenas y otros sectores sociales como los maestros. Por tanto, resalta el hecho de que estos últimos

> reivindican para el magisterio el derecho a la dirección técnica de la educación: afirman la alianza de los maestros con los trabajadores manuales que luchan por un programa de justicia social y económica; y reclaman la democratización efectiva de la enseñanza a cuyos grados superiores sólo deben tener acceso los más aptos (Mariátegui, 1982, XIV, p. 77).

De mismo modo que en la fase previa a las revoluciones, para alcanzar el poder político la burguesía fue gestando y promoviendo ideas e instituciones culturales que prepararan el terreno con vistas a transformaciones políticas para la vida republicana, los ideólogos de los sectores populares elaboraron propuestas teóricas para orientar una acción revolucionaria superadora de la sociedad capitalista. Lógicamente, sus criterios sobre lo que debía ser la libertad y la justicia social no coincidían con los elaborados por el liberalismo, aunque podían tener algunos puntos de contacto como continuidad, pues en definitiva este ayudó a preparar el terreno para ideologías más emancipadoras.

Aunque desde el surgimiento del socialismo y el comunismo no hubo sustanciales elementos diferenciadores, a partir de la Revolución rusa de octubre de 1917 quedarían más definidas sus diferencias, cuando a raíz de la decisión de los socialdemócratas alemanes de apoyar el proyecto guerrerista del káiser, Lenin propuso calificar como comunistas los partidos de la Tercera Internacional, para distinguirlos de los socialistas provenientes de la Segunda.

Independientemente del diferente manejo que experimentó el uso del término "socialista" —pues hasta Hitler lo usó para denominar su partido—, comúnmente este se ha identificado con la

socialdemocracia, la cual no se plantea una eliminación del capitalismo, sino su perfeccionamiento con algunas reformas propiciadoras de mayor justicia social. Estas se han caracterizado generalmente por un incremento de impuestos a los empresarios con el objetivo de revertirlos en políticas públicas más favorables a los sectores populares.

Desde su surgimiento, la narrativa comunista se ha identificado por su manifiesta intención de eliminar el capitalismo, para establecer nuevas formas de propiedad colectiva o estatal sobre los medios fundamentales de producción. Sus objetivos han sido más radicales que los de los socialistas, aunque el hecho de no haber iniciado su experimentación en países económicamente desarrollados, sino en Rusia, China, Cuba, Corea, Vietnam, etc., ha sido un serio obstáculo para alcanzar altos niveles de vida para la población. Sin embargo, es evidente que en comparación con los que tenían los sectores populares en épocas anteriores a sus respectivos procesos revolucionarios, estos han experimentado mejoramientos sustanciales en su calidad de vida, algo que era exclusivo de los más privilegiados.

Las narrativas anarquistas, socialistas y comunistas le otorgaron en un inicio mayor atención a elaborar propuestas de transformación socioeconómica y política superadoras del capitalismo, pero subestimaron o no le prestaron la debida atención a los necesarios cambios culturales que demanda una tarea de semejante envergadura. Si bien las revoluciones que se orientaron inicialmente hacia el socialismo, como la rusa y la china, emprendieron campañas de alfabetización y crearon algunas instituciones promotoras de la cultura, no siempre comprendieron que la lucha contra las diversas formas de narrativas ideológicas que soportan el capitalismo es tan importante como el fortalecimiento de la defensa en el plano militar.

La historia demostraría que el fracaso del socialismo soviético estuvo condicionado no solo por factores de carácter económico, tecnológico y social, sino en gran medida por la guerra ideológica emprendida por los países capitalistas enarbolando la sociedad de consumo, la cual solo beneficia a una proporción relativamente minoritaria de la población.

Sin embargo, resulta algo paradójico que pensadores del marxismo occidental, como Gramsci, o de la escuela de Frankfurt fuesen los que más aportaran en relación con el papel de la cultura en el enfrentamiento a la racionalidad instrumental establecida pragmáticamente por el capitalismo a través de sus diversas formas de

alienación. El efecto de esta última fue subestimado e incluso negado por el marxismo soviético. Se cultivó la ilusión de que el socialismo era inmune a los procesos enajenantes, y erróneamente se consideró que solo afectaban a la sociedad burguesa.

Durante el estalinismo se le otorgó a la cultura un mayor protagonismo, pero promoviendo en el arte y la literatura el realismo socialista. Este, lejos de contribuir a una transformación de la mentalidad de la población soviética y de otros países de Europa Oriental que favoreciese la construcción de una nueva sociedad, produjo el efecto contrario. Algo peor sucedería con la llamada Revolución cultural china, que dio lugar a sorprendentes reacciones de desaprobación por parte de la población del propio país y de muchos otros.

Un proceso algo diferente se ha evidenciado en la Revolución cubana. Si bien en algunos momentos, como en los años setenta, cuando se incrementa su articulación con el campo socialista, se cometieron errores en la política cultural durante el llamado "quinquenio gris" (Fornet, 2007), desde muy temprano Fidel Castro (1961) insistió en que "(…) esa revolución económico-social tiene que producir inevitablemente también una revolución cultural en nuestro país". (p.2) En ese mismo sentido, Ernesto *(Che)* Guevara destacaría la importancia de la lucha ideológica en la gestación de una nueva cultura superadora del capitalismo.

No satisfecho el gobierno revolucionario con la exitosa campaña de alfabetización, emprendió la tarea de elevar en todo lo posible el nivel educativo y cultural del pueblo, para lo cual se promovieron varias instituciones que irían adquiriendo prestigio internacional en el arte, la literatura, la música, la danza, la cinematografía, etc. Tales procesos de repercusión en el nivel político de la población, junto a grandes transformaciones sociales en la salud, el deporte, la educación, la ciencia y, especialmente, en el cultivo de la actitud solidaria con otros pueblos del mundo, tal vez contribuyan a explicar por qué el proyecto socialista y "humanista práctico" del pueblo cubano se mantiene hasta la actualidad, a pesar del bloqueo yanqui. Muchos no entienden cómo es posible que la pequeña isla sobreviva rodeada por las turbulentas aguas del neoliberalismo.

Otros países de varias latitudes que también se han mantenido o han tratado de emprender un rumbo socialista han comprendido que, sin una adecuada atención y promoción de la educación y la cultura, unidas a la formación ideológica de las nuevas generaciones, no es muy segura una transformación revolucionaria del

capitalismo, aun cuando se desarrollen sustanciales cambios políticos y económicos.

4. Libertad, justicia social y cultura en el fascismo y en el neoliberalismo

Tal vez algunos consideren que no existen puntos de coincidencia entre el fascismo y el neoliberalismo, pero en verdad sí los hay. En primer lugar, ambos se han desarrollado no solo como simples narrativas ideológicas, sino como prácticas políticas para enfrentarse a cualquier atentado contra el capitalismo, y en consecuencia no dudan en emplear la mano dura para impedir que el socialismo pueda tener algún tipo de éxito. No es de extrañar el maridaje entre las dictaduras militares y el acelerado despliegue del neoliberalismo. Uno de los mejores ejemplos fue el de Pinochet, que encontró solidario apoyo en Von Hayek, quien sostenía una definición muy individualista de la libertad — "como independencia de la voluntad arbitraria de otro" (Hayek, 1960, p. 11) —, y la escuela de Chicago. En tal sentido coinciden en ser formas de totalitarismo, el primero hiperboliza el papel del Estado y el segundo, el del mercado.

El concepto de libertad y de justicia social que sostienen ambas narrativas tiene comunes presupuestos darwinistas sociales, pues se basa en una ética —si es que se pueden denominar así tales ideas— según la cual deben sobrevivir los más fuertes y exitosos. Estos, de diferente modo, deben doblegar a los débiles, bien porque no son capaces de derrotar una poderosa maquinaria militar — como ilusoriamente pensó Hitler, subestimando al Ejército Rojo, que en definitiva jugó el papel decisivo en su fracaso, y no los aliados, como hiperboliza la narrativa fílmica occidental— o bien por no salir triunfadores en el coliseo del mercado. De manera paradójica coinciden con los criterios del derecho natural que históricamente ha fundamentado el conservadurismo —y por la misma razón apelan a fatales designios divinos: el destino de unos es ser pobres y el de otros, ricos—, por lo que no extraña que tras un hipócrita discurso de libertad le pongan frenos reales a la posibilidad de cualquier elemento contestatario.

Esta concepción biologicista incide sobre lo que entienden por justicia social, según la cual es injusto que los sectores populares disfruten de los mismos privilegios de las élites dominantes, pues siguiendo el anunciado principio de «a cada cual lo suyo», si la

naturaleza hace a los seres humanos diferentes en cuanto a sus cualidades físicas e intelectuales, se debe respetar esa sabiduría preestablecida por ella, y constituye un atentado tratar de cambiarla. De manera que propugnan no alterar la desigualdad "natural" y evitar cualquier forma de equidad social. Le resulta contraproducente el criterio martiano según el cual "la igualdad social no es más que el reconocimiento de la equidad visible de la naturaleza" (Martí, 1976a, p. 321).

En especial manifiestan una preocupación común ante la cultura, pues consideran que los artistas e intelectuales, los cuales no se pliegan a sus elitistas criterios, constituyen un serio foco que pone en peligro su estabilidad. Hermann Göring expresó que cuando escuchaba la palabra cultura, inmediatamente sacaba su pistola. La plataforma del Partido Republicano, Santa Fe II, apoyándose en Gramsci, sostiene que la clase obrera por sí sola no puede tomar el poder político, pero con ayuda de los intelectuales sí es capaz de lograrlo; de ahí que le otorguen más atención al control de las universidades que al de los sindicatos.

Esto no significa que el fascismo y el neoliberalismo rechacen de plano la labor de artistas e intelectuales, pues en verdad necesitan que algunos de ellos les sirvan para apuntalar el aparato de su narrativa ideológica sobre el orden y la libertad.

> Y es escuela de subordinación de aquello que es particular e inferior a aquello que es universal e inmortal. Es respeto a la ley y a la disciplina. Es: libertad, pero libertad para conquistarla dentro de la ley que se instaura con la renuncia a todo aquello que es pequeño arbitrio y veleidad irracional y disipadora (Gentile, 1925, p. 2).

Por tal motivo, desarrollan censuras bien abiertas - como la quema de libros, la prohibición de canciones o la clausura de exposiciones plásticas e incluso la persecución o el encarcelamiento de aquellos intelectuales «peligrosos» - o mecanismos más sutiles de selectiva promoción de aquellos cuyas obras pueden ser útiles a sus propósitos.

Numerosos ejemplos validan esa política: la persecución, no solo por su condición de judíos, de los fundadores de la escuela de Frankfurt por los nazis —que al ocupar París no toleraban a Picasso por su *Guernica*, y el pintor les dijo que verdaderamente él no era el autor, sino ellos—; la negación de la visa estadounidense a Chaplin; el enjuiciamiento de muchos intelectuales progresistas durante el macartismo o el asesinato del cantante y autor Víctor Jara

por el régimen de Pinochet, así como otros artistas e intelectuales obligados al exilio durante las dictaduras del Cono Sur.

En la actualidad a una buena cantidad de artistas que han expresado su identificación con el proceso revolucionario cubano les han cancelado sus contratos en Estados Unidos de América y han sido conminados a retractarse de sus anteriores declaraciones para renovárselos. Esa es la "libertad de expresión" proclamada a los cuatro vientos por los gobiernos neoliberales.

Algo peor sucede con los medios de comunicación masiva, que constantemente fabrican noticias falsas que reiteran millones de veces, con el apoyo de las redes sociales, para generar estados de incertidumbre o justificar las agresiones militares. Eso sucedió con el anuncio de la existencia armas químicas en Irak. Luego George W. Busch se retractaría alegando que había sido mal informado al respecto, pero ya estaba consumada la ocupación de los ricos campos petrolíferos.

La difícil situación socioeconómica y política producida tras la derrota en la I Guerra Mundial condicionó la proliferación del nazismo en el pueblo alemán, pero esta hubiera sido algo más difícil si no hubiera contado con la maquinaria propagandística de Goebels, del mismo modo que lograron similares objetivos el chovinismo imperial romano exacerbado por Mussolini y el fundamentalismo católico enarbolado por Franco ante los republicanos.

Estos y otros regímenes totalitarios han promovido artistas e intelectuales favorecedores de sus respectivos regímenes políticos —lo mismo que el caso del estalinismo, aunque con motivaciones muy diferentes—, generadores de narrativas ideológicas que han utilizado diversas expresiones culturales para alcanzar una mayor aceptación. La cuestión más debatible es si dichas narrativas deben ser consideradas propiamente auténticas formas de cultura, cuando en lugar de estimular el humanismo y la lucha contra diferentes formas de alienación, han promovido el racismo, la xenofobia, la misoginia, la homofobia, la intolerancia religiosa o política, así como numerosas manifestaciones misantrópicas.

4. Posibilidades y límites de la cultura para favorecer la libertad y la justicia social

A partir del presupuesto de que no todo producto social forma parte de la cultura —ya que algunos resultan alienantes y atentan contra la sociedad—, solamente debe ser merecedor de tal

calificación aquel que enriquece la condición humana y, por tanto, permite mayores grados de libertad. Es posible entonces inferir que en la medida en que se promuevan las actividades culturales, de toda índole —o sea, no solo aquellas así consideradas comúnmente, como es el caso de las artísticas e intelectuales—, se favorecerá que el hombre en determinadas circunstancias sea cada vez más libre. Sin embargo, esta no es una ecuación simple, porque no depende únicamente de la mayor o menor calidad de la actividad cultural. De acuerdo con el ámbito socioeconómico, político y jurídico en que esta se realice, podrá cumplir cabalmente esa función. Cuando dichas circunstancias no propician un incremento de la justicia social, el efecto de la cultura es muy limitado, aunque nunca totalmente nulo.

Aun en las condiciones más desfavorables para promover una mayor equidad social, una actividad cultural de calidad debe tener una favorable repercusión en la sensibilidad ideológica de algunos miembros de la sociedad, y contribuir a que asuman una más clara postura en favor o en contra de los intereses de los sectores populares. Tal definición dependerá más de su estatus socioeconómico y de su grado de conciencia política que de su sensibilidad estética.

La cultura dispone de infinitas posibilidades para que la libertad y la justicia social desplieguen mayores potencialidades, siempre y cuando cuenten con las condiciones propicias para tal desempeño. En muchas ocasiones, artistas, intelectuales, funcionarios y diferentes agentes de la sociedad civil tienen la mejor disposición y capacidad para conseguir resultados en ese sentido, pero se enfrentan a enajenantes obstáculos de los poderes del Estado o paraestatales, e incluso la vida de sus promotores es amenazada.

Paulo Freire sostenía que la educación no lo puede todo, pero sin educación no se puede nada, y algo similar ocurre con la cultura. Ambas tienen límites y, a la vez, infinitas posibilidades de contribuir al mejoramiento humano.

Existen numerosos ejemplos que confirman en qué medida el analfabetismo y el bajo nivel cultural son aprovechados por partidos políticos y gobiernos para obtener éxitos en sus campañas, decretos, referéndums, elecciones, etc., al punto de lograr que sectores populares los apoyen sin percatarse de las nefastas consecuencias que en ocasiones estos traen para su deprimida situación socioeconómica. De ahí que la educación y la cultura sean manipuladas inteligentemente por las élites de poder, de forma tal que, sin obstaculizarlas del todo, les conceden limitados espacios, muy distantes de los prometidos en sus discursos electorales.

En última instancia, la promoción de la cultura, aun en las circunstancias más adversas, como pueden ser las dictaduras militares, debe resultar beneficiosa a la libertad y la justicia social, a pesar de que no puedan medirse sus efectos a corto plazo. Por tal motivo, todos aquellos que desde diversas esferas puedan promover cualquier tipo de narrativa cultural —siempre y cuando hayan verificado su genuina dimensión por la carga axiológica favorecedora de formas superiores de humanismo, sobre todo de carácter práctico—, deben hacerlo. La historia posteriormente se encargará de determinar su originalidad y autenticidad, así como si esta debe ser considerada clásica.

Cuando en determinadas sociedades se crean condiciones favorables para la libertad y la justicia social, este hecho repercute directamente en todas las esferas culturales. La interdependencia entre estos tres componentes esenciales del infinito proceso civilizatorio se hace más efectiva en la misma medida en que el progreso incide sobre los demás componentes de la sociedad.

Las posibilidades de que la cultura pueda favorecer la libertad y la justicia social no dependen tanto de la mayor o menor calidad de sus manifestaciones, sino de las condiciones sociopolíticas imperantes en una sociedad determinada y de los grados de libertad prevalecientes en ella. De manera que, en dialéctica interacción, las conquistas que pueda propiciar la cultura en cuanto al mejoramiento de la libertad dependerán, a su vez, de la ya alcanzada previamente. No se trata de un simple ejercicio de la voluntad, sino de encontrar las vías prácticas de superación de este posible circulo vicioso. Para lograr ese objetivo, los pueblos deben aprender unos de otros.

Desde mediados del siglo XX el pensamiento latinoamericano ha generado algunas ideas críticas sobre las limitaciones de la libertad y la justicia social, en las cuales se cuestionan con profundidad su situación real en el mundo contemporáneo y, en especial, en esta región. Otra debatible cuestión es si estas se han limitado a protestas, sin suficientes propuestas. Entre estas corrientes que persiguen el enriquecimiento del «humanismo práctico» se destacan la teoría de la dependencia.

El teórico de la dependencia (Marini) aclaró que la superexplotación sólo era viable en regiones con grandes excedentes de mano de obra, surgidas de la sobrepoblación indígena (México), el éxodo rural (Brasil) o los flujos inmigratorios. Situó en la forma de generar plusvalía la principal peculiaridad de las economías medianas

latinoamericanas. Al igual que Amin resaltó la vigencia de mayores niveles de explotación. Pero en lugar de explicar este dato por diferencias de salarios mayores que las diferencias de productividades, atribuyó el fenómeno a una remuneración cualitativamente inferior de la fuerza de trabajo. Esta evaluación fue formulada con la mira puesta en el proceso de industrialización de un país con enormes desigualdades del ingreso (Brasil) (Katz, 2021).

En la teología de la liberación — Gustavo Gutiérrez, uno de sus principales gestores, expresa su horror ante la pobreza y la injusticia social, que considera un pecado social (Gutiérrez, 1982, p. 127)—, y en la filosofía de la liberación Enrique Dussel (1974) plantea:

> Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el "centro", quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la "posibilidad" humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial (p. 224).

Al respecto Paulo Freire desde la pedagogía del oprimido considera que,

> Humanización y deshumanización, dentro de la historia, en un contexto real, concreto, objetivo, son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión. Sin embargo, si ambas son posibilidades, nos parece que sólo la primera responde a lo que denominamos "vocación de los hombres". Vocación negada, mas afirmada también en la propia negación. Vocación negada en la injusticia en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores. Afirmada en dansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperaciónde su humanidad despojada (Freire, 1972, p. 24).

Otra de las corrientes que se han pronunciado al respecto es la teoría crítica del derecho según la cual

> En opinión de los críticos, la filosofía jurídica no debería limitarse a describir el derecho desde un punto de vista neutral y avalorativo, sino que debe ser capaz de "generar las posibilidades de una intervención política fructífera desde el discurso jurídico en el comportamiento de la institución social", porque en la búsqueda de respuestas nos va, sin eufemismos, nuestra vida, nuestra libertad, nuestra seguridad y la de nuestros hijos (Núñez 2009, p. 417).

Tambien, entre otros, los propugnadores del giro decolonial han expresado sus válidas consideraciones al respecto al plantear que,

> El giro decolonial puede inicialmente compararse con variados giros filosóficos tales como el giro lingüístico o el giro pragmático, pero, a diferencia de ellos, el mismo también puede entenderse como respuesta crítica y contrapartida de la misma modernidad occidental con su aparente reconciliación entre ideas de igualdad y libertad individual, por un lado, y de desigualdad naturalizada y actividad colonial, por otro. Maldonado-Torres, 2021, pp. 193-194).

Sin embargo, resulta muy significativo que no obstante el auge que ha tenido esta teoría en los últimos años alguno de sus cultivadores ha detectado determinadas falencias en la misma han comenzado a distanciarse de ella.

Conclusiones

De una forma u otra, la interdependencia entre libertad, justicia social y cultura ha desvelado a hombres y mujeres al nivel de la praxis política de la conciencia cotidiana, por lo que algunos han sido reprimidos y hasta asesinados. Al mismo tiempo, numerosos pensadores, en particular desde inicios de la modernidad hasta nuestros días, han tratado de fundamentar teóricamente su dialéctica correlación. Desde distintas latitudes se han aportado valiosas reflexiones que resultan útiles para enrumbar las activades de las nuevas generaciones, que deben cumplir misiones emancipadoras superiores a las de sus antecesores. Se hace necesario conocerlas y promoverlas superando tanto el eurocentrismo como cualquier otra expresión etnocéntrica, pues todas son nefastas. Todo lo que hagamos desde estas trincheras de ideas en favor del «humanismo

práctico» y la lucha contra cualquier forma de alienación, debe ser bienvenido. ¿Estaremos haciendo lo suficiente?

Bibliografía

Barón, J. (1996). *El conservatismo colombiano. Su historia y sus hombres.* Tunja: Editorial Talleres Gráficos.

Bolívar, S. (1976). "Carta de Jamaica" Kingston el 6 de septiembre de 1815, en *Doctrina del Libertador*. Carracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Cabral, A. (1973). "La cultura fundamento del movimiento de liberación". En *El Correo de la UNESCO*, N. XXVI, Paris. <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000748/074894so.pdf>.

Cappeletti, Á. (1990). "Prólogo". *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Castro, F. (1961) "Palabras a los intelectuales". Recuperado de http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html

Chomsky, N. (1996). *Cómo se reparte la tarta. Políticas USA al final del milenio*. Barcelona: Icaria Mas Madera.

Colectivo de autores (2003). *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana.* https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba/tomoIII.pdf.

Descartes, R. (1971). *Obras de Renato Descartes.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Diccionario de la lengua española (2023). https://dle.rae.es/contenido/actualizaci%C3%B3n-2023

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.

Fornet, A. (2007). "El quinquenio gris: revisitando el término". Conferencia leída el 30 de enero en Casa de las Américas. La Habana. http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revista-casa/246/flechas.pdf

Freire, P. (1972). *Pedagogía del oprimido.* Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

Fromm, E. (1966). *El miedo a la Libertad.* Buenos aires: Editorial Paidós.

García, G. (1996). "El milagro de la creación". En *Mensaje de América. Cincuenta años junto a la UNESCO.* UNAM.

Gebhardt, C. (2007). *Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Gentile, G. (1925). *Manifiesto de los intelectuales fascistas*. Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Manifiesto_de_los_intelectuales_fascistas
Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Guadarrama, P. (2009). "Cultura" En Biagini, H. & Roig, A. (directores). *Diccionario del pensamiento alternativo.* Buenos Aires: UBA.
Guadarrama, P. (2010). "Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social". *Criterio Jurídico Garantista.* Revista de la Facultad de Derecho, 2(2), pp. 178-205.
Gutiérrez, G. (1982). *La fuerza histórica de los pobres.* Salamanca: Sígueme.
Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
Hegel, W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
Herrero, J. (1994). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Alianza Editorial.
Kant, E. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial La Página S.A.
Katz, C. (2021). "El surgimiento de las teorías de la dependencia". Recuperado de https://jacobinlat.com/2021/08/08/el-surgimiento-de-las-teorias-de-la-dependencias/
Lambruschini, P. (2017). "Sobre la libertad. Un contrapunto entre Hegel y Marx". En *Izquierdas,* 34, pp. 172-173. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492017000300179
Maldonado-Torres, N. (2021). "El giro decolonial" En Michael J. Lazzara ... [et al.]. *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: cultura y poder*. México: CLACSO, UNAM.
Mariátegui, J. (1982). *Obras.* Lima: Amauta, t. XIV,
Martí, J. (1976a). *Obras completas* (Tomo I). La Habana: Ciencias Sociales.
Martí, J. (1976b). *Obras completas* (Tomo VIII). La Habana: Ciencias Sociales.
Martínez, R. (2019). "Parlamento, representación y soberanía". En Picarella, L. y & Scocozza, C. (eds.), *Del pueblo soberano al soberano del pueblo. Evolución del concepto de soberanía en la contemporaneidad.* Bogotá: Penguin Random House.
Núñez, Á. (2010). Teorías críticas del derecho: observaciones sobre el modelo de ciencia jurídica. *Anuario de filosofía del derecho*, 26, 413-434.

Palacios, A. (1954). *La justicia social*. Buenos Aires: Claridad.

Proudhon, J. (1840). *¿Qué es la propiedad?* Recuperado de https://www.eumed.net/cursecon/textos/proudhon/201.htm

Taparelli, L. (1928). *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*. Roma: Civiltà Cattolica.

Walicki, A. (2011). *Karl Marx, como filósofo de la libertad*. https://marxismocritico.com/2011/10/01/karl-marx-como-filosofo-de-la-libertad/

Zea, L., & Magallón, M. (comp.) (1999). *Geopolítica de América Latina y el Caribe.* México: Fondo de Cultura Económica.

Zevin, A. (2021). *Desmintiendo los mitos del liberalismo*. Recuperado de https://sinpermiso.info/textos/desmintiendo-los-mitos-del-liberalismo

4. Las izquierdas latinoamericanas ante la libertad y la justicia social tras el derrumbe del socialismo real[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

El derrumbe del socialismo real significó un duro golpe para partidos y movimientos sociales de izquierda en todo el planeta, pues se puso en juego la validez de algunas propuestas, que tradicionalmente han sido elaboradas por estos, en especial las relacionadas con el tema de la libertad y la justicia social.

En América Latina el impacto de ese acontecimiento produjo diversas reacciones, algunas de las cuales se modificaron parcialmente con el auge de gobiernos progresistas al inicio del siglo XXI. Sin embargo, el declinar de algunos de ellos motivó de nuevo algunas reflexiones sobre las causas de la pérdida del voto popular en algunos casos en relación con el mismo tema sobre la libertad y la justicia social.

En medio de esos vaivenes, la valoración de la Revolución Cubana se ha mantenido como un referente imprescindible para las izquierdas latinoamericanas. En años más recientes, cuando en algunos países de la región el péndulo de los resultados electorales se inclinó ligeramente a la izquierda, reaparecieron las consideraciones sobre las posibilidades reales de lograr niveles superiores de libertad y justicia social, aun cuando esto no significase orientar el rumbo hacia un proyecto socialista. Sin embargo, en algunos de estos países, de manera no totalmente sorpresiva han triunfado candidatos de la derecha ha obligado a la izquierda a reconsiderar

[1] Una primera versión de este trabajo se presentó como ponencia en el Seminario Internacional: "Las izquierdas en Latinoamérica: prácticas sociales, culturales, políticas y los pensamientos de izquierda". Universidad Austral de Chile. Valdivia. 11-12 de agosto 2022.

algunas de sus propuestas de reformas sociales, pero en especial de ejecutarlas cuando ha tomado el poder.

Tal vez una de las causas que pueden explicar estos fenómenos es que no se atendieron debidamente los reclamos de los sectores populares respecto a cómo lograr mayores niveles de libertad y justicia social.

1. ¿Qué significa ser de izquierda en América Latina?

Las izquierdas latinoamericanas desde sus primeras expresiones en la época colonial se han caracterizado por ideas y acciones en favor de la libertad y la justicia social. Por supuesto que no todas lo harían en similares proporciones, pues de algún modo deben considerarse también de izquierda aquellos primeros misioneros y funcionarios peninsulares que asumieron alguna postura de defensa de la dignidad de los pueblos originarios, aunque justificasen la esclavitud de los africanos.

Todo depende de lo que se entienda por asumir una postura de izquierda. Si se considera que esta debe caracterizarse por un enfrentamiento crítico y una militancia activa contra poderes conservadores establecidos con el objetivo de revertir las injustas condiciones de vida de la mayoría de la población, esto significa que el contenido de dicho concepto es muy amplio, por lo que puede resultar válido para distintas épocas y circunstancias desde la antigüedad hasta el presente.

Ser de izquierda implica una postura contrahegemónica ante la supremacía de élites establecidas que impiden favorecer las condiciones de vida de amplios sectores populares. Tal actitud significa confluir con el "humanismo práctico", que se ha manifestado en la historia de la humanidad de diversas formas y en el caso de América Latina ha tenido múltiples expresiones concretas.

Existen múltiples criterios para considerar en la actualidad de izquierda a un proyecto, partido o movimiento social. Entre ellos Rafael Diaz-Salazar, Rafael (1994) sostiene:

> Considero que el indicador principal para medir la autenticidad de un determinado proyecto de izquierda es ver la práctica internacionalista que contiene. Hasta ahora la izquierda, salvo escasas excepciones, sólo ha sido retóricamente internacionalista. La prioridad de la izquierda en Occidente ha de ser la problemática de los países pobres del Sur. Hay que decirlo así de claro, porque esta

> tesis es teórica y prácticamente rechazada por casi todas las izquierdas europeas. Todos los problemas del mundo occidental son absolutamente secundarios comparados con los de la inmensa mayoría de la humanidad (p. 13).

De tal manera las izquierdas asumen diferentes posiciones ante tal crucial cuestión como la libertad y la justicia social, no solo en cuanto a la distinción entre sí de las ideologías fundamentales decantadas en la modernidad, esto es, inicialmente el conservadurismo y el liberalismo, luego el anarquismo, el socialismo y el comunismo, hasta que se le sumaran posteriormente el fascismo y el neoliberalismo, sino también en el seno de cada una de ellas. En la historia latinoamericana se han expresado todas ellas, así como otras más distinguibles en los últimos años como el indigenismo, feminismo, etc.

Otra característica es señalada por Samuel Schneider (1961) quien subraya.

> La izquierda subsiste, sin embargo, como fenómeno genérico y, como antes, se cobijan en ella distintas corrientes ideológicas. Pero ahora en cierto sentido es aparentemente más homogénea. Ya no es fácil hallar a esos utopistas de antaño que soñaban vagamente en un mundo mejor, ni anarquistas que creían posible modificar el mundo mediante la eliminación física de algunas figuras relevantes de la burguesía (p. 83).

El hecho de que se hayan desdibujado del horizonte algunas utopías como de los anarquistas, esto no significa que hayan desaparecido las posibilidades de nuevas utopías, lo mismo de izquierda que de derecha, aunque por supuesto las de la primera son más difíciles de alcanzar, pero no por esto se hace imposibles de tomar realidad. Esto ha conducido a Horacio Cerutti (1988) a plantear:

> El proyecto que pretenda y consiga modificar la estructura institucional sustentante del poder en una sociedad dada será un proyecto revolucionario. Así, no solo la utopía no es lo opuesto a la revolución, sino que trabaja en su seno como un revulsivo de alto poder. Mística y teoría, imaginación y razón se reencuentran en una tensión fecunda (p. 42).

Independientemente del hecho de que este planteamiento haya sido elaborado muy poco antes de la caída del Muro de Berlín eso no significa que haya perdido validez para el presente análisis.

Aun en el caso de que resulte algo difícil comprender que puedan existir conservadores que en determinados momentos puedan asumir actitudes de izquierda, lo cierto es en la historia latinoamericana de algún modo en determinadas circunstancias, también esto se han manifestado. Algo inaudito es que sea posible en el caso de fascistas o neoliberales.

Aún más de izquierda serían las numerosas insurrecciones de indígenas, esclavos de origen africano, así como de criollos que se oponían al monopolio comercial impuesto por la metrópoli colonial y las limitaciones de sus derechos.

De manera que la decantación de movimientos sociales de izquierda en América Latina se acrecentaría con el proceso de maduración de la identidad cultural de los pueblos que iría cristalizando en mayor medida en el siglo XVIII y tendría expresión en su pensamiento ilustrado, como preámbulo del proceso independentista.

Es en este periodo cuando se fueron decantando mucho mejor las expresiones de lucha por la libertad y la justicia social, que se articularían al proceso universal de maduración de la modernidad. Es entonces cuando se expresan mejor las confrontaciones ideológicas entre el conservadurismo y el liberalismo, a la par que se gestan las ideas de corte socialista y anarquista, que lógicamente desarrollarían criterios mucho más radicales respecto a la libertad y la justicia social que las dos ideologías anteriormente referidas.

Por supuesto que cada una de estas ideologías desarrollaría concepciones muy diferentes sobre la libertad y la justicia social, aunque utilizasen ambos términos de forma común.

Así en el pensamiento político latinoamericano del siglo XIX no resulta difícil distinguir tales sustanciales diferencias que se harán mucho más nítidas cuando por una parte el socialismo intentaría ser realidad tras la Revolución Rusa y por la otra aparecía el fascismo con el objetivo pretendía aplastarlo y enterrarlo junto a la democracia liberal.

Ser de izquierda en América Latina ante estas nuevas circunstancias exigió definirse tanto ante tales ideologías diametralmente opuestas, así como ante gobiernos dictatoriales que implantaron diversas expresiones de totalitarismos.

Del mismo modo que en Europa se produjeron alianzas entre socialistas, anarquistas, comunistas y liberales, e incluso conservadores, contra el fascismo —durante los acuerdos de frentes

populares convocadas a mediados de la década de los años treinta por el VII congreso de la Internacional Comunista— también en el ámbito latinoamericano cristalizarían algunas de ellas (Guadarrama, 2023).

De tal manera que frente a la ultraderecha fascista se unificarían numerosas fuerzas políticas muy diferentes entre sí, pero con el objetivo común de derrotarla. En aquellas circunstancias el diafragma de inclusión de lo que debe ser considerado de izquierda se amplió un poco, pues se trataba de salvaguardar la democracia, la libertad y la justicia social, independientemente de los distintos criterios que tales ideologías, circunstancialmente aliadas, implicaban.

Pero el panorama político internacional cambió radicalmente, cuando los países de Europa Oriental se alinearon junto a la Unión Soviética, a lo que se añadió la Revolución China, y tomó auge el anticomunismo desenfrenado de la guerra fría, una de cuyas expresiones máximas fue el macartismo.

Esto hizo que las derechas latinoamericanas tradicionales y en particular los gobernantes estadounidenses viesen el fantasma comunista aparecer tras cualquier postura nacionalista, populista o anti oligárquica, como la de Cárdenas, Perón, Vargas, Gaitán, Paz Estensoro, Árbenz, etc.

Ante tales peligros de reivindicaciones de soberanía, libertad y justicia social el imperialismo yanki y sus aliados en cada país optaron por promover dictaduras fascistoides como las de Trujillo, Somoza, Batista, Pérez Jiménez, Rojas Pinilla, etc., ante las cuales de nuevo el diafragma de los que debía ser consideradas posturas de izquierda se modificó sustancialmente, pues algunos partidos comunistas, socialistas, liberales, etc., trataron de encontrar y en algunos casos lograron, que prevalecieran los elementos democráticos que los aproximaban en lugar de aquellos que los distanciaban.

Al respecto el proceso revolucionario cubano ha sido considerado un referente significativo en los criterios al respecto sobre la izquierda por varias razones, entre ellas que: 1) cuando un pueblo da muestras de suficiente conciencia política para enfrentarse a un gobierno despótico y aparece una dirigencia capaz de organizarlo, es posible emprender una decisiva lucha por la libertad y niveles superiores de justicia social; 2) cuando las posibilidades de la vía electoral que permite la democracia burguesa para alcanzar tales objetivos se agotan, puede ser que la insurrección armada lo logre; 3) si las distintas fuerzas de izquierda asumen que su unidad facilitará el triunfo frente a las dictaduras todo lo que se haga por esta

táctica integración favorecerá una indispensable inmediata victoria popular, que despeje el camino hacia rumbos estratégicos de mayor o menor trascendencia posterior.

Sin embargo, tales enseñanzas extraídas de la Revolución Cubana no estuvieron exentas de errores, como fue extrapolar las posibilidades de éxito de la lucha guerrillera en países donde, aunque existían suficientes condiciones objetivas, no las había subjetivas para emprenderla.

Uno de los más graves problemas que han tenido las izquierdas latinoamericanas ha consistido en no haber sabido precisar de la mejor forma los diferentes sujetos históricos, que en circunstancias diversas han sido los más apropiados para protagonizar transformaciones revolucionarias o al menor reformas significativas que propicien posteriormente cambios de mayor trascendencia.

Otro de los más conflictivos problemas que, a nuestro juicio, han confrontado las izquierdas latinoamericanas, especialmente los partidos comunistas, ha sido no tomar en debida consideración la disposición de integrarse en necesarias alianzas con otros partidos o movimientos sociales en las cuales no siempre ha sido posible que necesariamente desempeñasen el papel de mayor liderazgo. De lo contrario se corre el riesgo de convertirse en lo que Atilio Borón (2019, p. 99). llama una izquierda "talmúdica", que en lugar de favorecer obstaculiza los posibles cambios sociales, aun cuando estos no sean de trascendental significación histórica, pero beneficiosos para amplios sectores populares.

Pero en última instancia lo que ha distinguido regularmente a las izquierdas latinoamericanas de las derechas, y eso no se diferencian de las de otras partes del mundo, ha sido diferentes concepciones sobre la libertad y la justicia social. Pero tales diversos criterios respecto a tan crucial cuestión política y socioeconómica también se han observado, y aún se mantienen, en el seno de las propias izquierdas. Las diferentes concepciones sobre la propiedad privada, especialmente sobre los medios de producción y los servicios, así como la controvertida libertad de empresa constituye un usual parte aguas.

Un esencial dilema que han confrontado algunos de los ensayos de construcción socialista ha sido en relación con la justicia social y el desmedido afán de tratar de lograr lo antes posible mayores grados de igualdad social, aun cuando la creación de la riqueza productiva no estuviese suficientemente asegurada, pues para que el socialismo pueda vencer al capitalismo, consideraba Lenin, ante todo debía ser con el incremento de la productividad del trabajo.

Lamentablemente por lo regular no ha sucedido así. En primer lugar, por una parte, no se ha asegurado tal aceleración en cuanto a la producción de bienes materiales y por otra se han generado mentalidades consumistas a partir del errado criterio de que todos los ciudadanos deben constituirse en beneficiarios permanentes de un sobredimensionado proteccionismo estatal.

Aquellas románticas políticas estimuladoras de formas de igualitarismo en lugar de fortalecer los proyectos socialistas y coadyuvar a una mejor justicia social a la larga se convirtieron en un bumerán que contribuyeron también a que las fisuras del nuevo edificio socioeconómico que se pretendía construir en lugar de cerrarse se ensancharan facilitando su derrumbe.

La experiencia del derrumbe de la Unión Soviética y de los considerados países socialistas de Europa del Este no han sido tomadas en debida consideración en varios aspectos por las izquierdas latinoamericanas. "Evidentemente, el modelo soviético de sociedad socialista ha muerto, pero eso no significa que otras formas de socialismo, aun no ensayadas, deban ser enterradas con él" (Roemer, 1995, p. 9).

Uno de los problemas más esenciales, ha sido el trabajo ideológico en el plano de la construcción de una nueva cultura que diferencie al sustancialmente al sujeto consumista que forma el capitalismo, del aquel que el socialismo, sin renunciar al imprescindible consumo de bienes materiales y espirituales, se oriente más a su desarrollo integral y vele más por la seguridad y el bienestar de los ciudadanos en la sociedad en que vive, que por su éxito individual. Tanto Antonio Gramsci como el Ernesto Guevara insistieron en la necesidad de que la superación del capitalismo no debía reducirse a su derrota económica o política, sino ante todo en el plano cultural.

Muy diversas han sido las reacciones de la izquierda ante la crisis del llamado "socialismo real", especialmente en lo referido a la libertad y la justicia social. Hecho este que evidencia la necesaria heterogeneidad que regularmente prevaleció en ella, a pesar de los objetivos básicamente comunes que la animaban, entre los que se destacan enfrentarse a las relaciones de dependencia existentes entre los países latinoamericanos y los países capitalistas desarrollados, así como a las posiciones entreguistas y anti populares de la mayor parte de los gobiernos de turno.

La crisis del socialismo ha sido un acontecimiento de tanta envergadura, que ha contribuido a delimitar mejor las posiciones de la izquierda tanto en esta región como en otras partes. Hoy es

posible realizar un mejor balance de fuerzas y un análisis de actitudes que a principios de la última década del pasado siglo XX cuando la aceleración de los hechos y su catastrofismo no era posible difícilmente diferenciar posturas.

Si algo provechoso ha hecho la izquierda más consecuente en los últimos años ha sido analizar críticamente sus experiencias y las causas y efectos de dicho derrumbe. No ha esperado por que los "sovietólogos" le preparen el dossier. Ella misma ha emprendido esa tarea, como la que se pretende en este evento, y ha extraído abundantes conclusiones para continuar la lucha en circunstancias totalmente nuevas. "Pero tenemos sobre todo que atrevernos a pensar distinto, a ser distintos, a relacionarnos distinto, a inventar, el socialismo de hoy. A volver a hacer la revolución en todos lados y en todos los momentos" (Ceceña, 2015, p. 402).

Luego de un gran declive del reconocimiento del papel de las izquierdas en múltiples países reivindicando los intereses de los trabajadores y de otros sectores marginados, parecen reanimarse en algunos de ellos.

> Las ideas de izquierda, otrora prestigiosas y ejemplo de eticidad y humanismo, borradas por el caudal sangriento de los regímenes dictatoriales-burocráticos en la antigua Unión Soviética y en otros modelos del socialismo, que con su fracaso cuestionan la idea misma de socialismo, están de nuevo en circulación. Se están discutiendo y reelaborando (Sánchez, 2001, p. 14).

Por tal motivo es comúnmente aceptada la idea según la cual "Se ha cerrado un ciclo en la historia del socialismo mundial, en especial de aquella signada por el prometeico Octubre ruso, liquidada tal experiencia, nuevas posibilidades se abren para el ´principio esperanza´." (Rojas, & Loyola, 2000).

Siempre las clasificaciones resultan incomodas, en primer lugar, para el encasillado, pero también para el que las realiza. En especial cuando se le demanda dar a conocer a los representantes de cada posición, quienes en muchas ocasiones argumentan, y no sin razón que han evolucionado y cambiado de opinión respecto a planteamientos sostenidos en un momento determinado.

2. Consideraciones de la izquierda latinoamericana sobre la libertad y la justicia social tras la crisis del socialismo

Mas importante que indicar progresos o retrocesos en las ideas de una persona, es delimitar razones, argumentos y condiciones a través de las cuales ellas se generan y motivan actitudes. Y si un análisis en abstracto puede contribuir a reconocer y reconsiderar actitudes concretas, el beneficio, más que al enriquecimiento cultural, será a la emancipación de los pueblos. Cuatro actitudes, entre otras, se han apreciado en la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo y en particular a lo referido la cuestión de la existencia o no de libertad y la justicia social en la Unión Soviética y demás países de Europa Oriental, que pueden ser denominadas del modo siguiente: 1) escéptica, pesimista y hasta nihilista, 2) neortodoxa 3) Circunstancialista, regionalista y nacionalista y 4). realista critica.

Con relación a la primera una de las reacciones que se ha apreciado en algunos sectores de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo ha sido la que puede considerarse escéptica, pesimista y hasta nihilista en algunos casos. Los que han asumido dichas posiciones ya ni siquiera pueden ser considerados continuadores de la izquierda. A juicio de Claudio Katz (2010)

> El socialismo sufrió un innegable desprestigio con el colapso de la Unión Soviética. Pero, este efecto tiende a perder gravitación para la nueva generación y no constituye una razón suficiente para abandonar el uso de ese concepto. Muchas nociones sufrieron un manoseo semejante y no han sido descartadas. La democracia ha sido, por ejemplo, el estandarte de los peores atropellos imperialista durante el último siglo y muy pocos postulan otro término para definir la soberanía popular. Hay palabras irremplazables para denotar ciertos fenómenos (p. 292).

Tal postura, por lo general, es común tanto para las posibilidades del socialismo como para la validez epistémica e ideológica de la teoría marxista, aunque los más juiciosos son capaces de diferenciar ambas cuestiones adecuadamente.

Ha sido sorprendente como algunos, que apenas pocos años antes de la caída del Muro de Berlín eran defensores del socialismo, y de súbito aparecieron como sus más recalcitrantes enemigos.

No es de extrañar que cuando el socialismo fue asumido desde la óptica exclusiva del modelo soviético —siguiendo estrictamente

la literatura apologética que el dimanaba— y se asumía el marxismo de modo cuasi religioso a través de una formulación simplista y dogmática, a la menor sacudida del pilar fundamental que lo sustentaba se echara al suelo el andamiaje de su construcción.

Hay razones suficientes que explican el grado de confianza que existía entre la izquierda de todo el orbe respecto a los méritos de la URSS, especialmente en cuanto a la justicia social, aunque no tanto en lo referido a la libertad, que, por supuesto depende de lo que se entienda por esta, pues si se reduce a la libertad de empresa o de crear partidos políticos, la cuestión queda muy cercenada.

El error estuvo en sobrevalorar siempre la fortaleza de aquel experimento socialista, su capacidad de supervivencia y perfeccionamiento. Se pensaba que cualquier tipo de señalamiento critico podía afectar aquella heroica empresa en condiciones tan adversas.

¿Qué enseñanza puede extraerse de esa experiencia? Todo indica que cuando se pretende concebir la construcción de una sociedad tan compleja como la socialista — en la que los mecanismos éticos y espirituales, que demandan la gestación de una conciencia distinta en los hombres, deben desempeñar un papel tan esencial— resulta aconsejable no construir un paradigma exclusivo e insustituible de referencia, que descalifique a todos los demás que intenten por otras vías objetivos comunes.

Cualquier modelo que limite la crítica y la autocrítica a esferas formales, pero no efectivas, de real superación y se considere absolutamente inmune a la posible penetración de elementos que provoquen fisuras amenazadoras de su estabilidad, corre el riesgo de no poder tomar a tiempo las medidas necesarias para la consolidación de las conquistas socialistas.

Este tipo de reacción escéptica se caracteriza por renegar de la posibilidad de que se mantenga la aspiración por el socialismo, tarea esta que conciben como absolutamente imposible, por cuanto consideran que el capitalismo ha demostrado no solo su fuerza, sino su correspondencia con una presunta naturaleza humana, que es concebida como egoísta, individualista, competitiva, etc., en lugar de una conflictiva y condicionada históricamente condición humana.

Esta actitud por lo general considera al marxismo como responsable, en última instancia, de todos estos descalabros del socialismo real, de ahí su afán por deshacerse de esta teoría. La causa de tal inferencia radica en haber tomado al pie de la letra la consideración común de que la única interpretación valida del marxismo

era la que provenía de la literatura soviética. De lo cual se desprende, por simple lógica, que, si se desplomó aquel experimento, sus bases teóricas eran falsas.

De tal modo se pasan por alto otras consideraciones respecto a la concepción materialista de la historia y la posibilidad de superar el capitalismo, emanadas no solo de las tesis originarias de Marx, Engels o Lenin, sino de otros marxistas, como Trotsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci, etc. que hicieron aportes tanto en el terreno de la teoría como de la práctica revolucionaria o más recientes como Mao, Ho Chi Minh, el Che o Fidel Castro. Sin que ninguna de ellas deba considerarse como un recetario universal para construir proyectos socialistas.

Aquellos que sostenían una visión idílica del "socialismo real" como una sociedad sin contradicciones, y del marxismo como una doctrina totalmente acabada y perfecta capaz de explicar todos los problemas, han sido los más sensibles al síndrome nihilista. Mientras que los que mantuvieron en vida de la URSS una postura revolucionaria, lo cual presupone necesariamente una actitud crítica, honesta, ante las virtudes e insuficiencias respecto a las libertades y la justicia social de aquel ensayo en favor del socialismo, han sabido en la actualidad encontrar caminos más seguros de salida a la crisis (Guadarrama, 1998).

Los representantes de la reacción escéptica se consideran engañados y traicionados por haber confiado ciegamente en una sociedad y en una doctrina que finalmente, a sus ojos, les resultó ficticia. En la actualidad algunos de ellos adoptan un nuevo paradigma inconmovible, el cual elogian ciegamente: el del neoliberalismo. Lamentablemente no son capaces de aprender de la historia. La forja de su tipo de mentalidad a la larga les hace cometer los mismos errores. Tal vez ellos no sean totalmente responsables de haberse formado en ese tipo de estilo de pensar.

Resulta interesante observar que algunos de los más destacados de estos renegados marxistas se han convertido en eficientes funcionarios de gobiernos neoliberales que tratan de aprovechar al máximo su experiencia. Recíprocamente se perdonan sus defectos. Ya no son vistos como peligrosos enemigos, al contrario, se justifican las anteriores "desviaciones". En tanto, estos perdonan a sus anteriores represores al comprender la "justeza" de tales actitudes en relación con los comunistas. De estos nuevos maridazgos no deben extrañar las diversas modalidades de adulterio.

La segunda actitud, quizá diametralmente opuesta a la anterior es la que pudiera considerarse de neortodoxa. Tras aceptar con

dolor algunas de las causas del derrumbe del socialismo en la URSS y Europa Oriental, esta postura, no sin razón, insiste más en los logros que alcanzaron estos países en cuanto a justicia social y libertad en favor de la humanidad, que en los errores cometidos por su dirección política.

Hoy nadie duda de que muchas de las transformaciones en favor de mejoras sociales, operadas en el seno del capitalismo dentro de los países más desarrollados, que pueden permitírselo, han sido un producto de la incidencia del socialismo, no simplemente como idea, sino como experimento real en el siglo XX.

Consideran que la causa de la crisis no radica en la teoría marxista, la cual siguen considerando como plenamente valida, sino en la aplicación que de ella hicieron de forma tergiversada los dirigentes revolucionarios, encargados de ponerla en práctica.

Esta postura desatiende que los denominados clásicos del marxismo desarrollaron en lo fundamental una crítica profundamente científica de la sociedad capitalista e indicaron algunas de las vías y formas, de acuerdo con la experiencia de su época y el conocimiento de su mundo - que difiere en mucho de la época y el mundo actuales- a través de las cuales se debía emprender la destrucción de aquella injusta sociedad y la gestación de una más humana y superior, con niveles superiores de libertad y justicia social. Incluso Lenin, quien tuvo la oportunidad de iniciar la experiencia, al menos en sus primeros años, fue siempre cuidadoso en las recomendaciones y generalizaciones a partir del temprano intento soviético, aun cuando no renunciase a extraer las conclusiones necesarias y útiles al movimiento revolucionario mundial.

Presuponer que la crisis únicamente debe ser reconocida en la práctica del socialismo realmente existente y que no afecto a la teoría marxista en general, pero especialmente a su teoría socioeconómica y política, no solo es una forma desacertada de concebir la magnitud de la crisis, sino que además implica no extraer las conclusiones más útiles de ella en favor del socialismo y de la concepción materialista de la historia.

Una de las causas de esta reacción frente a la posibilidad de afectación de la crisis en el terreno de la teoría, estuvo en el criterio peyorativo que ha prevalecido respecto al concepto de crisis, en lugar de concebirlo como momento alternativo, disyuntivo, necesario y "natural" en el desarrollo no solo de los organismos y sistemas materiales, sino también de las teorías.

La postura ortodoxa renovada se enfrenta con sobrada razón a la anterior actitud escéptica y nihilista, por cuanto su confianza en

que nos encontramos en un momento de viraje de la historia -como tantos otros que anteriormente ha habido en favor de las fuerzas reaccionarias, no debe desanimar a los auténticos revolucionarios.

Un rasgo que aflora en esta postura es una hiperbolización de las posibilidades reales del socialismo como opción inmediata y necesaria para América Latina, frente a la actual ofensiva del neoliberalismo. Tal triunfalismo puede resultar nefasto por el distanciamiento que existe entre su discurso y la realidad, y puede afectar los elementos de credibilidad en las posibilidades reales de la izquierda latinoamericana, tan urgida de alianzas estratégicas para enfrentar el no menos iluso triunfalismo neoliberal.

Una tercera reacción ante el derrumbe de socialismo real por parte de algunos sectores de izquierda puede ser considerada como circunstancialista, regionalista o nacionalista. Los antecedentes de esta posición se encuentran en aquellos movimientos políticos y corrientes ideológicas que han insistido en diferenciar de forma absoluta la especificidad de los países latinoamericanos respecto al resto del mundo. Según este criterio, además de la condición de dependientes y neocoloniales que no les permite desarrollar plenamente las relaciones capitalistas, se añaden factores étnicos, religiosos, culturales, suigéneris, que les impiden ser homologados incluso con otras áreas del llamado Tercer Mundo y les impide aprender de otras experiencias de luchas por la justicia social y la libertad que se desarrolla en otras latitudes.

Al producirse el colapso soviético esta posición consideró que la historia les había dado la razón, no obstante por lo general no se han caracterizado por dedicar su mayor atención a la crítica de los errores y defectos de aquellos países, sino a tratar de conformar criterios más sólidos respecto a una propuesta de liberación latinoamericana y de mayor justicia social en la que la cuestión indígena, la religiosidad popular, la identidad cultural, la igualdad de género, etc., ocupan un lugar principal.

Quienes reaccionan así no desconocen los méritos de la obra de Marx e incluso llegan a coincidir con muchas de las tesis del marxismo, aunque prefieren no ser considerados marxistas, y se oponen abiertamente a la interpretación ofrecida por el marxismo-leninismo tradicional, al cual identifican como una formulación dogmática (*dia-mat*) engendrada por el estalinismo para apuntalar el modelo burocrático de socialismo soviético.

Entre las causas que motivaron tal posición se encuentran los evidentes rasgos de totalitarismo e intervencionismo, no siempre explicables o justificados con los principios del internacionalismo

que debía inspirar a la política exterior soviética, o las insuficiencias en los grados de libertad y justicia social de la población. Otra de las razones era que muchas de las fórmulas y hasta consignas empleadas por la mayor parte de los marxistas latinoamericanos y muy en especial los partidos comunistas, estaban concebidas con una visión esquemática y pro soviética, en tanto que otros grupos y partidos de la izquierda asumieron otras modalidades de mimetismo como el prochino o el procubano.

También fue común que no siempre la intelectualidad marxista valoraba adecuadamente la problemática étnica, cultural, religiosa, filosófica, etc., generada por el contexto latinoamericano.

El hecho de que existiesen condiciones favorables para el surgimiento de corrientes de pensamiento y movimientos a ellos relacionados que desde posiciones por lo general de izquierda afianzaran su vínculo con la perspectiva de esta región se aprecia en la gestación en estas tierras de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación.

De manera que razones y argumentos, más allá de algunas diferencias ideológicas que naturalmente existen entre estas posturas y la de los marxistas tradicionales, explican el porqué de este tipo de reacción ante la crisis del socialismo, se ha llegado a pensar más en las ventajas que trajo tal derrumbe por enseñar cómo no se debe construir la nueva sociedad, que en las consecuencias nefastas que ha traído la unipolaridad del capitalismo en el mundo contemporáneo, que ha comenzado a resquebrajarse, aunque los que mantiene tal postura sigan por lo general con una actitud crítica frente a este sistema.

Si bien esta tercera posición en el plano sociopolítico tiende a coincidir más con cierta forma de una cuarta actitud que puede ser considerada de realismo crítico que con las dos anteriores, por cuanto su aspiración de perfeccionamiento social dista tanto de los escépticos como de los hiperoptimistas, en el plano estrictamente filosófico, difiere en alguna medida de las demás posturas. "(…) la incómoda verdad del asunto es que, si no hay futuro para un movimiento radical de masas en nuestro tiempo, como dicen, no puede haber futuro para la humanidad misma" (Mészáros, 2007, p. 74).

Su filiación se orienta mucho más hacia la conformación de una nueva modalidad de historicismo y de filosofía de la historia que naturalmente es distinta de las gestadas en aquellas latitudes por la crítica al eurocentrismo subyacente en dicha filosofía. Esta ha sido reemplazada en ocasiones por ciertas formas de chauvinismo

latinoamericano que a la larga no resultan beneficiosas a los procesos reivindicativos de la soberanía de estos pueblos y a la necesaria integración que debe animarla.

La carga utópica-abstracta envuelve en forma de mesianismo en ocasiones a algunas de las propuestas de reivindicación de los pueblos latinoamericanos y estimulan más las diferencias que los elementos de unidad que deben caracterizar a movimientos indigenistas, feministas, marginales, estudiantiles, etc.; con otros grupos y clases sociales potenciales de una transformación revolucionaria que aspire a mayores grados de justicia social y libertad, aun cuando esta no se encuentre a las puertas.

En esta tercera forma de reacción prevalece una identificación manifiesta con el proyecto cubano, como anteriormente lo expresaron con el nicaragüense y el salvadoreño, del mismo modo que solidaridad con los gobiernos progresistas que surgieron a inicios del siglo XXI y consecuentemente con los que en la actualidad han alcanzado triunfos electorales recientemente, aunque esto no significa que en verdad hayan alcanzado el poder de lograr trascendentales niveles de justicia social y libertad, pero al menos han alcanzado algunos superiores a los implantados por los neoliberales, como lo demostraron las protestas sociales a partir delo 2019.

A juicio de Néstor Kohan (2000):

> Sin una lucha sistemática y organizada por la hegemonía socialista en el seno de las masas populares, jamás lograremos cambios duraderos. Por más heroica que sea, toda rebelión es pasajera si no logra sedimentarse, en lo conciencia, la cultura política, la subjetividad popular y el sentido común de las clases subalternas y explotadas. Trabajar sobre esa conciencia se convierte entonces en una tarea impostergable (p. 24).

En la actualidad cuando Cuba, no obstante el criminal e ilegal bloqueo yanki, rechazado por la absoluta mayoría de la comunidad internacional, ha retomado con mayor fuerza su rumbo propio hacia el socialismo, como consecuencia también de esa hecatombe, los representantes de esta tercera reacción aprecian con agrado que su Revolución continúe su soberano camino de justicia social y libertad, no concebida desde la perspectiva de la democracia burguesa, en lugar de mantenerse vinculada al otrora campo socialista. De esta enseñanza se desprende que las propuestas de las izquierdas de enfrentamiento a la injusticia social predominante del capitalismo en cada país latinoamericano serán específicas, aunque

ello no debe impedir que puedan ser valoradas las experiencias similares aprovechables emprendidas por otros pueblos del orbe.

> (…) muchas veces hemos cometido el error de pensar que la democracia es contraria al socialismo y que la liberación necesariamente es nacionalista. Cuando esto no es así, tenemos otra vez que recordar a Martí, que al plantear el problema de la liberación de Cuba recordó que patria es humanidad (González Casanova, 2007, p. 152).

Como sostiene Camilo Valqui, (1998) "La democracia en los procesos de transición socialista quedó evidenciada por el derrumbe, como un gran vacío teórico del pensamiento marxista" (p. 99). En igual sentido Manuel Barrera (1993) plantea que

> Los izquierdistas son defensores de la democracia como sistema que organiza el Estado, la vida política y las relaciones entre las instituciones, grupos y los individuos en la sociedad. Ninguna estrategia ni objetivo político justifica para ellos abdicar de este núcleo central de su ideario. En efecto, no hay objetivo material, cultural o político que pueda poner en duda —para la conciencia de izquierda— la vigencia de la democracia, régimen político. Este régimen implica elecciones periódicas, secretas, informadas, universales de las autoridades políticas del Estado por la ciudadanía (p. 4).

Y, por último, una cuarta postura, y que por supuesto no es el único restante, pues pueden ser determinadas otras que se deriven tanto de las anteriores como de otras formas de reacción que merecen estudio aparte, es la que podría ser considerada como la realista critica.

Esta se ha desarrollado en las izquierdas latinoamericanas desde, al menos las principales ideas del marxismo y con la consecuente perspectiva de que el socialismo no ha existido propiamente en toda su plenitud, sino que ha habido algunos intentos con logros significativos en cuanto a justicia social y libertad y otros fracasados que sitúan a los revolucionarios del siglo XXI en una situación similar —con las abismales diferencias— a las que tenían los de fines del XIX cuando confiaban plenamente en el futuro del socialismo, pero entonces la situación era peor, pues solo contaban con la amarga experiencia de la Comuna de Paris.

A esta postura no le sorprendió demasiado el derrumbe del "socialismo real", ya que desde mucho tiempo atrás lo habían atisbado de manera alarmada. Pero, en ocasiones, sus críticas fueron consideradas como otras tantas formas de hacerle el juego al imperialismo.

Lo más lamentable es que quienes asumían la actitud de expresar sus diferencias respecto al paradigma predominante de socialismo, eran a su vez considerados por la derecha como comunistas, marxistas o sencillamente de izquierda, como en realidad lo eran, sin embargo, no gozaban de ningún privilegio especial por sus discrepancias frente al socialismo soviético.

En el plano teórico esta postura también había apreciado especialmente desde mediados del siglo XX, aunque otros la habían planteado con anterioridad, la crisis del marxismo como teoría filosófica, económica, sociológica, estética, etc. Ya desde esa época comenzaban a explicar los sucesos de Hungría, de Praga, de Polonia, etc., no como hechos aislados y casuales, sino como expresión lamentable de que el socialismo que se imponía no era el deseado por aquellos pueblos y que el aparato teórico del marxismo, en lugar de servir a la explicación de aquellos fenómenos, se utilizaba para apuntalar apologéticamente un sistema saturado de contradicciones que si no eran adecuadamente canalizadas, podían conducirlo a la tumba como lamentablemente aconteció.

Por supuesto que muchos de los análisis que por entonces efectuaban estos que así mismos se han denominado tautológicamente representantes del marxismo crítico, coincidían en ocasiones con las consideraciones que por aquellos años eran propias de los gestores de la teoría de la convergencia y el determinismo tecnológico, entre otros. No era pura coincidencia ni manipulación ideológica, sencillamente los resultados de los análisis coincidían independientemente de las perspectivas ideológicas de los investigadores porque las coordenadas de análisis y los métodos científicos empleados no podían ser muy diferentes.

El hecho de que se enfrentaran a las formulaciones no solamente de manuales del materialismo dialéctico, sino a amplios estudios monográficos elaborados desde aquella perspectiva que coincidían en considerar con algunos críticos no marxistas como una modalidad positivista del marxismo, les hizo tratar de redescubrir a Marx por vías propias.

La divulgación y el debate que ellos produjo sobre algunos de las obras tempranas de Marx y otros trabajos más maduros, pero hasta entonces poco conocidos posibilitaron que se fuese gestando

en armonía con las formulaciones del llamado "marxismo occidental" puntos de coincidencia significativos que demandaban una reconsideración en el marxismo originario de la teoría de la enajenación, el humanismo , la concepción de la praxis, el papel de las ideologías, la teoría del reflejo, la dialéctica de la naturaleza, la misión histórica de la clase obrera, la teoría del valor, el papel del mercado en el socialismo y tantos otros problemas, que parecían inducir a la necesidad de pensar nuevamente el marxismo en todos sus aspectos pero a partir de los avances más recientes de la ciencia, la filosofía, el desarrollo social, etc. "Se ha demostrado que no controlar el mercado en el socialismo es una receta para el desastre" (Rodríguez, 2018, p. 180).

Lógicamente una tarea de tal envergadura no podían ser emprendida por investigadores aislados que no contaban con los equipos de trabajo que eran comunes a los institutos de marxismo-leninismo, academias de ciencias, universidades, etc., de los entonces países socialistas, que dirigían toda su labor a conformar de manera cada vez más coherente, evitando al marxismo las disidencias teóricas, las bases filosóficas, económicas, políticas del marxismo oficialmente reconocido.

¿Cuál ha sido la reacción de esta postura realista crítica ante el derrumbe de este ensayo de socialismo?

Ante todo, han lamentado que la humanidad tenga que pagar tan caro las experiencias hacia la construcción de una sociedad que supere las enajenantes relaciones capitalistas. Muchos de ellos hubieran preferido que se hubiese reorientado el rumbo a tiempo y que transformaciones democráticas de libertades y justicia social, sin concesiones a las presiones de las modelos del capitalismo, hubieran permitido la salvación del proyecto originario que animó tanto a Marx y Engels como a Lenin.

El hecho de que esta postura critique al denominado marxismo-leninismo no significa que sostenga una postura antileninista, por el contrario, por lo general son profundos admiradores de la obra política, revolucionaria y teórica del líder ruso en su sentido más amplio, aunque discrepen de algunas de sus consideraciones epistemológicas y metodológicas.

La consideración de realistas críticos se debe al hecho de que, si bien se comportan, al igual que antes lo hicieron, como críticos de los errores de aquel modelo soviético de socialismo y llegan a comprender algunas de las circunstancias que pudieron conducir a tales errores, no los justifican.

En su lugar sostienen la necesidad de que la vanguardia política de la izquierda sea capaz de rectificar sobre la marcha oportunamente y sin sacrificar los avances del socialismo, que reconsideren en el juego internacional e interno de fuerzas de la lucha de clases los pasos a dar que aseguren que el socialismo se construya sobre la base de prácticas profundamente democráticas, con pleno ejercicio de la crítica y la autocrítica, de estimulación económica y promoción de un mercado en los proyectos socialistas, así como el predominio de muchas expresiones de libertad que no son exclusivos de la sociedad burguesa, sino conquistas de la humanidad. "Toda la historia del socialismo soviético demuestra que la lucha de clases y para abolir las clases no termina con la toma del poder del Estado, ni después de casi setenta años de construcción del socialismo" (Keeran & Kenny, 2013, p. 283). Se debe considerar que, como señala Norberto Bobbio (1982), "No siempre las reformas son propugnadas para evitar la revolución, ni la revolución esta necesariamente ligada al empleo de la violencia" (p. 1404). Y también se debe tener presente lo sugerido por Lenin (1957) que

> El mayor peligro —quizá el único— para el verdadero revolucionario es exagerar el revolucionarismo, ignorar cuales son los límites y condiciones en que los métodos revolucionarios son adecuados y eficaces. Casi todos los revolucionarios auténticos fracasaron cuando se pusieron a escribir la palabra «revolución» con mayúscula, a elevar la «revolución» a algo casi divino, a perder la cabeza y la capacidad de reflexionar, analizar y comprobar con la mayor sensatez y calma en qué momento, en qué circunstancias y en qué esfera es preciso pasar a la acción reformista (p. 555).

Un optimismo realista impregna a la mayor parte de las ideas de los que han asumido esta postura y no se dejan arrastrar por las falacias neoliberales, ni pretenden desconocer la magnitud de la crisis tanto del socialismo en cuanto sistema sociopolítico y económico, como de la teoría que le ha servido de sostén: el marxismo, bien diferenciado de las manipulaciones que la socialdemocracia y otras denominaciones de socialismos han efectuado.

En tal sentido se diferencian sustancialmente de la neortodoxia porque han demostrado su interés de estudiar constantemente a los clásicos del marxismo, pero no para limitarse a tres ni quedarse en ellos ni para construirles altares.

De la misma forma guardan distancia respecto a las pretensiones de nuevas modalidades de filosofía de la historia, por muy

latinoamericanas que pretendan ser, y precisamente por ello, por considerar que las particularidades históricas y nacionales de los pueblos no pueden opacar jamás que para que exista socialismo tendrá que haber siempre propiedad social sobre los medios fundamentales de producción y productores libres que se sientan realmente con el poder de dominio, no como dueños a la vieja usanza de las sociedades anteriores, sino en una relación totalmente nueva que exige transformaciones en la conciencia humana que apenas alborean, pero son posibles. Por todo lo anterior son críticos y por esta última razón son realistas.

Conclusiones

La anterior clasificación de actitudes puede, ― y además debe si logra alcanzar su objetivo ― someterse a la más punzante critica, pues no está concebida para dejarla a la de los ratones. Si la conclusión del debate es que faltó alguna otra actitud por caracterizar, o que las enunciadas no reflejan concreta y estrictamente las posiciones de personas precisas, no debemos sentirnos satisfechos con el resultado del análisis, pues la tarea actual de la investigación, independientemente desde la disciplina científico social que se ejecute, no es ni justificar lamentos, ni conformar muestrarios para enriquecer museos sino delimitar las causas que han provocado las distintas actitudes al respecto e identificar aquellas posiciones confluyentes que posibiliten rectificar mejor el rumbo hacia el socialismo, las libertades y la justicia social, en tiempos tan tormentosos.

Si al menos se logra identificar las razones y las condiciones que han motivado las distintas actitudes es posible encontrar alguna utilidad práctica a estas reflexiones, pues posibilitaran evadir nuevos errores en la difícil tarea de construir una sociedad superior y genuinamente humana, con mayores niveles de libertad y justicia social. De seguro existirán entonces mejores condiciones para escribir los más ambiciosos tratados sobre este tema.

Bibliografía

Barrera, M. (1993). *La idea de izquierda en Chile de fines del siglo XX.* Santiago De Chile: Taller de Estudios Políticos.

Bobbio, N. (1982). *Diccionario de política.* México: Siglo XXI.

Borón, A. (2019). *Aristóteles en Macondo. Notas sobre democracia, poder y revolución en América Latina.* La Habana: Ciencias sociales.
Ceceña, A. (2015). "¿Quiénes somos nosotros que desafiamos al capitalismo?" pp. 377-402. En Guanche. Julio Cesar. Torres, Ailynn. (Selección y prologo). *Por la izquierda*. T. IV. La Habana: Ediciones Icaic.
Cerutti, H. (1988). "Utopía y Revolución" en Velásquez, Manuel. Cerutti, Horacio. Negrete, Juan. Sala, José. Martí, Oscar. Vilchis, Jaime. *Pensamiento utópico: revolución o contrarevolución*. México: Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM.
Díaz-Salazar, R. (1994). *Un nuevo ciclo para la izquierda.* Barcelona: Cristianisme i justicia.
González Casanova, P (2007). "Hemos separado artificialmente la lucha por la democracia, de la lucha por la liberación y el socialismo" pp. 145-158. en Ubieta, Enrique. (selección) *Por la izquierda*. La Habana: Ediciones Icaic.
Guadarrama, P. (l992). *Antinomias de la crisis del socialismo*. La Habana: Editora Política.
Guadarrama, P. (2023). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo* (T. I y II). Caracas: Editorial El Perro y la Rana.
Katz, C. (2010). *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
Keeran, R., & Kenny, T. (2013). *Socialismo traicionado- Tras el colapso de la Unión Soviética 1971-1991*. La Habana: Ciencias Sociales.
Kohan, N. (2000). *De ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.
Lenin, Vladimir Ilich. (1957) *Obras Completas* (T. XXXV). Buenos Aires: Editorial Cartago.
Mészáros, I. (2007). *El siglo XXl: ¿Socialismo o barbarie*?. Caracas: Monte Ávila.
Roemer, J. (1995). *Un futuro para el socialismo*. Barcelona: Critica.
Schneider, S. (1961). Intelectuales y neoizquierda. En E. Giudici, H. Agosto, C. Potantiero, S. Schneider, M. Lebedinsky (Eds), ¿*Qué es la izquierda*? Buenos Aires: Editorial Documentos.
Rodríguez, J. (2018). Por qué cayó el socialismo en Europa. En E. Ramírez (Com.) *Hacia una cultura del debate. Espacio dialogar, diálogo de la AHS.* Volumen Il, La Habana: Casa Editora Abril.
Rojas, J., & Loyola, M. (2000). *Por un rojo amanecer. Hacia una historia de los comunistas chilenos* (p. III). Santiago de Chile, Bandera Roja.

Sánchez, R. (2001). *Critica y alternativa las izquierdas en Colombia*. Bogotá: Editorial La Rosa Roja.
Valqui, C. (1998). *Desde Cuba: El derrumbe del socialismo eurosoviético*. La Habana: Editorial Feijoo.

5. La acción colectiva de resistencia social para lograr libertad y justicia social[1]

por Pablo Guadarrama González

Introducción

Uno de los graves problemas que históricamente han afrontado las acciones colectivas de resistencia social para lograr mayores niveles de libertad y justicia social ha sido el de engendrar líderes consecuentes y estables que conduzcan a satisfacer, al menos en parte, las principales demandas de los sectores populares y contribuyan a su empoderamiento, así como a estructurarlas de la mejor forma.

La acción colectiva presenta ciertos problemas precisamente de acción, respecto no solo en los fines a los que está dirigida cierta acción sino cuando de lo que se trata es de explicar la existencia y acción de un colectivo, es decir, cuando no se pretende prever lo que hará una persona, sino cuándo y cómo un cierto número de personas actuarán conjuntamente con un mismo propósito […] en este aspecto, la teoría de la decisión racional supone un corte muy importante con otras tradiciones teóricas (de las cuales la más conocida es el marxismo), que parten de entidades supraindividuales, como las clases sociales (Ramírez, 2021).

La historia latinoamericana - desde la época colonial hasta los procesos independentistas, revolucionarios e incluso las protestas sociales más recientes (Salas et. al., 2020) - muestra innumerables ejemplos de derrotas de insurrecciones, pérdidas de conquistas sociales o frustraciones de prometedores gobiernos progresistas

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en *Gobierno y políticas públicas en Latinoamérica. Perspectivas filosóficas, históricas y educativas.* Alejandro Herrero y Lura Luis (Compiladores). Universidad de Lanus-Editorial Buenos Aires. 2023. pp. 67-77. https://www.teseopress.com/gobiernoypoliticaspublicasenlatinoamerica/chapter/la-accion-colectiva-de-resistencia-social-para-lograr/

incapaces debido a múltiples factores endógenos y exógenos.

Constituye una tarea de los intelectuales orgánicos de la región contribuir a esclarecer las causas fundamentales, además de otros factores condicionantes, de tales fracasos con el objetivo de sugerir propuestas emancipadoras con mayores posibilidades de éxito.

Para alcanzar ese objetivo resulta indispensable que las investigaciones científicas sobre los poderes políticos, económicos, jurídicos, las estructuras sociales, los problemas territoriales, de género, étnicos, generacionales, etc., que se realicen en cada país, logren la mayor objetividad posible, liberándose de sesgos ideológicos que las puedan desvirtuar. Esto no debe significar que presuman de una ilusa neutralidad axiológica weberiana, pues esta solo puede existir en la imaginación de utopistas abstractos.

El intelectual comprometido, por supuesto, debe expresar de algún modo sus orientaciones ideológicas, sin que esta actitud se convierta en un obstáculo epistemológico que lo conduzca a algún tipo de reduccionismo. "Muchos de los errores derivados de los distintos tipos de reduccionismo epistemológico se han debido a la extrapolación del radio de acción de algunas ciencias naturales al campo de las ciencias sociales o viceversa" (Guadarrama, 2018, p. 112). Sus consecuencias pueden ser fatales a la hora de sugerir acciones colectivas de resistencia social para lograr transformaciones que propicien mejores niveles de vida a los sectores populares.

Para un intelectual comprometido, una de las formas más eficientes de contribuir a alcanzar resultados que incidan positivamente en el mejoramiento de las estructuras sociales consiste en ser un buen intelectual, esto es, ser considerado un productor de bienes de la mayor calidad, bien sea de obras materiales o espirituales enriquecedoras de la condición humana (Guadarrama, 2003), que parte del presupuesto de admitir la permanente perfectibilidad de los seres humanos a través de la educación, la ciencia, el arte, etc., aunque esto no signifique que sus intenciones culturales se reviertan de manera favorable, pues puede también producir enajenantes excrecencias sociales que atenten contra el progreso.

Por esa razón, resulta tan importante que predomine la calidad en la labor de los intelectuales orgánicos, pues puede ocurrir que, aun cuando sus intenciones se orienten hacia el mejoramiento de los sectores populares, sus resultados sean contraproducentes, como en algunos casos sucedió con ciertas obras del realismo socialista.

1. Caracterización de las acciones colectivas de resistencia social

Las acciones colectivas de resistencia social no deben ser identificadas necesariamente con formas violentas de expresión.

> Es un error pensar la resistencia social en una lógica de confrontación o como mecanismo violento a manera de respuesta o retaliación. Por el contrario, la resistencia social se basa en un poder afirmativo en términos de potencia de vida, pacífica, sin violencia. La resistencia social se hace tangible a partir de la consolidación de nuevas subjetividades, modos de relacionarse y de convivir orientados hacia las bases efectivas de una democracia real (González, Colmenares & Ramírez, 2011 p. 243).

Aunque también pueden manifestarse de modo violento para lograr mayores niveles de empoderamiento con el consecuente incremento del nivel de libertad y justicia social, han existido desde los primeros estadios de las diferentes civilizaciones, aunque, por supuesto, con objetivos muy distintos, al estar condicionadas por sus respectivas circunstancias históricas. A pesar de sus especificidades, estas han tenido algunos elementos comunes; uno de ellos, los mecanismos para engendrar y conservar líderes auténticos.

> Los líderes auténticos pueden describirse como aquellos dotados de profundas convicciones morales, cuyo comportamiento está firmemente inspirado por estos principios éticos para el beneficio del colectivo (Gardner, Avolio, Luthans, May y Walumbwa, 2005). Estos líderes son perfectamente conscientes del contenido real de sus pensamientos, emociones, habilidades, sistema de valores y del modo en que son percibidos por los demás. Igualmente, poseen cualidades como la confianza, optimismo, esperanza, resiliencia y fortaleza moral (Avolio, Gardner, Walumbwa, Luthans y May, 2004). Además, evitan comportarse de manera inconsistente y ocultar sus ideas y emociones, incluso cuando éstas pudieran ser incómodas para los seguidores (Luthans y Avolio, 2003; Blanch y Rodríguez-Muñoz, 2016, pp. 170-176).

Los líderes auténticos son los que saben interpretar de manera correcta las necesidades de los sectores populares y orientar sus acciones de manera efectiva para alcanzar logros significativos.

No siempre los líderes cumplen esta función, pues en ocasiones la dirección de su acción colectiva puede ser muy eficiente, pero

sus objetivos y resultados, aunque pueden resultar beneficiosos para un determinado sector social, distan de serlo para la humanidad, especialmente en relación con la libertad y la justicia social, por lo que son considerados líderes negativos. Tanto la historia antigua como la más reciente de la humanidad muestra innumerables nefastos ejemplos, similares a los de Hitler o Mussolini, que demuestran de qué forma las acciones colectivas que ellos dirigieron pudieron haber beneficiado en algún momento al pueblo alemán o italiano en detrimento de otros, y finalmente se revirtieron como un bumerán sobre su propia población. Asimismo, es posible encontrar ejemplos de líderes positivos que en determinados momentos impulsan acciones colectivas de signo contrario. Por supuesto, tales clasificaciones dependen también de la perspectiva ideológica del evaluador de dichas conductas.

En los primeros estadios de la humanidad predominarían los criterios de fortaleza física, edad, linaje o inteligencia; sin embargo, con el desarrollo de nuevas formas de organización social y de gobierno exigidas por otras circunstancias socioeconómicas y políticas durante el esclavismo o el feudalismo, en especial desde el nacimiento de la modernidad, aquellos tres primeros criterios irían perdiendo relativa significación, mientras que la inteligencia, entendida esta de forma muy diversa, adquiriría cada vez más mayor relevancia.

Es de suponer que líderes como Espartaco, al frente de insurrecciones de esclavos en Roma; Thomas Müntzer, comandando los campesinos en Sajonia; Tupac Amaru, dirigiendo a los indígenas en el Perú, o Benkos Biohó, encabezando los cimarrones en la Nueva Granada, poseían determinadas cualidades físicas y éticas que dieron lugar a que de forma muy espontánea fuesen aceptados y promovidos por sus compañeros de lucha para dirigirles. Prueba de este válido reconocimiento es que la mayoría de ellos ofrendaron su vida en su labor emancipadora.

Generalmente no se caracterizaban por poseer una gran claridad ideológica sobre la trascendencia ulterior de la contienda que habían emprendido, y mucho menos sobre cómo organizar programas de gobierno con las correspondientes políticas públicas, en caso de que alcanzaran el triunfo, para emprender un proceso de empoderamiento real de los oprimidos que les posibilitase lograr mayores grados de libertad y justicia social. No tenían un elaborado ideario filosófico como fundamento de su praxis política. Incluso, en casos que estuviesen imbuidos por la reivindicación del humanismo que caracterizó al cristianismo originario, el fundamento de su acción

se apoyaba más en la fe y en sus convicciones que en la racionalidad. Estos son los comúnmente considerados como "líderes fuertes".

> Acostumbramos a identificar como líderes sociales a personas que son pioneras de causas sociales y fundadoras de organizaciones. Son hombres o mujeres con un gran empeño de transformación social y que luchan con determinación durante mucho tiempo y con gran convicción por una misión concreta. Unen a su carisma una gran capacidad comunicativa, que les permite inspirar, seducir y movilizar a un número cada vez mayor de personas. Son aquellos líderes sociales que responden a lo que se denomina líder fuerte. Este tipo de líderes sociales son personas de gran calado, sin las cuales muchas causas sociales y las organizaciones que las impulsan no habrían nacido, ni avanzado tanto (Carreras, Leaverton, & Sured, Maria, 2009, pp. 33-34).

Una situación algo diferente se fue gestando paulatinamente desde el nacimiento de la modernidad, con la aceleración del proceso de decantación ideológica entre el conservadurismo y el liberalismo, que ya demandaban una mayor argumentación filosófica. La escolástica, el eclecticismo y el espiritualismo para el primero, y el racionalismo, el empirismo, el positivismo, el utilitarismo y el pragmatismo para el segundo. El campo de batalla para tales confrontaciones se propició con la Ilustración, que en Latinoamérica desempeñaría un significativo papel en la fermentación del proceso independentista.

2. Resistencia social en Latinoamérica

La ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo, pero el propio proceso político independentista del cual ella era un preludio necesario, la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura que desbordaban los límites del pensamiento reformista. En el pensamiento ilustrado latinoamericano se manifestaron casi todas las corrientes de pensamiento filosófico y teológico que proliferaron de distinto modo en Europa. Sin embargo, hubo problemas específicos como el de la condición humana de los aborígenes de estas tierras que fueron retomados y reivindicados por los humanistas del XVIII a raíz de las implicaciones ideológicas que tal tipo de

discriminación traía aparejada no sólo para aquellos, sino para todos los nativos americanos, incluyendo a los criollos (Guadarrama, 2012, p. 241).

Tales condiciones históricas sustancialmente distintas trajeron consigo que a los nuevos líderes de resistencia social para lograr mayor libertad y justicia social se les exigiese no solo aquellas cualidades, tradicionalmente propias de las anteriores luchas emancipadoras, sino también una mayor claridad sobre sus prometedores programas políticos y sociales, como en el caso de Bolívar, para quien "El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce la mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política" (Bolívar, 1983, p. 97).

A la vez, este hecho presupondría que los nuevos sujetos de la acción colectiva, o al menos una significativa parte, como artesanos, comerciantes, funcionarios, etc., embriones de la clase media y la pequeña burguesía, tuviesen incipientes concepciones sobre cómo debían organizarse los gobiernos republicanos y cuáles políticas públicas se debía esperar que estos emprendiesen para alcanzar algunas formas efectivas de empoderamiento. A dicho proceso contribuiría el paulatino incremento de los alfabetizados, el mayor impacto de la imprenta a través de diarios, panfletos y libros, así como ciertas libertades que se vieron obligadas a conceder las monarquías, como en el caso del despotismo ilustrado promovido por Carlos III, en las instituciones educativas y culturales, entre las que sobresalieron las sociedades económicas de amigos del país.

No menos importante fue el hecho de que la Iglesia católica –aun cuando desempeñaba todavía un significativo rol ideológico, manteniendo el conservadurismo que generalmente la había caracterizado–, desde el nacimiento de la modernidad iría perdiendo el protagonismo que durante la Edad Media había tenido. En América Latina, tal mengua de su anterior casi omnipotente poder se expresó en el surgimiento de algunas instituciones educativas laicas y otras de la sociedad civil, las cuales auguraban transformaciones relevantes en cuanto al diferente reconocimiento de la soberanía.

En fin, es evidente que, en los inicios de las luchas emancipadoras imbuidas por el pensamiento ilustrado moderado, además de considerar que la soberanía suprema era solo inherente a Dios, se les atribuía también a los reyes la condición de su representación terrenal. Paulatinamente, con el proceso de radicalización de las guerras de independencia, la monarquía perdería esa consideración y la soberanía sería atribuida íntegramente al pueblo. Algunos ilusos pensaron que era suficiente con la conquista de la soberanía en

relación con el poder metropolitano, otros más realistas se percataron de que este proceso era muy trascendental, pero a la vez insuficiente si no se completaba con una serie de transformaciones socioeconómicas favorecedoras de los sectores populares, como lo sugirió José Martí –quien constituye el colofón de las luchas por la soberanía y la emancipación iniciadas a principios del siglo XIX– al plantear que "La manera de celebrar la independencia no es, a mi juicio, engañarse sobre su significación, sino completarla" (Guadarrama, 2019, pp. 357-358).

Al mismo tiempo, varios sacerdotes asumirían posturas emancipadoras en favor de la independencia, por lo que apoyarían los procesos independentistas e incluso liderarían algunos de ellos, como Hidalgo, Morelos, Varela, Henríquez, etc.

Tanto las revoluciones burguesas en Europa como las luchas independentistas en Latinoamérica fueron fermentadas por ideas ilustradas que impregnaron a sus respectivos líderes y les posibilitaron elaborar no solo mejores vías de acción colectiva de resistencia social y de empoderamiento de representantes de los sectores populares para lograr mayores conquistas de libertad y justicia social, sino también programas políticos y hasta constituciones en las que esbozaban sus propuestas de políticas públicas más apropiadas a las exigencias de sus pueblos. Otra cuestión muy diferente fue el hecho de que las rémoras conservadoras impidieran implantarlas al iniciarse la vida republicana.

Miranda, Bolívar, San Martín, O'Higgins, Hidalgo, Morelos, Martí y otros tantos líderes independentistas emergieron como líderes no solo por sus cualidades biológicas o intelectuales, sino porque sus respectivos pueblos los elevaron a tal pedestal. No en balde el Héroe Nacional cubano expresó: "Nada es un hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote si no se hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y le sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña" (Martí, 1976, p. 34).

Fue a partir de esa dialéctica interacción de educación y formación entre líderes y pueblos que se conformaría progresivamente una cultura política propiciadora de la acción colectiva emancipadora.

Sin embargo, no todo es color de rosa cuando se estudia la fidelidad de algunos líderes en relación con sus pueblos, pues no faltan casos en que los primeros traicionan abiertamente a sus pueblos o

se dejan manipular por las oligarquías dominantes, y una vez en condiciones de desarrollar políticas públicas favorecedores de los sectores populares, asumen camaleónicas posturas con ligeras e intrascendentes reformas con el único propósito de calmar sus demandas.

Del análisis anterior se desprende una hipótesis posible: en la misma medida en que un pueblo se educa y desarrolla su cultura política estará en mejores condiciones para emprender acciones colectivas propiciadoras de un mayor empoderamiento, para escoger democráticamente y promover sus respectivos líderes que propicien políticas públicas favorecedoras de conquistas de mayores grados de libertad y justicia social.

Esa es una de las razones principales por las que las oligarquías nacionales y sus aliados transnacionales no ven con buenos ojos el incremento del nivel educativo y cultural de los pueblos, como tampoco, el enriquecimiento de la sociedad civil, la renovación de las constituciones y, en general, cualquier conquista democrática efectiva que no se limite a cuestiones procedimentales mínimas, como las elecciones. No se debe olvidar aquella frase de Winston Churchill, a quien nadie calificará de izquierda, según la cual: "Nunca se dicen tantas mentiras como después de las cacerías y antes de unas elecciones".

El miedo del neoliberalismo a la democracia, como argumenta Noam Chomsky (2004), da lugar a que las oligarquías le apuesten mientras pueden manipularla y asegurarse en el poder; pero cuando ven su situación en peligro, prefieren el totalitarismo. América Latina está llena de ejemplos que validan esta afirmación, con magnicidios o sospechosas muertes de mandatarios, como Torrijos, Roldós, Chávez, y golpes de Estado duros o blandos como los llevados a cabo contra Dilma, Zelaya, Lugo, Evo, etc.

Conclusiones

Si esas son algunas de las enseñanzas de la historia universal y de los países de esta región en particular, ¿cuáles recomendaciones podrían sugerirse para posibilitar que la acción colectiva de resistencia social de los pueblos se articule en mejor medida con la actividad de sus líderes en aras de lograr estructuras de empoderamiento en favor de mayores grados de libertad y justicia social?

Entre las sugerencias que pueden elaborarse al respecto se encuentran:

1) La intelectualidad progresista debe desempeñar un papel más protagónico como esclarecedora de las potencialidades de la acción colectiva de los pueblos en favor de mayores niveles de libertad y justicia social, a la vez que como mediadora entre sus reclamaciones de derechos ante sus líderes. Esa labor no debe dejarse para cuando estos se conviertan en gobernantes, sino comenzar desde la base social en la que se gestaron y desarrollaron.
2) Esa función transmisora permanente de la intelectualidad debe asegurar que las líneas de comunicación entre líderes y pueblos se mantengan expeditas y efectivas. Para alcanzar ese objetivo, esta debe ser capaz de lograr un reconocimiento de la calidad de su labor cultural, de manera que los líderes consideren siempre prudente consultarles y dejarse asesorar desde diferentes posturas coincidentes con los reclamos de la población.
3) Una de las funciones de la intelectualidad orgánica comprometida con los sectores populares consiste en contribuir a la formulación de estrategias que a largo, mediano y corto plazo estén articuladas con acciones colectivas que logren efectivas políticas públicas, para lo cual es indispensable que mantenga un contacto fluido y permanente con sus líderes.
4) La tarea de elevar el nivel educativo y cultural general de los sectores populares será siempre imprescindible y no debe dejarse exclusivamente a las instituciones oficiales o privadas reconocidas, sino gestar otras actividades e instituciones novedosas y coadyuvantes al mismo objetivo.
5) El rescate de la memoria histórica de las luchas de los pueblos contra los poderes hegemónicos coloniales e imperialistas constituirá siempre una honrosa misión de una intelectualidad comprometida con cambios sociales en favor de mayor libertad y justicia social, pues esos poderes establecidos hacen todo lo posible por borrar las atrocidades cometidas por regímenes dictatoriales o democracias falaces. En la medida en que logran estimular la indiferencia o el apoliticismo en determinados sectores de la población, especialmente en los jóvenes, pueden asegurar mayores posibilidades de repetir sus nefastas acciones sin levantar grandes reacciones contrahegemónicas.
6) Constituye una misión permanente contribuir a la identificación oportuna de aquellos líderes endebles que fácilmente se doblegan, bien por intereses personales o por falta de valentía política, e impiden el desarrollo consecuente de programas políticos por los cuales una mayoría significativa de la población los apoyó.
7) La libertad y la justicia social pueden convertirse en consignas

vacías de contenido si no se precisan cuáles son las vías de acciones colectivas que conduzcan a un mayor empoderamiento de los sectores populares y a políticas públicas que los gobiernos deben emprender para alcanzarlas, cómo medir su efectividad, de qué forma identificar sus beneficiarios, qué medidas organizativas de estructuración de la sociedad civil, si es que aspiran realmente a calmar la acción colectiva de resistencia social con resultados palpables.

8) Contribuir a desenmascarar las falacias de las políticas públicas promovidas por gobiernos neoliberales, que en ocasiones son desarrolladas por líderes aparentemente de izquierda, y una vez en el poder revelan su verdadera estirpe.

9) Coadyuvar a que los movimientos sociales generen adecuados programas de acción propulsores de políticas públicas favorecedoras de mayores niveles de empoderamiento para el logro de conquistas de justicia social y libertad, así como consecuentes líderes para encabezarlos y evitar la espontaneidad incontrolada.

10) Rescatar la memoria histórica de las luchas sociales de generaciones anteriores que propicien el análisis autocrítico de los errores cometidos en anteriores acciones colectivas de resistencia social para lograr libertad y justicia social, particularmente en lo referido a la fiscalización de la actividad de sus respectivos líderes.

De todo lo anterior se puede concluir que promoviendo la solidaridad colectiva y comunitaria de diferentes movimientos sociales y partidos políticos –que mantengan determinada credibilidad en la población–, unida a la eficiente labor de una intelectualidad progresista y comprometida con cambios propiciadores de mayores niveles de justicia social y libertad que propicien acciones colectivas acertadas, es posible presionar para que sus líderes y gobiernos desarrollen políticas públicas favorecedoras de los sectores populares, a la vez que promuevan un mayor empoderamiento de la sociedad civil.

Bibliografía

Blanch, J. Gil, Francisco, A. Rodríguez-Muñoz, A. (2016). Modelos de liderazgo positivo: marco teórico y líneas de investigación. *Papeles del Psicólogo*, 37(3), pp. 170-176.

Bolívar, S. (1983). "Discurso de Angostura", 15 de febrero de 1819, en Miguel Acosta Saignes. Introducción a Simón Bolívar. México: Editorial Siglo XXI.

Carreras, I, Leaverton, A, & Sureda, M. (2009). *Líderes para el cambio social.* Barcelona: Instituto de Innovación Social de ESADE. http://www.fceer.org/bdoc/recursos/lideres_para_el_cambio_social.pdf

Chomsky, N. (2004). *Hegemonía o supervivencia. El dominio mundial de EE. UU.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

González, S, Colmenares, J & Ramírez, V. (2011). La resistencia social: una resistencia para la paz. *Hallazgos*, 8(15), pp. 237-254.

Guadarrama, P. (Coor.) (2003). *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/

Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Tomo I). Bogotá: Planeta.

Guadarrama, P. (2019). Soberanía y emancipación en el pensamiento político de la independencia latinoamericana. En Scocozza, C. y Picarella, L. (Eds.), *De la soberanía del pueblo al soberano del pueblo*. Bogotá: Editorial Penguin Random House.

Guadarrama, P. (1918). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Bogotá-México-Madrid: Magisterio-Neisa-Premisas.

Martí, J. (1976). *Obras completas* (Tomo XIII). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Ramírez, B. (2021). Acción colectiva y acción social en el caso de la movilidad urbano-laboral de la zona metropolitana de San Luis Potosí. *Analéctica*, 7(44). https://doi.org/10.5281/zenodo.4448070

Salas, R. et al. (2020). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

6. La esperanza como praxis para la justicia social. Pensamiento europeo y latinoamericano: Maritain, Arendt y Freire

por *Emiliana Mangone*

1. La esperanza como praxis para superar el *interregnum*

"*Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate*" [¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!] (Dante, Vol. I, Canto III, 9), esta es la parte final de la inscripción que Dante encuentra -o más bien escribe- en la puerta del Infierno y que ejemplifica la condición que espera a los damnados y que se caracteriza por la negación absoluta de la espera del bien. Esto se debe a que en valor absoluto la esperanza -para Dante- se traduce en la expectativa confiada del bien. Esta, en nuestra sociedad contemporánea, parece ser también la condición que caracteriza a muchas poblaciones o partes de poblaciones que se encuentran excluidas del desarrollo sostenible de la sociedad debido a las amplias brechas de desigualdad en sus territorios. Y es precisamente a partir del concepto de esperanza que, en las siguientes páginas, a través de un recorrido por las ideas de pensadores europeos y latinoamericanos, trataremos de destacar cómo la esperanza puede ser considerada como el impulso motivacional para el actuar (*praxis*) de los individuos por el bien colectivo y la justicia social. Definir la esperanza no es, por tanto, el objeto de este capítulo, por lo que no se proporcionará una nueva definición de esperanza, sino que, en su caso, se hará referencia -con un enfoque interdisciplinar- a algunos aspectos de este concepto que serán útiles para comprender las dinámicas sociales (Gili y Mangone, 2023, 2025a) empezando por su origen, que en la mitología griega se explica a través del mito de la caja de Pandora (Harrison, 1900). Según la historia, Zeus, después de que Prometeo robara el fuego para dárselo a los hombres, se enfureció y le dio a Pandora,

la esposa del hermano de Prometeo, una caja en la que estaban encerrados todos los males del mundo. Pandora, con una congénita curiosidad e instigada por los dioses, abrió la caja para ver su contenido y todos los males fueron liberados y se extendieron por el mundo. Así, según el mito, comenzaron los problemas para los hombres. Pandora intenta cerrar de nuevo la caja, asegurándose de que sólo quede una cosa en su interior: la esperanza. La condena de la humanidad queda sellada hasta el día en que Pandora decide volver a abrir la caja y devolver por fin la esperanza al mundo. Si partimos de la mitología griega, parece que la esperanza es un anhelo de bien y, por tanto, se opone a los males del mundo, y es algo que mira hacia un tiempo futuro. Sin embargo, si abandonamos la mitología griega y acudimos a los debates contemporáneos -como ya han observado algunos estudiosos (Martin, 2013)-, la idea de esperanza no se aleja mucho de la expresada por algunos pensadores de la Ilustración (es decir, Descartes, Hobbes, Hume, etc.) y ello nos lleva a sostener que la estructura de la esperanza se basa en dos elementos, uno deseable (lo que es posible) y otro estimable (posible pero no seguro). No obstante, conviene aclarar desde el principio que los debates sobre el concepto de esperanza (o la esperanza en general) que han aparecido en las últimas décadas no parecen ser muchos. En una sociedad caracterizada predominantemente por un sistema capitalista neoliberal, una voz que trató de volver a poner en primer plano el concepto de esperanza fue la de Zygmud Bauman (2007), quien consideraba la esperanza como el *third camp* (tercer ámbito) de la política progresista de izquierdas, y recientemente los sociólogos han cuestionado la posibilidad de que exista una sociología de la esperanza (Gili y Mangone, 2023, 2025a) que pueda traducirse en un nuevo paradigma para promover un mundo mejor (Mangone, 2023), orientado al redescubrimiento de los valores humanos positivos.

En la historia del pensamiento humano no siempre se ha apreciado el valor de la esperanza, pero sin duda siempre se ha hablado de ella porque desde "siempre" ha estado presente en la experiencia humana y se ha considerado un impulso motivador para la acción positiva de los individuos, así como una expectativa positiva, una confianza en el resultado satisfactorio de un proyecto. En línea con esta perspectiva está el trabajo de Erich Fromm según el cual,

> La esperanza es *paradójica*. No es ni una espera pasiva ni un violentamiento ajeno a la realidad de circunstancias que no se presentarán. Es, digámoslo así, como el tigre agazapado que sólo saltará

> cuando haya llegado el momento preciso. Ni el reformismo fatigado ni el aventurerismo falsamente radical son expresiones de esperanza. Tener esperanza significa, en cambio, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida. Carece, así, de sentido esperar lo que ya existe o lo que no puede ser. Aquellos cuya esperanza es débil pugnan por la comodidad o por la violencia, mientras que aquellos cuya esperanza es fuerte ven y fomentan todos los signos de la nueva vida y están preparados en todo momento para ayudar al advenimiento de lo que se halla en condiciones de nacer (Fromm, 1970/1968, p. 21).

Fromm analiza la esperanza como elemento promotor del desarrollo, diferenciando claramente la esperanza del deseo, que es un elemento de proyección. La primera es vista como una fuerza dinámica que implica todas las capacidades del individuo para planificar y realizar metas, no sólo en la concepción de las metas, sino también y sobretodo en su posibilidad de ser llevadas a la práctica. Se desarrolla así la *hope theory* [teoría de la esperanza] (Snyder, 1994) que representa la esperanza como un modelo cognitivo basado en *goals* [pensamiento dirigido a objetivos] que son las metas mentales abstractas que guían las acciones de los seres humanos; en el *pathways thinking* [pensamiento de caminos] que es la capacidad de generar múltiples caminos hacia las metas deseadas; y, por último, en el *agency thinking* [pensamiento de agencia] que implica la capacidad de iniciar y mantener el movimiento a lo largo del camino hacia la meta.

Todo individuo está, por lo tanto, intrínsecamente orientado al propósito hacia el futuro, y esta apertura al propósito puede ser el elemento que permita reconocer la actitud ante la vida. De este modo, la esperanza no es una mera expectativa positiva, ya que con ella se puede convivir incluso con las situaciones más negativas y permite identificar metas positivas y redentoras, altamente motivadoras y, por lo tanto, capaces de alcanzar el éxito. En otras palabras, la teoría de la esperanza la considera un componente motivacional que representa esa energía mental necesaria para iniciar, utilizar y sostener la aplicación de estrategias hacia los objetivos planeados. Es el elemento que orienta la acción que persevera hacia la consecución de la meta, al tiempo que controla otros elementos que pueden distraer de este intento. Que la esperanza sea el elemento que orienta y empuja a la acción (praxis) es también evidente en las numerosas referencias que a ella hace Paulo Freire (2014/1970),

según el cual la esperanza es una necesidad existencial, si no un imperativo, porque la esperanza es la raíz de un método fundado en la denuncia de las condiciones de opresión y la consiguiente organización política para superarlas (como se aclarará más adelante). Años antes, estos procesos también habían sido defendidos por el italiano Antonio Gramsci que, durante su estancia en prisión (pasó allí once años), había escrito cientos de miles de páginas de análisis político e histórico en las que recordaba repetidamente las palabras del dramaturgo francés Rolland: "*Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà*" [Pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad] (Gramsci, 1920). Estas palabras se convirtieron en consigna programática con motivo de una huelga general en Turín y se utilizaron por primera vez en la revista *Ordine Nuovo*[1]. El *"pesimismo del intelecto"* significaba (para Gramsci) que el deseo por sí solo no ayuda a nadie y que para trabajar en el mundo hay que mirarlo sin ilusiones y sobretodo tal como es. El "*optimismo de la voluntad",* en cambio, es una especie de invocación a la capacidad humana de cambiar el mundo simplemente poniendo en práctica la determinación (voluntad) de hacerlo. Y, de hecho, él mismo aclara su idea:

> *Pasado y presente. Sobre el soñar con los ojos abiertos y el fantasear.* Prueba de falta de carácter y de pasividad. Se imagina que un hecho ha sucedido y que el mecanismo de la necesidad se ha vuelto al revés. La iniciativa propia se ha vuelto libre. Todo es fácil. Se puede lo que se quiere, y se quiere toda una serie de cosas de las que actualmente se carece. Es, en el fondo, el presente vuelto al revés que se proyecta en el futuro. Todo lo reprimido se desencadena. Por el contrario, hay que atraer violentamente la atención al presente tal como es, si se quiere transformarlo. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad (Gramsci, 1980-2000/1948-1951, Tomo 4, p. 43, § 60).

Gramsci anhelaba superar el *interregnum* que vivía la sociedad en aquel momento, de hecho, afirmaba que "las grandes masas se han apartado de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían, etcétera. La crisis consiste precisamente en el hecho

[1] *Era una revista fundada en Turín por el propio Gramsci como semanario cultural socialista de mayo de 1919 a diciembre de 1920, y representaba las reivindicaciones del movimiento de los consejos de fábrica y, más en general, las posiciones y orientaciones de los comunistas turineses.*

de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados" (Gramsci, 1980-2000/1948-1951, Tomo 2, p. 37, § 34).

El mismo *interregnum* que, según Tester, se vive en la sociedad contemporánea y que caracteriza y ha caracterizado las diversas crisis que dominan la vida social del siglo XXI en las diferentes áreas geográficas del mundo: "La globalización ha implicado el colapso del principio de realidad de la Edad Moderna y el momento actual puede identificarse como un inter-reino" (Tester, 2009, p. 25). Baumann (2010), inspirándose directamente en la afirmación de Tester (Davis, 2011), replantea el concepto original de *interregnum* sugiriendo que el tejido del orden social basado en la unidad territorial (Estado y nación) se está derrumbando y no existe un nuevo "soberano" que encaje en el nuevo mundo globalizado.

A la luz de esta breve premisa, puede decirse que la esperanza puede entenderse como algo que completa la realidad. Mirando al futuro, además, se sustrae de la lógica del *hic et nunc* (aquí y ahora) para entrar en la lógica de lo posible (Gili y Mangone, 2025b) y como representación de un nuevo orden deseable en el que la experiencia individual y colectiva se convierte en el terreno para el proceso de "concientización" crítica -como afirma Freire (2014/1970)- hacia la superación del inter-reino.

2. Europa y la superación del *interregnum* posterior a la Segunda Guerra Mundial

La recomposición teórica de un concepto o de varios conceptos nunca encuentra su exhaustividad, permitiendo así la evolución del conocimiento. En el apartado anterior, sin embargo, se han aclarado algunos aspectos y dinámicas que parecen especialmente significativos para continuar el camino emprendido. Algunos de ellos, comunes a los autores que se analizarán a continuación, pueden resumirse básicamente en: a) la dimensión temporal que se proyecta a una perspectiva de futuro; b) la presencia de algo que es objeto de esperanza (mejoramiento de las condiciones de vida) y que impulsa a los individuos a la acción (praxis) para conseguirlo.

Los cambios acaecidos en la sociedad a lo largo del siglo pasado y en particular en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, llevaron a algunos pensadores a imaginar una antropología filosófica centrada en el concepto de esperanza que combinara los dos aspectos antes especificados. Aunque partiendo de perspectivas muy

diferentes, autores como Jacques Maritain y Hannah Arendt entendieron que la esperanza está estrechamente vinculada a la condición y al destino del hombre (los puntos más destacados de sus reflexiones a este respecto se verán más adelante) y puede actuar como motivación para superar el inter-reino cuyas características se han presentado.

En este contexto, la dimensión temporal de la existencia humana -en su doble forma de *chronos* (constituido por una concepción triádica mensurable -pasado, presente y futuro-) y *kairós* (aquella ocasión que puede presentarse en un momento dado, el llamado "tiempo debido, el tiempo para")- asume un papel primordial precisamente en la relación individuo-sociedad y en la comprensión del pasado y del presente en una perspectiva de futuro. Pero veamos por qué estos dos autores (Maritain y Arendt) son relevantes en las reflexiones que tienen por objeto la transformación del mundo, en un mundo más "a escala humana", solidario y caracterizado por la justicia social y el respeto a los derechos universales.

2.1. Jacques Maritain entre integración antropológica y axiológica

En 1936, Jacques Maritain -en pleno desarrollo del totalitarismo en Europa (nazismo y fascismo)- publicó el libro *Humanisme intégral* [*Humanismo Integral*, edición en español 1966] en el que presentaba la idea (como pensador cristiano) de que la reafirmación de los valores de la persona y la visión de un "nuevo humanismo" podrían contrarrestar las patologías sociales de los procesos de modernización e industrialización. La condición del hombre moderno, en efecto, se caracteriza, por una parte, por la exaltación del industrialismo, que no ha producido ni produce siempre efectos benéficos (piénsese en la alienación), efectos a los que hay que poner remedio; y por otra, por la transformación del trabajo, que de ser un medio para el crecimiento de las capacidades y de la personalidad de los individuos se ha convertido en un mero instrumento para alcanzar un nivel adecuado de bienestar económico.

El programa de este filósofo puede resumirse en el propio título de la obra citada: en efecto, el de Maritain es un "nuevo humanismo" que pretende superar la modernidad inspirándose en el tomismo. Logra captar la verdad que se encuentra en la cultura

moderna, la cual, liberada de la característica de inmanencia, se proyecta hacia nuevos tiempos y en una perspectiva de futuro.

Este es lo que Maritain denomina "humanismo integral", es decir, un humanismo centrado en la valorización del hombre en su totalidad antropológica y axiológica (valorización del ser humano y de todas sus concepciones): "una nueva cristiandad no ya sacra, sino profana" (1966/1936, p. 15). Esta concepción le lleva a hablar de esperanza temporal y no de esperanza religiosa (Blanchet, 1989). Es un humanismo integral en un doble sentido: en referencia a la totalidad antropológica (una visión holística del hombre con los demás hombres) y a la integración axiológica (se compara con el pasado y toma de él sus aspectos positivos). Tiene, pues, un carácter antropológico, porque el diálogo expresa la capacidad de armonizar las condiciones y aspiraciones de los seres humanos, y un sentido axiológico, porque el diálogo permite la comparación de los distintos humanismos (clásico y moderno, inmanente y trascendente).

Su filosofía no es, pues, metafísica, sino una filosofía práctica cuyo objeto es la acción. De hecho, el objeto se convierte en el problema político: "La sólida estructura del pensamiento de Maritain ofrece un enfoque de la historicidad de la experiencia real y jurídica que se entrelaza con la experiencia moral y personal. Desde esta perspectiva, la reflexión personal vuelve a proponer una filosofía personalista y comunitaria en la que la tarea de la sociedad política es promover la persona humana y su libertad" (Maione, 2015, p. 99). Puede decirse que el "problema político" fue tal vez el hilo conductor de todas las obras del erudito francés; de hecho, su filosofía muestra que las cuestiones ontológicas y epistemológicas no son cuestiones abstractas. Por el contrario, constituyen el fundamento del actuar y del hacer (acción política, *praxis*) a través del cual se realiza la concreción del ser humano en el tiempo.

> Distingamos, ante todo, porque el hacerlo es esencial para nuestro propósito, lo que podríamos llamar una acción política de *objetivo cercano* y una acción política de *objetivo remoto*. Llamo acción política de objetivo cercano a una acción política que, aun trabajando para un porvenir muy amplio, se determina en cuanto a acción y gradúa su impulso con relación a un resultado próximo que le sirve de punto de mira […]; si es cierto que, por causas de sus vicios internos y apostasías, nuestro actual régimen de civilización se encuentra preso entre contradicciones y males irremediables, una política de objetivo cercano, una política dependiente del

> porvenir inmediato y que sitúa en un resultado próximo su fin directamente determinante, puede optar entre tres clases de medicación: una medicación de conservación, que para mantener la paz dvii se contente con el mal menor y recurra a medios paliativos; una medicación draconiana que pretenda salvar inmediatamente al mundo enfermo, por una revolución próxima que instaure la dictadura comunista del proletariado; y una medicación draconiana que ponga su esperanza en una revolución próxima o en un reflejo defensivo que realicen una refundición totalitaria del Estado nacional (Maritain, 1966/1936, pp. 193-194)

Para Maritain, todo individuo cristiano (precisamente como tal), debe trabajar simultáneamente en el plano de la acción religiosa (que es indirectamente política) y en el plano de la acción propia y directamente temporal y política como miembro de una comunidad. Y, de hecho, invita a los llamados *cives praeclari*[2] a una acción política con un objetivo remoto que no sería ni una medicina de conservación ni una medicina draconiana, sino que podría considerarse una medicina heroica. Para él, no se trataba de considerar el cristianismo "como credo religioso y camino hacia la vida eterna, sino sobre el cristianismo come fermento de la vita social y política de los pueblos y como portador de la esperanza temporal de los hombres. No se trata, por tanto, del cristianismo como tesoro de la verdad divina mantenida y propagada por la Iglesia, sino del cristianismo como energía histórica que trabaja en el mundo" (Maritain, 2001/1942-1943, p. 116).

El filósofo francés, que vive en un periodo particular de la historia europea, apuesta por la lucha contra el totalitarismo ideológico y la legitimación de la democracia en términos religiosos, destacando la conexión entre democracia y cristianismo en el plano de los valores. Maritain sostiene que es un deber esperar en la historia temporal de la humanidad, aunque no es seguro que el progreso del bien no pueda ir acompañado también del desarrollo del mal. De ahí la apelación a la ética de la democracia, que se basa en la primacía de la persona (como valor en sí mismo), en el respeto del pluralismo como condición para valorar concretamente a la persona y permitir que se afirme la idea del bien común.

Jacques Maritain, en un discurso pronunciado en Ciudad de México el 6 de noviembre de 1947 (Conferencia General de la UNESCO), postuló dos aspectos como condiciones necesarias para

---

[2] *Los cives praeclari, en el marco de la filosofía tomista a la que se refería Maritain, se les consideraba como aquellos sujetos políticos ilustrados cuya tarea es promover y formar.*

construir un mundo habitado permanentemente por la paz y la justicia social: por un lado, el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales (por todos y en todas partes) y, por otro, la creación de una comunidad mundial con poder de decisión y fundada sobre la premisa del abandono del concepto de soberanía nacional. Pocos años después de esta conferencia, publicó el libro *L'homme et l'état* [El hombre y el Estado] (Maritain, 1992/1951) en el que, si bien comparte con sus obras anteriores la centralidad de la persona, insiste en una concepción más laica de la democracia como una especie de racionalización ética de la vida social. La referencia a los derechos humanos universales deriva precisamente de que el fundamento de sus ideas es la persona, pero su método no se basa en la singularidad sino en una pluralidad de tipo colaborativo. El objetivo es la paz entendida como la capacidad de resolver los conflictos de forma no violenta, y el éxito político no radica ni en el poder material, ni en la riqueza material, ni en el dominio del mundo, sino en la realización del bien común, con las condiciones de prosperidad material que ello conlleva para toda la población ya que se garantizarían los principios solidarios y la justicia social. De ahí la insistencia en el significado de la tolerancia, que no debe entenderse como permisividad o indiferencia, sino como diálogo que tiene lugar en la confrontación y la cooperación con el otro.

En el recorrido reflexivo de Maritain se encuentra primero un planteamiento predominantemente anti-individualista, luego anti-ideológico y finalmente anti-relativista que se resuelve con la afirmación de un humanismo integral orientado a hacer posible una reconciliación de lo premoderno y lo moderno para una defensa concreta de la persona humana. En definitiva, Maritain, fue quizás el primero de los pensadores del siglo pasado que buscó (a través de la reelaboración del tomismo) la recomposición de la modernidad que abordara concretamente la defensa de la persona humana aportando una contribución no sólo teórica sino también práctica.

2.2. Hannah Arendt y la teoría de la acción entre la libertad y la pluralidad

A diferencia de Jacques Maritain, reconocido como filósofo, Hannah Arendt (su contemporánea) difícilmente puede ser encasillada en una categoría específica. Conocida como filósofa política, ella misma prefería llamarse "pensadora política". Como ya se hizo en el caso de Maritain, de las numerosas teorizaciones

desarrolladas por Arendt sólo se mencionarán aquí las que interesan para los fines de este ensayo.

Aunque Arendt parte de posiciones diferentes a las de Maritain, el núcleo de sus reflexiones también se basa en una idea de la modernidad que no parece especialmente positiva y se centra en la teoría de la acción. En su libro *The Human Condition [La condición humana]* (2009/1958) y en otros ensayos escritos entre 1954 y 1960 (Arendt, 2016/1961), expone claramente lo que para ella son las pérdidas que se han producido con el abandono de la tradición, la religión y la autoridad. Para Arendt, la modernidad se caracteriza por una transformación de la esfera pública y de la esfera privada que siempre habían caracterizado a las ciudades-estado de la Antigüedad hacia la primacía de lo social indiferenciado del Estado-nación.

La "historia como narración", que debe conducir de nuevo a la libertad y a la pluralidad, es el método que utiliza Arendt para reconstruir los acontecimientos, subrayando su singularidad y dibujando un cuadro que privilegia las acciones humanas frente a las fuerzas impersonales de la historia. Esto sólo puede hacerse reapropiándose del pasado a través de lo que se denominó "el 'mortal impacto' de los nuevos pensamientos" (Arendt, 1990/1968, p. 186) para dar sentido al presente y pensar en el futuro. Dentro de esta idea de modernidad, Arendt revive la noción clásica de *praxis*.

Ella distingue la acción (*praxis*) de la fabricación (*poiesis*) y al vincularla a múltiples factores como la libertad, la pluralidad, la palabra, la memoria y otros, Arendt articula una concepción de la política en la que las cuestiones inherentes el sentido y la identidad pueden abordarse de un modo diferente y original. Según Arendt la acción es una de las tres categorías que considera fundamentales para la condición humana (labor, work, y action [labor, trabajo y acción]) en el interior del orden de la *vita activa*: "Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano […]. La condición humana de la labor es la misma vida. Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre […]. El trabajo proporciona un 'artificial' mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales […]. La condición humana del trabajo es la mundanidad. La acción única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo" (Arendt, *2009/1958,* pp. 21-22). La acción tiene dos características principales, la libertad, que no debe entenderse tanto

como libertad de elección (querida por la tradición liberalista) como la capacidad de iniciar algo nuevo. Según Arendt, la capacidad de iniciar algo nuevo está arraigada en los seres humanos desde el nacimiento, ya que es el propio nacimiento el que introduce la novedad en el mundo,

> El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural" es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento, de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora (Arendt, *2009/1958, p.* 266).

El nuevo comienzo intrínseco al nacimiento sólo puede hacerse sentir en el mundo porque el nuevo que llega posee la capacidad de comenzar algo nuevo, es decir, de actuar. La acción, según Arendt, es la actividad política por excelencia, el nacimiento, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, a diferencia del pensamiento metafísico. Esto nos lleva a la segunda característica, a saber, la pluralidad, esto significa que si la acción es una actividad que equivale a introducir algo nuevo, esto es algo que no puede hacerse aisladamente de los demás, es decir, de manera completamente independiente de la presencia de una pluralidad de actores que, desde sus diferentes perspectivas, pueden juzgar la calidad de lo que se realiza, de hecho, sin el reconocimiento de los demás la acción dejaría de ser significativa (el actuar social de Weber). Así pues, la pluralidad se refiere tanto a la igualdad como a la distinción: los seres humanos pertenecen a la misma especie, pero dos de ellos nunca son intercambiables, ya que cada uno está dotado de una biografía y una perspectiva del mundo únicas.

Y es precisamente en virtud de esta pluralidad que los individuos son capaces de actuar y relacionarse entre sí de una manera única a través de la interacción comunicativa que se realiza mediante el lenguaje y la narrativa (Collin y Muth, 2020). En varios fragmentos de su obra, Arendt subraya que la acción tiene

principalmente una dimensión simbólica que se realiza a través de las redes de relaciones de los individuos mediante el discurso (interacción comunicativa). En resumen, la acción necesita de la palabra que, articulada a través del lenguaje, permite atribuir significados a las acciones propias y ajenas y también coordinar las acciones de las pluralidades, y lo contrario también es cierto – la palabra implica acción- en el sentido de que la palabra es a la vez una forma de acción (muchas acciones se realizan a través del discurso) pero al mismo tiempo es también una forma de control del hablante. El vínculo entre acción y discurso es fundamental en la concepción del poder de Arendt.

La acción propuesta por Arendt se caracteriza también por la imprevisibilidad y la irreversibilidad. La primera, se presenta como la manifestación de la capacidad de innovar, pero la acción también es imprevisible porque tiene lugar dentro de la red de relaciones entre individuos (en plural) que no pueden controlar sus consecuencias; la segunda (irreversibilidad), en cambio, está presente porque toda acción inicia procesos que no pueden ser cancelados o recuperados de la forma simple en que, por ejemplo, los individuos eliminan un objeto defectuoso o roto: esto no es posible cuando se trata de acciones porque el actuar siempre se desarrolla dentro de una red de relaciones en la que cada acción se convierte en fuente de reacciones y, por lo tanto, de acciones futuras.

La propuesta de Arendt, para superar estos dos aspectos negativos de la acción, no es abstenerse de actuar en la esfera pública, sino apoyarse en dos capacidades inherentes a la propia acción: el perdón, que mira a lo que pasó (mirar hacia atrás) y absuelve al actor de lo que se hizo involuntariamente, y la promesa, que vuelve la mirada hacia delante y trata de establecer elementos de seguridad para otro futuro incierto e imprevisible. Estos dos remedios reconcilian al individuo con el pasado y le hacen volver la mirada hacia el futuro tratando de poner límites a su imprevisibilidad.

Según Hill (2021), con la palabra "natalidad", Arendt de hecho se opone a la tradición del pensamiento político occidental en la cual el aspecto central era la muerte y la mortalidad, para así mirar a lo nuevo para salvar el principio mismo de la humanidad y no para debatir sobre la naturaleza del ser. El nacimiento de algo nuevo supone siempre la capacidad de romper la situación actual para iniciar otra. Esto significa que si la acción es una actividad que equivale a la introducción de algo nuevo, esta es algo que no se puede hacer aisladamente de los otros, es decir de manera

independiente de la presencia de una pluralidad de actores (también institucionales).

Arendt, además, en el libro *The Life of the Mind* [La vida del espíritu] (1984/1978) retoma varias veces la esperanza junto a lo que ella define como su opuesto, es decir, el miedo. En este trabajo ella analiza las tres facultades fundamentales de la vida contemplativa (*thinking, willing, y judging* [pensar, voluntad y juicio])[3] y de manera particular en el segundo volumen *(voluntad) evidencia:*

> Nuestro aparato psíquico – el alma come algo distinto del espíritu – está equipito para enfrentarse con lo se le acerca procedente de aquella región de lo desconocido por medio de la expectación, cuyos medios primordiales son la esperanza y el temor. Los dos modos de sentimiento están íntimamente conectados, de manera que cada uno de ellos se muestra propenso a virar hacia su aparente opositor, y, debito a las incertidumbres de la región, estos cambios se producen casi automáticamente. Toda esperanza lleva dentro de sí misma un temor, y todo temor sano retornando a la correspondiente esperanza (Arendt, *1984/1978*, pp. 288-289).

Como pensadora arraigada a la tradición judía, es importante subrayar que la noción de esperanza de Arendt es de tipo inmanente, es decir, dirigida a la renovación del mundo y no a la transformación espiritual del alma, así como en muchas tradiciones cristianas. Como destacan Bergdahl y Langmann, para Arendt,

> La esperanza es una categoría mundana: la esperanza es una esperanza de renovación del (viejo) mundo, hecha posible en y a través de la acción política de la vieja generación (adulta) - una posibilidad, sin embargo, que tiene sus raíces ontológicas en la potencialidad de acción futura encarnada y representada por la nueva generación [...]. Siguiendo a Arendt, se podría argumentar que si los adultos dan esperanza a los jóvenes al actuar (es decir, "actuando como se haría en una crisis", como dice Thunberg), los jóvenes devuelven la esperanza a los adultos al representar a la nueva generación (Bergdahl y Langmann 2021, p. 11).

Esta capacidad de los individuos (esperanza o natividad) los empuja a explorar el mundo en busca de una brecha a través de la

[3] Este libro se publicó después de su muerte en 1975 y sólo para las dos primeras facultades (pensar y voluntad) hubo una versión completa.

cual ordenar el mundo indefinido para que el cambio positivo sea posible. Sin la capacidad de imaginar una vida más allá de las circunstancias que uno experimenta, un individuo puede ser propenso a desesperarse y darse por vencido.

3. Paulo Freire y la pedagogía de la esperanza en América Latina

Si en Europa estas líneas de pensamiento se desarrollaron para intentar superar el inter-reino originado por el grave conflicto de la Segunda Guerra Mundial, unas décadas más tarde en América Latina otro pensador ilustrado, Paulo Freire, recurrió al concepto de esperanza para construir una praxis educativa que permitiría a las poblaciones oprimidas alcanzar la libertad y también en este caso para superar el *interregnum* que caracterizaba muchos países latinoamericanos en la segunda mitad del siglo pasado.

Si para la filosofía práctica de Maritain el objeto es la acción, traduciéndose esta última en el problema político de la promoción de la persona humana y su libertad, y para Arendt la acción (praxis) es en sí misma acción política, para Freire la educación es política - la educación no tiene nada neutral para Freire (2005/1970) – ya que se transforma en acción y, por ende, en acción política que apunta a reducir la opresión.

Como el lector podrá observar, aunque con matices diferentes, los tres estudiosos persiguen el mismo objetivo sin descuidar en ningún momento otros dos principios: la historicidad y el diálogo, ambas caras de una misma moneda. Moneda que está representada por la praxis (que podría entenderse como la filosofía de la praxis) que es un proceso de transformación de la sociedad que tiene como referencia los principios de justicia social y liberación. Para Freire es válido tanto a nivel personal (para un proceso continuo de cambio y crecimiento) como a nivel colectivo (Mayo y Vittoria, 2017) ya que la justicia social y la eliminación de estructuras de opresión solo se pueden lograr de manera colectiva.

De manera similar a lo que Arendt argumentó sobre la historia pasada, que debe enseñarnos a mirar hacia el futuro evitando los mismos errores, para Freire la historia -que no es determinista- puede enseñar a los seres humanos como "ser hoy" para planificar el futuro (mañana) y es en este proceso donde reside la esperanza que es la base del sueño.

> Haciéndose y rehaciéndose en el proceso de hacer la historia, como sujetos y objetos, mujeres y hombres, convirtiéndose en seres de la inserción en el mundo y no de la pura adaptación al mundo, terminaron por tener en el *sueño* también un motor de la historia. No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza. […] La comprensión de la historia como *posibilidad* y no *determinismo* […] sería ininteligible sin el *sueño*, así como la concepción *determinista* se siente incompatible con él, y por eso lo niega. Es así que en el primer caso el papel histórico de la subjetividad es relevante, mientras que en el segundo está minimizado o negado. De ahí que en el primero se reconozca la importancia de la educación, que si bien no puede todo sí puede algo, mientras que en el segundo se subestima. En realidad, siempre que se considere el futuro como algo dado de antemano, ya considerándolo como una pura repetición mecánica del presente, con cambios apenas adverbiales, ya porque será lo que tenía que ser, no hay lugar para la utopía, es decir para el sueño, para la opción, para la decisión, para la espera en la lucha, única en que existe la esperanza. (Freire, 2014/1970, pp. 116-117).

Para Freire, acción y mundo son una asociación inseparable, aunque para él la acción sólo es humana cuando va más allá del "hacer" (mera ejecución) al plantear la cuestión de "qué hacer" (reflexión). De aquí nació su pedagogía (educación) de los oprimidos (Freire 2005/1970) que posteriormente se transformará -como se vio anteriormente- en la pedagogía de la esperanza (Freire, 2014/1970).

Una pedagogía que, abandonando los objetivos egoístas de los opresores, se convierte en una pedagogía "humanista" y no "humanitaria", porque pone al hombre en el centro y se vuelve liberadora para este último. Hay dos momentos sobresalientes de esta práctica educativa: el primero es aquel en el que los oprimidos leen la realidad tal como es, descubriendo el mundo de la opresión y comprometiéndose a transformarlo; el segundo es aquel en el que, una vez transformada la realidad opresora, esta práctica educativa ya no es de los oprimidos sino de los hombres. Y, de hecho, afirma:

> El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, *inauténticos*, que 'alojan' al opresor en sí, participar de la elaboración, de la pedagogía para su liberación. Sólo en la medida en que se descubran 'alojando' al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. Mientras vivan la

> dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor, es imposible hacerlo. La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un *instrumento* para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización (Freire, 2005/1970, pp. 42-43)

Los individuos deben recuperar esa capacidad crítica de pedir la superación del modelo histórico que él mismo definió como "visión 'bancaria' de la educación" (Freire, 2005/1970, p. 79), entendida como depositaria de conocimientos. Este modelo no sólo es dominante, sino que también ha sido fortalecido por el capitalismo, empujando a los individuos a una profunda crisis generada por la aceptación pasiva de una realidad empobrecida por la falta de interés en otros puntos de vista y en una perspectiva de futuro.

Este modelo se basa simplemente en la acumulación de contenidos y en una forma de comunicación unidimensional y unidireccional en una línea jerárquica (del educador al alumno). A este modelo de "visión 'bancaria' de la educación" se debe necesariamente oponer una práctica educativa (praxis) que, en cambio, se fundamenta en el concepto de "diálogo auténtico" que constituye el nodo central de una visión educativa social y activa además de participativa. Un diálogo entre educador y educando, ambos sujetos de conocimiento y del contexto real de hechos concretos (realidad social vivida).

En un proceso cognitivo dialógico se analizan los hechos del contexto real o concreto y éste "Implica un desplazamiento desde el *contexto concreto*, que proporciona los hechos hasta el *contexto teórico*, en el que dichos hechos se analizan en profundidad, para volver al contexto concreto, donde los hombres experimentan nuevas formas de praxis" (Freire, 1990, 75).

Esto no significa, según Freire, que se deban confundir los dos roles (educador/educando) o que se deba abandonar uno de los dos. Él diferencia de manera clara entre autoritarismo y autoridad: el primero es una imposición de la propia autoridad sin legitimación y, a menudo, intimidando a los estudiantes y colocándolos en una posición de subordinación; el segundo, en cambio, se logra a través del respeto de los estudiantes por los conocimientos y habilidades disciplinares, pero también porque el educador está abierto a atenderlos y al diálogo.

Según Mayo y Vittoria, "Paulo Freire considera igualmente importante que el educador posea una disposición democrática y por

lo tanto que esté siempre dispuesto a reaprender lo que cree saber mediante la comparación de sus propias ideas con las de los demás miembros del grupo, quienes pueden introducir una nueva perspectiva sobre el tema, un reflejo de la cultura que se deriva de su ubicación social específica" (2017, p. 79). En este sentido nos recuerda mucho a Lorenzo Milani y su perspectiva social de la educación. No hay duda de que una práctica educativa democrática, como se propone, sólo puede lograrse a través de una experiencia educativa de carácter dialógico y crítico y ciertamente no con una práctica educativa "bancaria". En resumen, el proceso educativo no es el simple acto del educador de "llenar" un recipiente (educando), acción que no implica ningún tipo de transformación. Debe producir transformación y la primera transformación debe ser precisamente la superación del dualismo educador/estudiante.

> La educación que se impone a quienes verdaderamente se comprometen con la liberación no puede basarse en una comprensión de los hombres como seres "vacíos" a quien el mundo "llena" con contenidos; no puede basarse en una conciencia espacializada, mecánicamente dividida, sino en los hombres como "cuerpos conscientes" y en la conciencia como conciencia *intencionada* al mundo. No puede ser la del depósito de contenidos, sino la de la problematización de los hombres en sus relaciones con el mundo. Al contrario de la concepción "bancaria", la educación problematizadora, respondiendo a la esencia del ser de la conciencia, que es su intencionalidad, niega los comunicados y da existencia a la comunicación. Se identifica con lo propio de la condena que es ser, siempre, *conciencia de*, no sólo cuando se intenciona hacia objetos, sino también cuando se vuelve sobre si misma (Freire, 2005/1970, pp. 90-91).

La alternativa, según Freire, está constituida por una educación crítica, problematizadora y dialógica en la que el diálogo (identificado con la palabra) se convierta en una necesidad existencial, hasta el punto de definirse como una "acción cultural dialógica" que debe conducir a la "revolución cultural" para formar la sociedad que se reconstruye a través de los muchos "qué hacer" de la humanidad y no sólo a través del "hacer". Una acción cultural al servicio de la liberación (cambio de la estructura social) y no de dominación (permanencia de la estructura) que conduce a la liberación (Freire, 1998). Sólo con estos procesos de educación popular, que llevan a la "concientización" (Freire, 2014/1970), los

hombres superan la condición de "objetos" (como oprimidos) y asumen la condición de "sujetos" de la historia.

Para el estudioso brasileño, entonces, la educación ejercida como práctica educativa para la liberación de la opresión es un proceso de "concientización" que consiste en el desarrollo de una conciencia crítica - por parte del sujeto - de su propia relación con el mundo. Aprender a leer y escribir no es la simple adquisición de esta capacidad sino la oportunidad de afrontar el mundo de forma problemática y, de manera más específica, enfrentar la realidad sin negarla escudándose en motivaciones supersticiosas o mágicas que no empujarían a los individuos a "actuar" por su propia liberación.

> El proceso de "concientización" constituye el paso de la conciencia ingenua (que pretende saberlo todo) a la conciencia crítica que permite el descubrimiento, el "develamiento" del estado de opresión y, por ende, la asunción de la conciencia de que tal estado debe cambiarse sin ceder a la desesperación de "no actuar" sino a la esperanza de que "es una necesidad ontológica; la desesperanza es esperanza que, perdiendo su dirección, se convierte en distorsión de la necesidad ontológica. Como programa, la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo. No soy esperanzado por pura terquedad, sino por imperativo existencial e histórico" (Freire, 2014/1970, p. 24).

Esto se debe a que la esperanza es la raíz de un método basado en la denuncia de las condiciones de opresión y la consiguiente organización política para superarlas. Para Freire, la continua referencia al verbo *Esperançar* [Esperanza] - particularmente en sus últimas obras - remite a la práctica de la esperanza, al actuar más que al deseo en sí mismo. La esperanza es el elemento que nos orienta y empuja a la acción, es una necesidad existencial, o más bien un imperativo. En su obra, *La pedagogia della speranza*, en la cual propone un nuevo enfoque (de carácter más práctico) a su obra anterior (*La pedagogía del oprimido*) recuerda repetidamente que la esperanza debe estar anclada en la praxis:

> En cuanto necesidad ontológica la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta. Por eso no hay esperanza en la pura espera, ni tampoco se alcanza lo que se espera en la espera pura, que así se vuelve espera vana. Sin un mínimo de esperanza no podemos ni siquiera comenzar el embate, pero sin el embate la

> esperanza, como necesidad ontológica, se desordena, se tuerce y se convierte en desesperanza que a veces se alarga en trágica desesperación. De ahí que sea necesario educar la esperanza. Y es que tiene tanta importancia en nuestra existencia, individual y social, que no debemos experimentarla en forma errada, dejando que resbale hacia la desesperanza y la desesperación. Desesperanza y desesperación, consecuencia y razón de ser de la inacción o del inmovilismo (Freire, 2014/1970, p. 25).

Según Freire, entonces, es necesario educar a los hombres y a las mujeres sobre la "posibilidad de la esperanza", que se convierte en la tarea prioritaria de todos los educadores a través de un análisis político serio y competente. Aquí entra en juego una categoría de Freire poco analizada y explorada, lo inédito viable. Esta presenta características muy específicas que permiten superar las "situaciones límite", es decir, los obstáculos, las barreras que todo hombre y mujer encuentra en su vida personal y social: "Lo 'inédito viable' es en realidad una cosa inédita, todavía no conocida y vivida claramente pero ya soñada, y cuando se torna en 'percibido destacado' por los que piensan utópicamente, entonces éstos saben que el problema ya no es un sueño y que puede hacerse realidad" (Araújo Freire, 2014, p. 241).

Freire, obviamente, no pretende pensar que la educación por sí sola puede transformar la sociedad, pero ciertamente constituye un proceso fundamental, tanto que lo llevó a escribir una obra (su último escrito) titulada *Pedagogía de la autonomía* (Freire, 1997/1996) que constituye una especie de testamento/manual para los educadores sobre cómo deben desempeñar su papel, que no debe limitarse -como se ha afirmado enfáticamente varias veces- a la transmisión estéril de conocimientos, sino que debe construir el diálogo y la conciencia crítica de la realidad de los contextos en los que se desarrollan los estudiantes también en consideración de una sociedad cada vez más globalizada y basada en el capitalismo neoliberal.

Conclusiones

Con esta contribución quisimos evidenciar el pensamiento de estudiosos (o al menos su teoría de la praxis) que, se podría decir, en cierto momento del progreso de la sociedad fueron marginados o encerrados en nichos de estudio de sólo unos pocos académicos

porque, en ciertos aspectos, fueron considerados demasiado progresistas y radicales, como en el caso de Freire y su práctica educativa para y del pueblo (los individuos están en el mundo y con el mundo), o Maritain considerado un filósofo demasiado tomista, o Arendt con su deseo de afirmar el juicio como facultad de evaluación retrospectiva para enfrentar las dobles tragedias políticas del siglo XX (nazismo y estalinismo) para superarlas y mirar hacia el futuro. Más allá de esto y a pesar de las diferencias sociales que experimentaron estos tres pensadores, su objetivo común fue promover una praxis que permita escapar de las condiciones de opresión, ya sea que se deban a conflictos, dictaduras o mucho más simplemente a brechas de desigualdad de las sociedades entre clases como sucedió específicamente en América Latina. El hilo conductor que los une puede considerarse la esperanza (como acción, praxis) que se convierte en el elemento unificador de otra serie de conceptos (por ejemplo, historicidad y dimensión del tiempo futuro) necesarios para pensar en una sociedad fundada en el hombre y en la justicia social (humanismo integral para Maritain, acción política para Arendt y sociedad humanista para Freire).

La vigencia o una nueva aplicación de la teoría de la acción de estos estudiosos ha aparecido inexorablemente con la crisis (no sólo exclusivamente económica) agravada por la pandemia por la propagación del virus SARS-CoV-2 desde finales de 2019. Una vez más, en el centro de los debates globales está la conjugación entre "libertad" y "justicia social", entre responsabilidades individuales y colectivas, y responsabilidades políticas para superar las desigualdades que han ampliado sus brechas.

Por un lado, reconocemos los avances realizados por algunos pueblos en la lucha por la libertad y la justicia social desde la modernidad hacia la contemporaneidad, por el otro, la necesidad de desarrollar propuestas teóricas que puedan promover -a través de su aplicación práctica- mayores grados de libertad y justicia social de comunidades y poblaciones (Freire, 2014/1970). Esto se debe a que las ideas y las transformaciones sociales desarrolladas especialmente en países que han buscado y buscan alcanzar su independencia y soberanía, así como alcanzar las libertades individuales y la justicia social, en general no han sido valoradas adecuadamente o han quedado relegadas a la latencia de patrimonio universal de la humanidad.

Esto requiere rediseñar un nuevo orden político y económico que coloque al ser humano en el centro a través de las garantías de derechos y equidad (Sen, 2010) con la superación del principio de

igualdad que se traduce en: a) distribución igualitaria de recursos entre los diferentes grupos (sociales, étnicos, etc.); b) igualdad de posibilidades de acceso a los recursos independientemente de los ingresos del individuo; y finalmente, c) igualdad de oportunidades de acceso para necesidades y deseos iguales.

La necesidad de volver a la idea de poner al hombre en el centro se debe también a que el marco del Estado de bienestar (Žižek, 2020) ha sufrido un severo ataque por parte de la parábola neoliberal que, de hecho, basados en la "fe" en la capacidad autorreguladora del libre mercado, ha inspirado un nuevo discurso público muy crítico del Estado de bienestar de molde "keynesiano", acusado de haber producido un exceso de igualitarismo y paternalismo, incluso si caracterizado por recortes, contención de costos y reducción del gasto público.

Si durante la fase ascendente de la parábola de las ideas neoliberales estas últimas tuvieron un impacto institucional reconocible, especialmente en los últimos diez años ha surgido – a nivel nacional y supranacional- un nuevo discurso sobre la importancia de la "dimensión social, humana y ambiental".

La protección social ya no se reconoce sólo como un costo, sino como un factor productivo, no inspirado únicamente en los criterios de contención de conflictos, sino también y sobretodo en los de inclusión y justicia social como habían afirmado a lo largo de la segunda parte del siglo pasado - con sus diferentes (pero con un objetivo común) teorías de la esperanza como praxis – los estudiosos que analizamos para sustentar las reflexiones presentadas en este ensayo.

Referencias

Arendt, H (1984). *La vida del espíritu*. Traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (Obra original publicada 1978).

Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad.* Traducción de Claudia Ferrari. Barcelona: Editorial Gedisa (Obra original publicada 1968).

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós (Obra original publicada 1958).

Arendt, H (2016). *Entre el pasado y el futuro Ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Traducción de *Anna Poljak. Barcelona: Ediciones Península* (Obra original publicada 1961).

Araújo Freire, A. M. (2014). Notas. En *Pedagogía de la esperanza. Un*

reencuentro con la Pedagogía del oprimido, Paulo Freire. Traducción de Stella Mastrángelo (pp. 237-273). Buenos Aires: Siglo XXI Editores (Obra original publicada 1970).
Bauman, Z. (2007). Has the future a left?. *Soundings,* 35(8), pp. 8-15. https://doi.org/10.3898/136266207820465895
Bauman, Z. (2010). The triple challenge. En *Bauman's Challenge: Sociological Issues for the Twenty-First Centur,* editado por Mark Davis y Keith Tester (pp. 200-205). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Bergdahl, L., y Langmann, E. (2021). Pedagogical publics: Creating sustainable educational environments in times of climate change. *European Educational Research Journal,* 21(3), pp. 405-418. https://doi.org/10.1177/14749041211005618
Blanchet, Ch. (1989). Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940. *Cahiers Jacques Maritain,* 18, pp. 5-26.
Collin, R., y Muth, W. (2020). Plurality, Narratives, and Politics: What Hannah Arendt Can Offer Critical Literacy. *International Journal of Critical Pedagogy,* 11(1), pp. 155-173.
Davis, M. (2011). Bauman's compass: Navigating the current *interregnum*. *Acta Sociologica*, 54(2), pp. 183-194. https://doi.org/10.1177/0001699311402229
Freire, P. (1990). *La naturaleza política de la educación*. Barcelona: Paidós.
Freire, P. 1997). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa.* Traducción de Guillermo Palacio. Ciudad de México: Siglo XXI Editores (Obra original publicada 1996).
Freire, P. (1998). *Cultural Action for Fredoom. Harvard Educational Review,* 68(4), pp. 476-521.
Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Traducción de Jorge Mellado. Ciudad de México: Siglo XXI Editores (Obra original publicada 1970).
Freire, P. (2014). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la* Pedagogía del oprimido. Traducción de Stella Mastrángelo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores (Obra original publicada 1970).
Fromm, E. (1970). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada.* Traducción de Daniel Jiménez. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada 1968).
Gili, G., y Mangone, E. (2023). Is a Sociology of Hope Possible? An Attempt to Recompose a Theoretical Framework and a Research Programme. *The American Sociologist* 54(1), pp. 7-35. https://doi.org/10.1007/s12108-022-09539-y
Gili, G. y Mangone, E. (2025a). *Towards a Sociology of Hope: Looking Beyond*. Abigdon and New York: Routledge.

Gili, G. y Mangone, E. (2025b). *Speranza. Passione del possibile*. Milán: Vita e Pensiero.
Gramsci, A. (1920, 6-10 abril). Discorso agli anarchici. *L'Ordine Nuovo* I, p. 43.
Gramsci, A. (1980-2000). *Cuadernos de la cárcel.* Tomos 6. Ciudad de México, México: Ediciones Era (Obra original publicada 1948-1951).
Harrison, J. E. (1900). Pandora's Box. *The Journal of Hellenic Studies,* 20, pp. 99-114.
Hill, S. R. (2021). *When hope is a hindrance.* Consultado el 25 de febrero de 2024. https://aeon.co/essays/for-arendt-hope-in-dark-times-is-no-match-for-action
Maione, R. (2020). Il pensiero 'moderno' di Maritain alla luce della crisi delle democrazie: il ruolo della persona. *Democrazia e Diritti Sociali*, 1, pp. 95-115.
Mangone, E. (2023). Per un mondo migliore: la sociologia "dialoga" con la speranza. *Religioni e Società,* 105, pp. 84-92.
Maritain, J. (1966). *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituals de una nuova cristiandad.* Traducción de Alfredo Mandizabal. Buenos Aires: Carlos Lohlé (Obra original publicada 1936).
Maritain, J. (1992). *El hombre y el Estado*. Traducción de Juan M. Palacios. Madrid: Ediciones Encuentro (Obra original publicada 1951).
Maritain, J. (2001). *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*. Madrid: Palabra (Obra original publicada 1942-1943).
Martin, A. M. (2013). *How we hope: A moral psychology*. Princeton: Princeton University Press.
Mayo, P., y Vittoria, P. (2017). *Saggi di pedagogia critica oltre il neoliberismo. Analizzando educatori, lotte e movimenti sociali*. Firenze: Società editrice Fiorentina.
Sen, A. (2010). *The Idea of Justice*. London: Penguin book.
Snyder, Ch. R. (1994). *The psychology of hope: You can get there from here*. New York: Free Press.
Tester, K. (2009). Pleasure, reality, the novel and pathology. *Journal of Anthropological Psychology*, 21, pp. 23-26.
Žižek, S. (2020). *Virus. Catastrofe e solidarietà*. Milán: Ponte alle Grazie.

7. La visión de eco-justicia social en la Teología de la Liberación

por *Lucia Picarella* y *Francesca Cubeddu*

Introducción

La relación biunívoca entre la cuestión social y la problemática ambiental vincula en un entramado indisoluble estas dos formas de "injusticias", porque si es cierto que la injusticia ambiental acentúa las desigualdades y el empobrecimiento, también es innegable que la injusticia social crea y alimenta la cuestión ambiental. Para enfrentar los numerosos retos de la actualidad, los procesos de *policy making* a nivel mundial parecen centrar la atención sobre propuestas de cambios basados sobre acciones de tipo sectorial (sociedad, derechos, desarrollo, ambiente etc.). Sin embargo, es proprio la complejidad de las sociedades actuales que subraya la importancia de contrabalancear los modeles y patrones del estatus quo mediante una acción capaz de aunar simultáneamente varios y diferentes frentes, porque una respuesta eficaz debe enfocar sobre la necesidad de comunidad y bienestar humano. En esta perspectiva, un abordaje de esta relación biunívoca debe ser concebido a partir de una visión de desarrollo humano integral capaz de superar el enfoque corporativo predominante y al mismo tiempo de articularse de manera transversal en clave de proyecto societal.

La relación justicia social / justicia ambiental ocupa evidentemente un lugar de fuerte politicidad y conflictividad ya que entran en juego, en particular en el contexto latinoamericano, las cosmovisiones ancestrales y el buen vivir, la descolonización y el antimperialismo, las más contemporáneas visiones de los ecofeminismos y los pactos eco-sociales, enfrentándose todos a las praxis neoliberales estructuralmente explotadoras para guiar en la región las transiciones productivas, energético-ambientales y socio-culturales. La presencia de tijeras en termino de desigualdades aún muy fuerte, evidencia que la justicia social y la justicia ambiental deben

caminar juntas porque todas estas transiciones deben beneficiar a los sectores y segmentos poblacionales más vulnerables, ya que los más afectados siguen siendo los países pobres o en desarrollo, y los pobres del rico norte. Los efectos del cambio climático, de las deforestaciones, de los desastres ambientales causados en nombre del mercado no serán iguales para todos: sin lugar a duda, se trata antes de todo de una cuestión de 'geografía' social y cultural. Desde siempre en las periferias, o sea en los espacios donde se entrecruzan de forma más evidente las desigualdades ambientales y sociales, se ha asentado un importante activismo y procesos significativos de innovación social, cívica y ambiental, a menudo guiados y apoyados por corrientes de pensamientos transformadoras.

En este sentido, el presente capitulo destacará la importancia y la originalidad de la visión de eco-justicia ambiental de la Teología de la Liberación. Una visión que no solo contribuyó a la cultura y a la reflexión universal sobre de estos temas, sino que también ha dejado una relevante herencia que es necesario retomar a la luz de las grandes cuestiones abiertas en materia de justicia ambiental y social que caracterizan las sociedades actuales.

1. La construcción cultural de un nuevo paradigma: la eco-justicia social

El hombre ha considerado el medio ambiente como una propiedad suya y, por tanto, un objeto a modificar y moldear a su antojo, sin tener en cuenta que es un recurso y que, como tal, no es infinito y mucho menos inagotable. Hasta los años sesenta se generalizó un modelo cultural centrado en el antropocentrismo, en el que todo espacio se moldea a la medida y a imagen del ser humano. Es el *homo faber* de Marx (1858) que, al tener capacidades superiores a las de los demás seres vivientes (producir/reflexionar/conceptualizar), se siente libre de todas las limitaciones y de la propia naturaleza.

El objetivo prioritario del hombre es adaptarse al lugar donde vive y a su entorno, olvidando que toda acción ejercida por el hombre sobre el medio ambiente tiene consecuencias no sólo para ese territorio y su naturaleza, sino también para la sociedad en su conjunto. De hecho, los impactos del antropoceno son visibles y analizables no sólo en la dimensión medioambiental, sino también en la social y económica.

Las ciencias sociales, tal y como se configuraron a lo largo del siglo XX, no han mostrado demasiado interés por el medio ambiente, del que se han ocupado muy recientemente. Se viene proponiendo en los debates públicos desde que en 1962 Rachel Carson publicara el texto *Silent Spring* (Primavera Silenciosa) en el que, por primera vez, se denuncian las consecuencias de las decisiones y acciones humanas tanto sobre la naturaleza como sobre los individuos. Fueron los años en los que se empezó a prestar atención a las acciones realizadas por cada individuo con respecto a las repercusiones, presentes y futuras, no sólo sobre el medio ambiente sino también sobre la sociedad en su conjunto (Beato, 1998).

A partir de esta constatación, se producen los primeros debates sobre la cuestión medioambiental y su protección por parte de estudiosos estadounidenses. Se desarrolla el Nuevo paradigma ecológico [*New Ecological Paradigm-Nep*] de Catton y Dunlap (1978, 1979), un nuevo sistema de ideas en el que se analizan no sólo los impactos producidos por el hombre y sus formas de organización social sobre el medio ambiente, sino también las respuestas que éste (aunque carente de discurso) proporciona en realidad tanto al hombre como a sus organizaciones sociales. Se trata de un nuevo modelo ecológico en el que, por primera vez, se abordan las cuestiones de los límites de los recursos ambientales y los vínculos de retroalimentación entre los ecosistemas y los seres humanos, lo que exige un necesario cambio cultural hacia la responsabilidad social en el uso de los recursos naturales.

El verdadero avance para la condición medioambiental llega con la definición del concepto de Desarrollo sostenible presentado en el *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future* (Un, 1997), también conocido como Informe Brundtland. Este Informe explicita y propone nuevas formas de desarrollo que satisfagan las necesidades de la población sin comprometer la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras. Se destacan dos aspectos relevantes para el sistema social: la satisfacción de las generaciones futuras y la de las generaciones presentes, a través de la consecución de un bienestar que se declina con una idea de desarrollo sostenible que tiene los tres macroobjetivos descritos anteriormente y que se explicitan mediante las dimensiones ambiental, económica y social; un futuro que se centra en la resolución de las necesidades de los individuos (Maslow, 1954; Max-Neef, 1991, 1992) con la realización de bienestar para el individuo, de todo el sistema social y del medio ambiente.

Con la definición del concepto de desarrollo sostenible se produce un reconocimiento político del medio ambiente y de sus posibles impactos en el desarrollo, y viceversa es un momento fundamental desde el punto de vista social y cultural ya que marca el inicio de un cambio: se empieza a centrar la atención en el principio de salvaguarda y de precaución al considerarse también el medio ambiente como un factor determinante e influyente en la salud y el bienestar general de los ciudadanos.

De hecho, tanto las cuestiones medioambientales como las de desarrollo también son abordadas por los distintos Papas en sus Encíclicas (Pablo VI en 1967; Juan Pablo II en 1979; Benedicto XVI en 2009; Francisco en 2015). Los temas tratados en las Encíclicas tienen una fuerte resonancia a nivel social y cultural. No sólo porque se difunden en todo el mundo, ya que también se traducen a distintas lenguas, sino también porque son la expresión del tema preponderante en el debate público. En efecto, los Papas son los catalizadores y difusores de temas de fuerte relevancia social. Más concretamente, analizando las Encíclicas de estos cuatro Papas, se puede observar que, a partir de los años 60, el tema del desarrollo como solidario que puede permitir que "los hombres puedan desarrollarse" (Encíclica Populprum progressio, Pablo VI, Llamento Final, p. 17) impulsa al mundo político a tratar de promover acciones hacia un desarrollo integral del hombre, que sea igual para todos y que siga las reglas de una justicia social (Pablo VI, 1967).

Al mismo tiempo, Juan Pablo II, en su Encíclica Redemptor Hominis, analiza el progreso como un elemento del bien común que implica el crecimiento del sistema social, del hombre y del medio ambiente. Además, hace énfasis en la cuestión ambiental afirmando que "el hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo" (1979, p. 18). Estas dos primeras Encíclicas muestran cómo se está produciendo un cambio gradual en el enfoque de las cuestiones medioambientales relacionadas con la cuestión del progreso y el desarrollo humano justo y equitativo. Comienza a crearse una cultura de eco-justicia social orientada al bienestar de la humanidad.

Las Encíclicas de Benedicto XVI y de Francisco, respectivamente Caritas in Veritate (2009) y Laudato si (2015) son la expresión de una mayor conciencia no sólo de la cuestión medioambiental, sino también del desarrollo sostenible, consciente, y en la justicia social.

Benedicto XVI afirma en su Encíclica que es necesaria "conciencia y responsabilidad social" (2009, p. 3) para que se pueda producir un cambio fundado en la justicia y el bien común. Además, evidencia que "el desarrollo está también muy unido hoy a los deberes que nacen de la relación del hombre con el ambiente natural" (p. 33). Finalmente, Francisco retoma el tema del cuidado del medio ambiente como elemento necesario para el desarrollo humano, y hace un llamado a «la humanidad a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo» (2015, p. 21).

Estas cuatro Encíclicas, escritas en el periodo político del reconocimiento medioambiental, marcan una forma importante de progreso cultural porque son promotoras de un desarrollo responsable y consciente y un bien común mediante un desarrollo integral del hombre y justicia social, y también marcan el camino hacia la Agenda de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, firmada el 25 de septiembre de 2015 -tras la Encíclica Laudato sì del Papa Francisco- por 193 países de las Naciones Unidas, entre los que se encuentran los países de América Latina y el Caribe, muestra un modelo de desarrollo diferente y en realidad "insostenible" (sobre todo para determinadas zonas geográficas del globo), no solo a nivel medioambiental, sino también económico y social. Un modelo que incluso los propios Papas -en primer lugar Pablo VI- han manifestado con fuerza, centrándose en la dimensión cultural y educativa.

El concepto de desarrollo sostenible ha supuesto un acercamiento de la dimensión medioambiental a la dimensión social y, sobretodo, un cambio de enfoque en la interpretación de los fenómenos. La dimensión medioambiental expresa el valor y el respeto por los recursos naturales, ya que son la base de la supervivencia y de la satisfacción de determinadas necesidades de los individuos. El concepto de desarrollo sostenible tiene un nuevo enfoque de desarrollo, ya que se centra en tres dimensiones -medioambiental, económica y social- que representan el concepto mismo de ecosistema.

De hecho, se observa cómo los componentes ambientales y sociales tienen consecuencias sobre las dimensiones económicas y políticas, condicionando también la promulgación de políticas públicas. Políticas que se orientan hacia la equidad (es decir, la redistribución de los recursos) y la reducción de las desigualdades (Therborn, 2013). Estos dos conceptos -equidad y reducción de las desigualdades- declinados no sólo bajo una perspectiva puramente

social y económica sino también ecosistémica, es decir, ambiental, social, económica y política, han llevado a la imbricación entre el concepto de justicia social y el de eco-justicia (Augagneur, Fagnani, 2015) aunque este dinamismo epistemológico no es un proceso que surge de manera repentina, sino que sigue una evolución histórica de carácter multidisciplinar. El enfoque de la justicia eco-social retoma la idea propuesta tanto en los estudios de Carson (1962) como en los de Catton y Dunlap (1978; 1979), pero sobre todo en el concepto de Desarrollo Sostenible.

El elemento central de la justicia eco-social es la satisfacción de las necesidades (Maslow, 1954; Max-Neff, 1991, 1992) mediante la consecución de un bienestar no sólo económico y social, sino también medioambiental. Un futuro centrado en la resolución de todas las necesidades que abarque, come en precedencia mencionado, la satisfacción del bienestar del individuo, de todo el sistema social y del medio ambiente.

El concepto de eco-sostenibilidad, refiriéndose a todo el sistema, ve en la dimensión medioambiental el significado de "hogar", que debe ser protegido y salvaguardado para el bienestar de todos los individuos y de las generaciones futuras. Un bienestar total justo y equitativo, en el que se garantice a todos los individuos la posibilidad de acceder a los recursos y experimentar bienestar físico y psicofísico.

Con el sufijo eco, distinguimos una dimensión en la que el individuo puede expresar sus capacidades, satisfacer sus necesidades y obtener recursos. Recursos que subyacen a la expresión de la capacidad humana también para adaptarse a los cambios externos y a los recursos presentes. Las capacidades (Sen, 1985, 2010) de los sujetos pueden expresarse siguiendo un proceso de igualdad que tiene como meta al individuo y su desarrollo social.

La libertad de poder expresarse es un requisito previo para definir cuáles son los patrones de las formas de igualdad: lograr la autonomía, así como satisfacer las propias necesidades. Según Ballet, Dobuoi y Mahieu (2003), el desarrollo socialmente sostenible garantiza, tanto para las generaciones presentes como para las futuras, una mejora de las capacidades de bienestar en un sentido holístico. Es decir, es la expresión de políticas sociales que garantizan la aplicación del concepto de eco-justicia social que incorpora las tres dimensiones del desarrollo sostenible (medioambiental, social y económica).

Al mismo tiempo, la eco-justicia social hace hincapié en la necesidad de vivir en un sistema integrado en el que exista un enfoque

sinérgico que tenga como objetivo el bienestar social del individuo. El economista Laurent (2011, 2021) afirma que, para lograr un cambio real, es necesario que se produzca una transición política justa centrada en el bienestar con el fin de reducir las desigualdades entre los países y dentro de ellos. Esta transición tiene como efecto también un mejoramiento de la condición medioambiental. El objetivo es reducir simultáneamente la degradación medioambiental y las desigualdades sociales mediante un enfoque basado en el bienestar y la salud.

Los objetivos fijados para una transición justa y equitativa son: reconocer y mitigar las desigualdades medioambientales; acelerar las políticas de transición haciéndolas equitativas; mejorar el bienestar humano presente y futuro, más que el crecimiento económico. La dimensión medioambiental está estrechamente vinculada a la dimensión social, ya que una es determinante de la otra. Una condición de extrema vulnerabilidad social sólo puede generar una falta de atención a las cuestiones medioambientales, pero, sin embargo, el medio ambiente puede ser una oportunidad para una transformación económica hacia empleos verdes (Organización Internacional del Trabajo y Unión Europea, 2023). Es importante construir un Estado socio-ecológico que reconozca las crisis ecológicas y la degradación del medio ambiente como riesgos sociales para así mitigar las desigualdades resultantes. En el enfoque socio-ecológico se combinan los principios de justicia social y de sostenibilidad medioambiental. Se abandona una visión puramente económica de la política y se centra la atención en políticas públicas que reducen simultáneamente el consumo de recursos naturales y la desigualdad social. No es casualidad, de hecho, que los Objetivos de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible contemplen la relación entre todas las dimensiones que se han mencionado. Se podría examinar en la promulgación y aplicación de políticas, por lo tanto, la planificación de una nueva transición política centrada en la eco-justicia social que hace énfasis en el bienestar de los sujetos, la equidad y, por ende, la satisfacción equitativa de las necesidades de las personas (Cubeddu, Picarella y Mangone, 2023).

2. La Teología de la Liberación y la eco-justicia social

> La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los

pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad (Cap. V, Laudato si, Papa Francesco, 2015).

Después de muchos años de disputas teológicas, las palabras de la Encíclica Laudato si parecen representar el punto de cruce final entre la rigidez de la visión jerárquica europea sobre el sentido de 'Iglesia Universal', y la necesidad de la Teología de la Liberación de encontrar respuestas para los pobres, de convertirse en una teología del pueblo comprometida con la justicia social.

La Teología de la Liberación ha abrazado el tema de la justicia ambiental-ecológica en correlación con la problemática de la justicia social tanto en referencia a las especulaciones de tipo teórico, como con relación a la praxis que caracteriza su declinarse y comprometerse con el espacio social. La unión entre los fundamentos teóricos marxistas sobre los mecanismos de opresión con las ciencias ambientales y ecológicas representa la base sobre la cual la Teología de la Liberación analiza la cuestión de la justicia ambiental como alternativa para los pobres, los oprimidos y victimas de las desigualdades e injusticias necesarias para el mantenimiento de las estructuras de la modernidad capitalista. Las visiones planteadas por esta corriente de pensamiento sin embargo deben ser entendidas en una perspectiva "totalizante" en el interior de la cual se fusionan las criticas marxistas de las sociedades capitalistas, los fundamentos bíblicos y los referentes religiosos (en particular de inspiración franciscana), las lecturas descolonizadoras sobre los enfoques eurocéntricos del conocimiento.

En este sentido, justicia social y justicia ambiental no son proclamas burguesas del Norte Global, sino las praxis de las luchas sociales bottom-up del Sur Global quien sufre las mayores afectaciones – en términos sociales y ecológicos – producidas por el artificio capitalista y neoliberal.

Según Boff (1996) la visión de la Teología de la Liberación y el discurso de la justicia ambiental y ecológica tienen un mínimo común denominador, es decir un mismo "grito" que brota de una herida que sigue sangrando. De manera más específica, según el teólogo brasileño la Teología de la Liberación es el grito de liberación de las clases oprimidas, discriminadas, explotadas, humilladas, y, los mismos patrones que violentan y empobrecen a estas clases también usurpan a la Madre Tierra. El grito de la naturaleza, que "nunca hemos maltratado y herido como en los dos últimos siglos" (Papa Francesco, Encíclica Laudato si, n. 53, 2015) se fusiona con el grito de los oprimidos, porque la injusticia social

rompe el tejido de bienestar colectivo y sus pilares de cura, cuidado, solidaridad común, y la injusticia ambiental depreda y destruye el equilibrio de la naturaleza. En ambos casos es una reivindicación de liberación en contra de lo que se ha establecido y legitimado como el "modelo de civilización" capitalista con su lógica excluyente e individualista. Desde las "venas abiertas de América Latina" (Galeano, 1971) surge entonces el llamado de la Teología de la Liberación y su innovadora visión eco-teológica latinoamericana que clama por una justicia por, para y con el otro y la Madre Tierra. La innovación de la perspectiva de la Teología de la Liberación se enmarca en dos aspectos claves.

En primer lugar, la atención al tema de la justicia ambiental y ecológica y su estricta conexión con el ámbito de la justicia social en un momento histórico en el cual, a pesar de los grandes cambios que se estaban produciendo a nivel mundial en las décadas de los años '60-'70 y de las reflexiones en esta materia (por ejemplo Pablo VI, 1971), el Concilio Vaticano II en particular seguía en silencio sobre estas problemáticas, y hay que esperar Juan Pablo II (1981), Benedicto XVI (2005) y en particular Papa Francisco (2013 y 2015) para un concreto compromiso en este sentido. Además, en segundo lugar, la innovación es referida al núcleo de las conceptualizaciones. Según la Teología de la Liberación la Madre Tierra, al igual que el pobre, es un sujeto explotado, pero es también el destinatario de la misión de Dios, y, además, al implicar una praxis liberadora, la eco-teología de la liberación exhorta a una alianza armónica entre hombre y medioambiente para restituir justicia y liberación a los más vulnerables. Esta alianza armónica permite repensar el mundo y los paradigmas socioculturales desde la posición de los oprimidos, y así reconstruir paz, justicia, convivencia entre todos los seres que habitan la Tierra.

El paradigma capitalista actúa propiamente a la inversa, porque para alimentarse debe dominar y dividir, generando desigualdades, pobreza, explotación. Para contrarrestar esta lógica, según la Teología de la Liberación la justicia social y la justicia ambiental no pueden desligarse porque ambas juntas pueden oponerse al agente responsable del "grito" de la Madre Tierra y del "grito" de los oprimidos. La visión ecológica es de hecho intrínseca a las conceptualizaciones de la Teología de la Liberación, y tiene sus raíces en el Génesis que en su capítulo primero subraya que la configuración de la Creación no se fundamenta sobre la polarización, sino a la inversa sobre la simbiosis entre la humanidad y el cosmos. Para entender la visión ecológica y de justicia ambiental de la Teología

de la Liberación, es necesario remplazar las perspectivas antropocéntricas de la Ilustración con un enfoque de armonía con la naturaleza y la Madre Tierra, al contrario, la misma supervivencia de la humanidad sería imposible. El teólogo salvadoreño Ellacuría (1991, p. 68) destaca que

> En términos de naturaleza se podría seguir operando 'como si' la materia fuera eterna e infinita, esto es, como si en medidas históricas nunca fuera a fallar. Pero no así en términos de historia, si no se logra mantener un equilibrio entre las disponibilidades actuales de la naturaleza y las exigencias actuales de los hombres

Según el autor el imperativo ético para cada ser humano (como sujeto individual y colectivo) es hacerse cargo de la realidad, porque la creación y la realización sociopolítica de diferentes oportunidades y posibilidades humanas es, antes que todo, una labor ética. Pero, en términos de praxis de la liberación, el fundamento de esta labor ética debe ser una espiritualidad "igualmente" libertadora, es decir, valorar la riqueza espiritual y cultural de todas las culturas, en particular de las marginadas.

En este sentido entonces el objetivo del progreso científico y del desarrollo tecnológico no debe ser él de conquistar y subyugar a la naturaleza, sino a la inversa hay que aprender a convivir armónicamente en ella. El modelo económico capitalista, anclado al consumismo y a la competitividad, quebranta esta visión porque el imperativo de agrandar las ganancias conlleva a la explotación y al desperdicio de los recursos naturales, y genera grandes desigualdades y afectaciones para las generaciones futuras. En contra de las características de las sociedades capitalistas, y, en su interior, de las impetuosas aplicaciones de lógicas y mecanismos que amplían desigualdades y exclusiones, se elevaron por lo tanto las proposiciones teóricas de la Teología de la Liberación en una conjunción entre las bases teológicas y las más recientes dimensiones ecológicas que ha logrado un planteamiento teórico sólido, coherente y original. Según Andrade (2019) la Teología de la Liberación surge como una necesidad de discusión y de reflexión crítica de la modernidad capitalista y de su orden social que reposa en el mito del mercado y en la destrucción de opciones para los pobres. La liberación se dirige entonces a la realización de justicia social para "normalizar" la garantía de dignidad humana y de bienestar básico para todos, y se ancla a la simultanea realización de justicia

ambiental, esta última entendida como un componente clave para plasmar alternativas de otros mundos posibles, ya que para la Teología de la Liberación la crisis ambiental debe ser considerada como un signo evidente de la crisis de la civilización.

El proceso de liberación debe ser por lo tanto un proceso integral - porque no puede regionalizarse territorialmente o fragmentarse socialmente -, y holístico – porque hay interdependencias y transversalidad entre la explotación económica de los pobres y la expoliación del ambiente y de la naturaleza. En el camino para lograr la justicia social, entonces, es imposible desunir el cuidado de la Pacha Mama y la lucha para los pobres y oprimidos. El fuerte cuestionamiento de la Teología de la Liberación a la interpretación de la relación hombre-mundo por parte de la sociedad capitalista se dirige hacia un cambio radical del paradigma sociocultural-ambiental, en el cual por supuesto se inserta una nueva significación de esta relación. En este sentido la interrelación entre justicia social y justicia ambiental-ecológica que fundamenta el proceso de liberación puede definirse como instituyente de una nueva cosmovisión capaz de brindar una nueva lectura del mundo y de la realidad social a través de un nuevo "ethos social" (Boff, 1982, p. 23). La permanente interacción entre las dos formas de justicia impulsa de hecho a la Teología de la Liberación a trascender las convencionales visiones occidentales y replantear una resignificación integral de la relación hombre-mundo y de los procesos productivos y distributivos en términos de equidad.

Conclusiones

El concepto de desarrollo difiere de una cultura a otra, y la mayoría de los modelos de desarrollo occidentales se centran en políticas que tienden a un desarrollo económico que conlleva un aumento de las diversas desigualdades sociales, de la pobreza e incluso un empeoramiento de las condiciones medioambientales.

Como mencionado, cuanto mayor sea el aumento de las formas de pobreza y desigualdad, mayores serán los impactos ambientales, determinados por el aumento de los desechos, residuos no ecológicos, malas condiciones de vivienda e higiene. Estos impactos son determinados por la imposibilidad de los individuos para satisfacer sus necesidades y alcanzar un bienestar social que les permita vivir en mejores condiciones. Las Encíclicas de los Papas afirman que vivir un desarrollo equitativo, justo y solidario significa satisfacer

un bien común. Es decir, lograr una combinación de bienestar social y bienestar medioambiental, lo que en el texto se denomina eco-justicia social.

En América Latina y el Caribe, el tema de la justicia eco-social es relevante porque la injusticia ambiental y social tiene varias consecuencias, no sólo en términos de salud, sino también económicos y sociales, y, además, podría generar nuevos enfoques posibles de desarrollo. Un nuevo desarrollo que pasa por un cambio de paradigma cultural orientado al bienestar de todos y al bien común (incluido el medio ambiente).

Se trata de un cambio en la visión de desarrollo en el que el medio ambiente se convierte en una oportunidad (International Labour Organization and the European Union, 2023). En el que el concepto de equidad y justicia social se expresa a través del cuidado de todos, de la promoción de dignidad laboral para todos los ciudadanos, pero también de la conservación del medio ambiente. Un enfoque que reconoce la puesta en práctica de las capacidades, citando a Sen, de cada individuo. Un desarrollo entonces que se centra en la dimensión de la libertad del individuo para poder hacer uso en el presente y en el futuro de los recursos necesarios para su bienestar. Aaron Sachs (1995) afirma que para el desarrollo humano es necesario empezar a considerar no sólo la equidad social (que representa la dimensión institucional), sino también la ambiental. Los mecanismos de equidad social ecológica deben ser adoptados por las políticas sociales para garantizar una equidad determinada por el reconocimiento del valor social de los sujetos y no puramente económica. Nuevas políticas de bienestar a desarrollarse a través también de los mecanismos producidos por la Agenda de la ONU, que tiene como objetivo una reducción de la pobreza y de las desigualdades sociales (Cubeddu, Picarella y Mangone 2023). La propia interpretación del concepto de justicia social propone la responsabilidad del Estado en garantizar políticas sociales para los ciudadanos que tienen como objetivo la asistencia para la preservación y la responsabilidad social: políticas orientadas a la equidad, a la distribución de los recursos presentes, a garantizar oportunidades (Solomon, 2019; Nussbaum, 2008).

La conciencia que los líderes de los actuales gobiernos progresistas latinoamericanos tienen del vínculo entre la ausencia de justicia ambiental y la ausencia de justicia social parece coagular la región hacia la visión de construcción de "democracias para la vida". Es necesario poder sensibilizar a la población, en primer lugar, hacia un enfoque del bien común, lo que puede llevar a tomar

conciencia de una nueva expresión de un nuevo desarrollo que apunte al ensamble de la relación de bienestar entre los sistemas social, económico y ambiental. En consideración de esta relación, las enseñanzas de la Teología de la Liberación pueden retornar útiles para diseñar desde la institucionalidad unas más adecuadas estrategias sociopolíticas para el logro de mayores niveles de bienestar social.

Bibliografía

Augagneu, F., Fagnani J. (2015). *Environnement et inégalités sociales*. Paris: La Documentation française.

Ballet J., Dubois J. L., Mahieu F. R. (2011). La soutenabilité sociale du Développement durable: de l'omission à l'émergence. *Mondes en développement*, 4 (156), pp. 89-110.

Beato, F. (1998). I quadri teorici della sociologia dell'ambiente fra costruzionismo sociale e oggettivismo strutturale. *Quaderni di sociologia,* XLII, no.16, pp. 41-60. DOI: 10.4000/qds.1520.

Benedetto XVI (2009). *Caritas in Veritate*. Roma: Ciudad del Vaticano.

Benedicto XVI (2005). *Deus caritas est*. Roma: Ciudad del Vaticano.

Boff, L. (1996). *Grito de la Tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*. México: Dabar.

Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Editorial Trotta.

Boff, L. (1982). *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*. Santander: Sal Terrae.

Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Catton W. R., Jr., Dunlap R. E. (1978). Environmental sociology: A new paradigm. *The American Sociologist*, 13, pp. 41-49.

Cubeddu F., Picarella L., Mangone E. (2023). De la justicia social a la eco-justicia: nuevas políticas de sostenibilidad medioambiental hacia el 2030. *Culture della Sostenibilità*, 31, pp. 168-189. DOI 10.7402/CDS.31.004.

Dunlap R. E., Catton W. R. Jr. (1979). *Environmental sociology: A framework for analysis. Progress in Resources Management and Environmental Planning*, pp. 57-85. Wiley: Chichester.

Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta.

Francesco (2015). *Laudato si*. Roma: Ciudad del Vaticano.

Francisco (2013). *Lumen Fidei*. Roma: Ciudad del Vaticano, 29 de julio.

Galeano, E. (1981). *Las venas abiertas de América Latina*. Uruguay: Siglo XXI Editores.
Giovanni Paolo II (1979). *Redemptor Hominis*. Roma: Ciudad del Vaticano.
International Labour Organization and the European Union. (2023). *Green Jobs: an Opportunity for Women in Latin America Climate Change, Gender and Just Transition*. Lima: Ilo.
Juan Pablo II (1981). *Laborem Exercens*. Roma: Ciudad del Vaticano.
Laurent, É. (2011). *Social-écologie*. Paris: Flammarion.
Laurent, É. (2021). *The Well-being Transition*. Berlino: Springer.
Martínez Andrade, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Barcelona: Herder.
Marx, K. (1858). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag.
Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harpers.
Max-Neef, M. (1991). *Human scale developement. Conception, application and futher reflections*. New York: Apex Press.
Max-Neef, M. (1992). Develepement and human need. *Real-life Economics: Understanding Wealth Creation*, pp. 197-214.
May, R. (2004). *Ética y medio ambiente: hacia una vida sostenible*. San José Costa Rica: DEI.
Nussbaum, M. C. (2008). Duties of justice, Duties of material Aid. Cicero's Problematic Legacy. *Journal of Political Philosophy*, 8, pp. 176-206.
Pablo VI. (1971). *Octogesima Adveniens*. Roma: Ciudad del Vaticano.
Paolo VI. (1967). *Populprum progressio*. Roma: Ciudad del Vaticano.
Sachs, A. (1995). *Eco-justice: Link Human Rights and the Environment*. Washington: Worldwatch.
Salomone, M. (2019). *Giustizia sociale e ambiente*. Napoli: Doppiavoce.
Sen, A. (1985). Well-Being, Agency, and Freedom. The Dewey Lectures 1984. *The Journal of Philosophy*, 82 (4), pp. 169-221.
Sen, A. (2010). *The Idea of Justice*. London: Penguin book.
Therborn, G. (2013). *The Killing Fields of Inequality*. Cambridge: Polity Press.
Un (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future* (Rapporto Brundtland). New York: United Nations Organization.
Un (2015). Resolution adopted by the General Assembly on September 25, 2015. *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*. New York: United Nations Organization.

SEGUNDA PARTE

Momentos y personalidades del pensamiento latinoamericano sobre la libertad y la justicia social

8. La libertad en la carta a los españoles americanos (1791) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán

por *Rubén Quiroz Ávila*

Introducción

La línea criolla independentista latinoamericana tiene en Viscardo a uno de sus referentes fundacionales. Sobre su célebre carta hay posiciones que van señalando escenarios no necesariamente alineados entre sí. Así, tenemos quienes lo han descrito como parte de una estrategia vinculada a los intereses ingleses (Gutiérrez, 2007), una expresión en la que se cruza la ilustración criolla y el género panfletario en forma de manifiesto (Scarano, 2013), herencia de una tradición epistolar jesuita (Valenzuela, 2013), el reclamo a través de una carta desde una zona de exilio y atentatoria contra la libertad (Escalante, 2021), un filósofo criollo de la independencia (Fernández-Baca, 2013).

Notamos que, sea cual fuere el subrayado de la explicación del objetivo de la carta, coinciden que es un disparador conceptual fundamental de la emancipación latinoamericana. Por ello, planteamos que la propuesta de Viscardo está relacionada una concepción de libertad moderna que no calza con la posición medieval que sujeta a los individuos a una estructura regalista y teológica. Para ello, recordemos que la situación de los criollos seguía en los márgenes del poder y, pasado ya varios siglos de la colonización hispánica, sus posibilidades para incorporarse en posiciones de gobernanza eran totalmente reducidas. Es decir, no solo era un entorno de permanente hostilidad, sino que las condiciones ontológicas defectivas eran un núcleo clave que los colocaba desde el inicio en desventaja y, a pesar de los esfuerzos por lograr aristas de legitimidad, estos eran inútiles.

Para ello, la estrategia de Viscardo es evidenciar que el reconocimiento de una situación de paridad ontológica con los peninsulares era imposible. Los nacidos en América estaban sujetos a subordinación por el hecho de sus orígenes geográficos y, las consecuencias jurídicas eran obvias: no se iban a mover a favor de los americanos ya que ello significaría un desplazamiento de las ventajas de los colonizadores. Es obvio que para mantener los grados de sometimiento todo el aparato legal garantizaba sostener el vasallaje. Así, Viscardo requiere trazar un argumento que contemple inicialmente la validación ontológica y, luego de ello, al recobrar una posición de reconocimiento, puede, al fin, marcar una agenda emancipatoria.

De ese modo, traza las raíces de lo americano en las fuentes culturales propias de Occidente. Al fin y al cabo, según Viscardo, son españoles americanos. La nomenclatura no es gratuita. El subrayado de esa nacionalidad compuesta es la expresión cabal de su primigenia condición. Ese linaje cultural es la fuente principal para incorporar a Europa como el punto primario cuya expansión hacia el Nuevo Mundo es más bien la ratificación de que los criollos responden a los intereses nucleares de sus orígenes. Entonces, corresponde mantener la consistencia cultural de esa Europa proyectada en los territorios americanos. Bajo esos criterios, ergo, debe ser medida y analizada la situación cuyo diagnóstico manifiesta más bien una falta de las reglas civilizatorias en el espacio americano. Lo que denota Viscardo es que se ha seguido manteniendo la lectura sepulvediana de un territorio salvaje e incivilizado que, esta vez, a pesar de que los indicadores culturales señalaban lo contrario, se extiende también a los criollos que, son europeos nacidos en América, son considerados de segunda categoría. Estos, igual que los indígenas, históricamente marginalizados, los criollos también serían bloqueados permanentemente para el acceso a las dimensiones de tomas de decisiones claves.

Entonces, una situación de ese tipo de supremacía es insostenible y condenatoria. Los criollos estarían sentenciados y asfixiados hasta su neutralización permanente. Así, Viscardo inicia la descripción de una población criolla que sigue siendo tiranizada y que anula su potencial, incluso, para hacer sostenible la convivencia presente. Por lo tanto, traza una estrategia en la que la americaneidad se convierte en un dispositivo que cobra autonomía de tal manera que, aunque se reconociese su fundamento europeo, ahora las trasciende. Estamos ante un estadio que reubica al criollo de los márgenes de la historia hacia el centro. Es un movimiento teórico

que desplaza de las fronteras imperiales a colocarse como sujeto activo en el desenvolvimiento de la historia futura. Al tomar las riendas de su futuro, a los criollos les corresponde, en consecuencia, moral, cuestionar la estructura jerárquica impuesta por los españoles y, no queda, sino quebrar ese orden.

Es por eso que el tenor imperativo y denunciatorio de la *Carta a los españoles americanos*, además de su furibunda retórica, es un ejercicio de toma de posición epistemológica.

1. El giro epistemológico

Si la centralidad epistémica europea había fabricado un estatus jerárquico y colocado a los nacidos americanos en una posición que imposibilitaba la legitimidad de sus discursos como comunidad, por más que los esfuerzos en cimentar escenarios de discusión teórica, estos eran considerados inferiores o, simplemente, inexistentes. El centro metropolitano europeo seguía determinando qué era lo que podía ser reconocido como textualidad epistémica. Es decir, como un conjunto de textos de complejidad teórica que podrían tener validaciones fuera del ámbito local. En todo caso, se les atribuía circularidad regional, pero no sería equiparable a los programas intelectuales europeos.

Viscardo, traza su estrategia, en principio, desde la discusión ontológica, para, aceptada su conclusión, construya una revalidación epistemológica. Para investigadores como Pascual (2014) y Escalante (2021), el liberalismo ilustrado de Viscardo requiere de comprender al sujeto americano dentro del programa moderno de la ilustración. Con ello, el concepto de libertad liberal, los derechos individuales como tesis axiomáticas, la igualdad inherente a la naturaleza humana, son las bases con las cuales el jesuita peruano reordena su posición frente a una descripción antiilustrada de la monarquía española. El viejo régimen, como el Estado español colonizador, y como lo fue la monarquía francesa, debía ser derrumbado. Así, describe al Imperio hispánico como parte de un pasado que arrastra los vicios que han sido profundamente cuestionado por la Ilustración. A ello le contrapone el nacimiento de una sociedad moderna, defensora de los derechos humanos universales, de defensa de lo igualitario, cuyo proyecto encarna lo americano.

De ese modo, le atribuye a España las condiciones de un modelo civilizatorio que se está quebrando, y hay que acelerar su derrumbe, ya que representa un sistema antimoderno. Es más, la persistencia

de una concepción como la que representa España es atentatoria contra la nueva propuesta de convivencia expresada por las tesis ilustradas. Así, la defensa de América significa también asegurar el futuro de la humanidad. Si persistiría un sistema tan inequitativo, se pondría en peligro el nuevo horizonte anunciado de libertad e igualdad. Es obligatoria éticamente, ponerse del lado de los americanos, que no solo están luchando por la emancipación, sino, por el programa moderno liberal.

Para ello, es importante quebrar la conceptualización aristotélica-tomista, que atribuía a la naturaleza la fuente y organización de las condiciones morales y epistémicas por el lugar de nacimiento. Es por que los nacidos en los trópicos, como América, tendría ciertas características deterministas por el solo hecho de haber nacido físicamente en territorios subordinados y, a la vez, ello significaba un nacimiento con carga simbólica defectiva y un grado de inferiorización respecto a los nacidos en Europa. Ballón (1999), lo denomina tópico naturalista, o sea, el imperativo que condiciona a los nacidos en América a una zona de marginalización permanente que, incluso en brillantes emancipadores como Hipólito Unanue, se mantenía esa argumentación para los habitantes de Lima (Exebio, 2021).

Bajo esa lógica naturalista, condenatoria, fatalista, teleológica, los seres que habitaban América tenían condiciones ontológicas intrínsecamente inferiores. Desde ese punto, las consecuencias derivadas de esa estratagema supremacista la convertían en un campo de subordinación naturalizada, ante el cual, el orden del mundo los ubicada en los márgenes y fuera de la historia. En una situación que, desde la colonización, los había despojado de humanidad para convertirlos en meros agentes productores en la cadena industrial, se apelaba a un vaciamiento de su humanidad como un estado permanente. Ello, se extendió a toda la población criolla americana, que, despojados desde su nacimiento en territorio ocupado, también se les atribuyó, a pesar de su raíz hispana, un estatus de inferioridad natural.

Para Viscardo, si se mantenía esa tesis, era imposible tanto teórica como en el despliegue práctico, de apelar a una nueva situación para reacomodar las posiciones. Entonces, lo que hace es incorporar un debate ontológico, donde los criollos son quienes deben asumir verdaderamente el control del presente y futuro de los territorios americanos. En el sentido de que no son los indígenas que fueron conquistados, pero tampoco son los españoles conquistadores. Son una nueva capa poblacional que, desde siglo XVII, por ejemplo,

con el hibridismo incaísta de Garcilaso de la Vega, muestra sus tensiones de pertenencia cultural, por lo tanto, de reconocimiento identitario.

La operación viscardista es otorgarles reconocimiento ontológico paritario a los criollos americanos. Con esa reontologización, el sector criollo se asume con derechos coincidentes con el proyecto moderno y se ven a sí mismos como un poder fáctico, dueño, además, de los recursos que, por esa razón de americanización apropiada, les pertenece. Y no solo el capital simbólico posible sino todo el abanico de un nuevo orden político naciente. En ese sentido, el siguiente paso es que ese reconocimiento se establezca como una condición básica de cualquier negociación.

Construida esa plataforma mínima, lo que sigue es el diseño de un modelo que coloque en posición de batalla a los criollos a tal punto que la narrativa será más bien una lucha por la libertad. Es decir, si la maniobra es que los americanos son tan iguales como los europeos, en toda su dimensión ontológica, no sería posible un sistema de opresión. Entonces, corresponde pelear por su liberación. Además, con ello, el antiguo régimen, tiene que terminar por que representa un arquetipo de magnitud tan perversa y contraria a todo principio de equidad y libertad moderna. Así, Viscardo, incorpora la lucha por la independencia como una zona inevitable para que se establezca los derechos que de por sí, pertenecen a los americanos.

2. La libertad como único camino

Viscardo entiende que el diálogo con los españoles es asimétrico y no es posible en tanto que ellos no reconocen ningún derecho en los americanos. Desde esa marginación histórica, el trecho es largo, pero hay que iniciarlo. Concebida la americaneidad como una estrategia de validación de derechos, entonces, como cualquier habitante del planeta, le corresponde ser libre. Cualquier sistema político que vaya contra ese principio debe ser enfrentado.

De ese modo la lucha por la libertad se convierte en el camino que ilumina los movimientos siguientes. En la Carta a los españoles americanos, está clara la forma como va a convertir ello, además de un horizonte epistemológico, en una ruta claramente existencial. Si no se es libre, es imposible la convivencia. El europeo colonizador debe ser expulsado. Ya no es posible una relación entre quienes parten, como razón fundamental, de que los americanos requieren mantener su situación de colonizados. Trazada la zona de disputa y

marcada las posiciones, lo que sigue es un evento de magnitudes liberadoras.

Entonces, Viscardo, avizora y reclama lo que serán las luchas por la independencia americana, como el único camino para lograr la libertad. Desde el reconocimiento de una condición igualitaria, la etapa siguiente cae por su propio peso. El peruano ve en el horizonte una posibilidad ineludible para realizar el programa de la modernidad y a la vez de terminar de configurar un nuevo orden naciente en la que la comunidad americana se reconozca como posible, pero, esencialmente, como igual y libre.

Bibliografía

Escalante, M. E. (2021). La historia americana en la Carta a los españoles americanos (1792) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán: la leyenda negra y el discurso ilustrado. *Mercurio Peruano*. *Revista de Humanidades*, (534), 46-54

Escalante, M. E. (2021). El exilio como concepto político en la Carta a los españoles americanos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. *Letras* (Lima), 92(136), 36-47.

Fernández Baca, C. A. (2013). Juan Pablo Viscardo y Guzmán. El filósofo de la independencia en América. Una reflexión en torno a la Carta dirigida a los españoles americanos de Juan Pablo Viscardo. *Quid iuris* (Chihuahua), 21, 149-161.

Gutiérrez Escudero, A. 2007. Juan Pablo Viscardo y su "Carta dirigida a los Españoles Americanos. *Araucaria*, 9 (17). https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1163.

Scarano, M. (2013). La Carta a los españoles americanos, de Juan Pablo Viscardo. Aportes para el estudio del siglo XVIII hispanoamericano. América sin Nombre.

Garcés, J. V. (2013). La Carta a los españoles americanos (1791) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán y la tradición discursiva de la epístola entre los jesuitas. *Historia y Cultura*, (26), 105-126.

Pascual, N. L. (2014). El liberalismo ilustrado en América Latina: Juan Pablo Vizcardo y Guzmán y Simón Bolívar. Algarrobo-MEL, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. 3(3).

Martínez, T. H., & GY, F. P. (1999). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. UNMSM. Lima.

Exebio Muñoz, P. (2021). "El naturalismo en Hipólito Unanue: Reinterpretación de la 'americanidad'de las Observaciones sobre el clima de Lima" (1805). UNMSM. Lima.

9. Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

El proceso de lucha por su independencia de las colonias americanas en general, es decir, en ambos hemisferios y también en la región de El Caribe debe ser apreciado en su real magnitud como un capítulo de la lucha a escala universal por los derechos humanos, la justicia social y la construcción de la modernidad, independientemente del hecho que la mayoría de los países liberados de sus respectivos yugos coloniales participasen en ese festín solo recogiendo migajas en el patio, como sugiriese Octavio Paz.

Es evidente que Estados Unidos de América y Canadá lograron de un modo diferente involucrarse de una manera más efectiva y beneficiosa al proceso promotor de dicha festividad. Algo diferente, pero no menos meritoria, fue la participación de los pueblos latinoamericanos en esa labor pues, "si entendemos la emancipación como un proceso de realización en libertad de la condición humana en, Nuestra América, vale entonces indagar sobre los avances que en ese sentido representaron hombres, mujeres y movimientos libertarios que a los largo y ancho del continente fueron construyendo en conjunto la posibilidad de un mundo diferente" (Bohórquez, 2009, p. 12).

Aun cuando la modernidad en América Latina, más que pospuesta o retardada, resultó, a nuestro juicio malograda (Guadarrama, 1998, p. 134-143) no cabe la menor duda que aun así, junto al logro de la independencia en la mayoría de los países del área, se alcanzaron logros significativos en el proceso de humanización

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en *Criterio Jurídico Garantista*. Revista de la Facultad de Derecho- Universidad Autónoma de Colombia. Año 2 N. 2. Enero-Junio 2010. p. 178-205. https://www.corteidh.or.cr/tablas/r28407.pdf

del hombre latinoamericano, por cuanto el tema de la conquista de sus derechos y del logro de su dignificación no fue simplemente una cuestión de eruditos intelectuales o de abogados, sino se revolucionarios que necesariamente tenían que operar en el campo de la política antes que en el del derecho, pues "no hay emancipación mientras no se enfrente y supere la alienación lo que en últimas remite al campo y la acción política más que jurídica" (Mejía, 2009, p. 54).

No es correcto ignorar, como elemento propulsor de los derechos humanos y la justicia social a escala universal, el papel de innumerables sublevaciones de indígenas, esclavos, campesinos, etc., que se produjeron en toda América antes del proceso independentista, como las sublevaciones de Tupac Amaru, Tupac Katari, Wilka en el Alto Perú, los comuneros liderados por Galán en la Nueva Granada, las insurrecciones en la Sierra Madre Oriental en México, así como la permanente y ancestral lucha de mapuches, pijaos y otros pueblos originarios que no se sometieron al conquistador o se enfrentaron con las armas a su poder.

Del mismo modo fueron expresiones de tales luchas por la justicia social los próceres de la independencia, como Miranda, Bolívar, San Martín, O'Higgins, Artigas, Hidalgo, Morelos, Martí, etc., acompañados por miles de criollos, mestizos, negros, indios, en la lucha no solo por la independencia política, sino también por sus derechos y por la justicia social. "Está claro que la problemática de los derechos humanos como una necesidad de la construcción social moderna surge de los cambios revolucionarios que le dan impulso definitivo a un nuevo modo de organizar y concebir la sociedad" (Acosta, 2004. p. 168).

1. La justicia social y los derechos humanos en el proceso independentista

El tema de la justicia social y los derechos humanos se convirtió en uno de los elementos vitales de las luchas independentistas y de los cambios revolucionarios que se fueron planteando, distintos sujetos sociales que coadyuvaron de diferente forma a la realización de la vida republicana.

Llama la atención que algunos "molinos de viento" que recientemente cierto discurso postmodernista ha combatido junto a la modernidad, han sido las ideas de *progreso* y de sentido lineal de la historia, el poderío de la razón, de la ciencia, la técnica, la

educación, la ilustración, el optimismo histórico respecto al perfeccionamiento y democratización del mundo, su secularización al dejar la religión en la esfera privada separada de la política, el reconocimiento del papel de los populares, etc., elementos todos que acompañan a cualquier proceso emancipatorio y desalienador del hombre. Sin embargo, si no se hubieran realizado, aunque fuese parcialmente algunas de estas ideas, el mundo actual indudablemente tendría mucho que lamentar y tal vez ni siquiera hubieran podido desplegarse las concepciones posmodernistas.

El pensamiento ilustrado situó algunas de estas ideas, especialmente la de progreso y sentido de la historia en planos muy renovadores y distantes del tradicional teleologismo, sin embargo, es cierto que algunas interpretaciones posteriores como las de Hegel, el positivismo y hasta de algunos "marxismos" en ocasiones recurrieron a especie de socorridos mesianismos laicos.

Junto a la idea de progreso, emanado de la Ilustración y que inspiró el pensamiento independentista latinoamericano se intentaron poner en crisis ya desde fines del siglo XX según el neoliberalismo y el postmodernismo otros conceptos colaterales tan significativos como el de humanismo, socialismo, democracia y de derechos humanos (Guadarrama, 2008. p. 59-73).

Tal vez la indiferencia política actual de amplios sectores populares en algunos países ante los procesos electorales pude ser una muestra de cansancio de la modernidad ante su propia ineficiencia o de lo que Giovanni Sartori (1988) llama "el agotamiento de los ideales". "En última instancia, puede ser que la razón final de la crisis, sin mencionar la falta de cordura, de la democracia liberal sea que estamos mimados, dominados por las "necesidades corporales" y asustado" (Sartori, 1988, p. 591).

En los momentos actuales, después de dos siglos de relativa independencia política, pero no tan segura independencia económica es necesario estudiar y revitalizar los elementos más valiosos del pensamiento independentista que se planteó junto a las reivindicaciones de justicia social y defensa de los derechos humanos la necesidad imperiosa de la integración latinoamericana.

La sociedad capitalista en sus etapas de afianzamiento y expansión en el orbe necesitaba de múltiples ingredientes no solo económicos, financieros y tecnológicos, sino un serie de móviles ideológicos y culturales que por un lado favoreciera la consolidación de una mentalidad de ciudadanos libres y por otro posibilitara en el plano de la sociedad política y la sociedad civil el logro de niveles

superiores de justicia social y de derechos humanos que superaran las imprescindibles demandas de autonomía o independencia.

Lo mismo, en cierto modo, había sucedido en los llamados países centrales europeos en los que el completamiento de la modernidad había inducido agudizar muchos conflictos sociales, y a delimitar las cuatro posturas ideológicas básicas que se derivarían de las distintas actitudes ante sus logros (conservadurismo, liberalismo, socialismo y anarquismo).

Algunas de esas posturas se expresarían de modo *sui generis* en Latinoamérica antes, durante y después de las luchas independentistas indicando que los problemas a resolver en esta parte del mundo cargaban con el lastre de más de tres siglos no solo de injusticia social, sino hasta de aniquilamiento físico de los pueblos originarios de estas tierras.

De tal manera que la lucha por la independencia no podía, en modo alguno, limitarse a un simple cambio en los protagonismos de las elites políticas de dirección y de esto se percataron la mayor parte de los que impulsaron dicho proyecto. Si bien algunos de los participantes en el mismo se vieron limitados en sus pretensiones emancipadoras, reduciendo la cuestión de la toma del poder político a un problema de ofrecer nuevas oportunidades a las oligarquías criollas sin tomar en plena consideración que las mayorías de los sectores populares, en primer lugar lógicamente los esclavos, cogestores decisivos en aquellas guerras independentistas estaban imbuidos por el alcanzar no solo la independencia de la metrópoli colonial sino una sociedad más dignificadora de sus respectivos derechos y condiciones de vida.

Esto puede apreciarse en el caso de Colombia desde la última década del siglo XIX, cuando en 1794 se produce la conspiración criolla en la que se involucran a Francisco Antonio Zea y Luis de Rieux. Según Javier Ocampo:

> En estos procesos de 1794 se enfrentaron las dos tendencias políticas, características de finales del siglo XVIII: *los tradicionales,* partidarios de la monarquía, la Iglesia, la tradición cristiana y el orden colonial, *los modernistas*, simpatizantes de las nuevas ideas modernas, impulsadas por la Ilustración, defensores de los derechos del hombre, las libertades, las ideas democráticas y del laicismo contra la religiosidad (Ocampo, 2008. p. 43).

A lo que habría que añadir la significación de la traducción y publicación por Antonio Nariño de la declaración de *Derechos del*

hombre y el ciudadano que dio lugar a que fuese procesado, especialmente, por su defensa del derecho de la soberanía popular.

Los *paradogmas* (falacias) de libertad, igualdad y fraternidad se pondrían en la probeta de ensayos para intentar demostrar su eficacia y validez una vez lograda la independencia.

Desde que se iniciaron los intercambios culturales entre los pueblos de la antigüedad han existido diversos grados y ritmos de universalización cultural, pero siempre cuando lo específico ha trascendido incrementando los niveles de dominio de los hombres sobre sus condiciones de existencia, ha habido cultura universal y libertad. Tales procesos se aceleraron con el ascenso histórico del capitalismo y han llegado a niveles de internacionalización de la vida contemporánea que resultan en ocasiones delirantes.

Pensar que la historia de la entrada de nuestra América a los tiempos modernos puede medirse temporalmente con el tiempo específico que reclama para todo sistema la teoría de la relatividad, puede resultar un ejercicio, más que fisicalista, pernicioso.

Es imposible desarticular la modernidad europea del proceso expansivo y colonizador sobre estas tierras americanas y otras del orbe, que simplemente participaron del *show* de la modernidad, pero desde la calle. Sin poder disfrutar de los deleites del *buffet*. Eso no significa de ningún modo que el acontecimiento no tuviera lugar, sólo sucedió que las invitaciones eran tan limitadas que incluso muchos inquilinos del centro, varios de los cuales son ahora víctimas de la xenofobia, tuvieron que compartir con sus vecinos periféricos la nostalgia.

América Latina, por otra parte, no puede seguir esperando que algún día el *show* se repita para disfrutarlo en toda su plenitud. Esa posibilidad no se ofrecerá jamás. Tampoco parece recomendable saltar de lleno hacia la presunta postmodernidad, teniendo pendiente tantas deudas con la modernidad.

Históricamente las potencias coloniales y neocoloniales han tratado de debilitar al máximo sus zonas de dominio bajo el presupuesto de la consigna imperial romana de divide y vencerás. Por esa misma razón los pueblos en lucha por su independencia y soberanía han visto en la unidad, la solidaridad por la justicia social y la integración política y económica la única posibilidad de enfrentarse a tan poderosas fuerzas.

Un ejemplo elocuente se muestra en el proceso independentista latinoamericano el cual hubiera sido absolutamente imposible si se hubiese desplegado de manera aislada y sin el apoyo solidario de unos pueblos con los otros, tal y como se llevó a cabo.

Los próceres de la independencia latinoamericana forjados en el espíritu de la Ilustración y la pujante modernidad estuvieron muy conscientes que solo de una forma cohesionada y solidaria en lucha no solo por la independencia política sino también por la justicia social era realizable aquella empresa. De la misma forma que en la actualidad los que se enfrentan a las nuevas potencias hegemónicas saben que sin integración resultara muy difícil y postergada la lucha por la dignificación de los pueblos latinoamericanos.

Del mismo modo que sin la integración de las fuerzas revolucionarias que protagonizaron las luchas por la independencia, sin tomar en consideración fronteras artificiales levantadas por los conquistadores y colonizadores para administrar mejor su poder no era posible la lucha, en la actualidad las nuevas fuerzas emancipadoras frente a los monopolios transnacionales propiciados por las políticas neoliberales en tiempos de globalización están obligadas a propiciar la integración latinoamericana en todos los planos posibles y a su fundamentación ideológica para lograr algún éxito.

Es sabido que la historia no se mueve por ideas, pero también sin ideas no se construye ni remodela la historia. De ahí que la intelectualidad latinoamericana tiene la misión de revitalizar las ideas integracionistas desarrolladas por generaciones anteriores y a la vez gestar nuevas ideas-fuerza que contribuyan a servir de móvil paradigmático a las nuevas acciones sociales liberadoras. El pensamiento latinoamericano de la integración fecundó en el último período de la época colonial como condición ideológica necesaria de fermentación de las ideas independentistas y de justicia social. Este pensamiento integracionista de los pueblos de esta región tenía antecedentes anteriores, pero en verdad logró su mayor madurez a principios del XIX.

No cabe la menor duda de que la ilustración latinoamericana desempeñó el papel de cimentadora de las transformaciones ideológicas y políticas que se exigían para resolver el proceso independentista, de reivindicación de los derechos humanos, justicia social e integrador de nuestros pueblos. Esto no es nada extraño, pues la ilustración se caracterizó precisamente por ser un movimiento filosófico de marcada raigambre política y social. Ya se había apreciado en Francia y en otros países tanto de América Latina como del Asia regiones en las cuales la ilustración fructificó y no debe ser apreciada como mera extensión mimética del pensamiento europeo del mismo modo que no se puede considerar que las ideas democráticas y sobre derechos humanos son conquistas exclusivas de la cultura occidental (Guadarrama, 2009. pp. 79-96).

Es cierto que fue en Europa donde primero se manifestaron las exigencias transformadoras reclamadas por el expansivo capitalismo, pero en la medida en que sus redes fueron alcanzando otras regiones del orbe que se incorporaban a sus dominantes relaciones, las ideas ilustradas se hacían más necesarias, no como un simple proceso exógeno desde las potencias centrales hacia los países periféricos sino como una necesidad del propio desarrollo endógeno de estos últimos.

En todas partes, pensadores de esta época fueron inquisidores del *status quo* existente, especialmente en cuanto a las crecientes desigualdades sociales. Se cuestionaron la validez del sistema político monárquico absolutista en la mayoría de los casos, o monárquico constitucional, o un poco más liberal en otros, pero en definitiva monárquicos. Era la expresión política de aquel sistema autárquico feudal que limitaba las pujantes relaciones burguesas de producción y distribución, que exigía la apertura a un mercado mundial más abierto y en el que las relaciones esclavistas aun cuando en un primer momento ensamblaban con el capitalismo expansivo, paulatinamente comenzaban a obstaculizarlas considerablemente.

2. La Ilustración latinoamericana y la justicia social

La preocupación de los ilustrados latinoamericanos por revitalizar los estudios sobre los valores de las culturas precolombinas, como es el caso de Fracisco Javier Clavijero con la azteca, es otra muestra de que no sólo constituían el preámbulo de un nuevo sujeto histórico de la cultura y la vida político-social latinoamericana, sino que se enorgullecían por lo general de autoconstituirse en objeto de la búsqueda científica y de la reflexión antropológica del nuevo siglo de las luces.

En América se fue creando una base de discusión teórica sobre lo que demandaban las relaciones burguesas para su despliegue omnilateral: 1) un desarrollo científico-técnico acelerado, 2) el fomento de la industria y de la capacidad creativa de las nuevas generaciones, 3) enfrentamiento a una mera postura reproductiva y consumidora. 4) Pero especialmente se reclamaría también conquistas políticas y jurídicas de ciudadanía, democracia, libertad, igualdad - al menos en el plano jurídico- derechos humanos y ante todo posibilidades para el logro de una mayor equidad y justicia social.

En definitiva los ilustrados latinoamericanos, como Eugenio de Santa Cruz y Espejo en Ecuador, Francisco José de Caldas en la Nueva Granada y Félix Varela y José de la Luz y Caballero en Cuba, contribuyeron a la fermentación ideológica desalienadora que propiciaría a inicios del siglo XIX la emancipación política como premisa indispensable para alcanzar niveles superiores de realización de un humanismo solidario y de integración de las cultura en estas tierras.

Los ilustrados latinoamericanos, como Andrés Bello y Simón Rodríguez en Venezuela, o José Celestino Mutis y Antonio Nariño en la Nueva Granada, consideraban la educación como la vía fundamental para elevar a planos superiores el desarrollo económico en primer lugar, pero sobre todo las distintas esferas de la sociedad civil y de la política que permitieran una mejor participación del hombre en la elección de un destino común para los pueblos de la región que concebían necesariamente debían integrarse en una sola comunidad política y económica.

El siglo XVIII había sido para los latinoamericanos el del despertar de cierta autoconciencia de identidad y culto al conocimiento. El saber se convirtió en una fuerza propulsora de aquella sociedad aun cuando se limitase a la esfera de las reformas civiles y políticas, en tanto que este no siempre pudiese traducirse en empresas técnicas o económicas de envergadura como en aquellos momentos se estaba llevando a cabo en Europa con la Revolución Industrial.

La Ilustración sirvió para que la intelectualidad de estas tierras tuviese mejores condiciones para incidir de alguna forma en la actitud de los gobiernos de los distintos virreinatos y lograr un rango de apertura en muchos órdenes de la vida social que se incrementaría paulatinamente sin posibilidad de retorno al dogmatismo y enclaustramiento de los tiempos anteriores.

Una característica del pensamiento ilustrado latinoamericano consistió en que se manifiesta, principalmente al inicio, entre sacerdotes que cultivaban la filosofía. No a través de filósofos laicos como fundamentalmente predominó en Europa. Fueron sacerdotes en estas tierras los que propugnaron ideas sensualistas y experimentalistas, sostuvieron tesis de profundo contenido humanista e incluso pusieron en duda determinadas prerrogativas de la Iglesia, al proponer avanzadas reformas sociales.

En definitiva, todos los ilustrados latinoamericanos contribuyeron conscientemente o no a la fermentación ideológica desalienadora que propiciaría a inicios del siglo XIX la emancipación

política, como premisa indispensable para alcanzar niveles superiores de la realización del humanismo y justicia social en estas tierras.

Tales ideas se articularon a la aspiración de que los pueblos latinoamericanos lograran una alta misión en la historia universal a diferencia de lo planteado por Hegel, sin embargo estas posturas se distanciaban del nacionalismo y en su lugar promovían un espíritu de solidaridad con los pueblos en lucha por su independencia.

Para el logro de tales objetivos los ilustrados latinoamericanos apreciaban la educación como la vía fundamental para elevar a planos superiores el desarrollo económico en primer lugar, pero sobre todo las distintas esferas de la sociedad civil y de la política que permitieran una mejor participación del hombre en la elección de su destino y en la lucha por sus derechos fundamentales. En ese sentido Antonio Nariño sería uno de esos ilustrados que enalteció el papel de la educación como derecho humano inalienable y factor desalienador.

> Se tiene por degenerado al hombre natural; y se aplaude al filósofo virtuoso, porque acercándose a su primitivo estado, se contenta con el necesario posible, y desprecia las riquezas, el lujo, la disipación, esas comodidades tan decantadas de la vida social. Es menester confesar que el verdadero estado del hombre no conoce medio, y que si el primitivo y natural ya apenas se conoce, debe por la reflexión acercarse cuanto sea posible en medio de la sociedad, lo que en este estado sólo se podrá conseguir con la educación (Nariño, 1996. p. 118).

La educación era concebida como el método más apropiado para que las nuevas generaciones se formasen en nuevos valores que dejasen atrás las arbitrariedades del medievo aún latentes en América. Las clásicas consignas de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad*, que resonaron en todos los rincones donde el pensamiento de ilustración arraigó, encontraban en las reformas en la educación una de sus principales vías de realización. Cualquier elemento enajenante que contribuyese a establecer obstáculos entre los hombres era criticado.

El siglo XVIII fue para los latinoamericanos el del despertar de la conciencia sabia. El saber se convirtió en una fuerza propulsora de aquella sociedad, aun cuando se limitase a la esfera de las reformas civiles y políticas, en tanto que no pudiese siempre traducirse en empresas técnicas o económicas de envergadura como en

aquellos momentos se estaba llevando a cabo en Europa, con la revolución industrial.

La ilustración sirvió para que la intelectualidad de estas tierras tuviese mejores condiciones para incidir, de alguna forma, en la actitud de los gobiernos de los distintos virreinatos y lograr un rango de apertura en muchos órdenes de la vida social. Esto obstaculizaría paulatinamente la posibilidad de retorno al dogmatismo y enclaustramiento de los tiempos anteriores.

Algo a lo que también los ilustrados latinoamericanos le prestaron atención en su misión humanista y desalienadora fue el combate contra las supersticiones y el oscurantismo reinante en la época. En tal dirección, en Argentina Fernández de Agüero, en su condición de sacerdote, jugó un papel positivo al someter a crítico juicio estas y otras formas de enajenación como las que devienen de los poderes políticos.

La Ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo. "La mayor parte del pensamiento ilustrado iberoamericano aparece en sus primeras etapas como eco del europeo y, por la misma razón, portador del espíritu reformista e innovador de la versión española" (Chiaramonte, 1979. p. XVIII). Pero el propio proceso político independentista del cual ella era un preludio necesario, la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura que desbordaban los límites del pensamiento reformista.

En el pensamiento ilustrado latinoamericano se manifestaron casi todas las corrientes de pensamiento filosófico y teológico que proliferaron de distinto modo en Europa. Sin embargo, hubo problemas específicos como el de la condición humana y los derechos de los aborígenes de estas tierras que fueron retomados y reivindicados por los humanistas del XVIII a raíz de las implicaciones ideológicas que tal tipo de discriminación traía aparejadas no sólo para aquellos, sino para todos los nativos americanos, incluyendo a los criollos.

La escolástica sufrió un serio golpe con el advenimiento del humanismo ilustrado y fue debilitándose paulatinamente a pesar del apoyo institucional con que contaba por parte de la Iglesia y en especial por su imbricación con las necesidades legitimadoras de la dominación de las metrópolis.

El espíritu renacentista pujante que impulsaba ideas de profundo contenido humanista se hizo sentir definitivamente en el siglo XVIII, indicando los grados de autenticidad creciente que alcanzaría cada vez más la reflexión filosófica en América Latina.

El humanismo en el pensamiento latinoamericano durante la época colonial fue incrementando sus niveles de radicalización, que ha llevado a Arturo Andrés Roig a considerar que hubo una primera etapa de humanismo paternalista, entre mediados del siglo XVI y primeras décadas del XVII, propio de los sacerdotes que no solo protegieron a los indígenas sino que reconocieron su alteridad; un humanismo ambiguo, en la América andina, al aparecer un nuevo sujeto histórico que comienza a asumir roles protagónicos: la clase terrateniente criolla, y un humanismo emergente, ya propio de la ilustración que preparaba los cambios exigidos (Roig, 1984. p 25).

Sin este nuevo sujeto histórico era imposible construir una nueva cultura en estas tierras, y el pensamiento filosófico auténtico no podía germinar plenamente si no existían las manos adecuadas que lo cultivasen como sucedió a partir de ese momento.

Es cierto que no en todas partes de esta América el espíritu de la modernidad y sus logros como el de la democracia, compartimentación de poderes, igualdad, libertad, secularización, tolerancia, derechos humanos, etc., encontraron oídos adecuadamente receptivos, pero el reconocimiento de la validez universal de tales conquistas de la civilización obligó a que hasta los regímenes dictatoriales se viesen obligados a utilizar tales pieles de cordero. Este hecho, de algún modo u otro, tendría una incidencia positiva en el proceso de humanización del hombre latinoamericano.

Ya en el pensamiento del precursor de la independencia latinoamericana Francisco de Miranda se aprecia la intención de que la victoria conduzca a conquistar condiciones dignas de vida de los pueblos originarios de estas tierras cuando señalaba:

> Ciudadanos, es preciso derribar esta monstruosa tiranía: es preciso que los verdaderos acreedores entren en sus derechos usurpados: es preciso que las riendas de la autoridad pública vuelvan a las manos de los habitantes y nativos del país, a quienes una fuerza extranjera se las ha arrebatado (Miranda, 1986. p. 352).

Es indudable que en Miranda como en otros próceres prevalece el criterio reivindicativo de los derechos de todos los sectores populares, en especial de los pueblos indígenas, así como de los negros esclavos y el logro de la igualdad como una conquista necesaria incluso para la población humilde mestiza y blanca. Sin embargo, esto no significaría que los prejuicios aristocráticos arrastrados durante múltiples generaciones hubieran desaparecido de la

noche a la mañana en él, aun cuando estuviese consciente del valor y el significado de alcanzar tales conquistas de justicia social (Bohórquez, 2001. p. 101-102).

Por supuesto que todos estos precursores de la unidad americana, como el hondureño José Cecilio Valle quien denominaba a América como su patria (Oquelli,1981. p. 28-29), pensaron siempre en los derechos y en la integración de aquellos pueblos producto de la mezcla de los aborígenes, los negros importados por la esclavitud y la colonización hispano-lusitana.

No consideraban regularmente que dicha unidad se diera con los pueblos de Norteamérica. Más bien por el contrario, observaron con recelo las políticas expansionistas de los gobiernos de los Estados Unidos de América que hasta el nombre de *americanos* acapararon de manera exclusiva para su pueblo.

Por tal motivo comenzaron a surgir denominaciones diferenciadoras de las de los pueblos y la cultura de Norteamérica como las de Hispanoamérica, Iberoamérica, América Latina o Latinoamérica durante el siglo XIX cada uno con su consecuente connotación ideológica (Bosch. 1991. p. 267-276), así como el de Indoamérica de más reciente creación en el siglo XX. Tales términos eran expresión de búsqueda de elementos comunes de identificación cultural, pero también de búsquedas de alternativas políticas y económicas de destino común que facilitara soluciones satisfactorias de desarrollo en un mundo de nuevas formas de dominación.

Es notorio que la búsqueda de elementos de identificación cultural entre los pueblos latinoamericanos se incrementó considerablemente luego de alcanzada la independencia política como vía de resistencia ideológica a los nuevos poderes imperiales neocolonizadores provenientes de Europa y Estados Unidos. Si por una parte algunos sectores de la aristocracia criolla se dejaban seducir por la xenofilia cultural, un grupo destacado de intelectuales y políticos de profunda raigambre patriótica reivindicaron los valores de la cultura y los pueblos latinoamericanos como necesidad de consolidar la independencia política.

Uno de los precursores de esa especie de "Independencia cultural de Hispanoamérica" fue, el también maestro de Bolívar, el venezolano Andrés Bello y por tal motivo ha sido denominado como el "libertador intelectual de América".

El americanismo de Bello como plantea Leopoldo Zea no solo se manifestó en las descripciones del paisaje de estos países, así como de la idea de patria como fuerza espiritual en la que se funden sentimientos de identificación. "Andrés Bello, como muchos de

sus contemporáneos, en especial sus grandes coterráneos, Miranda, Bolívar, Rodríguez y Sucre se sentía parte del gran continente descubierto por Colón y actuó como tal" (Zea, 1989. p. 726).

Su labor educativa e intelectual al servicio diplomático de Venezuela, Colombia, y Chile estimuló la integración de los pueblos de esta región, como se manifestó en 1844 cuando se discutían las bases de una "Confederación de Hispanoamérica".

3. Pensamiento independentista e integración latinoamericana

En ocasiones las posturas integracionistas de numerosos líderes independentista han quedado opacadas al lado de la estatura del libertador Simón Bolívar. Pero resulta injusto desconocerlas ya que en ocasiones algunas de ellas tuvieron mucho impacto y repercusión en su época como en el caso de Francisco de Miranda, José de San Martín y Bernardo O' Higgins. Este último tomó iniciativas diplomáticas muy definidas, independientemente que no llegaran a tener mayor repercusión, por lograr la integración americana partiendo primero de la unión de Chile y Argentina y posteriormente el 6 de mayo de 1818 expidiendo un Manifiesto convocando a un congreso "llamado a instituir una gran confederación de los pueblos americanos" (Barrios, 1970. p. 82).

San Martín aspiraba a la unión del Río de la Plata, Chile y Perú (Guerra, 2000. p. 368). Bernardo Monteagudo, su principal consejero elaboró y publicó el "Ensayo sobre la necesidad de una federación general de estados hispanoamericanos "(Frank, 1967. p. 405) y muchos otros, como el chileno Juan Egaña en 1825, también abogaron por la urgencia de lograr la integración latinoamericana. "Es forzoso repeler la fuerza por la fuerza, es forzoso que la denominada Santa Alianza de los príncipes agresores se oponga la *sagrada* confederación de los pueblos ofendidos" (Ramos, 1975. p. 284). Miranda, O' Higgins, San Martín y Bolívar fueron ante todo representantes de la vanguardia de aquellos genuinos hombres de su época que comprendieron que la lucha por la independencia estaba inexorablemente vinculada al logro de la integración americana, los derechos humanos y la justicia social. Y una época de ilustración reclamaba hombres ilustrados e ilustradores, que supieran asimilar las ideas más avanzadas del momento, pero que no se contentaran con la acomodaticia postura de ser iluminados por el pensamiento europeo. Hombres que supieran encontrar en la circunstancia histórica específica de nuestra América en la cual se

desenvolvían, el escenario adecuado para enriquecer su visión del mundo.

La tarea emancipadora de los próceres de la independencia y en especial de Bolívar no se limitó a derrumbar los poderes políticos que subyugaban al hombre latinoamericano, sino también otras fuerzas alienantes como la ignorancia, que han enajenado al hombre cuando este no posee los instrumentos adecuados para emanciparse de ellas. Su labor no era solo lograr la independencia sino consolidar la indispensable integración y justicia social de los pueblos latinoamericanos.

Del mismo modo las ideas de igualdad no necesariamente significaban que necesariamente estuvieran imbuidas por el democratismo o el pensamiento de Rousseau, que se hizo presente de algún modo en Bolívar.

En algunos casos, como se aprecia en San Martín, la lucha por la independencia, aunque constituiría un paso de avance en el proceso emancipador para los sectores más afectados en la escala social como era el caso de los esclavos.

> San Martín emitió toda una serie de disposiciones antifeudales al ocupar la presidencia peruana, suprimió la mita, abolió los tributos y servicios personales sufridos por los campesinos indígenas, extrañó al arzobispo de Lima, reformó el sistema de comercio, proclamó la libertad de los vientres, emancipó a todos los esclavos que tomasen las armas a favor de la independencia, suprimió los azotes en las escuelas, estableció la libertad de imprenta, prohibió aplicar tormentos en los procesos judiciales, estableció la inviolabilidad de domicilio (Prieto. 1981. p. 70).

Esto no implicaba en modo alguno eliminar o atenuar las diferencias clasistas sino propiciar que estas no se convirtieran en obstáculo para el mejoramiento de todos los sectores sociales a la vez, lo que no los distanciaba de múltiples utopías abstractas que germinaron en el pensamiento ilustrado. Sostenía San Martín:

> Creo –que es necesario que las constituciones que se den a los pueblos estén en armonía con su grado de instrucción, educación, hábito y género de vida, y que no se le deben dar las mejores leyes, pero si las más apropiadas a su carácter, manteniendo las barreras que separan las diferentes clases de la sociedad, para conservar la preponderancia de la clase instruida y que tiene que perder (Liévano 2005. p. 216).

Tal preocupación por no afectar la situación de la clase económicamente dominante una vez lograda la independencia se observa en su Proclama de 1818. (San Martín, 1986. p.1263). Este conflicto entre los objetivos que se planteaban algunos sectores económicamente favorecidos con el logro de la independencia y sus posibles consecuencias democratizadoras de la riqueza o favorecedoras de tendencias que propiciaran una mayor igualdad social fue una constante que estuvo latente desde el inicio de las guerras de independencia y se mantuvo hasta tal punto que propició las actitudes incluso antagónicas que se observaron distintos sectores copartícipes en aquellas luchas.

Algo más radical fue la proyección social de Bolívar que contaba en su formación con la influencia de su maestro Simón Rodríguez a quien con razón se le considera entre los precursores del socialista utópico en estas tierras americanas. "El proyecto socialista de Rodríguez propone una república, habitada por los sujetos antes excluidos, sujetos reproducidos en la educación social satisfechos en cuanto a sus necesidades básicas, y por ello capaces de construir una nueva sociedad en tierra americana" (Ciriza, 2001.p. 31).

El ideario social bolivariano inspirado en lo mejor del pensamiento ilustrado europeo se planteaba ir más allá de la guerra independentista para lograr el gobierno más favorecedor posible de seguridad, derechos y justicia social. "El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce la mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política" (Bolívar, 1983. p. 97).

Bolívar sabía muy bien que no bastaba con la independencia si no se resolvían los problemas de la libertad de los esclavos y en general de la población que sobrevivía en condiciones humillantes por lo que si no se superaba esa degradante situación a la larga se producirían explosiones sociales, ya que las revoluciones como ha planteado Fidel Castro son como los volcanes, no es necesario que nadie los enciendan, explotan solas cuando se acumulan durante un tiempo sus fuerzas generatrices reprimidas. Por eso El Libertador en 1826 preocupado al respecto le escribía a Páez: "¿Quién contendrá a las clases oprimidas? La esclavitud romperá el fuego: cada color querrá el dominio." (Bolívar, 1980. p. 34).

Y dado que el problema del derecho a la posesión de la tierra, junto al de la esclavitud, era crucial para la solución de los problemas principales de la población marginada por siglos de

explotación su adecuado reparto fue una de las medidas de mayor significación para lograr un mayor grado de justicia social. Desde 1817 repartió tierras entre los que le habían acompañado en las guerras independentistas. En 1824 ordenó en Trujillo y en 1825 en el Cuzco después de la batalla de Ayacucho que se les entregara a todos los indígenas de cualquier sexo o edad una porción de tierra que sería mayor en caso de que fuesen estériles y privadas de riego, lo cual evidencia su sentido de la equidad.

Sin embargo, no obstante las buenas intenciones tanto de Bolívar como de otros líderes del proceso independentista latinoamericano de repartir la tierra de manera individual entre los indígenas con el objetivo de incorporarlos lo antes posible a las nuevas formas de producción, distribución y consumo que el capitalismo por doquier demandaba, estas medidas no tomaban en adecuada consideración que las formas tradicionales y ancestrales de propiedad y producción de la tierra de los pueblos originarios eran colectivas y que un cambio acelerado de formas de propiedad podía producir como de hecho produjo resultados contraproducentes pues los terratenientes pudieron desplegar posteriormente un latifundismo fagositósico engullendo poco a poco a cada uno de aquellos propietarios aislados. "Privar a los indígenas de la seguridad modesta de la ayuda mutua dentro de sus comunidades y declararlos propietarios individuales significas exponerlos a una explotación más directa con la perspectiva de despojarlos totalmente" (Thiemer-Sachse, 1985. p. 76). Otra hubiera sido su suerte si se hubiesen distribuido la tierra en forma comunitaria y se hubiesen mantenido las formas precapitalistas de producción al menos de manera inmediata.

Bolívar, según plantea José Consuegra Higgins, superó a las concepciones fisiocráticas prevalecientes en la mayoría de los economistas coloniales pues "Para Bolívar el desarrollo social dependía del trabajo y el saber. Juicio, por cierto, más completo que el de los economistas europeos mencionados. Porque en verdad, el saber, que supone la instrucción científica, técnica y literaria facilita el rendimiento óptimo del esfuerzo humano aplicado la producción de la riqueza" (Consuegra, 1982. p. 23). Convencido del poder del saber por primera vez en América instituyó Bolívar la educación obligatoria a todos los jóvenes mayores de cuatro años y menores de catorce. Una de las tareas principales que se propuso una vez lograda la independencia fue el fomento de la educación y que esta llegara a los sectores sociales menos favorecidos en la escala social, pues estaba convencido que por esta vía podían atenuarse

en algo tanta desigualdad social y racial a fin de lograr mayores niveles de justicia.

Bolívar no llegó a escribir obras propiamente filosóficas, pero en todo su epistolario, en numerosos documentos, proclamas, etc., se aprecian innumerables reflexiones de profundo carácter filosófico respecto a los más diversos problemas especialmente en cuanto a los derechos humanos y la justicia social. En ellas se aprecia tanto su concepción particular sobre el lugar de la filosofía en el saber humano, como la recepción creadora que hay en él de las ideas de la ilustración y en general su ideario profundamente humanista.

El pensamiento ilustrado, y en especial la filosofía, que lo sustanciaba, sin dudas, constituía para Bolívar un insustituible instrumento del cual la humanidad ya no podría prescindir jamás en su progresiva marcha desalienadora. Esto se aprecia claramente en su célebre discurso de Angostura de 1819 en el que sostenía: "ya todos los seres que piensan han aprendido cuáles son los derechos del hombre y cuáles sus deberes; en qué consiste la excelencia de los gobiernos y en qué consisten sus vicios. Todos saben apreciar el valor intrínseco de las teorías especulativas de los filósofos y legisladores modernos" (Acosta, 1983, p. 99). De tal modo, como pudo apreciarse anteriormente, quien criticaba aquellos sistemas filosóficos, que alejados de la realidad en lugar de ayudar a dominarla enajenaban mucho más al hombre, a la vez sabía otorgar el valor necesario a las teorías filosóficas que contribuían al enriquecimiento de la condición y la plenitud humana, como prevalecía en la ilustración.

Su confianza en el hombre y su capacidad de autoperfeccionarse se revela a través de sus criterios sobre el papel de los pueblos y sus derechos como gestores de sus propios destinos, y en la función de la violencia revolucionaria como partera de la historia. Esto queda plasmado cuando sostiene que: "El pueblo que ama su independencia, por fin la logra"(Bolívar, 1947, p.160).

Con ese fin sostiene la necesidad de desplegar la violencia revolucionaria como expresión superior de la actividad humana en el plano social, para exterminar la no menos activa violencia reaccionaria, que tiene como fin último doblegar a los pueblos e infundirles la falsa creencia de su incapacidad para transformar sus circunstancias sociales.

Bolívar le otorga a la subjetividad una fuerza extraordinaria, pues sitúa en la exclusiva actividad humana la esperanza potencial de toda liberación. La libertad, a su juicio, no se logra ni se

mantiene fácilmente y hay que intentar alcanzarla siempre, aun cuando no se avizore su inmediata obtención. Pues, para él, la libertad es consustancial al hombre por naturaleza propia y cuando está ausente se debe a que este permite que se le enajene de ella y no emprende su reconquista y enriquecimiento.

> Observaréis muchos sistemas de manejar hombres -expresaba en 1819-, mas todos para oprimirlos; y si la costumbre de mirar el género humano conducido por pastores de pueblos no disminuye el horror de tan chocante espectáculo, nos pasmaríamos al ver nuestra dócil especie pacer sobre la superficie del globo como viles rebaños destinados a alimentar a sus crueles conductores. La naturaleza a la verdad nos dota al nacer del incentivo de la libertad; mas sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila aunque ligada con las trabas que le imponen (Bolívar, 1947, p.1).

Esto significa que concibe la libertad como un producto complejo, elaborado a partir de componentes naturales y sociales, entre los cuales se destacan la sabiduría y la gestión humanas como insustituibles intermediarios en su consecución. Apoyándose en Rousseau, Bolívar consideraba la libertad como "un alimento suculento, pero de difícil digestión. Nuestros débiles conciudadanos —sostenía— tendrán que enrobustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad" (Bolívar, 1947, p.173). En correspondencia con tales criterios El Libertador estaba convencido de que si el pueblo no se preparaba a través de la educación y el cultivo del saber en todas sus dimensiones, no podría jamás disfrutar del poder de la libertad.

Los poderes enajenantes, de distinto orden y magnitud, se entrenaban permanentemente en buscar opciones que posibilitasen que masas humanas menesterosas mantuvieran el *status quo* de dominación. A su juicio:

> Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza, y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición. La esclavitud es la hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es instrumento ciego de su propia destrucción: la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia de hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil (Bolívar, 1947, p.126).

En tal empeño las luces emanadas por la filosofía de la ilustración debían borrar toda sombra alienante.

Su realismo optimista en su visión del pueblo se plasma a través de su convencimiento de que este debe ser el sujeto principal de su propia liberación y de su propio futuro. Esto hace que en el pensamiento latinoamericano de su época, Bolívar constituya uno de los mejores exponentes de la recepción creadora del humanismo, la defensa de los derechos humanos y el optimismo histórico, de los cuales está impregnada la ilustración, que trasciende a planos superiores por su compromiso orgánico en la praxis liberadora y alcanza dimensiones de humanismo práctico y justicia social.

Al Bolívar plantear que: "causas individuales pueden producir resultados generales, sobre todo en las revoluciones"(Bolívar, 1947, p.173), dejaba a su vez sentado su criterio sobre la aceleración y mayor viabilidad de la acción individual en momentos tan decisivos de la historia como esos cuando el papel de los sectores populares se multiplica y alcanza dimensiones colosales, pero a la vez las personalidades encuentran condiciones más propicias para destacarse. Es ese el momento en que floran con ímpetu extraordinario y desempeñan un papel protagónico en el desarrollo social.

No se puede liberar del todo a Bolívar de una cierta dosis de utopía en sus proyectos políticos, como se aprecia en su idea de la unidad de todos los pueblos latinoamericanos. Aún hoy en día se mantiene como una utopía concreta y necesaria frente a la peligrosa utopía abstracta del panamericanismo que él combatió desde sus orígenes y hoy se levanta nuevamente amenazante. En definitiva, su latinoamericanismo, como el de José Martí, no era infundado, ni mucho menos se trataba de algo absolutamente imposible de acrisolar. En todo revolucionario siempre hay necesariamente dosis indispensables de utopía, de idealismo, de altruismo. Y Bolívar no podía ser una excepción, cuando se trata del revolucionario e internacionalista más grande de todos los tiempos en nuestra América.

Pero cuando Bolívar luchaba por realizar ideas que para muchos de sus contemporáneos eran absolutamente utópicas, como la eliminación de la esclavitud, por considerar que: “la infracción de todas las leyes es la esclavitud” (Bolívar, 1947, p.126) o cuando reclamaba la dignificación de los pueblos indígenas, no lo hacía inspirado en el humanismo abstracto al que nos han acostumbrado innumerables discursos de politicastros, sino en las conquistas más altas del pensamiento de la ilustración sobre la igualdad y la libertad humanas, que tenían en Rousseau a uno de sus mayores exponentes.

Su agudeza le permitió nutrirse muy selectivamente de las ideas de este pensador y de otros de la ilustración al respecto

> Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios; como también lo está, que todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos; pues todos deben practicar la virtud y no todos la practican; todos deben ser valerosos y todos no lo son, todos deben poseer talentos, y todos no lo poseen. De aquí viene la distinción efectiva que se observa entre los individuos de la sociedad más liberalmente establecida. Si el principio de la igualdad política es igualmente reconocido, no los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social (Bolívar, 1947, p. 96).

Más que la utilización erudita o la retórica refinada, que no estaban tampoco ausentes en su depurada oratoria, su misión consistió en utilizar aquel instrumental de ideas atemperándolas a este "pequeño género humano" y a la vez extrayendo las experiencias y enseñanzas que sus años de lucha le habían permitido elaborar, aportando criterios al pensamiento ilustrado latinoamericano.

Plena conciencia tenía El Libertador de la trascendencia de las conquistas a alcanzar pues no se trataba simplemente de echar de estas tierras a un conquistador o evitar la subrepticia llegada de otro disfrazado como se aprestaban en esos tiempos tempranos el naciente imperio estadounidense del Norte, sino que la tarea era mucho más difícil pues la cuestión era desarraigar los poderes endógenos que querían mantener en la servidumbre y la esclavitud a grandes sectores de la población, cuando las nuevas fuerzas impulsoras del capitalismo, esto es, la naciente burguesía era aún muy débil.

No debe ignorarse lo apuntado por Mariátegui cuando apuntaba que: "Enfocado sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades de desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalistas" (Mariátegui, 1975. p. 15). Y dado que ya existía una embrionaria burguesía en estas tierras sudamericanas pues resultaba fácil el contagio con las ideas revolucionarias provenientes de la Revolución Francesa y la Constitución norteamericana.

De manera que el proceso independentista debe ser apreciado también, pero no exclusivamente, como una vía necesaria de incorporación de los pueblos latinoamericanos al desarrollo pleno del capitalismo mundial independientemente que haya resultado en un ensayo en cierta medida frustrado, al menos en cuanto a la satisfacción de las demandas populares se refiere. Sin embargo, no cabe dudas, que la tarea principal a resolver era el logro pleno de la independencia respecto a la metrópoli y las demás tareas sociales y económicas, como la lucha por el establecimiento de los derechos humanos y mayor justicia social, estarían subordinadas a la misma. Observa Leonardo Paso (1963) que

> (…) si bien en el mundo de comienzos del siglo XIX, la lucha principal estaba entablada entre el feudalismo y la burguesía, con sus características en cada país de Europa, y elementos de la misma se trasladan a América, ello no quiere decir que la contradicción principal entre España y América asuma exacta y claramente dicho carácter (p. 211).

También en el pensamiento y la praxis revolucionaria de los próceres mexicanos Hidalgo y Morelos fue evidente su postura de no limitar la lucha a la conquista de la independencia sino de hacerla trascender al logro de una mayor justicia social y conquista de derechos humanos para los sectores populares.

Hidalgo, quien en 1810 redactó tres decretos aboliendo la esclavitud, favoreciendo a los pueblos indígenas decretó "se entreguen a los referidos naturales las tierras para su cultivo; sin que, para lo sucesivo, puedan arrendarse pues es mi voluntad que su goce sea únicamente de los naturales en sus respectivos pueblos" (De la Torre 1980, p. 394).

Siguiendo su ejemplo, Morelos en 1811 ordenó que debían entregarse "las tierras a los pueblos para su cultivo, sin que puedan arrendarse, pues su goce ha de ser de los naturales en los respectivos pueblos" (Morelos, J 1811).

Por lo que Agustín Churruca con razón plantea que:

> Como fruto de sus observaciones y juicios, Morelos no se limitó a criticar la sociedad colonial sino que intentó redimir al pueblo de la explotación, o sea, lograr tanto el desarrollo económico del país como establecer la justicia social. De ahí su política agraria concreta y práctica, dictada al contacto de la realidad y en el terreno mismo de los hechos, de ahí también el régimen de impuestos que

elaboró y las diversas medidas económicas que efectuó en el territorio reconquistado (Churruca, 1985, p. 138).

La reivindicación de los derechos de las capas más humildes de la población estuvo concebida por los próceres de esa gesta emancipatoria como parte no solo del proceso de independencia sino también de unidad e integración latinoamericana. "Finalmente ─ planteaba acertadamente Ricaurte Soler─ es en nombre de la nación americana que una democracia radical agraria, desde México al Plata, conjuga la independencia con la redistribución de la tierra y el ataque al latifundio" (Soler, 1993 p. 44).

Este hecho se aprecia en Gervasio Artigas, quien no obstante haber sido uno los más poderos ganaderos, sin embargo su identificación con la población humilde y en especial con las tribus charrúas hizo que en nombre de los verdaderos americanos en la Banda Oriental del Uruguay se propusiese en el "Reglamento Provisorio del año 1915" desarrollar una reforma agraria y confiscar las tierras de los realistas. Según su concepción combatía a los latifundios que pertenecían a "los males europeos y peores americanos" (Romero, 1977. p. 23).

En otro momento en las denominadas "Instrucciones del año XIII" a fin de participar en la Asamblea General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata demandaba una serie de medidas propiciatorias del triunfo de la modernidad y la justicia social, entre ellas, además de la independencia total de España, la división de poderes del Estado, la libertad civil y religiosa, la libertad de pensamiento y un gobierno republicano que asegurase tales derechos.

Por su parte Bernardo O'Higgins también ha quedado en la historia no solo como el héroe militar independentista sino por haberse enfrentado a aquellas instituciones retardatarias que tanto en Chile como en Perú debían ser eliminadas para propiciar mayores grados de justicia social, derechos humanos y construcción de la necesaria modernidad. Esa actitud se plasmó al abolir la esclavitud y trato de eliminar el poder de la Iglesia Católica y de la nobleza criolla, por lo que prohibió sus títulos y confiscó los bienes de los enemigos de la independencia entre otras medidas.

Todas y cada una de estas medidas se caracterizaban por su extraordinario impacto socioeconómico por lo que dejaban a las claras que la lucha no era sólo contra un enajenante poder foráneo, sino también contra las injustas relaciones precapitalistas de producción imperantes en aquella sociedad latinoamericana. De

manera que muchos de los que dirigieron la lucha en diversas regiones del continente se vieron precisados por las circunstancias a tomar partido respecto a la dirección que debían tomar los acontecimientos e incluso sacrificar posiciones económicas personales, actitud esta que cuando encontró una consecuente renuncia a los intereses privados en aras de los sociales y colectivos resulta mucho más meritorio.

Es conocido también que algunos de los combatientes por la independencia no estuvieron de acuerdo con muchas de las medidas de raigambre popular y social que emprendían los más relevantes conductores de aquel majestuoso suceso, por lo que se produjeron innumerables enfrentamientos, traiciones, abandonos de la lucha, etc., que evidenciaban que la lucha por la independencia solamente sería consumada si iba unida a una mayor justicia social.

El radicalismo de Mariano Moreno ha llevado a Alberto Prieto a plantear que:

> Su programa de acción, inspirado en criterios jacobinos, contemplaba expropiar a unos seis mil potentados, nacionalizar los yacimientos mineros, realizar una profunda reforma agraria y controlar a los comerciantes porteños, mediante una estricta reglamentación estatal de intercambio mercantil con el extranjero" (Prieto, 1986. p. 33).

Y tales ideas no se quedaron en meras intenciones pues en el Alto Perú las victoriosas tropas de Juan José Castelli se dieron a la tarea de ponerlas en práctica al proscribir múltiples instituciones feudales que doblegaban a la población indígena, eliminaron el pago de tributos, distribuyeron las grandes haciendas entre sus peones y proclamaron la indispensable igualdad de todos para que aquellas guerras no concluyeran con un simple cambio de administración política y se pasasen por alto las ancestrales demandas populares.

4. Limitaciones de la independencia en la vida republicana y la justicia social

Por la misma época en Ecuador Vicente Rocafuerte, primero como representante de México en Inglaterra, defendió la idea de la unidad hispanoamericana de las excolonias españolas y la necesidad de una comunidad constitucional de naciones hispánicas

(Ocampo, 1991. p. 254). Luego como presidente de su país planteó que el progreso de los pueblos hispanoamericanos no se lograría solo por la vía económica, sino con reformas sociales y emancipación mental a través de la educación y la adopción de la Constitución Federal Americana (Rocafuerte, 1981. p. 574) apropiada a las condiciones específicas de estos pueblos.

En ese mismo país Juan Montalvo defendió la emancipación mental y cultural de América Latina. En su trabajo "Ojeada sobre América" criticó las nuevas formas de violencia que se desplegaron después del proceso independentista y que atentaban contra el progreso, la justicia social y la unidad de nuestros pueblos.

Uno de los precursores del pensamiento socialista utópico en América Latina Esteban Echeverría sugería en Argentina la necesaria emancipación mental de los pueblos de Hispanoamérica a fin de emanciparlos de los rezagos coloniales y lograr mayores niveles de justicia social (Guadarrama, 2018). En su *Dogma socialista* sostenía que ya eran independientes, pero todavía eran libres y consideraba a la educación como la vía para poder establecer la democracia en estos países.

Por su parte Juan Bautista Alberdi también en ese país estimuló la inmigración europea y el desarrollo técnico e industrial similar a Norteamérica junto a la necesidad de un impulso a la educación y de un pensamiento filosófico propio de profunda raigambre política.

En tanto Sarmiento, no obstante, sus concepciones racistas y subestimadoras de los pueblos indígenas, llegó a proponer la creación de unos Estados Unidos de América del Sur para que emulara con los del Norte sobre sus mismas bases de progreso industrial, derechos humanos y desarrollo democrático liberal.

El chileno Francisco Bilbao —uno de los propugnadores iniciales del término América Latina— no solo condenó a los Estados Unidos por su intervención en México y Centroamérica sino que propuso la creación de una confederación de países para enfrentarse a los Estados Unidos y su política expansionista. Propuso la creación de una única ciudadanía americana, como derecho de todos los habitantes de estas tierras y un congreso federal con poderes legislativos para todos los países,

> Nuestros padres tuvieron un alma y una palabra para crear naciones tengamos esa alma para formar la nación americana, la confederación de las repúblicas del sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo y quizás el hecho precursor inmediato de la

era definitiva de la humanidad. Alcese una voz cuyos acentos convoquen a los hombres de los cuatro vientos para que vengan a revestir la ciudadanía americana. Que del foro grandioso del continente unido, salga una voz. Adelante, adelante en la tierra poblada, surcada, elaborada adelante con el corazón ensanchado para servir de albergue a los proscritos e inmigrantes, con la inteligencia para arrancar los tesoros del oro inagotable, depositados por Dios en las entrañas de los pueblos libres, adelante con la voluntad para que se vea en fin la religión del heroísmo, vencedora de la fatalidad, vencedora de los hechos y vencedora de los hechos y vencedora de las victorias de los malvados (Bilbao,1985. p. 26).

También el chileno José Victoriano Lastarria desde las posiciones de un positivismo comteano, dentro las formas sui generis que este adoptó en este continente, planteó la necesidad de una emancipación mental y cultural de América por medio de la educación. Defendió la autenticidad de la cultura y el cultivo del pensamiento latinoamericano como una de las vías de para lograr una emancipación plena.

La idea de una integración de los países latinoamericanos tomó cada vez mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, como se aprecia en el caso de quien se considera entre quienes utilizó tempranamente también el término de Latinoamérica, el colombiano José María Torres Caicedo (1875) . "Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina; y esta inocente práctica nos trajo el anatema de varios diarios de Puerto Rico y de Madrid" (p. 151).

En 1865 publicó su obra *Unión Latinoamericana* en la que proponía un sistema liberal para el comercio, una convención de correos, libre de gravámenes para los periódicos, la abolición de los pasaportes, unidad de principios consulares y de comercio como elementos de los derechos de un "ciudadano latinoamericano". Además, propuso que ningún país latinoamericano puede ceder parte alguna de su territorio, ni apelar al protectorado de ninguna potencia mundial.

Por su parte José María Samper contrario al a colonización española e imbuido por las ideas positivistas, atacó el desprecio a los indígenas, mestizos y criollos que prevalecía aun después de la independencia. Así como el fanatismo y otros males sociales que debían ser erradicados por medio de la educación y el desarrollo de instituciones civiles modernas.

Para Rafael Núñez el principal error de la colonización española no fue haber simplemente suplantado con la suya la dominación indígena, sino en no haber comprendido la necesidad de reformarse y ponerse a la altura de los nuevos tiempos. Del mismo modo las recientes repúblicas debían crecerse ante las nuevas circunstancias del progreso y el desarrollo industrial. Planteaba una renovación del pensamiento por eso consideraba que incluso a la obra de los libertadores tampoco podía aplicarse el criterio de los tiempos actuales. El proceso civilizatorio era permanente y reclamaba unidad y consenso de los pueblos.

En el caso de México José María Luis Mora consideró que la educación pública era indispensable para los nuevos estados nacionales pues a través de ella se aseguraba la libertad y el orden, así como la emancipación mental mediante una educación laica. Esas mismas ideas impulsaron a Benito Juárez en su reforma apoyado por el pensamiento de Gabino Barreda y la generación positivista.

Como puede apreciarse varios de los más significativos representantes de la intelectualidad latinoamericana del siglo XIX, impulsaron la idea de lograr a través del fomento de la educación y la cultura una mayor unidad de los pueblos de América Latina y la conquista de sus derechos.

Es evidente que las formas ideológicas prevalecientes en los inicios de las luchas independentistas latinoamericanas a principios del siglo XIX, recién influidas por la ideas de la ilustración y las revoluciones burguesas del XVII y el XVIII en Europa y Norteamérica, lógicamente tendrían muy arraigadas las manifestaciones propias del humanismo abstracto típico de ese tipo de transformaciones donde los sectores populares se verían de algún modo representados en por una pujante burguesía frente a los poderes feudales.

Algo diferente fue la situación cuando Cuba y Puerto Rico desplegaron sus luchas independentistas a fines del siglo XIX, cuando el capitalismo había desplegado un proceso de maduración y definición especialmente con el fracaso de algunos procesos revolucionarios, el restablecimiento por una parte de fuerzas conservadoras y lo que es más importante ya se han ido decantando las antagónicas contradicciones entre la burguesía y los sectores populares, especialmente la clase obrera que ya reclamaba sus derechos.

La experiencia de la Comuna de París había anunciado al mundo que nuevas fuerzas sociales se aprestan a tomar el poder y que las ideas socialistas y anarquistas habían dejado de ser una mera ilusión filantrópica intentado tomar cuerpo en la gestación de un nuevo tipo de sociedad.

De manera que los procesos independentistas de América Latina obligatoria se verían obligados a afrontar en las nuevas circunstancias históricas algunos requerimientos y demandas de derechos y justicia social que no eran tan evidentes y necesarias al inicio del mismo.

Esta es la razón por la cual el pensamiento independentista de José Martí tendría necesariamente que articularse con demandas pendientes de justicia social como la abolición de la esclavitud, sino también a nuevas exigencias frente a la esclavizada situación de obreros y campesinos con el despliegue del capitalismo y a las nacientes relaciones de dominación imperialistas que conducían a emprender una segunda independencia. Para el prócer cubano: "La manera de celebrar la independencia no es, a mi juicio, engañarse sobre su significación, sino completarla" (Martí, 1975a. p. 98).

Una de las tareas más urgentes que Martí se planteaba para el logro de mayores niveles de justicia social era elevar el nivel educativo y cultural en general del pueblo pues en primer lugar consideraba que: "No hay igualdad social posible sin igualdad de cultura" (Martí, 1975b. p. 28). Por eso a partir del criterio de que "ser culto es el único modo de ser libres" (Martí, 1975b. p. 289), se planteó junto a la emancipación política emprender de inmediato la lucha por elevar al máximo posible el nivel educativo de los sectores populares, ya que consideraba que: "Hasta que los obreros no sean hombres cultos no serán felices" (Martí, 1975b. p. 352).

A su juicio, "De todos los problemas que pasan hoy por capitales, sólo lo es uno: y de tan tremendo modo que todo tiempo y celo fueran pocos para conjurarlo: la ignorancia de las clases que tienen de su lado la justicia" (Martí, 1975c.p. 101).

Según el pensador cubano: "De la justicia no tienen nada que temer los pueblos, sino los que se resisten a ejercerla" (Martí, 1975c.p. 212). Esto significa que para él la verdadera justicia siempre estaría de parte de los humildes, de los sectores explotados y marginados, independientemente que otra cosa haya sido hasta el presente la mayor parte de la historia del mundo y solo muy recientemente nuevos ensayos de *utopías concretas* de democratización social, ―no exclusivamente en el plano político ― y de socialismo (Guadarrama, 2009), cuando algunos pensaban que ya desparecerían de la faz de la tierra después de la caída del Muro de Berlín y que parecen estar destinados a contribuir en la conquista de la dignidad de los pueblos de *Nuestra América.*

La sensibilidad ética y política de Martí que lo condujo siempre a echar su suerte con los sectores humildes del pueblo. "Con los

pobres de la tierras/quiero yo mi suerte echar/ el arroyo de la sierra/ me complace más que el mar" (Martí, 1975d, p. 67), lo condujo a establecer una ecuación permanente entre pobreza e injusticia por lo que la justicia social y los derechos humanos solo se alcanzaría en el mundo dignificando la vida del pobre y en el caso de América, tal relación estaba orgánicamente vinculada a la situación del indio. "Mientras haya un pobre, a menos que no sea un perezoso o un vicioso, hay una injusticia" (Martí 1975e, p. 109).

El conocimiento de la situación de la población aborigen de América al llegar a México y Guatemala le hizo expresar: "Es bello que los indígenas descalzos repitan las ideas en que se consagran sus derechos" (Martí, 1975f, p. 197). Tomó conciencia Martí de un elemento esencial para que el proceso de la emancipación latinoamericana llegase a su plenitud, esto es, la decisiva participación del indio en todos los procesos sociales dirigidos al logro de una mayor justicia social. Por eso planteaba la disyuntiva: "O se hace andar al indio, o su peso impedirá la marcha" (Martí, 1975b, p. 329), pues estaba convencido "Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América" (Martí, 1975b, p. 33).

En los días actuales en que el protagonismo de la población originaria de estas tierras en algunos de los países latinoamericanos se levanta, no solo ya para protestar, como ha sido hasta ahora lo común, sino para dirigir, cooperar, sugerir, aconsejar y decidir, pareciera que comenzara a completarse el empeño parcialmente fracasado de justicia social emprendido por los próceres de la independencia.

Conclusiones

Son múltiples los espacios políticos, académicos y culturales en que el búho de Minerva luego de contribuir al anochecer en el esclarecimiento conceptual de la noche de ignorancia y explotación de los sectores marginados del pueblo latinoamericano le facilita el paso a nuevas aves cantoras de la mañana que con alegría anuncian sociedades más justas y dignificantes del hombre de estas tierras.

Es en estas nuevas circunstancias que se hace más necesario develar el compromiso orgánico de los profesionales, intelectuales, científicos, técnicos, artistas, etc., —y no solo líderes políticos o sociales, como se acostumbra—, identificados con los sectores populares para que contribuyan al esclarecimiento teórico de las nuevas circunstancias pues pareciera que el mundo se ha transformado

significativamente en los últimos tiempos, especialmente en el ámbito latinoamericano, en la última década del pasado siglo XX y en los primeros años del presente siglo XXI y lo se hace cada vez más necesario es volver a interpretarlo.

No hay nada más práctico que una buena teoría, sostenía con razón Einstein, y el deber de un intelectual auténtico que se identifique con las luchas independentistas en estos tiempos de su bicentenario y cuanto se hace más necesario que nunca contribuir a completar la segunda independencia y coadyuvar a las luchas sociales por mejorar la justicia social y las condiciones de vida de los sectores más humilde de la estos pueblos es ser un buen intelectual.

De ese modo, unos desde el arte, o la política, del mismo modo que otros desde el surco, o la fábrica y algunos desde la escuela y la vida académica es posible coadyuvar de manera distinta, pero igualmente imprescindible a que el ideario de justicia social, respeto por los derechos humanos y el humanismo práctico de los próceres de la independencia, y de muchos otros pensadores latinoamericanos, aun cuando sea con gran retraso y ante nuevos obstáculos, pueda efectivamente realizarse le necesaria integración latinoamericana y caribeña, que recientemente ha dado un paso trascendental con la creación en la Cumbre de Cancún de esta Comunidad de países.

En estos tiempos, no solo de rememorar, sino de revitalizar las luchas independentistas, por la justicia social, los derechos humanos y por la integración de nuestros pueblos, resulta muy pertinente recordar las sabias palabras de Don Quijote al no menos sabio Sancho Panza: "Los perros ladran, luego cabalgamos".

Bibliografía

Acosta, F. (2004). *Universo de la política*. Bogotá: Pedagogía para lo superior.

Acosta, M. (1983). *Introducción a Simón Bolívar*. México: Siglo XXI.

Barrios, M. (1970). *Historia diplomática de Chile 1541-1938.* Barcelona: Ariel.

Bilbao, F. (1985). "Iniciativa de la América" ideas de un Congreso Federal de las Repúblicas. En *Latinoamérica.* Cuadernos UNAM:México. n. 3.

Bohórquez, C. (2009). "Miranda y el bicentenario de las independencias" en *Las independencias de América Latina, Génesis, proceso y significación actual*. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas.

Bohórquez, C. (2001). *Francisco de Miranda. Precursor de la independencia de las América Latina*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello-Universidad del Zulia.
Bolívar, S. (1947). *Obras completas* (T. I.). La Habana: Editorial Lex.
Bolívar, S. (1983). "Discurso de Angostura. 15 de febrero de 1819. en Miguel Acosta Saignes. *Introducción a Simón Bolívar.* México Editorial: Siglo XXI.
Bolívar, S. (1980). Carta de Bolívar a Páez 4 de agosto de 1826. en John Lynch *Las revoluciones hispanoamericanas (1808-1826).* Barcelona: Ariel.
Bosch, C. (1991). *El descubrimiento y la integración iberoamericana*. México: UNAM.
Chiaramonte, J. C. (1979). *Pensamiento de la ilustración.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Churruca, A. (1985). "Fuentes del pensamiento de Morelos". En *Repaso de la independencia.* Compilación y presentación de Carlos Herrerón Peredo. Morelia: El Colegio de Michoacán.
Ciriza, A. (2001). "Simón Rodríguez: un socialista utópico americano". En *Itinerarios socialistas en América Latina.* Córdoba: Estela Fernández Nadal. (Compiladora) Alción.
Consuegra, J. (1982). *El pensamiento económico de Simón Bolívar.* Barranquilla: Universidad Simón Bolívar.
De la Torre, E. (1980). *La independencia de México.* México: FCE.
Frank, W. (1967). *Nacimiento de un mundo.* La Habana: Ensayos.
Guadarrama, P. (2009). "Democracia, liberación y socialismo: sus relaciones" *en Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo.* Coordinador Pablo González Casanova. México: UNAM.
Guadarrama, P. (2008). Los derechos humanos ante el conflicto modernidad y posmodernidad. *Nova et vetera.* Revista de la Escuela Superior de Administración Pública.
Guadarrama, P. (2009). Democracia y derechos humanos: ¿"Conquistas" exclusivas de la culturaoccidental? *Nova et Vetera.* Escuela Superior de Administración Públicá. Bogota. II Semestre
Guadarrama, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Guadarrama, P. (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Guerra, S. (2000). El dilema de la independencia. Las luchas sociales en la emancipación americana. (1790-1826). Bogotá: Universidad Central.
Liévano, I. (2005). *Bolívar.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Mariátegui, J. C. (1975). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana".* La Habana: Casa de Las Américas.
Martí, J. (1975a) "Carta a Valero Pujol". *El progreso.* Guatemala. 27 de noviembre de 1877. *Obras completas.* (Epistolario. T.I.). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Martí, J. (1975b). "Maestros ambulantes" *La América.* Nueva York. Mayo 1884. *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. T. VIII. 289.
Martí, J. (1975c). "Prólogo de Martí" a *Cuentos de hoy y de mañana.* De Rafael Castro Palomino. Nueva York. Octubre de 1883.*Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. T. V.
Martí, J. (1975d). "Versos sencillos", 1891, *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. T. XVI.
Martí, J. (1975e). "México en los Estados Unidos". *El Partido Liberal.* México. 1887. *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Tomo XI.
Martí, J. (1975f). "Escenas mexicanas". *Revista Universal* México. 7 de mayo 1885. *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Tomo VI.
Mejía, O. (2009). "Alienación, derecho y democracia deliberativa. Contexto y potencialidades emancipatorias de la cultura política" en *Problemas de la filosofía del derecho, la política y la argumentación jurídica.* Coordinadores, J. Angel, R. Duarte, y P. Elías. Bogotá: Universidad Libre.
Miranda, F. (1986). "Proclama a los pueblos del continente colombiano. Alias Hispano-América" en *Ideas en torno de Latinoamérica.* Coordinación de Humanidades de la UNAM. México: UDUAL.
Morelos, J. M. (1811). *Circular.* Techan 18 de abril. México.
Nariño, A. (1996). "Sobre la educación". En *La ilustración en Colombia.* Bogotá: El Búho.
Ocampo, J. (2008). "Independencia y Estado nación", en *Historia de las ideas políticas en Colombia.* Editor Ocampo, J. F. Taurus-Universidad Javeriana.
Ocampo, J. (1991). *La integración latinoamericana*. Bogotá: Editorial El Búho.
Oquelli, R. (1981). "Introducción" a *José del Valle. Antología.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria.
Paso, L. (1963). *De la colonia a la independencia nacional.* Buenos Aires: Editorial Futuro.
Prieto, A. (1981). *Próceres latinoamericanos.* Editorial Gente Nueva.
Ramos, J. (1975). *Historia de la Nación Latinoamericana.* Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor. T. I.

Rocafuerte, V. (1981). “Ensayo político”. En *Pensamiento ilustrado ecuatoriano.* Estudio introductorio y selección de Carlos Paladines. Quito: Banco Central de Ecuador.
Roig, A. (1984). Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII, t. I, Quito: Banco Central de Ecuador.
Romero, J. L. (1977). (Prólogo y selección) *Pensamiento político de la emancipación.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
San Martín, J. de, (1986). “Proclama a los limeños y habitantes de todo el Perú” en *Ideas en torno de Latinoamérica.* Coordinación de Humanidades de la UNAM-UDUAL. México. D.F. T. II.
Sartori, G. (1988). *Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos.* Madrid: Alianza Universidad.
Soler, R. (1993). “Bolívar y la cuestión nacional americana”. En *Bolívar y el mundo de los libertadores.* México: UNAM.
Thiemer-Sachse, U. (1985). “Simón Bolívar y los indígenas del Nuevo Mundo”. En *Interpretaciones y ensayos marxistas acerca de Simón Bolívar.* Berlin: Akademie Verlag.
Torres, J. M. (1875). *Mis ideas y mis principios.* T.I. Paris.
Zea, L. (1989). “El americanismo de Bello”. En *Andrés Bello. Valoración múltiple.* Al cuidado de Manuel Gayol Mecías. La Habana: Casa de las Américas.
Zea, L. (1989). “El americanismo de Bello”. En *Andrés Bello. Valoración múltiple.* Al cuidado de Manuel Gayol Mecías. La Habana: Casa de las Américas.

10. Igualdad y justicia (social) en Camilo Torres Tenorio

por *José Alpiniano García-Muñoz*

1. La justicia social

Camilo Torres Tenorio se cuenta entre los líderes de la primera independencia de la Nueva Granada del 20 de julio de 1810. Un acontecimiento enmarcado dentro de las circunstancias políticas que afectaban a España con la invasión napoleónica (García-Muñoz & García Giraldo, 2020, págs. 4-7). Para entonces, los ibéricos constituyeron un gobierno provisional en el cual tendrían representación las provincias de la corona en España y las colonias americanas. Los neogranadinos juzgaron que su representación no era la adecuada. Entonces encargaron a Camilo Torres Tenorio de ponerlo en conocimiento de las autoridades españolas, mediante un documento que se conoce como *el memorial de agravios*.

El memorial de agravios se refiere a la igualdad y a la justicia sin más adjetivos. No utiliza el término *justicia social* porque para la época aún no existía, dado que sólo fue acuñado por la tradición tomista en el siglo XIX. Los tomistas lo referían a una sociedad ideal donde todos sus miembros tendrían acceso a los bienes y servicios necesarios para su existencia. Años después, los socialistas utilizan el término para designar un orden social donde funcionarios estatales reemplazarían a los empresarios para distribuir las ganancias o beneficios entre todos los trabajadores según un plan económico riguroso.

A finales del siglo XIX, la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII, sin usar el término justicia social, circunscribía el tema referido con la expresión. Parecía oscilar entre la visión inicial y la visión socialista. De la última, adoptó la idea de que los gobiernos deberían cuidar especialmente y proveer para los trabajadores asalariados. Alineándose con la visión inicial de

la justicia social, el papa defendió que *el cuidado especial y la provisión para los trabajadores debían respetar las diferencias entre los hombres o los derechos de humanidad*, entre los cuales los derechos empresariales eran tan significativos que su eliminación finalmente perjudicaría incluso a los trabajadores asalariados.

La escuela austriaca de economía criticó el término justicia social por contradecir el rigor del lenguaje jurídico. Más importante aún, por lo que implicaba la visión socialista: reemplazar a los empresarios con funcionarios estatales que implementen un plan económico. La crítica no impidió que los austriacos aceptaran medidas económicas implementadas por agencias estatales para ayudar a los desfavorecidos de la sociedad, siempre y cuando no interfirieran con el funcionamiento del mercado. Éste es fundamental porque precisamente permite lograr lo que pretende la visión original de la justicia social.

La perspectiva austriaca ha ganado tanta aceptación que está sustituyendo las antiguas políticas de los defensores de la justicia social. El objetivo es que los desfavorecidos descubran y desarrollen sus condiciones personales para servir al mercado y así superar su estado desfavorecido. El *memorial de agravios* de Camilo Torres Tenorio contiene una visión precoz de esta tesis austriaca. Es la hipótesis objeto de este capítulo.

Para demostrar la hipótesis analizamos el concepto de justicia social en neotomistas y socialistas y la crítica austriaca. Es la materia de la primera parte. Una segunda parte analiza el concepto de igualdad y justicia en Camilo Torres Tenorio, según informes de investigación que presentamos con anterioridad y han sido publicados.

En un esfuerzo por encontrar el significado de *justicia social* en la historia de las doctrinas a partir de Aristóteles, un estudio reciente (Pérez-Garzón, 2019) parte afirmando que se trata de *un debate filosófico propio de la tradición anglosajona*: la doctrina de un influyente pensador estadounidense de finales del siglo veinte, *John Rawls*, *es sinónimo de justicia social*. El estudio discrepa de la tesis mayoritaria que atribuye el origen del término a Luigi Taparelli, porque "como ya se ha comprobado aquí, la expresión es más antigua" (Pérez-Garzón, 2019, pág. 78).

No cabe discutir que el término *justicia social* con un significado específico fue acuñado por Luigi Taparelli, en su obra *Saggio Teoretico di Dritto Naturale Appogatio sul Fatto,* cuya primera edición apareció entre los años 1840-1843. Ciertamente,

como se afirma en el estudio reseñado antes (Pérez-Garzón, 2019, pág. 79), John Stuart Mill utiliza el término. Sin embargo, lo hace varios quinquenios después de Taparelli (Mill, 1998, pág. viii): claramente en 1861 en *The Subjection of Women* (Mill, 1998, pág. 560); y ambiguamente en 1854-1856, en *On the Connection Bettween Justice and Utility* refiriendo una especie de "altamente abstracto estándar de justicia social y distributiva" (Mill, 1998, pág. 198).

2. Derecho natural neotomista

Así, entonces, al denegar la paternidad de Taparelli del término justicia social, el estudio reseñado se equivoca doblemente. De una parte, el asunto no se origina en la tradición anglosajona: Taparelli era un sacerdote católico italiano, cuya pretensión era *restaurar una ciencia a la que* "suele darse el nombre de derecho natural cuando se considera con la razón meramente natural y estriba únicamente en los hechos que forman parte del orden de la naturaleza" (Taparelli, I, 1866, pág. 5). De otra, como puede concluirse de sólo comparar fechas, el uso del término por Taparelli es anterior a Mill.

Taparelli (I, 1866, págs. 1-2) empieza criticando la filosofía que veía imperar: *el vergonzoso sensualismo de Locke, un materialismo de la escuela volteriana, las tímidas teorías del sentido común y el idealismo trascendental alemán*. Quien los estudia, "entenderá que no es posible componer un tratado sólido y completo de filosofía del derecho en queriéndolo separar de la moral (…) El derecho es una parte de la moral, como la trigonometría y el tratado de las secciones cónicas son parte de las teorías geométricas; y nada impide que las partes sean estudiadas separadamente" (Taparelli, I, 1866, págs. 7-8). La tarea exige empezar *restaurando la filosofía desde la metafísica*.

La *teoría moral de la metafísica restaurada* muestra que el derecho está contenido en el *orden social*, cuya "única base sólida posible (…) es la teoría fundamental y universal de las costumbres" (Taparelli, I, 1866, pág. 6). Las costumbres que dan consistencia al orden social se fundamentan "en el deber que exige de uno hacer bien a otro; y en el poder opuesto (…) con que este último mueve al primero a obrar en su favor, en virtud de las leyes que el orden manifiesta" (Taparelli, I, 1866, págs. 176-177). El deber, a su vez, tiene su fuente en la conciencia, *guía individual* capaz de

"dar derecho contra otro cuando se trata de dos individuos y de sus intereses privados" (Taparelli, II, 1867, pág. 211).

> Aunque el deber originado en la conciencia fundamenta las costumbres constitutivas del orden social, éste y el deber no son lo mismo. Mientras el deber manifiesta una acción particular que vincula a un individuo con otro, el orden social comporta una *acción social que procura el bien de la sociedad*, dirigida por la justicia social interpretada auténticamente, esto es, según las formas propias de cada sociedad (…); que constituye la conciencia social (si así puede llamarse), es decir, la regla próxima de todo acto social. Pretender que la conciencia privada de uno o de muchos pueda ser norma de la acción social, es error más monstruoso que pretender que la conciencia de uno pueda dirigir la conducta de otro individuo (Taparelli, II, 1867, pág. 211).

La *justicia social*, dice Taparelli (I, 1866, pág. 183), *nace espontáneamente del derecho*: *es el orden que toda* "alma recta admira en sí misma y en los demás, y por consiguiente propende a guardarlo haciendo de modo que al derecho corresponda exactamente el deber". El orden social es el conjunto de las acciones individuales de cada quien, originadas en la conciencia del deber, constitutivas del derecho. La justicia social es todos y cada uno de los asociados efectivamente asumiendo las acciones individuales originadas en su conciencia: obrando en derecho (Taparelli, II, 1867, pág. 363).

Así las cosas, aunque la justicia social no consista en acciones individuales determinadas, sino en la totalidad de todas ellas, cada una de las acciones conformantes de esa totalidad vincula a un hombre con otro: *la justicia social e*s "justicia entre hombre y hombre (…); debe igualar de hecho a todos los hombres en lo tocante a los derechos de humanidad" (Taparelli 1866, pág. 183). ¿En qué consisten estos derechos de humanidad que son igualados por la justicia social?

Para responderlo, insistamos en que la justicia social no refiere hombres particulares, sino la totalidad de quienes constituyen una sociedad: un *hombre abstracto*. Sin embargo, dice Taparelli (I, 1866, págs. 183-184), los *hombres asociados existen inconcreto, individualizados, dotados de fuerzas y propiedades determinadas. Difieren en ingenio, robustez, etc. Tal disparidad lleva a concluir que* "todos los individuos humanos son naturalmente desiguales (…) en lo tocante a la individualidad".

Entonces, *¿dónde está la igualdad propia de la justicia social?* Taparelli responde: en que todas y cada una de las acciones de los hombres asociados "se acomoden a los derechos individuales diversos de aquellos a quienes se refieren". Tales son los *derechos de humanidad* en que iguala la justicia social: que todo s y cada uno de los asociados cumpla con el deber que le guía individualmente su conciencia.

Así entonces, la justicia social muestra al orden social, en tanto todos y cada uno de los asociados asumen efectivamente las acciones que lo constituyen. Sin embargo, vimos que para Taparelli el orden social está fundado en *el deber de hacer el bien a otro;* y en lo que se impone para este otro ante tal *hacerle bien*: *obrar en favor* del actor inicial que le *hizo el bien*. La justicia social requiere efectivamente *actuar*. ¿Qué sucede cuando un asociado se abstiene, esto es, no actúa?: *la autoridad* "debe hacer que cada uno coopere (…), sin daño de los particulares, [es decir], debe salvar la plena integridad de sus derechos". ¿La integridad de qué derechos?: "aquellos que del choque con derechos más vigorosos no resultan paralizados o suspendidos" (Taparelli, II, 1867, pág. 22).

La efectiva actuación de todos y cada uno de los asociados, en que consiste la justicia social, implica que al exigirle actuar a un asociado no se le desconozca un derecho más vigoroso al de tener que actuar. Para Taparelli (II, 1867, págs. 205, 363), esta termina siendo "la ley fundamental de la justicia social", porque resuelve toda eventual *colisión de derechos* en aras de la justicia social. Sobre esta colisión debe decidir alguien diferente a los asociados: un juez (Taparelli, II, 1867, pág. 210). Así tiene que ser porque, recogiendo a Montesquieu, *en muchos casos los hombres asociados abusan del poder*. De ahí que "puede ser de provecho que la autoridad se divida entre varios" (Taparelli, II, 1867, pág. 374).

Al decidir sobre la *colisión*, acerca de *qué derecho es más vigoroso*, los jueces no contarán con una ley establecida dado que precisamente se trata de establecerla: imponer a alguien la obligación de actuar. Para el efecto tendrán que apelar a lo que *presta a la sociedad su carácter especial*. A una especie de legislación que le es propia: *para conocerla*, "forzosamente hay que recurrir a los hechos históricos que la dieron origen [a la sociedad], examinando conforme leyes de justicia social los derechos y deberes que esos hechos engendraron" (Taparelli, III, 121-122). Así, por ejemplo, el *carácter especial* de una sociedad cristiana

permite imponer a los asociados actuar en *cruzadas que la defendieran contra invasiones sarracenas*. *Con ello sólo se sacaba de los gérmenes de sus antiguas formas e instituciones, las consecuencias naturales que resultaban de su ser particular* (Taparelli, III, 298).

3. Dos visiones: ¿similar origen?

Sostenía Taparelli (III, 1867, pág. 364) que cuando todos y cada uno de los asociados *hicieran bien al otro*, ocupándose en el deber que a cada uno correspondía según su conciencia, *se procuraría a los individuos los bienes materiales requeridos*. Para nuestro autor se trata de que simplemente la sociedad *coordina la mutua cooperación*. Casi medio siglo después, en 1889, Annie Besant publicaba en los *Fabian Essays in Socialism* un capítulo titulado *Industry Under Socialism* (Autores Varios, 1891, págs. 186-210). Allí se refiere a la justicia social con ocasión de su propuesta para lograr los *bienes materiales requeridos por cada individuo*, que Taparelli esperaba de la *coordinada cooperación llevada a cabo por la sociedad*.

Según Besant, la justicia social soluciona el *asunto espinoso sobre cuál debería ser la remuneración del trabajo* en el modelo social propuesto por los ensayos fabianos, en el que las unidades de producción de bienes y servicios estarían deviniendo bajo la dirección de *Consejos Comunale*s, elegidos por los trabajadores vinculados a cada unidad productiva (Autores Varios, 1891, págs. 196-197). La autora se mostraba afortunada porque la solución era forzosa, ante

> la imposibilidad de estimar con alguna válida realidad el valor separado del trabajo de cada hombre, las fricciones que nacerían, los celos que se provocarían, el inevitable descontento, el favoritismo y los chanchullos que prevalecerían", [en caso de] aplicarse el principio del Socialismo, según el cual los trabajadores deben disfrutar del fruto total de su esfuerzo (Autores Varios, 1891, pág. 202).

La solución inevitable que igualmente se aviene con la justicia social, dice Besant, es que los excedentes obtenidos después de descontar los costos, esto es, los beneficios o utilidades de los capitalistas en vía de extinción, "se divida entre el número total de

los empleados comunales, y la suma así establecida equivalga a la participación de cada trabajador" (Autores Varios, 1891, pág. 204). Se trata de una solución temporal que sólo se refiere a la distribución de los beneficios o utilidades del capitalista decadente. Los salarios seguirían "siendo fijados por la competencia del mercado" (Autores Varios, 1891, pág. 202), hasta cuando los capitalistas decadentes fueran totalmente reemplazados por los novedosos Consejos Comunales.

En mayo de 1891el neotomismo retoma el tema de la justicia social a través del Papa León XIII en su encíclica *Rerum Novarum*. Si bien este documento no utiliza la expresión, sí está referido al tema que la perspectiva neotomista entiende por tal. Es lo que resulta de la encíclica *Quadragesimo Anno* publicada por el papa Pio XI en 1931, en la que el pontífice sí utiliza la expresión, y deja sentado que se refiere a lo mismo que abordó León XIII en 1891: *la encíclica Rerum Novarum*, dice, *dio al género humano*, "normas las más seguras para resolver adecuadamente ese difícil problema de humana convivencia que se conoce bajo el nombre de *cuestión social*" (Pio XI, 1931, pág. 2).

En importantes apartes de su encíclica, León XIII parece entender el asunto de la justicia social de forma similar a Besant en los *Ensayos Fabianos*. Al hacerlo también reconoce, como la escritora fabiana, lo difícil que es "determinar los derechos y deberes dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios, los que aportan el capital y los que ponen el trabajo" (León XIII, 1891, págs. 1-2). Sin embargo, se aparta totalmente de las propuestas socialistas:

> Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra (…) Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos (…), justamente podríase llamar armonía, así ha dispuesto la naturaleza que (…) dichas clases(…) concuerden armónicamente (…) Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital (León XIII, 1891, pág. 7).

León XIII se manifiesta contrario a *acabar con la propiedad privada* y con los empresarios capitalistas, según proponen los socialistas al *estimar mejor que todos los bienes sean comunes y administrados por quienes rigen el municipio o*

gobiernan la nación; distribuyendo por igual las riquezas y el bienestar entre los ciudadanos. Anticipa que "esta medida es tan inadecuada (…) que incluso llega a perjudicar a las propias clases obreras" (León XIII, 1891, pág. 2). Esto no impide exigir a los *encargados de gestionar el estado ordenarlo y administrarlo* de tal modo que "brote espontáneamente la prosperidad" (León XIII, 1891, págs. 12-13), *se respeten los derechos sean de quien fueran* y *se proteja de manera especial a quienes carecen de recursos*: el estado, sostiene, debe "rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre desvalida" (León XIII, 1891, pág. 15).

Al especificar *el modo de ordenar y administrar el estado en aras de la espontánea prosperidad*, León XIII (1891, págs. 6-8) abandona sus similitudes con el fabianismo de Besant y se acerca a la teoría de los *derechos de humanidad* de Taparelli: exige *respetar la condición humana*, por la cual "hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas". Deja claramente sentado que *ningún trabajo es vergonzoso*, "sino de mucha honra, en cuanto da honesta posibilidad de ganarse la vida (…); lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí".

Si bien el papa se opone al socialismo que pretende eliminar propiedad privada y empresariado, propone un socialismo *sui generis*: "el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes; es decir, de modo que las comparta fácilmente con otros en sus necesidades" (León XIII, 1891, pág. 9). Lo ejemplifica con los primeros cristianos: "frecuentemente los más ricos se desprendían de sus bienes para socorrer, *y no... había ningún necesitado entre ellos*" (León XIII, 1891, pág. 12). Este *socialismo sui generis* cambia la naturaleza del salario de una forma tal, que supera la visión fabiana de la justicia social.

Según el papa, no es cierto que el patrono cumpla pagando al trabajador el salario establecido por libre consentimiento. Sin duda es injusto que el patrono se niegue a pagar el salario pactado, o que el obrero no rinda lo acordado. En tales casos corresponde al estado intervenir para poner a salvo el derecho de cada uno. Sin embargo aquí falta considerar que trabajar es ocuparse para adquirir las cosas necesarias para la vida y, sobre todo, para la propia conservación. En consecuencia, en todo acuerdo salarial está "latente

siempre algo de justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes, a saber: que el salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado" (León XIII, 1891, pág. 17).

Si no es mediante cambios legales o revoluciones que eliminen paulatina o inmediatamente propiedad privada y capitalistas, como proponen los socialistas, ¿qué hacer para *que los hombres consideren las cosas externas como comunes*, y los *salarios sean suficientes para alimentar a obreros frugales y morigerados*? Taparelli (III, 1867, pág. 364) respondería que *actuando* "conforme a las fuerzas habituales del hombre moral". Es decir, formando a los miembros de la sociedad en *las virtudes que les dirijan hacia tal fin* (Taparelli, I, 1866, pág. 97). Para el tomismo, las virtudes exigen libertad en quien las desarrolla: "permiten obrar cuando a alguien le place" (De Aquino, 2003, pág. 695). Aceptado esto, resulta fácil demostrar que el asunto de la justicia social puede explicarse a partir de Platón, antes que desde Aristóteles.

Ciertamente, según Platón la sociedad se origina por la *impotencia de cada hombre para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas*. Por ello *cada quien va uniéndose a aquel que satisface sus necesidades* (Platón, 1972, pág. 691). Lo entiende Taparelli al decir que el orden social se fundamenta *en el deber que exige de uno hacer bien a otro; y en el poder opuesto con que este último mueve al primero a obrar en su favor*, *en virtud de leyes que el orden manifiesta*. También parece saberlo Besant con las unidades productivas que son organizaciones de obreros con trabajos diversos, para obtener productos finales. Es el supuesto de León XIII al afirmar que *las diversas clases concuerdan armónicamente, porque se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital*.

Según Platón, la impotencia de cada quien para bastarse a sí mismo resulta del hecho de que cad a homb re es *distinto a los demás, de tal modo que cada uno tiene disposición diferente para ocuparse en algo* (Platón, 1972, pág. 691). Es la teoría del deber de Taparelli; y lo que subyace a la tesis de Besant según la cual *resulta imposible estimar el valor separado del trabajo de cada hombre*. Lo dice expresamente León XIII: *hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas*.

Ahora bien, cuando cada quien efectivamente se ocupa de aquello para lo que es apto, dice Platón 1972, pág. 730), estamos ante la sociedad justa. Es la justicia social de Taparelli: que *todas y cada una de las acciones de los hombres asociados se acomoden a los derechos individuales diversos de aquellos a quienes se refieren*. Besant parece suponerlo: la justicia social se muestra en que los beneficios derivados del trabajo de cada obrero en la unidad productiva dirigida por el Consejo Comunal pertenecen a todos y cada uno de ellos. Similar ocurre con León XIII: lo producido por capitalistas y obreros permite la justicia social porque *obreros frugales y morigerados se alimentan* adecuadamente. ¿Cómo espera Platón lograr que esa sociedad justa exista?: educando a los asociados según el método de Sócrates, el educador platónico por excelencia (Jaeger, 1980, págs. 403-457).

Ciertamente, el origen etimológico de educar es educir: *sacar algo de otra cosa*. Educar es permitir al educando sacar de su ser personal eso que le hace *distinto* (Izaguirre & Moros, 2007): las disposiciones que le permiten *ocuparse en algo diferente a los demás*. Aquello que le hace feliz (Platón, 1972, pág. 722) y por ello lo asume libremente, aportándolo a la sociedad. Es lo que Sócrates buscaba con su mayéutica centrada en preguntar (Platón, 1972, págs. 204-209). Porque la educación permite a cada quien saber de sí para actuar según sus específicas aptitudes, habilidades y talentos, es por lo que la sociedad tiene el orden que le es propio y distinto a la constituida por hombres con otras aptitudes, habilidades y talentos distintos: otorga a la sociedad el *carácter especial* del que habla Taparelli, a partir del cual surge la justicia social que, así entonces, es distinta para cada sociedad específica.

4. La nueva justicia social

Para neotomistas y socialistas la justicia social termina consistiendo en que los asociados, especialmente los trabajadores, obtienen los ingresos suficientes para atender las necesidades de sus existencias. Para los neotomistas resulta de medidas que, si bien podrían ser adoptadas por los gestores estatales, exigen respetar los llamados *derechos de humanidad*, la propiedad y la libertad de los asociados. Para los socialistas la justicia social exige el ocaso del capitalismo, para distribuir como excedentes, entre todos los trabajadores, los viejos beneficios capitalistas. El socialismo fabiano de Annie Besant se distingue del marxista-leninista

porque no se impone mediante la revolución armada (Autores Varios, 1891, págs. 186-187). En lo que sí concuerdan uno y otro es en creer firmemente en una economía sin empresarios, a quienes caracterizan porque su actuar se reduce a *simples funciones administrativas*:

> es perfectamente posible pasar en seguida, de la noche a la mañana, después de derrocar a los capitalistas y a los burócratas, a sustituirlos por los obreros (…) El capitalismo ha simplificado hasta el extremo la contabilidad y, el control de esto, reduciéndolo a operaciones extraordinariamente simples de inspección y anotación, accesibles a cualquiera que sepa leer y escribir, conozca las cuatro reglas aritméticas y sepa extender los recibos correspondientes" (Lenin, 1948, pág. 349).

Este supuesto es el que *resulta tan inadecuado*, en términos de León XIII, que *llega a perjudicar a las clases obreras*. Lo confirma la práctica de los países socialistas: la economía soviética se desplomó (Gorbatchev, 1987, págs. 133-135) porque *durante decenios su gestión estuvo dominada por* "métodos caducos (…); se hizo poco receptiva a las innovaciones". Fue por ello que *no se evaluaron a tiempo los cambios que debían efectuarse, ni el aumento de fenómenos críticos, ni tampoco se elaboraron líneas para subsanarlos; predominó el conservadurismo, sin desear solucionar los problemas; las relaciones de producción se inmovilizaron.* El resultado perjudicó a los obreros, tal como lo advirtió León XIII: "dificultades en el comercio de comestibles y artículos industriales, en el transporte público y los servicios comunales, en la salud pública y la cultura" (Gorbatchev, 1987, pág. 139). Para la *escuela austriaca de economía* este diagnóstico se reduce a falta de empresarios.

Para entenderlo empecemos con una distinción austriaca que no conocen los socialistas. El capitalista difiere del empresario, así en ocasiones puedan confluir (Kirzner, 1998, págs. 58-88). El primero contribuye con ahorro al proceso productivo. En la economía actual, los trabajadores son grandes capitalistas: sus aportes en fondos de pensiones, es ahorro destinado a adquirir bonos y acciones emitidos por empresas. Empresario es el que utiliza ese ahorro para generar bienes y servicios. Su *habilidad característica consiste en ver qué productos son valorados por los consumidores, y dónde se hacen factibles nuevos métodos de producción* (Kirzner, 1998, pág. 93). Es lo que faltó a la economía soviética

dominada por *métodos caducos y poca recepción de las innovaciones*.

El empresario no es, pues, *cualquiera que sepa leer y escribir, conozca las cuatro reglas aritméticas y sepa extender recibos*. Es un miembro *bien diferenciado* de la sociedad caracterizado por *especiales talentos y habilidades*, gracias a los cuales los demás asociados acceden a los *bienes y servicios requeridos por las necesidades de su existencia* (Kirzner, 1996, págs. 43-64) Al emprender una actividad productiva, el empresario puede acertar o errar juzgando sobre qué *productos son valorados por los consumidores, o qué nuevos métodos de producción son factibles*: asume un riesgo, cuyo resultado exacto no puede ser anticipadamente determinado con exactitud (Mises, 1986, págs. 442-449).

Como consecuencia del riesgo inherente a la actividad del empresario, tampoco es posible fijar anticipadamente el monto que corresponde a quienes intervengan en el proceso productivo, es decir, distribuir anticipadamente lo que será producido (Kirzner, 1996, págs. 125-152). También ocurre en el socialismo: de ahí las dificultades de Besant para encontrar cómo *aplicar el principio socialista, según el cual los trabajadores deben disfrutar del fruto total de su esfuerzo*. En términos de León XIII: *es difícil realmente determinar los derechos y deberes dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios, los que aportan el capital y los que ponen el trabajo*.

Sentado lo anterior, la justicia social no puede consistir en que los poderes públicos determinen anticipadamente lo que corresponda a los trabajadores en el producto final a título de salario o cualquiera otro (Kirzner, 1996, págs. 189-229). A lo sumo, como proponen los fabianos, es posible hacerlo una vez generando el producto, *dividiendo las utilidades que antes pertenecían al empresario, entre el número total de los empleados comunales a título de excedente comunitario*. El problema socialista, como prueba la economía soviética, radica en que eliminando al empresario eliminan esos excedentes a distribuir: *perjudica a las clases obreras*, diría León XIII. Es por esto que la escuela austriaca de economía se opone a esta visión de la justicia social.

Según los austriacos *sólo es posible atribuir justicia o injusticia a los actos humanos, en la medida en que sólo al individuo humano puede imputársele responsabilidad* por los efectos de sus actos (Hayek, 1988, pág. 68). En el orden social, constituido por la *interacción de todos los miembros de la sociedad*, *nadie puede garantizar ni puede ser responsable de que el*

resultado final de esas múltiples interacciones implique algún específico efecto para determinados individuos (Hayek, 1988, pág. 71). En este orden de ideas*, lo único que cabe al estado es prevenir y perseguir el fraude y el engaño, la coacción y la violencia*. *Esta última será ejercida con el único propósito de hacer cumplir las leyes requeridas para que los individuos* utilicen *libremente* sus distintos talentos y habilidades (Hayek, 1991, pág. 173).

Consideran los austriacos (Hayek, 1988, pág. 126) que a pesar de su *ininteligibilidad e indefinición*, la justicia social socialista considera que*, similar a ciertos procesos dotados de regularidad, los resultados de las múltiples interacciones en el mercado son fruto de una decisión previa tomada por alguien* (Hayek, 1988, pág. 120). En realidad, no ocurre así. La *sociedad, algo distinto del aparato gubernamental*, *es incapaz de actuar según plan específico alguno* (Hayek, 1988, pág. 122). Lo confirma el derrumbe soviético*: el plan, principal instrumento de política económica,* "se veía socavado por actitudes subjetivistas (…), por la aspiración a abarcarlo todo –hasta lo más insignificante–" (Gorbatchev, 1987, pág. 134). La justicia social socialista, "al igual que en un ejército, está sujeta a las disposiciones que toma la dirección suprema. Cada uno debe ocupar el lugar que se le asigna y permanecer en él mientras no se le traslade a otro" (Mises, 2003, pág. 191).

No obstante, su fuerte oposición al concepto de justicia social, los austriacos tienen propuestas que abordan el tema propio de ella. Para Mises (1986, pág. 879) *existen personas impedidas, incapaces de trabajar, lisiados que sólo pueden con trabajos fragmentarios que les impiden gozar de ingresos a los de un trabajador normal.* En tales casos, hasta "las organizaciones estatales han de asistir a tales desdichados". Lo que importa, dice Hayek (1988, pág. 242), es que sean "atendidos al margen del mercado". Así, entonces, los austriacos no se oponen a que *los gobiernos faciliten ayuda a quienes la necesitan*

> garantizando de manera general un mínimo nivel de ingresos, […así como] un umbral de bienestar por debajo del cual nadie se vea obligado a permanecer (…) En otros términos, en una sociedad organizada puede considerarse irrenunciable obligación moral de prestar debida asistencia a quienes, por sí mismos, no puedan valerse (…) Los problemas (…) surgen sólo cuando la autoridad asume la responsabilidad de establecer los precios que

a cada uno de los servicios deben corresponder (Hayek F. , 1988, págs. 159-160).

El mal llamado 'milagro alemán' confirma las tesis austriacas. Para enfrentar la gran catástrofe económica derivada de perder dos guerras mundiales, Alemania Occidental adoptó el modelo defendido por la escuela austriaca de economía (García Giraldo, 2020). Al cabo de una década, Alemania Occidental ya superaba las economías de los franceses e ingleses que ganaron la guerra, tuvieron menor destrucción, mayor ayuda del Plan Marshall, y adoptaron políticas intervencionistas de tipo keynesiano (Campbell, 1981), mientras *emprendían* "un ataque frontal contra la economía alemana de mercado libre" (Erhard, 1961, pág. 49). Alemania Occidental confirmó cómo es que *nadie capaz de realizar un trabajo útil, carece hoy de alimento y cobijo en un país desarrollado respetuoso de las leyes del mercado* (Hayek, 1988, pág. 242).

No se equivocaba Ludwig Erhard (1961), padre del modelo alemán llamado *economía social de mercado*, al decir que "ninguna razón había para adjetivar como social a la economía de mercado, puesto que lo era por propia naturaleza" (Hayek F. A., 1997, págs. 338-339). Es la nueva perspectiva para abordar el tema distintivo de la justicia social. Hayek la describe sintéticamente, zanjando definitivamente las oscilaciones de León XIII, y confirmando la esencialidad de los *derechos de humanidad* de Taparelli:

> Con todo, no puede caber duda alguna de que el descubrimiento de un mejor uso de las cosas, o de la propia capacidad de uno, es la mayor contribución que un individuo puede hacer dentro de la sociedad al bienestar de sus semejantes, y que facilitando el máximo de oportunidades para ello es como una sociedad libre, llegará a prosperar más que otras. El uso afortunado de tal capacidad de empresa (y al descubrir el mejor uso de nuestra habilidad, todos somos emprendedores), constituye la actividad más altamente recompensada en una sociedad libre (Hayek, 1991, pág. 105).

Sirviéndonos de la antropología filosófica de Leonardo Polo, es posible explicar el punto de vista implicado en la crítica austriaca. Para el filósofo español (Polo, 2015, págs. 303-305), *la igualdad no soluciona la pobreza*, dado que "no cabe hombre social sin desigualdad, porque no cabe sociedad sin división del trabajo". El

núcleo de la pobreza estriba en la no utilización de las propias energías, en el desempleo de las capacidades humanas. Denuncia *lo que llama actitud petitoria*: "pensar que solamente se puede vivir a costa de los demás; renunciar (…) a la propia posibilidad de hacerse cargo de los propios asuntos" (Polo, 2015, pág. 366). Para esto, es necesario *fomentar la educación* (Polo, 2015, págs. 420-421). La solución del filósofo español (García-Muñoz & García, 2023) consiste en reconocerle a la empresa su protagonismo en el orden social. Hayek (1982, págs. 219-258) diría, *derribando la política de su pedestal*. Los economistas aportarán al resultado, sostiene Polo, en tanto dejen de pensar en los agregados estadísticos de la macroeconomía.

Esta nueva perspectiva del tema propio de la justicia social, originado por la crítica austriaca y confirmado por la economía social de mercado alemana, ha obligado a replantear la filosofía de las políticas públicas encaminadas a *superar la pobreza*. Dicho, en otros términos, a buscar *que todos los miembros de la sociedad obtengan los ingresos suficientes para atender las necesidades de su existencia*, que es en lo que concuerda la justicia social en neotomistas y socialistas. Se trata de una perspectiva revolucionaria que subyace en diferentes propuestas actuales.

Así, el *empoderamiento de la sociedad civil*, sería un modelo de políticas públicas en el que, en términos de Mises, *las organizaciones estatales asisten a los desdichado*s, *a los pobres*, organizándolos para que "tomen parte en la provisión de sus propias necesidades (…), los pobres ya no son considerados sujetos de tutela estatal, sino personas que, a pesar de sus enormes limitaciones, están activamente enganchadas en la producción de sus propias vidas y sustento" (Friedmann, 2011, págs. 98-99). Se trata, dice Max-Neef, de adoptar *modos de organización y operación que permita a los pobres relacionarse con el mercado*, *conquistando grados crecientes de autodependencia y autonomí a* (Max-Neef, 1996, pág. 75).

Banerjee y Duflo (2019) oscilan entre creer y dudar en las ayudas monetarias para los pobres, en la gestión estatal de las políticas contra la pobreza, y en el empoderamiento de los desarraigados. No obstante, algo tienen claro: las políticas públicas encaminadas a que todos los miembros de l a sociedad, especialmente los pobres, obtengan los ingresos suficientes para atender las necesidades de la existencia, exigen dejar *de reducir los problemas a las mismas reglas, para mejor escuchar a los pobres y así entender la lógica de sus decisiones*. En algún momento quieren coincidir con

Amartya Sen (2000, págs. 114-141), para quien ya no se trata de *redistribuir el ingreso* o simplemente aumentar salarios, como pedía la vieja visión de la justicia social. Lo importante es un desarrollo económico que *elimine la pobreza ensanchando las habilidades* de los pobres, a fin de que con "suficientes oportunidades (…) puedan configurar en realidad su propio destino y ayudarse mutuamente" (Sen, 2000, pág. 28). Es la nueva perspectiva del asunto propio de la justicia social. Exige entender

> que el ser humano sólo puede gozar del derecho de hacer su propia vida en la medida en que esté dispuesto a que su remuneración sea función del valor que sus semejantes atribuyan a los servicios prestados, valor que no tiene por qué guardar relación alguna con sus méritos o necesidades (…) No son las buenas intenciones ni las necesidades sentidas, sino el servicio a las motivaciones en cada caso concurrente lo que genera la recompensa (Hayek, 1988, pág. 135).

5. Un neogranadino precoz

El *memorial de agravios* es el documento en el que Camilo Torres Tenorio expone las ideas que, conforme a nuestra hipótesis, avistan con precocidad la perspectiva de la justicia social originada por la crítica de la escuela austriaca de economía. El escrito de Torres Tenorio se origina en la Nueva Granada y su fecha es 20 de noviembre de 1809. Está dirigido a la Junta Central constituida en España para hacerle frente a la invasión napoleónica. Según Liévano (1978, pág. 537) no llegó a sus destinatarios porque "el cabildo se intimidó cuando le fue presentado". Para Henao y Arrubla (1984, pág. 372) la junta central no lo recibió porque el cabildo terminó por rechazarlo al *ser combatido por sus miembros peninsulares*.

Camilo Torres Tenorio era un prestigioso intelectual neogranadino. Su padre er a español y su madre americana. Fue educado en un ambiente aristocrático (Gómez, 1962, pág. 7). Historiadores que lo juzgan con reservas le describen como "hombre de hogar, de costumbres austeras y hábitos modestos, no obstante, su desahogada posición económica" (Liévano, 1978, pág. 584). Alexander von Humboldt lo definió en *carta a un prusiano residente en Lima*:

> hombre verdaderamente grande […], extraordinario, gigante de inteligencia, genio de extensos talentos, gran saber y de virtudes sólidas y rígidas […] Respetado, atendido y a las veces consultado para asuntos graves por el virrey, por los ministros de la Real Audiencia y otros; muy erudito en ciencias exactas, protector de las bellas letras; sobresaliente en el conocimiento y versación de su idioma, del griego, latín, francés e italiano, y bien pronto lo será también en el inglés y alemán que estudia con tesón […] Los fastos de la historia recogerán su nombre con honor (Gómez, 1962, págs. 13-14).

6. Igualdad según carácter social específico

En el *memorial de agravios* Torres Tenorio reclama *igualdad* a la Junta Central de España. La fundamenta en una herencia común: "Tan españoles somos como los descendientes de don Pelayo" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 9). Este don Pelayo es un antiguo y fabuloso héroe ibérico que vivió a entre los siglos VII y VIII. Sus hazañas están recogidas en un extenso escrito del siglo IX titulado *crónica albeldense* (Gobierno de España – Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC). Sus orígenes se remontan a los visigodos que poblaron la península española hacia el 470 (Collins, 2007, págs. 49-69). Se le considera fundador del reino de Asturias, y adalid de la lucha que termina en el siglo XIII, con la expulsión de los moros que invadieron el sur de España siglos antes.

La referencia a don Pelayo parecería fundamentar la igualdad entre ibéricos y americanos en la identidad biológica. Sin embargo no es así: por la herencia *pelayana*, dice, somos *tan acreedores* "a las distinciones, privilegios y prerrogativas del resto de la nación, como los que, salidos de las montañas, expelieron a los moros y poblaron sucesivamente la Península" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 9). Es decir, no son los genes de *don Pelayo* el origen de la igualdad exigida en el memorial de agravios. Es el devenir común constituido por las acciones de quienes poblaron la península ibérica desde el siglo V.

Ciertamente es así. Según expertos, el "acontecimiento histórico que condujo a los españoles […] a tomar conciencia de su comunidad nacional fue la lucha contra los árabes" (Schneider, 1956, pág. 126). Según Fletcher (2007, pág. 71) el tiempo corrido desde don Pelayo el siglo XIII, conocido como *la época*

de la reconquista, originaron *una de las tradicionales y más preciadas características de la imagen que tiene el pueblo español* de sí mismo: "organizar su historia medieval en torno al drama de la Reconquista". Lo que representa la sangre visigoda de don Pelayo, expulsor de moros y antecesor común de ibéricos y americanos, es una paternidad cultural.

Ahora bien, como la igualdad está fundamentada en la paternidad cultural de don Pelayo no puede excluir o confinarse a una región o pueblo. Siglos antes de que la península ibérica fuera poblada por los visigodos del siglo V, dice Torres Tenorio, también recibió a fenicios, cartagineses, romanos, vándalos, suevos, alanos, y mauritanos. Todos ellos, a su vez, *se mezclaron* con los antiguos habitantes de la península, sin que en ningún caso sus descendientes fueran privados de la igualdad reclamada en el memorial de agravios:

> Cuando los conquistadores estuvieron mezclados con los vencidos, no cree el Ayuntamiento que se hubiesen degradado, porque nadie ha dicho que el fenicio, el cartaginés, el romano, el godo, vándalo, suevo, alano, y el habitador de la Mauritania, que sucesivamente han poblado las Españas, y que se han mezclado con los indígenas o naturales del país, han quitado a sus descendientes el derecho de representar con igualdad en la nación (De Torres Tenorio, 1832, pág. 10).

La igualdad reclamada por Torres Tenorio tampoco se fundamenta en la comunidad territorial: el trasplante de los hijos de españoles a América no "los han hecho de peor condición (…) Desgraciados de ellos si sólo la mudanza accidental de domicilio les hubiere de producir un patrimonio de ignominia" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 10). Tampoco se afecta por el grado de ilustración de unos u otros (De Torres Tenorio, 1832, págs. 16-17): aunque los americanos no *pueden competir* con los ibéricos *en saber político*, *lo que piden es que por la escasez de luces no se les excluya del derecho a la igualdad* (De Torres Tenorio, 1832, pág. 17).

También los aborígenes americanos tienen derecho a la igualdad. Si bien al principio, el *memorial de agravios* apela a la herencia de Don Pelayo hablando con indiferencia de los aborígenes (De Torres Tenorio, 1832, pág. 9). Más adelante afirma que la igualdad permitirá examinar "las extorsiones que sufre el indio, condenado a una eterna esclavitud y a un ignominioso tributo

que le impuso la injusticia y la sinrazón" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 19).

7. Derechos de humanidad y progreso económico

Para Torres Tenorio la igualdad fundamentada en la cultura común no homogeniza. La igualdad coexiste con diferencias personales, geográficas e intelectuales. El hombre es plural o heterogéneo. Es lo que explica la sociedad humana. Los hombres asumen acciones y roles muy diversos: los americanos *no* son *extranjeros a la nación española*, "con esta diferencia, si hay alguna: que nuestros padres […] por medio de indecibles trabajos y fatigas descubrieron, conquistaron y poblaron para España este Nuevo Mundo" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 8). *Derramaron su sangre por adquirir nuevos dominios a la Corona de España*.

El accionar de los americanos creó algo diferente al accionar de los ibéricos. De una parte, *han extendido los límites de España* "y le han dado en la balanza política de la Europa una representación que por sí sola no podía tener" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 8). A pesar de que son accionares distintos, son iguales en cuanto crearon la cultura común. De otra parte, *han originado* una nueva *población* española que es diferente a la ibérica:

> La más numerosa [de las ibéricas…] es la de Galicia; y con todo sólo asciende a un millón trescientas cuarenta y cinco mil ochocientas tres almas, aunque tablas hay que sólo le dan en 1804 un millón ciento cuarenta y dos mil seiscientas treinta […] Cataluña tenía en aquel año ochocientas cincuenta y ocho mil. Valencia, ochocientas veinticinco mil. Estos son los reinos más poblados de la Península. Pues el de la Nueva Granada pasa, según los cómputos más moderados, de dos millones de almas (De Torres Tenorio, 1832, pág. 11).

La pluralidad o diversidad humana origina riqueza económica que satisface mejor las necesidades de las personas. Es justamente a lo que se debe la mayor población de la Nueva Granada, frente a Galicia y Cataluña: "las ventajas del comercio y de los ricos dones que aquí ofrece la naturaleza, han sido otras tantas fuentes perpetuas y el origen de nuestra población" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 9). Se apoya en datos económicos para insistir en las

diferencias entre ibéricos y americanos, que no afectan su igualdad en *humanidad*. La extensión de la Nueva Granada,

> es de sesenta y siete mil doscientas leguas cuadradas […] Toda España no tiene sino quince mil setecientas […], o, cuando más, diez y nueve mil cuatrocientas setenta y una […]. Resulta, pues, que el Nuevo Reino de Granada tiene por su extensión tres o cuatro tantos de toda España (De Torres Tenorio, 1832, pág. 11).

Siguiendo con las diferencias humanas que unen, Torres Tenorio resalta *la importancia de las riquezas americanas de Potosí, Chocó,* y *Méjico*, y menciona los productos americanos específicos: *perlas y piedras preciosas, bálsamos, resinas, quina*, *todas las comodidades de la vida, cacao, añil, algodón, café, tabaco, azúcar, zarzaparrilla, palos, maderas, tintes,* y *todos los frutos comunes y conocidos de otros países*. La *ventajas de América sobre Europa* está *en su suelo fecundo, que aumentarán en proporción a los brazos que lo cultiven*; y en "su templado y variado clima, donde la naturaleza ha querido domiciliar cuantos bienes repartió, tal vez con escasa mano, en los demás" (De Torres Tenorio, 1832, págs.. 12-13). La posición geográfica de la Nueva Granada la orienta al comercio mundial:

> Su situación local, dominando dos mares, el océano Atlántico y el Pacífico; dueño del Istmo, que algún día tal vez les dará comunicación, y en donde vendrán a encontrarse las naves del oriente y del ocaso; con puertos en que pueda recibir las producciones del norte y mediodía; ríos navegables y que lo pueden ser […], esta situación feliz, que parece inventada por una fantasía […] con todas las proporciones que ya se han dicho, con una numerosa población, territorio inmenso, riquezas naturales y que pueden dar fomento a un vasto comercio; todo constituye al Nuevo Reino de Granada, digno de ocupar uno de los primeros y más brillantes lugares en la escala de las provincias de España (De Torres Tenorio, 1832, pág. 15).

Americanos e ibéricos difieren en cuanto a conocimientos. Es lo mismo que ocurre entre España y el resto de Europa. Sin embargo, como los habitantes de un territorio *poseen conocimientos prácticos* de ella que otros "no pueden tener", los neogranadinos y demás habitantes *de los virreinatos son quienes pueden hablar con mejor conocimiento de su país*. Otras

informaciones serían *vagas e inexactas, cuando no inciertas y falsas* (De Torres Tenorio, 1832, pp. 17-18). Americanos e Ibéricos también son distintos en tanto perciben realidades (De Torres Tenorio, 1832, págs. 18-19, 23-24).

Que la heterogeneidad de ibéricos y americanos, no excluye ni divide y sí, por el contrario, incluye y unifica, se explicita en lo que representa América para el viejo continente: *sus ventajas indisputables la convierten en granero, reserva y verdadero patrimonio de Europa entera*. "Las producciones del Nuevo Mundo se han hecho de primera necesidad en el antiguo, que no podrá subsistir ya sin ellas" (De Torres Tenorio, 1832, pp. 13-14).

Así pues, para Camilo Torres Tenorio la unidad derivada de la heterogeneidad humana es expansiva: no sólo comprende a los herederos de don Pelayo, sino a *Europa entera*. Su dinámica es tan propia y de tal entidad que termina involucrando a otros pueblos contemporáneos, bien distintos a los herederos de don Pelayo. En realidad, unifica o incluye al mundo entero, sin que los gobiernos, la corona española para el caso, puedan impedirlo:

> ¿De dónde han manado esos ríos de oro y de plata que por la pésima administración del gobierno [español], han pasado por las manos de sus poseedores, sin dejarles otra cosa que el triste recuerdo de lo que han podido ser […], pero de que no han sabido aprovechar? Inglaterra, Holanda, Francia, Europa toda, ha sido dueña de nuestras riquezas, mientras España, contribuyendo al engrandecimiento de los ajenos estados […] ha visto huir de sus labios torrentes inagotables que iban a fecundizar pueblos más industriosos, mejor gobernados, más instruidos, menos opresores y más liberales […], han ido a ensoberbecer al orgulloso europeo, y a sepultarse en la China, en el Japón y en el Indostán (De Torres Tenorio, 1832, págs. 12-14, 15).

8. Autogestión libertadora

Al otorgarle representación en los poderes políticos constituidos en España, los ibéricos creían hacerles *una concesión* a los americanos (Guerra, 1992, pág. 188). Torres Tenorio argumenta distinto: *América no es colonia o factoría, sino parte esencial e integrante de la monarquía española*, según lo habían declarado aquellos mismos poderes (De Torres Tenorio, 1832, págs. 3-4). En consecuencia, el fundamento de los poderes políticos

constituidos en la península para enfrentar al invasor francés, tenía que ser *la reciprocidad e igualdad de derechos* entre ibéricos y americanos (De Torres Tenorio, 1832, pág. 4). ¿Qué finalidad tenía que los americanos participasen en esos poderes?

En primer lugar legitimarlos, acogiendo los neogranadinos la estructura gubernamental adoptada en España *desde el momento de la instalación de la suprema junta central en representación de Fernando VII*. Para el efecto *cada virreinato de América, que se componía de muchas provincias*, debía elegir sus representantes de igual forma a como se había establecido para la elección de los representantes de las provincias ibéricas. Camilo Torres, comparando las provincias ibéricas, demuestra que el *principio no era la mayor o menor extensión de las provincias, tampoco la población, sus riquezas, su ilustración, o la ubicación en un solo continente.*

> Luego, la razón única, y decisiva de esta igualdad, es la calidad de provincias, tan independientes unas de otras, y tan considerables, cuando se trata de representación nacional, como cualquiera de las más dilatadas, ricas y florecientes (De Torres Tenorio, 1832, págs. 7-8).

Una segunda finalidad de la participación en los poderes constituidos, era la gestión eficaz: *es preciso que se hagan leyes acomodadas a las circunstancias de América* (De Torres Tenorio, 1832, págs. 17-18). Quienes mejor conocían sus circunstancias eran los americanos. Los europeos partían de *principios inadaptables* en América, dada *la enorme diferencia de las circunstancias* de unas y otras provincias (De Torres Tenorio, 1832, pág. 18). Adicionalmente, *era preciso que ibéricos y americanos se entendieran y acordaran recíproca y amistosamente* (De Torres Tenorio, 1832, pág. 24) sobre aquellos aspectos de la realidad que captan distintamente. En suma,

> Doce millones de hombres con distintas necesidades, en distintas circunstancias, bajo diversos climas y con diversos intereses, necesitan de distintas leyes. Vosotros no las podéis hacer, nosotros nos las debemos dar. ¿La recibiríais de América si la meditada emigración de nuestros soberanos se hubiese verificado y si tratásemos aquí de las reformas que vais a hacer allá? (De Torres Tenorio, 1832, págs. 22-23).

Pero no se trata solamente de legitimar y participar en el gobierno central. A partir de la historia española (Fletcher, 2007, pág. 89), Torres Tenorio argumenta que *el principio que ha dirigido* al gobierno peninsular h a sido el de l *a igualdad de las provincias* "independientes unas de otras […]; sin ninguna diferencia entre súbditos" (De Torres Tenorio, 1832, págs. 8, 9, 35). En consecuencia, dice, América "han debido y deben formarse juntas provinciales […] como las que se han establecido y subsisten en España" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 31). No permitirlo *sería destruir* el principio histórico del actuar gubernamental español, sustituyéndolo por *un principio de degradación* de los americanos (De Torres Tenorio, 1832, pág. 8).

La participación en el gobierno central y la constitución de juntas de gobierno en América tiene su justificación en la inmediatez de los protagonistas. Hayek lo explica: los órdenes *políticos y económicos* están constituidos por la interacción de *múltiples y distintos seres humanos, que actúan según conocen concretamente sus circunstancias específicas*. En tales órdenes, concluye, "la aprehensión de sus detalles supera ampliamente la capacidad de comprensión y control de una sola mente". Así discurre Torres Tenorio: *¿los males padecidos por América, no son tal vez mayores en la distancia del soberano?* (De Torres Tenorio, 1832, pág. 7).

La distancia, sin duda, agiganta los problemas en la mente de quien los enfrenta (Parker, 1999, págs. 103-144). Lo entiende Torres Tenorio cuando habla de un *gobierno a dos y tres mil leguas de distancia, separado por un ancho mar, para el que las noticias adquiridas no pueden suplir este defecto*: decidirá con base en informaciones *vagas e inexactas, cuando no inciertas y falsas*. Es lo que ha ocurrido en América, anota nuestro autor: "Trescientos años ha que se gobiernan las Américas por relaciones, y su suerte no se mejora" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 18). La solución de Torres Tenorio busca utilizar mejor la información al momento de tomar decisiones. Hayek habla de "procesos que permiten combinar mejor la dispersa información existente" (Hayek, 1990, pág. 136).

Así, entonces, *el cabildo del nuevo reino de Granada, como los de* las otras provincias americanas, *puede* "hablar con más conocimiento" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 28), dado que *sus más estrechos vínculos del nacimiento y de las preocupaciones les inspiran mejor*. Los foráneos "no tienen el mismo interés […] o, por mejor decir, que en mucha parte los tienen opuestos

y contrarios" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 24). Adicionalmente, "lo que es bueno para una provincia, puede no serlo para otra y para el reino en general" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 31). En lo que podría ser una síntesis, *quien carece de intereses ligados a América no puede sugerir ideas benéficas para ella*. Desconoce sus circunstancias:

> no ve criar a sus hijos sin educación y sin letras y cerrados para ellos los caminos de la gloria y de la felicidad. Su mesa se cubre de los mejores manjares que brinda el suelo; pero no sabe las extorsiones que sufre el indio, condenado a una eterna esclavitud y a un ignominioso tributo que le impuso la injusticia y la sinrazón. Tampoco, sabe las lágrimas que le cuesta al labrador ver que un enjambre de satélites del monopolio, arranque de su campo y le prohíba cultivar las plantas que espontáneamente produce la naturaleza, y que harían su felicidad y la de su numerosa familia, juntamente con la del Estado, si un bárbaro estanco no las tuviese prohibidas al comercio. Él, en fin, ignora los bienes y los males del pueblo que rige, y en donde sólo se apresura a atesorar riquezas para trasplantarlas al suelo que lo vio nacer (De Torres Tenorio, 1832, págs. 18-19).

De no atenderse que la gestión sea asumida por quienes tienen mejor conocimiento e información de las circunstancias específicas, lo que se formará será *un monstruo*. El remedio es claro: estructuras gubernativas formadas "de elementos de las mismas provincias o de diputados de los cabildos que han tenido parte en la elección. Así procederá una discusión sabia de todas las materias, se conciliarán los intereses y se instruirá lo mejor" (De Torres Tenorio, 1832, págs. 31-32). En esta tesis hay mucho más de lo que parece.

Ciertamente, Torres Tenorio detalla el un gobierno eficaz porque permite la *discusión sabia de todas las materias, para conciliar los intereses e instruir lo mejor*. Quienes lo ejerzan, afirma el *memorial de agravios*, no requieren especiales *luces, ni competir en los profundos misterios de la política*; *sino llevar conocimientos prácticos del país que los expertos en aquellos misterios pueden no tener*. Deben *manifestar necesidades, exponer abusos, pedir reformas y hacerlas con el resto de la nación conciliando intereses. Un gobierno sin ellos, es preciso que vacile y* "produzca verdaderos y más funestos males que los que intenta remediar" (De Torres Tenorio, 1832, págs. 17-18, 25).

Más importante aún, un gobierno así, carecerá de materia constituyente: "si no son necesarios estos conocimientos […], bien pueden excluirse también de la suprema junta central los diputados de las diversas provincias de España, y reconcentrarse el gobierno en dos o tres" (De Torres Tenorio, 1832, pág. 19). No se equivocaba

Es *el ascenso de la sociedad civil* (Friedmann, 2011, págs. 109-125): *escasa de luces* y sin *competir en los profundos misterios de la política*; reclama *poder hablar con más conocimiento,* dado que *sus más estrechos vínculos del nacimiento y de las preocupaciones le inspiran mejor; sus intereses ligados a los problemas le permiten sugerir ideas para solucionarlos*. En términos actuales:

> hay claras razones de peso para no dejar por fuera perspectivas y razonamientos presentados por cualquiera; cuyas apreciaciones puedan ser relevantes tanto porque sus intereses están envueltos, como porque su forma de pensar da luces sobre juicios particulares. Luz que podría perderse por no escucharlas o por faltar la oportunidad de ventilarlas (Sen, 2009, p. 44).

La solución actual es de alcance y naturaleza similares a la de Torres Tenorio: *no buscar utopías por fuera de la historia* sino *transformar la sociedad mediante pequeñas acciones de grupos, vinculados mediante el diálogo y no mediante relaciones jerárquicas; defendiendo y ampliando su espacio en la gran sociedad* (Friedmann, 2011, pág. 5). En síntesis, *realizar pequeños cambios de cuya acumulación resulte un cambio transformador* (Friedmann, 2011, p. xii). Para el efecto, se propone *empoderar a la sociedad civil, a los involucrados* (Friedmann, 2011, pp. 60-84). Dicho con términos de Torres Tenorio, *formar organismos con elementos de los mismos interesados*, que *procedan a una discusión* más *sabia de todas las materias, concilien intereses e instruyan lo mejor*.

Torres Tenorio estuvo limitado por su tiempo. Recibió en herencia del antiguo régimen, la idea según la cual tener *status politicus* era estar representado en los *antiguos tres estados*. Así, para el tiempo del *memorial de agravios*, era indisputable que la democracia se garantizaba con representación en juntas, parlamentos o cortes de origen popular. Aún hoy muchos lo siguen afirmando; cuando se ha demostrado insuficiente, incluso para quienes evalúan el resultado del *empoderamiento de la sociedad civil* (Banerjee & Duflo, 2019, p. 333). El acento hoy se pone en

la participación consistente de los afectados en el diseño, ejecución y control de las políticas públicas (Friedmann, 2011, p. 87-106).

Conclusiones

Justicia social es término ambiguo. Para los neotomistas del siglo XIX designa un orden social ideal, en el que todos los miembros de la sociedad tienen acceso a los bienes y servicios que requieren, en razón a que cada quien se ocupa en aquella actividad económica que le es propia según sus circunstancias personales. Posteriormente, los socialistas lo utilizan para denominar un orden económico, en el que burócratas estatales sustituyen a los empresarios en la gestión de las empresas, ejecutando un plan económico estatal, cuyo objetivo es la igualitaria distribución de las utilidades o beneficios empresariales entre los trabajadores.

El papa León XIII, asumiendo las ideas neotomistas, circunscribe el tema de la justicia social afirmando que consiste en la armonía social resultante de que cada quien se ocupe en la actividad económica que le corresponde. Para el papa, trabajadores y capitalistas se necesitan en absoluto, porque ninguno puede subsistir sin el otro. No obstante, agrega, las autoridades estatales deben especial cuidado y provisión a los asalariados.

La Escuela Austriaca de Economía critica el término justicia social. No obstante, concuerda con la visión neotomista, en tanto acepta que el mejor orden social resulta de la mayor contribución que cada quien hace al bienestar de sus semejantes, descubriendo un mejor uso de las cosas o de sus capacidades personales. De igual modo acepta como deber de las organizaciones estatales, asistir a los desvalidos sin interferir las leyes del mercado. Es el enfoque de Camilo Torres Tenorio en el *memorial de agravios*, cuando pondera la importancia de las diferencias entre europeos y americanos

El origen de la visión neotomista de la justicia social puede remontarse a Platón, para quien la sociedad justa es aquella en la que cada uno de sus miembros se ocupa en aquello para lo que es más apto, razón por la que es libre, feliz y eficiente. Su logro, al igual que para los austriacos, depende de que cada quien descubra su mayor aptitud. Para Platón es un logro resultante de la educación, esto es, educir de cada quien aquello para lo que es apto.

En tanto la esencia de la justicia social para los neotomistas, es el ocuparse libre, feliz y eficiente de cada quien en aquello para lo que es más apto; resulta ser lo mismo que, para los austriacos, es la mayor contribución que un individuo puede hacer al bienestar de sus semejantes: descubrir el mejor uso de las cosas o de la propia capacidad individual. Camilo Torres Tenorio lo entendió al hacer explicitas las ventajosas consecuencias económicas que resultaban de las diferencias poblacionales y geográficas entre europeos y americanos.

La crítica austriaca a la visión socialista de la justicia social, confirmada por la caída soviética y el ascenso alemán ha cambiado radicalmente las políticas encaminadas a lograr la justicia social. Las viejas medidas asistencialistas están siendo sustituidas por políticas que promueven la autoorganización y autorresponsabilidad de los miembros de los sectores sociales vulnerables, con miras a ocuparse de aquello que puedan ofrecer al mercado, y así abandonar sus fragilidades económicas. Eran el fundamento sobre el que Camilo Torres Tenorio demandaba un gobierno neogranadino conformado por habitantes americanos, sin que ello implicara independizarse de España.

Bibliografía

Autores Varios. (1891). *Fabian Essays in Socialism.* (B. Shaw, & H. Wilshire, Edits.) New York: The Humboldt Publishing.

Banerjee, A., & Duflo, E. (2019). *Repensar La Pobreza.* Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.

Campbell, R. (1981). La Revolución Keyensiana, 1920-1970. En C. M. Cipolla, *Historia Económica de Europa. El Siglo XX* (págs. 389-424). Barcelona: Seix y Barral Hnos.

Collins, R. (2007). España Visigótica, 409-711. En *Historia de España* (págs. 49-69). Barcelona: Grup Editorial 62.

De Aquino, T. (2003). *Las virtudes en general.* Madrid: BAC.

De Torres Tenorio, J. C. (1832). *Representación del Cabilde de Bogotás capital del Nuevo Reino de Granada a la Suprema Junta Central de España, en el año 1809.* Bogotá, Colombia: Imprenta N. Lora.

Erhard, L. (1961). *Bienestar para Todos.* Barcelona: Omega.

Fletcher, R. (2007). La Alta Edad Media. En *Historia de España* (págs. 71-96). Barcelona: Grup Editorial 62.

Friedmann, J. (2011). *Insurgencies: Essays in Planning Theory.* New York: Routledge. García Giraldo, A. I. (2020). *La Escuela Austriaca de Economía y la Economía Social de*
Mercado. Bogotá: Universidad Católica de Colombia. Obtenido de https://repository.ucatolica.edu.co/entities/publication/7e055b52-3c44-46e7-819a-f76884c23753
García-Muñoz, J. A. (2012). *El tomismo desdeñado.* Bogotá: Planeta.
García-Muñoz, J. A., & García Giraldo, A. I. (2020). Igualdad e Integración en la Revolución Granadina de 1810. Bogotá : En proceso de edición.
García-Muñoz, J. A., & García Giraldo, A. I. (2022). Guerra en Ucrania: ¿Triunfo del capitalismo? *Novum Jus, 16*(3), 43-74. doi:https://doi.org/10.14718/NovumJus.2022.16.3.3
García-Muñoz, J. A., & García, A. I. (2023). El tema de la economía en Leonardo Polo. *Studia Poliana*(25), 101-127.
Gobierno de España - Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. (s.f.). *Crónica Albeldense.* Recuperado el 24 de marzo de 2019, de http://humanidades.cchs.csic.es/ih/paginas/fmh/albeldensia.htm
Gómez, R. (1962). *La Revolución Granadina de 1810* (Vol. 2). Bogotá, Colombia: Temis. Gorbatchev, M. (1987). Extractos del informe de Mijail Gorbachov, Secretari0 General del
CC del PCUS, ante el Pleno del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, 27 y 28 de enero de 1987. *CIDOB d' Afers Internacionals*(11), 131-156.
Guerra, F.-X. (1992). *Modernidad e Independicas. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* . Madrid: Mapfre.
Hayek, F. (1982). *Derecho Legislación y Libertad* (Vol. III). Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
Hayek, F. (1988). *Derecho, legislación y libertad* (Vol. II). Madrid: Unión Editorial. Hayek, F. (1990). *La fatal arrogancia.* Madrid: Unión Editorial.
Hayek, F. (1991). *Los Fundamentos de la Libertad.* Madrid: Unión Editorial.
Hayek, F. A. (1997). *Hayek sobre Hayek. Un diálogo autobiográfico.* Madrid, España: Unión Editorial.
Henao, J. M., & Arrubla, G. (1984). *Historia de Colombia* (Vol. 2). Bogotá: Plaza y Janes. Herrera, C. F. (2014). *Aproximación a los fundamentos científicos y filosóficos de iusnaturalismo realista de Javier Hevada.* Pamplona: Eunsa.
Izaguirre , J. M., & Moros, E. R. (2007). La tarea del educador: la sindéresis. *Studia Poliana*(9), 103-127.
Jaeger, W. (1980). *Paideia.* México: Fondo de Cultura Económica.

Kirzner, I. (1996). *Creatividad, Capitalismo y Justicia Distributiva* . Barcelona: Folio. Kirzner, I. (1998). *Competencia y Empresarialidad.* Madrid: Unión Editorial.
Lenin, V. I. (1948). El Estado y la Revolución. En V. I. Lenin, *Obras Escogidas* (págs. 272-365). Moscú: Progeso.
León XIII, P. (1891). *Cart Encíclica Rerum Novarum.* Roma: Librería Editrice Vaticana. Liévano, I. (1978). *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* (Vol2). Bogotá: Tercer Mundo.
Max-Neef, M. (1996). *Desarrollo a Escala Humana.* Medellín: Proyecto 20 Editores. Mill, J. S. (1998). *On Liberty and Other Essays.* Oxford: Oxford University Press. Mises, L. (1986). *La Acción Humana.* Madrid, España: Unión Editorial.
Mises, L. (2003). *El Socialismo.* Madrid: Unión Editorial.
Murillo, F., & Hernández, R. (2011). Hacia un Concepto de Justicia Socia. *REICE. Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación, 9*(4), 7-23.
Parker, G. (1999). *La Gran Estrategia de Felipe II.* Madrid: Alianza Editorial.
Pérez-Garzón, C. A. (mayo-agosto de 2019). ¿Qué es justicia social? Una nueva historia de su significado en el discurso jurídico transnacional. *Revista Derecho del Estado*(43), 67-106.
Pio XI, P. (1931). *Carta Encíclica Quadragesimo Anno.* Roma: Librería Editrice Vaticana. Platón. (1972). *Obras Completas.* Madrid: Aguilar.
Polo, L. (2015). *Filosofía y Economía* (Vol. Obras Completas XXV). (M. I. Zorroza, Ed.) Pamplona, Navarra, España: Eunsa.
Ruiz de la Peña Solar, J. I. (s.f.). *Real Academia de la Historia. Don Pelayo. ?, s. VII – Cangas de Onís (Asturias), 737. Rey de Asturias.* Recuperado el 10 de mayo de 2019, de http://dbe.rah.es/biografias/4725/pelayo
Schneider, F. (1956). El Nacimiento de los Estados Nacionales. En *Historia Universal. La Época del Gótico y del Renacimiento* (Vol. IV, págs. 105-186). Madrid: Espasa Calpe.
Sen, A. (2000). *Desarrollo y Libertad.* Barcelona: Planeta.
Sen, A. (2009). *The Idea of Justice.* Cambridge, United States of America: The Belknap Press of Harvard University Press.
Taparelli, L. (1866). *Derecho Natural Apoyado en los Hechos I* (Vol. I). (J. M. Lara, Trad.) Madrid: Imprenta de Tejado.
Taparelli, L. (1867). *Derecho Natural Apoyado en los Hechos II* (Vol. II). (J. M. Lara, Trad.) Madrid: Impresora de Tejado.
Taparelli, L. (1867). *Derecho Natural Apoyado en los Hechos III* (Vol. III). (J. M. Lara, Trad.) Madrid: Impresora de Tejado.

11. El clero bogotano y el debate alrededor del concepto de libertad entre 1817 y 1827

por *Francesco Ferrari*

Introducción

El 1° de febrero de 1817 murió monseñor Juan Bautista Sacristán, arzobispo de Santafé elegido en 1804, quien ingresó en la capital del Virreinato el 5 de diciembre de 1816 (Mantilla, 1994, p. 327). Empezó de esta forma la larga vacancia de la sede bogotana que se prolongó hasta mayo de 1827, cuando el consistorio del 21 de ese mes nombró arzobispo a monseñor Fernando Caycedo y Flórez.

En esta década, el territorio de la actual República de Colombia hospedó 1.110.907 habitantes y la provincia de la capital contó con 188.695 personas (Restrepo, 1825, p. 1), de las cuales 35.000 residían en la ciudad (Hall, 1824, p. 150). Bogotá se caracterizó por ser el eje urbano de la segunda provincia más poblada del país[1] y por contar con una gran presencia de clérigos, religiosos y monjas. La arquidiócesis cubría "más de la tercera parte del actual territorio colombiano" (Mantilla, 1994, p. 60) y, en 1824, contó con 360 parroquias[2] (Mantilla, 1994, p. 64). El censo de 1825 anotó, en el territorio bogotano, la presencia de 157 sacerdotes seculares, 342 regulares y 149 monjas. La provincia de la capital fue la subdivisión del país donde se registró el mayor número de sacerdotes seculares y monjas; mientras que, la parte de la República en la que vivían

[1] La provincia más poblada de la República fue Tunja con 189.682 habitantes, seguida por las de Bogotá y Caracas (166.966). (Restrepo, 1825, p. 1).

[2] De estas, solo cuatro estaban ubicadas en la capital: la parroquia de la Catedral metropolitana (fundada con la ciudad en 1538), la de Nuestra Señora de las Nieves y la de Santa Bárbara (creadas en 1585) y San Victorino (1598). Mantilla (1994, p. 74) reporta un informe de monseñor Caycedo y Flórez de 1824 sobre el estado de la arquidiócesis donde se registraron 77 parroquias en la provincia de Bogotá.

más religiosos fue la provincia de Pichincha donde se contaron 389 frailes (Restrepo, 1825, p. 1)[3].

Según un turista inglés que visitó la capital en 1824, el paisaje urbano estaba dominado por las treinta y tres iglesias y conventos que "con sus respectivas cúpulas y torres, animan mucho la vista de la ciudad" (Hall, 1824, p. 151)[4]. Esta predominancia arquitectónica se reflejaba también en el influjo del clero sobre la sociedad capitalina, dado que los sacerdotes tenían un "poder ilimitado (…) sobre las mentes de sus feligreses" (Hall, 1824, p. 133). La religiosidad, tanto a nivel de la jerarquía eclesiástica como del pueblo bogotano, atribuía a Dios un papel determinante en la historia y actualidad humana, como lo demuestra la interpretación de los temblores que afectaron la ciudad en 1826, leídos como manifestación de la voluntad divina, a la que se rezó para que "perdone a su afligido pueblo y no permita que la heredad que tiene en esta Capital y Arzobispado quede del todo perdida" (Caycedo y Flórez, 1826, p. 1).

El objetivo de este texto es reconstruir el debate alrededor del concepto de libertad en el clero bogotano durante la vacancia de la sede arzobispal. Del objetivo deriva la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo entendieron el concepto de libertad los principales sacerdotes activos en la arquidiócesis santafereña entre el final de la dominación española y los primeros años de vida republicana? Para desarrollar este análisis, se estudiaron los documentos – periódicos, folletos, panfletos y libros – impresos en Santafé de Bogotá entre 1817 y 1827 y conservados en la Biblioteca Nacional de Colombia, en la Biblioteca Luis Ángel Arango y en la Hemeroteca digital histórica del Banco de la República. Dicha documentación se contrastó con las investigaciones más recientes recogidas en parte en los útiles catálogos de Cortés (1999) y de Mantilla (2016).

[3] En el informe de 1824, Caycedo y Flórez registró 431 miembros del clero secular activos en la arquidiócesis de Bogotá (Mantilla, 1994, p. 92). En un documento redactado por el arzobispo Manuel José Mosquera en 1836, se registraron 512 miembros del clero secular en la arquidiócesis y 184 personas pertenecientes a Órdenes religiosas, de las cuales 56 sacerdotes dominicos, 48 franciscanos, 37 agustinos, 37 agustinos descalzos y 6 religiosos de San Juan de Dios (Mantilla, 1994, p. 93). Las religiosas profesas eran 227 y las novicias seis. (Mantilla, 1994, p. 97).

[4] El texto de Hall está escrito en inglés y las traducciones fueron realizadas por el autor.

De estos catálogos se puede observar que no hay estudios específicos sobre la historia de la Iglesia local y del clero en Bogotá en el periodo de la vacancia episcopal. Mantilla (2016, p. 74) subraya que la "historia de iglesias particulares (…) es un tema importante pero tardío en la historiografía católica colombiana". Esto se debe, por un lado, a que la mayoría de las diócesis del país son recientes; y, por el otro, porque los historiadores se han enfocado más en reconstruir las biografías de los obispos que en estudiar las estructuras de las Iglesias que están en Colombia. El hecho de que en Bogotá, como en la mayor parte del país, no hubo Ordinarios titulares durante los primeros años de vida republicana, hizo disminuir el interés de los historiadores hacia este periodo y los especialistas suelen empezar sus investigaciones a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como demuestran los estudios de José David Cortés Guerrero de 1998 sobre la Iglesia de Tunja; de Ricardo Arias Trujillo de 2003 acerca de Bogotá; y, de Iván Darío Toro Jaramillo de 2004 por Medellín.

Los investigadores que han estudiado el clero al comienzo del siglo XIX en Bogotá – Tisnés (1971); Mantilla (1994) y Bidegain (2015), – terminaron sus estudios entre 1815 y 1819, Sosa (2020) en 1820 y Gómez (1962) llegaron hasta 1821. Los historiadores que han tratado el periodo estudiado, como Villegas (1981) y Cortés (2016), se han ocupado preferiblemente de la relación entre Iglesia y Estado. Visto lo anterior, se considera que hace falta un estudio sobre el clero bogotano entre 1817 y 1827, así como una biografía científica de su miembro más significativo: monseñor Fernando Caycedo y Flórez, quien desde 1827 fue el primer arzobispo de Bogotá de la época republicana. Por estas razones, la investigación que presentaremos en estas páginas es inédita y tiene como objetivo llenar un vacío historiográfico y profundizar el estudio de la historia de la Iglesia y de la sociedad colombiana en un periodo crucial de su desarrollo religioso, político y social.

1. La libertad entre los realistas y los republicanos

Antes de la vuelta de los españoles en la actual Colombia, el presbítero Juan Fernández de Sotomayor publicó el *Catecismo o instrucción popular* de 1814 en el cual afirmó que la libertad era característica común de las personas que vivían en los dos lados del Atlántico porque "los americanos son y han sido en todo tiempo hombres libres iguales a los españoles" (Cit. En Cortés, 2016, p.

67). En 1815, el mismo presbítero afirmó que el 20 de julio de 1810 "daba cuenta del poder de Dios porque se recobró nuestra libertad" (cit. en Cortés, 2016, p. 66) y que la mano de Dios dirigió la independencia de América.

Con el ingreso en Bogotá de las tropas españolas comandadas por el general Pablo Morillo el 5 de mayo de 1816, empezó la fase histórica en que los documentos de la época llaman la "pacificación" (Fernández, 1820, p. 8). También, la historiografía colombiana define la época como la "restauración monárquica" (Cortés, 2016, p. 27), en la que los peninsulares trataron de eliminar a los insurgentes/patriotas, entre los cuales se contaron cuarenta y dos miembros del clero, quienes fueron acusados de sedición y obligados a dejar al país para ser procesados y encarcelados en España (Hernández, 2021, p. 120-122).

El 5 de diciembre de 1816, el arzobispo de Santafé, monseñor Juan Bautista Sacristán, entró solemnemente en la ciudad (Bidegain, 2015, p. 167), fortaleciendo la línea filo española de la jerarquía eclesiástica bogotana ya reconstruida por Cortés (2016, p. 29-40). La tendencia realista del clero santafereño fue bien encarnada por el presbítero Antonio de León, miembro del Cabildo de la catedral "ferviente realista (…) que sirvió de juez a los sacerdotes procesados por su participación en la independencia" (Hernández, 2021, p. 45) y "quien se había destacado por su enemistad con los curas patriotas" (Bidegain, 2015, p. 189). El presbítero bogotano planteó claramente la idea de la naturalidad de la sumisión de los americanos a Fernando VII ya en 1816, cuando afirmó que "el siervo debe obedecer a su señor, el criado a su amo, el soldado a su capitán (…) la mujer al marido. ¿Y el vasallo no deberá obedecer, y estar sujeto al rey?" (Cit. En Cortés, 2016, p. 62). Según De León, finalmente, la obediencia al Rey garantizaba "la conservación pura e inmaculada de nuestra santa religión" (Cit. En Cortés, 2016, p. 62).

De León, nombrado Vicario general por monseñor Sacristán en diciembre de 1816, escribió un folleto en el que afirmó que la verdadera libertad de los pueblos del Virreinato de la Nueva Granada estaba representada por la obediencia al gobierno de España encabezado por Fernando VII "comparado con el rey David, quien derribó al gigante Goliat, que sería Napoleón" (Cortés, 2016, p. 60). Según el presbítero, y muchos otros sacerdotes capitalinos (Cortés, 2016, p. 61), la vuelta de los españoles a la actual Colombia era fruto de la voluntad divina que permitió que se rompiera "el velo de la ilusión, recobrando estos pueblos su verdadera libertad y

derechos que se habían perdido en la penosa esclavitud pasada" (De León, 1817 a, p. 1).

El 1º de febrero de 1817, monseñor Sacristán murió, pero esto no cambió la línea antirrepublicana de Antonio de León quien tuvo otras ocasiones para criticar "el orgulloso sistema de la libertad de los americanos"[5] (De León, 1817 b, p. 13). Según De León (1817b) esta incorrecta idea de libertad, desarrollada en Bogotá entre 1810 y 1816, fue originada por los filósofos ilustrados como Voltaire y por la revolución francesa que, con el concurso de la masonería, produjeron "la apostasía del Evangelio" (p. 18).

Para De León y el clero filo español, existían dos tipos de libertad: la verdadera, consistente en respetar la doctrina de la Iglesia y en obedecer al Rey de España, y la falsa, representada por la equivocada libertad de los patriotas republicanos, influenciados por la ilustración, la revolución francesa y la masonería. De ideas diametralmente opuesta era el clero que respaldaba la independencia de la actual Colombia que debía ser numéricamente consistente si consideramos que, después de la muerte de Sacristán, "Antonio de León trató seguir gobernando, pero sus colegas no lo votaron a pesar de todas las intrigas realizadas" (Bidegain, 2015, p. 195). El clero republicano fue perseguido después de la restauración del dominio español y pudo volver a imprimir libremente sus ideas en la capital solo después del 7 de agosto de 1819 cuando, a través de la victoria en la batalla de Boyacá, se despejó el camino hacia Bogotá de los ejércitos patriotas que proclamaron la República, poniendo fin a tres siglos de colonización española.

En la capital de la nueva república, la huida de los españoles y de los más importantes miembros del clero realista[6], hizo que prevalecieran los sacerdotes republicanos quienes retomaron la idea de libertad como sinónimo de la independencia del país fruto de la voluntad divina que se sirvió de Bolívar como herramienta para otorgarla a los neogranadinos. En Bogotá, entonces, a partir del 7 de agosto de 1819, no se produjo la oposición a la independencia de los obispos de muchas diócesis americanas, como la de

[5] Cortés (2016) reporta un discurso de Antonio de León de 1816 en que definió la independencia inadmisible y "pues, aun cuando así fuera, tendría en tal caso derecho a reclamar su independencia y libertad los indios puramente" (cit. p. 62).

[6] Cuando llegaron en Bogotá las noticias de la victoria patriota en Boyacá, se alejaron de la ciudad Antonio de León y otros importantes miembros del Cabildo metropolitano como el arcediano Joaquín del Barco y la Barrera y el tesorero Plácido Hernández (Hernández, 2021, p. 55).

Popayán, quienes, siendo casi todos españoles, "declararon que la ruptura del orden colonial contrariaba la historia providencial" (Cit. En Cortés, 2016, p. 71). El presbítero Manuel Fernández (1820), por ejemplo, escribió que la libertad era "hija del cielo" y, gracias a la sabia dirección del ejército patriota de Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, "ha descendido otra vez sobre el ameno suelo de Colombia" (p. 3).

El sacerdote José Azuola y Lozano (1823 a), primo del prócer Jorge Tadeo Lozano y famoso periodista, escribió que la causa de libertad era "santa" (p. 2) y que la libertad a Colombia fue dada por Dios y la religión a través de las manos y del cerebro de Bolívar. Azuola y Lozano afirmó que la causa de la libertad era santa porque estaba ligada a la religión católica que, para desarrollarse plenamente en un pueblo, necesitaba de ciudadanos libres. Según Azuola y Lozano (1823 b), cuando hubo la lucha patriótica, todo el pueblo, desde los más bajo hasta sus dirigentes, pidió despedir a los déspotas porque "nuestra católica romana religión exige nuestra santa libertad"[7] (p. 1).

El fraile franciscano Manuel Garay, en una reedición del triunfo de Constantino en la batalla del Puente Milvio, creyó ver una relación directa entre la victoria en Boyacá y los designios de Dios, llamados a castigar el orgullo español que dejó a los americanos en la esclavitud y en la ignorancia.

> Dios tronó en Boyacá – escribió Garay (1826) – sobre ese celoso orgullo (…) Si el edificio de nuestra libertad se ha levantado (…) americanos todos: esta es obra vuestra (…) La religión es el garante de vuestra empresa. Dios y la patria: he aquí una divisa (p. 11).

La idea que la lucha patriótica, y en particular el actuar de Bolívar, fueron guiados por Dios, es característica de muchos miembros del clero activos en Bogotá. Mariano De Talavera (1825), sacerdote originario de Caracas y representante en el Congreso, escribió que el militar caraqueño pudo liberar a Colombia y Perú porque fue apoyado por Dios, cuya mano diestra "ha dirigido al

[7] Esta idea era completamente opuesta a la planteada solo unos diez años antes por el presbítero Antonio Torres y Peña, "realista reconocido" quien, en 1811 dijo que la preservación del cristianismo no necesitaba de la existencia de un sistema de libertad: "¿No se conservó en España la religión verdadera entre la pesada opresión de los moros?" (Cit. En Sosa, 2020, p. 122).

general BOLIVAR en su marcha difícil, rápida, gloriosa (…) sin este apoyo, él no habría roto tantas cadenas ni sería hoy el modelo de los héroes, el paladín de la libertad" (p. 4). Bolívar, entonces, fue escogido por Dios para devolverle a Colombia la libertad que perdió en 1816 y, por eso, Talavera (1825) definió al militar caraqueño "primer soldado de la libertad" (p. 8).

A partir de 1819, el nombre de Bolívar se unió definitivamente al concepto de libertad dándole a él y a su ejército, el famoso apodo de libertador (Fernández, 1820, p. 8). En los documentos de la época, el militar caraqueño fue descrito como el hombre que más encarnó las virtudes patrias de Colombia, muchas de las cuales tenían que ver con la libertad. El fraile franciscano Francisco Antonio Florido (1820), escribió que "Bolívar escuchó el grito de libertad de Colombia" (p. 2) y que todo su actuar, desde muy temprana edad, fue inspirado por este gran ideal. De Talavera (1824), afirmó que:

> Bolívar, renunciando a los placeres que podía disfrutar en medio de sus conciudadanos que le veneran como su padre y casi como su deidad tutelar, y exponiendo la gloria de su nombre a la inconstancia de la opinión de unos pueblos desconocidos, consagra toda su existencia a la santa causa de la libertad (p. 24).

Los sacerdotes debían apoyar y difundir esta visión cristiana de la historia patria por la cual Bolívar, como nuevo Moisés (De Talavera, 1825, p. 8), condujo, gracias al favor de Dios, al pueblo colombiano a su tierra prometida: la libertad fruto de la independencia. Por esta razón, los sacerdotes tenían que seguir el ejemplo del "paladín de la libertad" y ser entre los primeros ciudadanos que actuaban para "defender la libertad de su país, adelantar la pública felicidad y encargar muy estrechamente la obediencia a las actuales autoridades *lejitimas*" (De la Rocha y Flores, 1826, p. 1). La importancia del papel del clero en respaldar las libertades brindadas por la nueva República convenciendo al pueblo desde los púlpitos de las parroquias del país, fue inmediatamente reconocida por los altos mandos del nuevo Estado. El ministro de justicia e interior Estanislao Vergara (1820), en una memoria presentada al vicepresidente de la República general Santander, escribió que

> V.E. conoce muy bien el influjo que tienen los Eclesiásticos en los pueblos que le están encargados y por eso mandó que los curas

> predicaran que la causa de la libertad tiene una íntima conexión con la doctrina de Cristo (p. 3).

En los primeros años de vida republicana, las fuentes consultadas muestran la idea que el amor hacia la libertad, atributo propio de Bolívar y de la lucha patriota, constituyó el principal elemento que distinguía y dividía a los fieles a la República de los que seguían apoyando a los españoles. Para los republicanos esta oposición era binaria y excluyente, en el sentido en que no había posibilidad de volver al antiguo sistema virreinal. En un decreto del gobierno de 1820, se escribió claramente que el régimen colonial era enemigo de la libertad propia del siglo XIX. En este acto legislativo, el Gobierno de Colombia (1821) manifestó la voluntad de erradicar "los vestigios de la Inquisición" que ponían en peligro "los derechos más preciosos del hombre, la seguridad y la propiedad que afianzan la libertad del individuo, principal apoyo de la libertad política de las naciones" (p. 1). José Manuel Restrepo (1826), jefe del despacho de interior, escribió que, después de la batalla de Boyacá, los indígenas pasaron "de la esclavitud española a la libertad republicana". Sin embargo, Restrepo (1826) moderó su afirmación enseguida afirmando también que, si bien los pueblos originarios gozaban de los derechos constitucionales de los demás ciudadanos, debían irse "habituando poco a poco al nuevo *rejimen*" a través de "las mejoras en su educación y la elevación de su carácter"[8] (p. 13).

Esta división entre realistas y republicanos era muy importante dado que, después de la victoria de Boyacá y la proclamación de la independencia, el poder del gobierno republicano no cobijó inmediatamente todo el actual territorio colombiano porque, en la parte suroccidental, muchas ciudades seguían fieles a los españoles y se quedarían así hasta mediados de 1821, cuando se firmó el armisticio entre Colombia y el Reino europeo. En las áreas de Colombia aún bajo el control de los españoles, se siguió difundiendo un concepto de libertad distinto y parecido a la que se viene analizando en los escritos de Antonio de León. Es este el caso de la región de Popayán, donde el Obispo, monseñor Salvador Jiménez de Enciso, fue una de las voces más fuertes del frente realista y aceptó la

[8] La desconfianza de la élite santafereña hacia los indígenas era muy difundida como demuestra, por ejemplo, el periódico capitalino *El Chasqui bogotano* que escribió: "El hombre pone, Dios dispone y el indio lo descompone" (S.a., 1827, p. 245).

independencia del país solo en 1822 cuando "advirtió que la República era un proceso histórico irreversible" (Cortés, 2016, p. 77). La postura del prelado payanés suscitó muchas críticas entre los miembros de la élite bogotana. El abogado y político católico José Ignacio de San Miguel (1820), escribió una dura carta donde, después de rechazar casi todo el actuar del obispo de Popayán de la última década, concluyó afirmando que "preferir la obediencia al rey que la fidelidad a la libertad americana es contra el Evangelio y recibirá un espantoso y tremendo juicio en J.C. con ojos de fuego examinará sus obras" (p. 22).

La libertad, entonces, en los primeros años de la República, se unió estrechamente con el nuevo Estado y fue el objetivo de todos los patriotas. Enemigos de este concepto eran los "godos", o sea los habitantes del territorio que seguían respaldando a los españoles. Un artículo sin autor del periódico bogotano *La Indicación*[9], definió como enemigos de la República y fanáticos a quienes respaldaron al gobierno español, pues "entre 1816 y 19 promovieron el asesinato de los hombres más ilustres y predicaron contra la libertad como enemiga de la religión" (S.a., 1822, p. 1). Entre los "godos", figuraban numerosos miembros del clero acusados de haberse aliado con los peninsulares para bloquear la independencia del país.

> La revolución americana – escribió *Un ciudadano de Colombia* (1821) – inspirada en los grandes ideales de libertad de Europa, alarmó a la Metrópoli la que hizo de todo para bloquearla. El Rey pidió apoyo a la Iglesia contra el pueblo y para que hiciese más fuerte la pólvora y el cañón con los rayos terribles de la Iglesia (p. 4).

Aun, siete años después de la proclamación de la independencia, se denunciaba la existencia de "godos" enemigos de la libertad republicana entre las filas del clero bogotano. El abogado, político y periodista Vicente Azuero (1826), escribió una dura crítica del presbítero capitalino Francisco Margallo, famoso por sus incendiarios panfletos contra los masones y los protestantes, acusándolo ser "eterno enemigo de nuestra revolución y de nuestra libertad" (p. 19). Según Azuero (1826), cuando se fundó la República, Margallo se humilló para no ser expulsado; pero, paulatinamente, "retomó el papel de defensor de la religión desacreditando las instituciones

[9] Más información acerca de este periódico se encuentran en Torres (2011a).

republicanas e insultando a la libertad" (p. 23). No obstante, según Azuero (1826), Margallo no pudo conseguir su objetivo finalizado a la destrucción de la República debido "al patriotismo de los bogotanos y a su gran amor por la libertad" (p. 27).

El fray agustino calzado José Joaquín Vela añadió que los "godos" bogotanos estaban presentes también en las órdenes religiosas entre las cuales la suya. Fray Vela (1827), escribió que luchaba contra la parte "goda" de los agustinos calzados desde 1810 y tuvo que enfrentarse solo contra un ejército de provinciales y priores realistas quienes "alimentados con la leche de la tiranía y servilismo, temen gustar la dulzura de la libertad" (p. 1).

La denuncia de la presencia de "godos" en la capital no era directa solo a la Iglesia santafereña. *El Chasqui bogotano*, periódico publicado en la capital en 1827, afirmó la subsistencia en el país de muchos nostálgicos del régimen colonial. Según el periódico, en la República "hay muchos envidiosos de sus glorias (de Bolívar) y enemigos de la libertad que ya hacía tiempo que Fernando 7° había logrado colocar entre nosotros para asirnos a su antiguo yugo" (S.a., 1827 b, p. 242).

2. La Ley de libertad de imprenta de 1821

Una vez terminada la lucha entre patriotas y españoles, el concepto de libertad se ligó con el proyecto de ley que pretendía dar más autonomía a la imprenta de publicaciones. En 1820, el gobierno afirmó en un decreto la imposibilidad de volver a efectuar un control de los libros como se hacía durante el Virreinato por medio de la inquisición. En este acto normativo se lee, que no se permitirá jamás que "los libros que se introduzcan en la República se sujeten al registro de ninguna autoridad eclesiástica, por ser todo esto un uso incompatible con la libertad de la República, indecoroso y que no conduce al fin que se aparenta" (Gobierno de Colombia, 1820, p. 1). Siguiendo esta idea, el 18 de noviembre de 1821 se publicó la Ley de libertad de imprenta que estableció que "todo colombiano tiene derecho de imprimir y publicar libremente sus pensamientos sin necesidad de previa censura" (Congreso general de Colombia, 1821, p. 1). En lo que tiene que ver con las publicaciones de naturaleza religiosa, la nueva Ley limitó la libertad de imprenta. En el artículo 2 se lee que "los libros sagrados, no podrán imprimirse sin licencia del Ordinario eclesiástico" (Congreso

general de Colombia, 1821, p. 1). Finalmente, el artículo 4 aclaró cuáles eran los casos de abusos de la libertad de imprenta cuando:

> 1. Se publican escritos contrarios a los Dogmas de la Religión Católica (…) los cuales se calificarán con la nota de subversivos; 2. Cuando se excita a la rebelión y la perturbación de la tranquilidad pública; 3. Cuando se ofende la moral pública; 4. Cuando se vulnera la reputación de alguna persona (Congreso general de Colombia, 1821, p. 1)

El texto de la Ley de libertad de Imprenta encontró el respaldo de una parte de la opinión pública bogotana. El periódico capitalino *Correo de Bogotá*[10] (1823), a menudo fue publicado con el lema "todas las garantías constitucionales y legales son insuficientes sin la libertad de imprenta". *El Chasqui bogotano*, mostró un panorama más dividido de la sociedad santafereña y advirtió que los "godos" en Bogotá y en la actual Colombia se estaban oponiendo a esta ley. Según el periódico, las personas que "sirvieron a Morillo son los mismos que ahora sofocan la libertad de Imprenta, la temen, la aborrecen, la persiguen" (S.a., 1827 a, p. 88).

También entre el clero bogotano se manifestaron posiciones distintas respecto a la Ley. Hubo quienes la respaldaron con entusiasmo. El presbítero Nicolás Cuervo (1822), gobernador del arzobispado sede vacante, escribió que esta ley era muy positiva porque estaba finalizada, con su censura de los "libros anticlericales" a "proteger la religión" (p. 2). Los enemigos de la libertad de imprenta, individuados por Cuervo en los pocos "godos" que sobrevivieron en Colombia, la criticaban solo para desestabilizar a la joven República e "inventan patrañas para alucinaros" (Cuervo, 1822, p. 2). El presbítero Mariano De Talavera escribió que la Ley de libertad de imprenta, representó un gran avance para la joven República y la Iglesia. Por medio de este acto legislativo, de hecho "las hogueras del fanatismo apagadas; el clero ilustrado hermanando los derechos del ciudadano con los deberes del sacerdocio" (De Talavera, 1824, p. 28).

Dos años después de la aprobación de la Ley, el optimismo de la jerarquía eclesiástica bogotana empezó a disminuir. Monseñor Fernando Caycedo y Flórez (1823), Provisor Vicario capitular y gobernador del arzobispado sede vacante entre 1823 y 1827, criticó el comercio y lectura de libros "llenos de máximas obscenas y

[10] Para obtener más información sobre este periódico véase Torres (2011 b).

doctrinas impías" (p. 4) que, a menudo, terminaban en las manos, corrompiéndolas, de las generaciones más jóvenes. El Provisor Vicario se quejó sobre todo de las "señoritas ilustradas" que tenían en su gabinete "no el catecismo y el Kempis sino el infame y pernicioso libro de la Teología portátil, Ovidio, De Arte amandi, el Citador" y rechazaban las invitaciones del clero a las buenas lecturas contestando que "son libres para leer los libros que quieran y hacer todo lo que se les antoje" (Caycedo y Flórez, 1823, p. 5).

Monseñor Caycedo y Flórez (1823) afirmó que este escandaloso panorama no era un problema de la Ley de libertad de Imprenta cuyo fin era "evitar la corrupción de costumbres y mantener en su pureza nuestra Fe y su religión" (p. 9), sino que de su mala aplicación por parte de los vendedores de libros. El Provisor Vicario pidió entonces al gobierno punir a quien no respetara la Ley e invitó a sus sacerdotes a levantar la voz para denunciar la difusión de estos textos en la ciudad y en el arzobispado. Monseñor Caycedo y Flórez (1823), finalizó afirmando que la difusión de este tipo de libros no se debía tanto a los protestantes, sino a los enemigos del nuevo Estado surgido con la victoria en la batalla de Boyacá quienes "no habiendo podido prevalecer contra nuestra independencia y libertad, se valen del infame medio de llenarnos de estos malditos libros para introducir la división entre nosotros y establecer a su tiempo el trono del despotismo antiguo" (p. 10).

Una retórica decididamente más incendiaria tenía el presbítero bogotano Francisco Margallo (1823), quien criticó duramente la mala aplicación de la Ley que, si bien prohibió la circulación de textos religiosos reprobados por la autoridad eclesiástica, estaba permitiendo la difusión de "libros impíos que contienen los misterios sacrílegos de la iniquidad" (p. 1) que representaban un peligro tanto por la Iglesia como para el Estado. Según Margallo (1823) "el aire pestilencial de esos libros contagia solo al abrirlos y a un católico le basta para cerrarlos la prohibición de la Iglesia" (p. 10) y se debían tomar medidas drásticas para eliminarlos. Dado que "ya no hay Inquisición" para solucionar el problema, el presbítero pidió al gobierno organizar "una hoguera" (Margallo, 1823, p. 1) para destruirlos siguiendo el ejemplo de las Repúblicas ateniense y romana y de los Concilios de la Iglesia que siempre ordenaron la destrucción de los libros nocivos para el estado y/o para la Iglesia.

Una postura preocupada de la difusión de esta literatura considerada anticatólica era la de monseñor Ximénez de Enciso quien, en 1825, escribió que los culpables de que la gente se alejara de la religión eran "los corifeos de la incredulidad y autores de libros

impíos" (Cortés, 2016, p. 79). Monseñor Rafael Lasso de la Vega, Obispo de Mérida (actual Venezuela), miembro de la Asamblea Constituyente de Cúcuta, Congresista y cuyos textos eran impresos y muy difundidos en Bogotá[11], culpó a los protestantes de la difusión de esta mala literatura. Monseñor Lasso (1823), trató de limitar el concepto de libertad de imprenta para evitar que en el país se difundieran las ideas de los evangélicos ingleses y norte americanos que podían debilitar la identidad colombiana. Estos empezaron a difundirse en Bogotá después de la fundación de la Sociedad Bíblica Internacional en 1825, creada por el pastor protestante escocés James Thompson, cuya misión ─ regalar Biblias en español y sin notas a la población ─ fue condenada por el Papa León XII. Según el Obispo de Mérida (1823), bien hizo el Papa a rechazar esta iniciativa protestante que nada tenía que ver con la libertad republicana en cuanto "el abuso del libre albedrío en lo malo de ningún modo merece el nombre de libertad que a los ciudadanos declara la constitución" (p. 32).

Compartió la opinión del Obispo de Mérida en materia *El Atalaya*, principal periódico católico bogotano de esos años, escrito y publicado por un anónimo sacerdote, muy probablemente de la capital. En su primer número planteó unos principios, entre los cuales figuraban la cooperación para la construcción en la actual Colombia de una República cristiana donde "no pueden subsistir herejes, quienes deben ser castigados porque su libertad de conciencia es perjudicial" (S.a., 1824 a, p. 11). Según el periódico católico bogotano, la libertad de conciencia era "muy perjudicial" y estaba siendo difundida por "los herejes de estos tiempos" quienes creían correcto que "cada uno siga la religión que quiera" (S.a., 1824 b, p. 378). Los católicos, entonces, debían oponerse a la entrada en Colombia de los protestantes que, como afirmaría más tarde un anónimo folleto muy difundido en Bogotá, eran "codiciosos de la libertad de conciencia" (S.a., 1834, p. 3) y querían lastimar la identidad religiosa del pueblo para favorecer la penetración económica de Inglaterra y Estados Unidos.

Cierra la serie de críticas a la Ley de libertad de imprenta, la alta jerarquía de la Congregación de los Agustinos calzados que, como ya se dijo, fueron duramente criticados por el fray José Joaquín Vela (1827). En un escrito anónimo, pero fruto de la voluntad del

[11] La relación entre el obispo de Mérida y Bogotá era muy antigua. El 20 de julio de 1810 Rafael Lasso formaba parte de la sala capitular de la arquidiócesis santafereña (Bidegain, 2015, p. 177).

provincial, del prior y del procurador de la Congregación activa en la capital, los agustinos lamentaron que fray Vela hiciera públicas las tensiones internas a la Orden y afirmaron que el escrito del religioso contrastaba con lo ordenado por el Concilio Lateranense "de León X, que establece que se puede hacer imprimir libros o cualquier otro tipo de escritura solo después de haberlo hecho examinar y aprobar" (Congregación de los padres Agustinos calzados de Bogotá, 1827, p. 4). Trento lo confirmó "y añade que los regulares, además del examen y aprobación, deben tener la licencia de los superiores" (Congregación de los padres Agustinos calzados de Bogotá, 1827, p. 5). La Ley de libertad de imprenta "no puede ir contra del Concilio" (Congregación de los padres Agustinos calzados de Bogotá, 1827, p. 5) y, si había partes del acto legislativo aprobado por el Congreso de Bogotá que se oponían al Tridentino, este último debía prevalecer siempre.

Más allá de las tensiones internas a las Órdenes religiosas, la libertad de imprenta era considerada peligrosa porque parecía favorecer la difusión en Colombia de las ideas de "los secuaces de Lutero y a los nuevos masones" quienes, con sus libros, intentaban que "hasta el nombre de Dios se borre" (Fernández, 1820, p. 5). Monseñor Lasso (1824) denunció las responsabilidades del parte del Congreso en favorecer el ingreso de protestantes y masones al país adulterando el correcto concepto de libertad amenazado por los "falsos políticos" (p. 1). Estos últimos, manipulaban la idea de libertad "para desquiciar hasta los fundamentos, (…) el consentimiento de los pueblos, y la verdadera libertad; no el libertinaje" (Lasso, 1824, p. 1). Los "falsos políticos" eran aliados de la masonería que entendía la libertad como "el poder del hombre de hacer, decir, pensar, escribir, imprimir libremente lo que quieran sin freno de ley alguna, en una palabra, su libertad no es otra cosa que el libertinaje o libertad de conciencia" (S.a., 1826 b, p. 3). De este concepto de libertad errado, derivaba una idea de igualdad equivocada según la cual "los padres son iguales a los hijos (…) los obispos al Papa (…) ¡Qué horror! ¡Qué desorden! ¡Que confusión!" (S.a., 1826 b, p. 3). La masonería heredó esta idea adulterada de libertad de la ilustración y del marxismo porque

> masones y jacobinos son lo mismo, quieren casarse cuando quieran y con quien quieran, no creen en el infierno, ni paraíso, que no hay diferencias de estado y que cualquiera puede ser duque o alcalde por eso se consideran entre ellos hermanos (S.a., 1826 b, p. 3).

La masonería, cuya primera logia fue fundada en Bogotá por el general Santander en 1820 (Cortés, 2016, p. 104), según la gran mayoría de los católicos y del clero bogotano, trataba de engañar al pueblo sencillo a fin de que "pierda su libertad y se convierta en un esclavo de la secta" (S.a., 1834, p. 8). La libertad entonces, según unos sectores del clero y del catolicismo bogotano, estaba siendo amenazada por la equivocada aplicación de la Ley de libertad de imprenta y por la llegada al país de las ideas de masones y protestantes. Por eso, además de denunciar estos peligros, se trató también de definir el concepto correcto de libertad. La mejor definición de libertad planteada por miembros del catolicismo capitalino, la brindó un artículo del periódico católico *El huerfanito bogotano: al tiempo y a la verdad*, publicación que vio la luz en marzo de 1826 y se acabó el mes siguiente. En su primer número escribió, refiriéndose a la libertad, que "mientras más se define esta palabra, más abuso se hace de ella" y la planteó como la facultad que permite al ser humano entender por qué debe cumplir con su deber, respetar los magistrados, y ser fiel a "cuanto sostiene a un sistema republicano" (S.a., 1826 a, p. 2). Las personas que desconocían "estos principios no pueden ser libres" y, por esta razón, no lo eran "los articulistas blasfemos, los defraudadores del erario público y los políticos novadores (…) el campesino que se deja seducir por los que desean trastornar las instituciones" (S.a., 1826, 10 a, p. 2). El periódico bogotano afirmó entonces que la República se basaba sobre una triada de conceptos que eran: unión, seguridad y libertad. Concluyó afirmando que: "el hombre religioso sin ostentación, el obediente al gobierno, el amigo del orden, ese es un verdadero colombiano, ese tiene libertad" (S.a., 1826 a, p. 3).

Conclusiones

La libertad constituyó una parte importante de la reflexión del clero capitalino en el periodo estudiado. En los años correspondientes a la "restauración monárquica" (1816-1819), los sacerdotes bogotanos se dividieron en dos partidos: por un lado, los monárquicos, quienes consideraron la verdadera libertad como sinónimo de la obediencia a Fernando VII; a su vez, rechazaron la concepción republicana de la libertad, al verla como enemiga de la religión y del orden tradicional. Por el otro lado, se encontraban los sacerdotes republicanos quienes afirmaban que la libertad propia del nuevo

Estado era fruto de la voluntad de Dios y de la aplicación de la doctrina evangélica.

Cuando gobernaron los españoles, el clero realista tuvo el liderazgo de la Iglesia bogotana y cuando se proclamó la República en 1819, dada la huida de la ciudad de los sacerdotes cercanos a los peninsulares, el catolicismo capitalino fue dirigido por los sacerdotes republicanos. Dicha transición entre el clero monárquico y el republicano fue relativamente pacífica y no produjo cismas en la Iglesia bogotana. Esto porque, como escribió Cortés (2016), para el clero lo más relevante era "sin importar la forma de gobierno, monarquía o república, que se le garantizaría a la religión católica y a la Iglesia el papel preponderante que desempeñaba desde comienzos de siglo XVI en América" (p. 57). Lo mismo afirma Sosa (2020), según el cual, para los sacerdotes capitalinos, "el devenir de la Iglesia y de la religión estaba por encima de las circunstancias y regímenes políticos" (p. 122).

El clero bogotano y el nuevo Estado republicano, entonces, encontraron un armónico *modus vivendi* en el cual la autoridad espiritual legitimó el nuevo orden institucional y el gobierno garantizó a la Iglesia el papel social que tenía durante el Virreinato. Por esta razón, el ejecutivo republicano no apoyó ninguno de los "experimentos de autonomía eclesiástica como el cisma del Socorro" (Sosa, 2020, pp. 200-215) que se desarrollaron durante los primeros veinte años del siglo XIX. Los sacerdotes capitalinos, por su parte, difundieron desde los púlpitos el concepto de libertad republicana consagrado en la Constitución de Cúcuta y llamaron a los feligreses a obedecer a las nuevas instituciones. En este sentido, fue fundamental el papel de los curas miembros del Congreso como Mariano de Talavera y de los gobernadores del arzobispado sede vacante, Nicolás Cuervo y Fernando Caycedo y Flórez.

La armonía entre el clero capitalino y la República empezó a mostrar grietas a partir de la aprobación de la Ley de libertad de imprenta de noviembre de 1821, que permitió la difusión de libros y opúsculos no apreciados por la jerarquía eclesiástica bogotana y colombiana. El clero bogotano entonces se unió para rechazar la difusión de estas publicaciones, pero tomó posturas distintas. La alta jerarquía capitalina, con monseñor Caycedo y Flórez, criticó a los "godos" que querían desestabilizar la República católica que Estado e Iglesia iban construyendo en Colombia. El presbítero Margallo pidió soluciones propias del periodo de la Inquisición con una intervención directa del Estado para eliminar estos libros, mientras me parece que la mayoría de los obispos y del clero

bogotano, liderados por monseñor Rafael Lasso de La Vega, prefirió culpar, de forma explícita, a los protestantes angloamericanos y, de manera implícita, al gobierno de Colombia que los dejaba entrar para fortalecer la economía nacional.

Esta Ley, además de producir muchas polémicas y lastimar la relación entre el clero bogotano y Estado, hizo que se desarrollara la reflexión del clero acerca de los límites de la libertad, a fin de evitar el ingreso en el país de los enemigos del catolicismo de comienzo del siglo XIX: filósofos ilustrados, masones y políticos anticlericales. Por eso, empezaron a ser publicados opúsculos, como los de monseñor Lasso, o periódicos, como *El Atalaya*, que pidieron limitaciones a la libertad de conciencia a fin de no perjudicar el proyecto de construcción de la República católica con capital Bogotá.

Concluyendo, podemos decir que el estudio que hemos presentado abre nuevas pautas de investigación. En primer lugar, sería interesante contrastar estos resultados con un análisis sistemático de la prensa bogotana no católica. En segundo lugar, se debería expandir la investigación a las otras diócesis de la Gran Colombia, a fin de subrayar similitudes y diferencias con la reflexión que se iba desarrollando en el clero bogotano. En tercer y último lugar, sería necesario extender el estudio al episcopado de monseñor Caycedo y Flórez para ver como él orientó esta reflexión de los sacerdotes capitalinos en los años en que fue arzobispo de Bogotá. Todo esto con el fin de profundizar y aclarar puntos nodales de la evolución social y religiosa de la Iglesia y la sociedad capitalina en un momento decisivo de su historia.

Fuentes primarias

Azuero, V. (1826). *Representación dirigida al Supremo poder ejecutivo contra el presbítero Dr. Francisco Margallo, por el Dr. Vicente Azuero*. Bogotá: F. Stokes.

Azuola y Lozano, J. (1823 a). *El Verdadero asesor de Colombia*. Bogotá: Imprenta de J. Galagarza.

Azuola y Lozano, J. (1823 b). *El Verdadero preservador de Colombia*. Bogotá: Imprenta de J. Galagarza.

Caycedo y Flórez, F. (1823). *Segunda carta pastoral a los venerables curas y demás que componen el ilustre clero regular y secular del arzobispado de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Imprenta de Espinosa.

Caycedo y Flórez, F. (1826). *Nos el doctor Fernando Caycedo y Flórez, arcedeano de esta santa Iglesia metropolitana, provisor vicario capitular, gobernador del arzobispado sede vacante a los venerables Sacerdotes de uno y otro clero residentes en esta Capital y Arzobispado, salud y paz en Nuestro Señor Jesucristo*. Bogotá: Imprenta de Espinosa por V. Molano.

[Congregación de los padres Agustinos calzados de Bogotá]. (1827). *Indemnización que la comunidad de Agustinos calzados de Bogotá hace de un escrito que contra su religión e individuos y por incidencia contra las demás ha dado al público el P. Fr. José Joaquín Vela de la misma Orden, con el título de Guerra a la preocupación y defensa de los regulares*. Bogotá: Impr. De Espinosa.

Congreso general de Colombia. (1821). Ley de libertad de imprenta. *Gazeta de Santafé de Bogotá*, domingo 18 de noviembre, n. 121, Imprenta del Estado, p. 1.

Cuervo, N. (1822). *Nos, el doctor Nicolás Cuervo prebendado de esta santa iglesia catedral metropolitana, director de la escuela de Cristo sacramentado sita en su capilla del sagrario, provisor vicario capitular gobernador del arzobispado sede vacante*. Bogotá: Imprenta de Espinosa.

De la Rocha y Flores, J. (1826). *Nos el doctor José Agustín de la Rocha y Flores, abogado de los tribunales de Colombia, Provisor, Vicario capitular gobernador de este arzobispado sede vacante a nuestros muy amados en Jesucristo venerable clero y demás fieles*. Bogotá: S.S. Fox.

De León, A. (1817 a). *Nos el Dr. D. Antonio de León, racionero de esta santa Iglesia Catedral Metropolitana*. Bogotá: s.e.

De León, A. (1817 b). *Oración fúnebre del Ilmo. señor arzobispo de la Santa Iglesia Metropolitana de Santafé de Bogotá Dr. D. Juan Bautista Sacristán y Galiano, en las honras que se le hicieron el día 17 de marzo de 1817. Pronunciada por el Dr. Don Antonio de León, racionero de la misma*. Bogotá: Imprenta del gobierno.

De San Miguel, J. (1820). *Reflexiones exactas para disipar preocupaciones funestas. Carta que se dirige a el ilustrísimo Señor Don Salvador Ximenes, Obispo de Popayán, en observación a la respuesta que dio a el oficio 29 de octubre del año próximo pasado, con que le requirió el Exmo. Sr. vicepresidente del Departamento de Cundinamarca, C. Francisco de Paula Santander, para que se restituyese a su Iglesia*. Bogotá: Imprenta del C. B. Espinoza.

De Talavera, M. (1824). *Oración pronunciada en la Iglesia metropolitana de Bogotá por el doctor Mariano de Talavera, miembro de la Cámara de representantes de dicha republica el 7 de agosto de 1824*

aniversario de la victoria de Boyacá. Cartagena de Colombia: Imprenta del gobierno por J. Calvo.
De Talavera, M. (1825). *Oración que en la festividad decretada por el Congreso de Colombia por los triunfos del Perú pronunció el 24 de junio de este año en la Catedral metropolitana de Bogotá el doctor Mariano de Talavera, Canónigo majistral de la misma Iglesia y Miembro de la Cámara de representantes*. Bogotá: Imprenta de Espinosa por V. Molano.
Fernández, M. (1820). *Aniversario de Boyacá. El Dr. Manuel Fernández Saabedra, Cura de Facatativá, pronunció la siguiente oración en la función de gracias celebrada el 7 de agosto de 1820 en la Iglesia metropolitana de Bogotá*. Bogotá: Imprenta del C.B. Espinoza.
Florido, F. (1820). *Conclusiones que, con motivo del Capitulo provincial del Convento máximo de San Francisco se dedicaron al Exmo. Señor presidente de la República de Colombia. Al Padre de la patria. Al inmortal Simón Bolívar*. Bogotá: s.e.
Garay, M. (1826). *Oración que pronunció en la Iglesia de San Francisco de Bogotá el R.P. lector Fr. Manuel Garay de menores observantes la noche del 4 de diciembre de 1819 con motivo de la misión político-religiosa que el gobierno hizo efectuar a la imagen de Cristo Nuestro Señor de Monserrate*. Bogotá: Imprenta de M.M. Viller-Calderon.
Gobierno de Colombia. (1821). Decreto del gobierno. *Gazeta de Santafé de Bogotá*, domingo 30 de septiembre, n. 114, Imprenta del Estado, p. 1.
Hall, F. (1824). *Letters written from Colombia during a journey from Caracas to Bogotá and thence to Santa Martha in 1823*. Londres: G. Cowie and Co.
Lasso de la Vega, R. (1823). *Conducta del Obispo de Mérida desde la trasformación de Maracaibo en 1821*. Bogotá: Imprenta Espinosa de Bogotá.
Lasso de la Vega, R. (1824). *Protesta del obispo de Mérida de Maracaybo que podrá servir de continuación al manifiesto de su conducta que publicó el año pasado*. Bogotá: Imprenta de Espinosa por V. Rodríguez Molano.
Margallo, F. (1823). *Perro de Santo Domingo*. Bogotá: Imprenta de Espinosa.
Restrepo, J. (1825). *Censo de la población de la República de Colombia al año 1825 que presenta el secretario de Estado del despacho del Interior*. Bogotá: s.e.
Restrepo, J. (1826). *Esposición que el secretario de Estado del despacho del interior de la República de Colombia hace al Congreso de 1826*

sobre los negocios de su departamento. Bogotá: Imprenta de M.M. Viller-Calderon.
Sin autor. (1822). Fanáticos. *La Indicación*, 12 de octubre, p. 1.
Sin autor. (1823). Sin título. *Correo de Bogotá*, 1º de junio, p. 1.
Sin autor. (1824 a). Sin título. *El Atalaya*, 10 de enero, n. 0, Imprenta de Espinosa, pp. 1-15.
Sin autor. (1824 b). Sin título. *El Atalaya*, 15 de marzo, n. 20, Imprenta de Espinosa, pp. 377-391.
Sin autor. (1826 a). La libertad. *El huerfanito bogotano: al tiempo y a la verdad*, 10 de marzo, n. 1, Imprenta de Espinosa por V. Molano, pp. 2-3.
Sin autor. (1826 b). *Sentimientos de un mazon convertido en esta santa Cuaresma*. Bogotá: Impr. De la república por N. Lora, 10 de julio.
Sin autor. (1827 a). Sin título. *El Chasqui bogotano*, 10 de abril, n. 16, pp. 85-101.
Sin autor. (1827 b). Sin título. *El Chasqui bogotano*, 24 de mayo, n. 25, pp. 237-246.
Sin autor. (1834). *El traductor*. Bogotá: Imprenta de Espinosa por V. Rodríguez Molano.
Un ciudadano de Colombia. (1821). *Sobre las censuras, abuso y medio para remediarlos. Sobre las excomuniones fulminadas por el Ilustrísimo Sr. Obispo de la Iglesia de Popayán: Cesación de los oficios catedrales, del vicario general del mismo obispado, y legitimidad de su restablecimiento*. Bogotá: Imprenta del Estado Por N. Lora.
[Vela, J.]. (1827). *Guerra a la preocupación y defensa de los regulares*. Bogotá: S.S. Fox.
Vergara, E. (1820). Memoria presentada al Exmo. Sr. vicepresidente por el ministro del Interior y de Justicia Estanislao Vergara. *Gazeta de Santafé de Bogotá*, domingo 12 de marzo, n. 33, Imprenta del Estado, p. 3.

Bibliografía

Bidegain, A. (2015). La arquidiócesis en el periodo de las guerras de independencia, 1810-1819. En J. Mancera et al. (eds.). *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: Mirada sobre su historia.* (pp. 167-206). Bogotá: Universidad Santo Tomás, Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora y Arquidiócesis de Bogotá, Vicaria de Evangelización.
Cortés, J. (1999). Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, 1945-1995. *Historia crítica*, n. 12, pp. 17-27.

Cortés, J. (2016). *La Batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.

Gómez, R. (1962). *La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y una época 1781-1821*. Bogotá: Temis.

Hernández, L. (2021). El cabildo catedralicio de Santafé durante el periodo de la independencia, 1808 y 1819. *Tesis de la Maestría en historia*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Mantilla, L. (1994). *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador (1564-1993)*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá.

Mantilla, L. (2016). Entre el avance y la insatisfacción. Los últimos cincuenta años de historia de la Iglesia en Colombia. (1965-2015). *Anuario de Historia de la Iglesia,* vol. 25, pp. 59-89.

Sosa, G. (2020). *Iglesia sin Rey. El clero en la independencia neogranadina (1810-1820)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Tisnés, R. (1971). *El clero y la independencia de Santafé (1810-1815). Historia Extensa de Colombia,* vol. 4, tomo 13, Bogotá: Lerner.

Torres, L. (2011 a). *Ficha de descripción y análisis del periódico La Indicación (1822-1823)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, en Biblioteca Virtual Colombiana, https://www.humanas.unal.edu.co/bvc/exhibits/show/la-indicaci--n-1822-1823/ficha

Torres, L. (2011 b). *Ficha de Descripción y análisis del periódico Correo de la Ciudad de Bogotá (1822-1823)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, En Biblioteca Virtual Colombiana (https://www.humanas.unal.edu.co/bvc/exhibits/show/correo-de-la-ciudad-de-bogot--/ficha)

Villegas, J. (1981). *Colombia: enfrentamiento Iglesia-Estado*. Medellín: Universidad de Antioquia.

12. José Martí acerca de la libertad en la condición humana[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

Muy pocos pueden albergar dudas de que José Martí ocupe un digno lugar en la trayectoria del pensamiento político latinoamericano. Sin embargo, para algunos exigentes círculos académicos no debe tener el mismo reconocimiento en el campo de la filosofía. Por supuesto que, en primer lugar, todo dependerá de la concepción que se asuma respecto a lo que debe ser considerado propio de esta disciplina y cuáles requisitos por tanto se deben cumplir para poder ser incluido dentro de este exclusivo grupo de intelectuales.

En el siguiente análisis no se aspira a demostrar todos y cada uno de los argumentos que deben ser tomados en cuenta para considerarlo también como un auténtico cultivador del saber filosófico, labor esta que ha sido desarrollada con anterioridad por numerosos investigadores. Es indudable que su praxis cultural y política estuvo avalada integralmente por sólidos cimientos filosóficos, ante todo por una clara concepción de la condición humana (Guadarrama, 2018) ―independientemente del hecho que no haya utilizado propiamente este término―, en particular en relación con sus ideas sobre la libertad.

Se pretende contribuir a validar la hipótesis según la cual el pensamiento político latinoamericano en sus consideraciones sobre la libertad desde la época colonial hasta la actualidad, no ha sido absolutamente vernáculo u original, pero tampoco mimético o simplemente reproductivo de las ideas de los pensadores de otras

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en *José Martí, Modernismo (s). Estudios Cubanos*, *Ensayos en honor a Ivan A. Schulman*. Coordinadores. José Gomáriz y Ángel Esteban del Campo. Editores. Editorial Verbum, Madrid, 2022. pp. 123-141.

latitudes, pues en verdad a la vez que se ha nutrido del arsenal teórico de estos últimos, dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito, ha desarrollado al respecto una producción de ideas auténticas, por lo que en esa medida ha contribuido también a la cultura universal. En ese sentido el enjundioso arsenal teórico del pensador cubano constituye un elemento indispensable de demostración.

Es sabido que en la formación intelectual de Martí incidieron diversas fuentes. En primer lugar, fue decisiva la influencia de su maestro y preceptor Rafael María Mendive. Acertadamente Jorge García Angulo (2018) plantea que.

> Toda la obra de José Martí estuvo signada por la tarea de enseñar a los hombres a comprender las bases esenciales de su propia liberación, así como la de sus pueblos. El *leit motiv* que lo acompañó desde que en su adolescencia su maestro Rafael María Mendive lo puso en contacto con los problemas humanos y los de su patria, fue el de escrudiñar, descubrir y poner en las manos de pueblos y hombres las claves de su libertad (p. 14).

A su vez contaba con la herencia mediata de Félix Varela y José de la Luz y Caballero, en especial sobre la significación de la educación por lo que la huella del pensamiento ilustrado cubano estaría presente en su adolescencia. En particular en relación con el poeta José María Heredia declaró que fue "acaso el que despertó en mi alma, como en los cubanos todos, la pasión inextinguible por la libertad" (Martí, 1975ª, p. 165).

Martí le atribuye a la educación una función protagónica en el logro del mejoramiento humano, evitando así las posturas fatalistas y pesimistas que algunas concepciones racistas y socialdarwinistas, como las de Sarmiento en Argentina en su época propugnaban y que provocarían la justificada reacción crítica del héroe nacional cubano. En la propuesta educativa martiana se aprecia una marcada intención en insistir en el papel protagónico no solo de la educación sino de la labor de otras instituciones de la sociedad civil que pudieran contribuir al mejoramiento humano (Machado, 2006. p. 91).

Sus estudios de derecho, letras y filosofía en la Universidad de Zaragoza, donde predominaba el krausismo, dejarían en él una impronta inicial. Al llegar a México y Guatemala se percata del predominio del positivismo sui generis —lo mismo que en su breve estancia en Cuba donde polemiza al respecto con su amigo Enrique José Varona— y le obligarían a reflexionar sobre su alcance y

limitaciones. “La defensa de la subjetividad que lleva implícita toda obra humana, especialmente en el arte, es la que hace a Martí criticar el presunto hiperrealismo positivista” (Guadarrama, 2015, p. 188). De ahí que Ivan Schulman señale que:

> En el prólogo a *Lucia Jerez* resalta en primer término la equiparación de la producción novelística con una etapa “moderna” en la cual señala Martí la tendencia hacia el buceo analítico con metafóricos cortes profundos de bisturí de un médico útil. Le desagrada, sin embargo, la boga contemporánea del realismo exagerado carente de un contrabalanceado idealismo redentor en las creaciones naturalistas del novecientos (Schulman, 1990a. p. 288).

Tal estimación de la espiritualidad en la condición humana dio lugar a que en su larga estancia en Estados Unidos de América aprecie sus afinidades con el espiritualismo de Emerson. Esta nueva experiencia vital le permitirá también percatarse de la significación de la confrontación ideológica entre liberalismo, el anarquismo y el socialismo, especialmente en sus diferentes concepciones sobre la libertad. Todos estos ingredientes filosóficos e ideológicos serían objeto de su atención, bien para comprender sus razones de ser o para criticarlos.

En el crisol de su pensamiento se fundieron numerosas ideas provenientes de vehementes lecturas tanto de la cultura occidental como de la oriental, pero no exclusivamente extraídas de los libros, sino sobre todo de su acuciosa observación sobre diversas expresiones del comportamiento humano durante su versátil bregar como periodista y organizador de una batalla política especialmente en los Estados Unidos, que no se limitaba a la independencia de Cuba y Puerto Rico.

Para arribar a mejores conclusiones sobre sus ideas sobre la libertad se deben tener presentes las anteriores consideraciones. De ese modo se puede comprender mejor la profundidad y trascendencia de sus reflexiones antropológicas que propugnaban su filosofía de la relación. “La filosofía no es más que el secreto de la relación de las varias formas de existencia. La filosofía no es más que el secreto de la relación de las varias formas de existencia” (Martí, 1975b, p. 232).

Numerosos pensadores de generaciones anteriores y posteriores a él se han planteado encontrar algún tipo de respuesta a la especificidad del concepto de libertad superando cualquier expresión de simplificación o de reduccionismo epistemológico, se debe tratar

de justipreciarla, esto es ni de sobreestimarlas, ni de subestimarlas, para darle su merecido lugar en la rica trayectoria humanista práctica de lo mejor del pensamiento latinoamericano, y por qué no también universal.

¿Acaso el hecho de que haya sido traducido a múltiples idiomas y que sea objeto de minuciosos estudios por intelectuales de numerosos países, no confirma que forma parte de la galería universal de la cultura? La vehemente labor de este investigador norteamericano en lo que Schulman denominó la *transfertilización* (1990b. p.207) del ideario martiano en los Estados Unidos le hace ocupar un digno lugar en la profundización y promoción universal de la obra del pensador y héroe nacional cubano, al considerar que "(…) sus crónicas pertenecen a la obra de un escritor multinacional y son igualmente válidas para los pueblos del Norte y del Sur" (Schulman, 2001a. p. 49).

La trascendencia y universalidad de la obra intelectual de Martí la reafirma Schulman al plantear que "(…) el discurso informativo de las crónicas norteamericanas constituye un discurso futuro y vigente —válido para el pasado y el presente, válido para los pueblos hispanoamericanos y, a la vez, para el pueblo norteamericano" (2001, p. 57). Su admiración por la obra martiana, y dado que gran parte de ella fue elaborada en Estados Unidos, le hace proponer que esta deba ser reconocida también como parte de la cultura de este país.

En particular para el presente análisis sobre la libertad, Schulman presta atención especial a la sorpresa que confiesa Martí a los pocos meses de su llegada a Estados Unidos, al señalar que "En medio de este sentido de extrañamiento surge el tema de la libertad tan significativo para la construcción del futuro ciudadano —cubano, hispa-noamericano o norteamericano: "Estoy, al fin, en un país donde cada uno parece ser su propio dueño"(2001, p. 50). .

Las agudas reflexiones de Schulman sobre sobre la versátil labor intelectual de Martí le hacen percatarse de que como cronista de arte también se expresaba su pensamiento político, al considerar que "En esta relación de valores que establece, y en la cual la libertad ocupa un lugar preeminente, lo bello y lo moderno se identifican con un arte revolucionario, emancipatorio y nacional" (Schulman, 2002. p. 87).

Por lo que deduce que

> En su labor emancipatoria y anticolonial entre los múltiples textos que se insertan en su discurso los del arte plástico constituyen un

> fondo de sugerencias y de inspiraciones con una gran relevancia política, pues por medio de un discurso crítico —las crónicas de arte— y las transposiciones —de su prosa y verso— propone un proyecto de independencia y de libertad que inspira y alecciona hoy en día (Schulman, 2002. p. 94).

Tal vez lo más trascendente de su análisis consiste en que de la íntegra compresión y valoración que Schulman realiza de la obra martiana se puede inferir no solo la evidente simpatía por sus realizaciones, sino algo de mayor envergadura: la subyacente coincidencia ideológica del investigador norteamericano con ella. Esto se aprecia en numerosas ocasiones, pero se hace más evidente cuando plantea:

> El proyecto emancipador martiano se expresa en un discurso contrahegemónico que cuestiona las leyes del mercado de la incipiente cultura capitalista y sus fuerzas político-económicas. Pero también cuestiona las bases de lo moderno, de lo moderno burgués, incluso sus valores estéticos y artísticos, y propone una reformulación de la idea de lo novedoso, de lo culturalmente válido, y de los valores estéticos y éticos que en su concepto las sociedades americanas debieran cultivar en el período de transición y redefinición de la segunda mitad del siglo XIX (Schulman, 2002. p. 86).

Cualquier agudo lector entrelineas de sus valoraciones sobre el héroe nacional cubano puede percatarse fácilmente de que estaba muy distante de la sugerida neutralidad axiológica weberiana, al reconocer especialmente la validez de sus crónicas para comprender la situación actual de los Estados Unidos de América.

1. La fundamentación filosófica de la libertad

La visión filosófica de Martí sobre la libertad puede ser valorada desde múltiples dimensiones.

> El concepto de libertad humana en el pensamiento martiano es universal, y adquiere cuatro dimensiones particulares; tales dimensiones no prevalecen una por encima de otra, sino que son parte armónica y fundamental de su concepción: libertad como conocimiento (gnoseología); libertad como el bien común o en comunidad (política); libertad como dignidad en la emancipación humana

(ética); y, la filosofía como liberación del hombre (ontología), primero en el pensamiento, y después en la realidad (Reyes-Martín, 2020. pp. 127-128).

Esto lo conduciría a vincularla con la actitud del hombre hacia la naturaleza, que debe ser de amor y no de dominación, como ha sido nota común en la civilización occidental. Tal idea constituyó una preocupación esencial en su cosmovisión. Por esa razón afirmaba: "Más bella es la naturaleza cuando la luz del mundo crece con la de la libertad" Martí, 1975c. p. 382). La concebía como un hecho natural: "Los hombres han de vivir en el goce pacífico, natural e inevitable de la Libertad, como viven en el goce del aire y de la luz" (Martí, 1975d, p. 288). Sin que esto significase algún tipo de fatalismo, pues consideraba que a la vez esta debía ser conquistada. La concebía como una tendencia del desarrollo que no se imponía por agentes externos a su desenvolvimiento, pues a su juicio: "La libertad es una fuerza espontánea: se la desarrolla, no se la comprime" (Martí, 1975e, p. 202).

De tal modo, la mejor forma de asumir una actitud ante ella era propiciándola, en lugar de restringirla. Aunque estaba plenamente consciente de que había múltiples factores que atentaban contra ella, de ahí que sostuviese:

> [...] esa gente que con tanta calma delibera, que con tanta prudencia determina, que a tantas seducciones y azuzamientos desatiende, que con tanta bravura condena los recursos de fuerza, que tan ordenadamente pasea por las calles henchidas, como una serpiente hecha de leones, ¿qué son, sino prueba viva de que a pesar de todos los gusanos que le nacen en sus llagas, la Libertad tiene poder vivificante, que lo refresca, sana e ilumina todo?. El corcel de la Libertad nació con bridas (Martí, 1975f, p. 87).

La consideraba tan consustancial a la *condición humana,* muy diferente a admitir una biológicamente fatal *naturaleza humana* ─ aunque haya utilizado este término─ o una metafísica *esencia humana*. La huella de las reflexiones antropológicas de Martí se ha puesto de manifiesto con regularidad en la trayectoria de la intelectualidad cubana hasta la actualidad Guadarrama, 2014). Para él: "Sin libertad, como sin aire propio y esencial, nada vive. […] Como el hueso al cuerpo humano, y el eje a una rueda, y el ala a un pájaro, y el aire al ala, así es la Libertad la esencia de la vida" (Martí, 1975g, p. 451). Algo similar pensaría de la independencia,

y de ahí su estrecha relación al plantear: "La independencia es condición de esencia de la vida: todo sea libre, sin más esclavitud que la de la lógica en la vida literaria y en la vida real la del deber (Martí, 1975e, p. 442).

Como puede apreciarse, en ambos casos las valoraba con una dimensión extraordinariamente vital para el ser humano. Para él: "La libertad es el derecho que todo hombre tiene a ser honrado, y a pensar y a hablar sin hipocresía" (Martí, 1975h, p. 304). Su concepción de la libertad esta orgánicamente imbricada con su postura altruista, como se revela cuando expresa: "¿Qué es la mejor libertad sino el deber de emplearla en bien de los que tienen menos libertad que nosotros?" (Martí, 1975c, p. 262).

Al considerar que "El ejercicio de la libertad fortifica" (Martí, 1975e, p. 267), Martí enfatizaría en que la verdadera realización del hombre radicaba precisamente en propiciar el despliegue de sus infinitas potencialidades, especialmente en cuanto a virtud y sacrificio.

> La vida de la libertad afina en el hombre los sentimientos delicados, y de estos ninguno es más bello que la simpatía de las ideas generosas entre dos hombres capaces de amar la virtud y el sacrificio" (Martí, 1975a, p. 194). Estas debían ser propiciadas por la educación y la cultura, pues, a su juicio: "ser culto es el único modo de ser libre" (Martí,1975d. p. 289), y la libertad siempre propiciaba el engrandecimiento de toda obra: "Ni escribe el escritor, ni habla el orador, ni medita el legislador, sin libertad. De obrar con libertad viene obrar con grandeza" (Martí, 1975i, p. 364). Por esa razón consideraba que cualquier poder que tratase de poner freno a la libertad, como es el caso de la religión, encontraría una lógica reacción por parte del hombre. En ese sentido, planteaba: "En los pueblos donde la religión se ha mostrado siempre hostil al ejercicio natural y amplio de las facultades del hombre, el odio a la religión ha sido una de las formas naturales del amor a la libertad (Martí, 1975j, p. 77).

En modo alguno esto debe conducir a la idea de que el prócer cubano fuese ateo. Independientemente de que sostuvo una postura anticlerical, su perspectiva al respecto fue en verdad deísta, esto es, concebir la creación divina del mundo, pero el hombre para él era el verdadero hacedor de su propia historia en lugar de admitir en ella una dependencia de fuerzas sobrenaturales.

Cuando exhortaba al hombre a que vuelva los ojos sobre sí mismo, en lugar de hacerlo sobre deidades consoladoras, no lo hace por incredulidad, pues en verdad lo que trata es de brindarle confianza y seguridad en su decisiva gestión social. Si todo lo que se produce en la tierra es, para Martí, producto de seres vivos, lógicamente todo lo que se geste en la sociedad deberá concebirlo engendrado por el portador social que es el hombre. Si es así, es a este a quien se le deben pedir cuentas por los males del mundo en especial por sus atentados contra la naturaleza; pero también a él se le deberán erigir altares por sus milagros.

En Martí la dimensión de lo humano no solo es grandiosa, sino que rebasa todos los límites, e incluso pone en apuros al reino escatológico al sostener:

> El hombre crece tanto, que ya se sale de su mundo e influye en el otro. Por la fuerza de su conocimiento abarca la composición de lo invisible, y por la gloria de una vida de derecho llega a sus puertas, seguro y dicho so. Cuando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía y la religión, que es una parte de ella; siempre fue el cielo copia de los hombres, y se pobló de imágenes serenas, regocijadas o vengativas, conforme viviesen en paz, en gozos de sentidos o en esclavitud y tormento las naciones que las crearon. Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo (Martí, 1975k, p. 33).

¿Qué mejor prueba de enfoque histórico de sus reflexiones y de comprensión del fenómeno de la religión?

La ecuación que estableció entre libertad y cultura suponía el enriquecimiento recíproco de ambas, al considerar que cualquiera de las dos que se desarrollase propiciaba la otra. Ambas deben ser el resultado de una paciente labor pues "(…) la libertad se hace a tajos, como las estatuas" (Martí, 1975ª, p. 33). Con razón se cuestionaba: "¿Cómo ha de ser la libertad menos bella, porque la adornen la elocuencia y la cultura?" Martí, 1975l, p. 473.) Al establecer tal interdependencia entre libertad y cultura presuponía que esta constituía un insuperable instrumento para enfrentar todas las formas de opresión que limitaban las potencialidades humanas.

El hecho de que considerase que "Se ha de tener fe en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece" (Martí, 1975e. p. 22), constituye una prueba de que en su concepción de la cultura no establecía una ecuación de

equivalencia con la sociedad y a la vez reconociese la conflictividad de la condición humana. Esto significa que, si bien todo lo cultural es social, no todo lo social es cultura. De lo contrario no harían falta dos términos, si su contenido conceptual fuese el mismo.

Una posible definición integradora debe considerarla como el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad (Guadarrama, 2009.p. 141).

Solo una adecuada comprensión de la especificidad teórica del concepto de cultura que la identifique más con la libertad que con toda la diversidad de determinaciones de la sociedad, posibilita comprender mejor porqué razón los próceres de independencia latinoamericana y los pensadores auténticos que les precedieron y le sucedieron le han apostado a la educación y la cultura como instrumentos indispensables de acompañamiento para completar las conquistas de las luchas sociales.

2. La concepción antropológica de José Martí en su articulación con la libertad

Su idea de la libertad estaba orgánicamente imbricada con la concepción antropológica, según la cual el ser humano no está estigmatizado por fatales leyes naturales, sino que su contradictoria condición es ser perfectible, como le había declarado a su hijo:

> Tengo fe en el mejoramiento humano, en la vida futura, en la utilidad de la virtud, y en ti" (Martí, 1975m, p. 17). De otro modo no podría entenderse su confianza en que "[...] el amor de la libertad da al hombre, con mayor respeto de sí, mayor respecto a los demás (Martí, 1975n. p. 174).

Ese tema de la alta estimación que se debía tener por los semejantes estuvo siempre presente en su pensamiento y acción: "(…) nadie a la libertad tiene derecho, cuando no hace hábito y gala de respetar libertad ajena" (Martí, 1975g, p. 464). De igual modo consideraba la independencia como algo inherente a la condición humana: Además, "[...] la independencia se ha de buscar con alma entera de hombre" (Martí, 1975c, p. 273).

El hecho de que Martí tuviese una clara concepción práctico-revolucionaria de la libertad no significa que a la vez, no la concibiese en una perspectiva de profundas dimensiones espirituales; así sostenía:

> (...) el ejercicio de la libertad conduce a la religión nueva. [...] la entrada del hombre en la ventura y ordenamiento de la libertad produce, como una colosal florescencia de lirios, la fe casta y profunda en la utilidad y justicia de la Naturaleza. […] la salud de la libertad prepara a la dicha de la muerte. […] Parece que la libertad, dicha del mundo, puede rehacer la muerte. El hombre, turbado antes en la presencia de lo invisible, lo mira ahora sereno, como si la tumba no tuviese espantos para quien ha pasado con decoro por la vida (Martí, 1975k, p. 33).

Le preocupaba de manera extraordinaria que la libertad fuese constreñida al plano político, jurídico o económico, y no extendiese su dimensión a las esferas de la cultura espiritual. A su juicio: "la primera libertad, base de todas, es la de la mente" (Martí, 1975l, p. 348).

Como también luego Gramsci sostendría, estaba convencido de que cualquier transformación revolucionaria sería endeble si no está apuntalada fuertemente por las vigas de la cultura y la ideología. Martí consideraba:

> Las redenciones han venido siendo formales; –es necesario que sean esenciales. La libertad política no estará asegurada, mientras no se asegure la libertad espiritual. Urge libertar a los hombres de la tiranía, de la convención, que tuerce sus sentimientos, precipita sus sentidos y sobrecarga su inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso (Martí, 1975h, p. 290).

Sus ideas sobre la libertad y la independencia no estarían generalmente caracterizadas por declaraciones filantrópicas abstractas o desprovistas de la terrenidad necesaria para que desempeñasen un papel alentador revolucionario a través de sus innumerables discursos, cartas, artículos, conferencias, proclamas, etc. Por el contrario, constituyeron una fiel expresión de su convicción de que "trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra" (Martí, 1975e, p. 15). Estaba convencido de que "[…] las ideas, aunque sean buenas, no se imponen ni por la fuerza de las armas, ni por la fuerza del genio. Hay que esperar que hayan penetrado en las muchedumbres" (Martí, 1975ñ, p. 96).

Todo su pensamiento estaba orientado a propiciar la emancipación del "hombre natural", esto es del indígena, el esclavo "La libertad no es placer propio: es deber extenderla a los demás: el esclavo dueño: da vergüenza ser dueño de otro". Martí, 1975e, p. 266), el campesino, el obrero, todo aquel que fuese víctima de cualquier tipo de explotación. De manera precisa Arturo Andrés Roig lo caracteriza al sostener:

> aquel sujeto que es denominado con la expresión "hombre natural" no es un individuo, sino que expresa o constituye una diversidad de sectores humanos unidos por su condición de explotados y a la vez de marginados. Sus símbolos, según nos lo presenta Martí, despiertan todos en nosotros la idea de una humanidad reprimida que se empina, a pesar de eso, en una actitud emergente. (Roig, 1991. p. 34).

En relación con el proceso independentista consideraba que la cuestión principal era continuar su fundante labor: "La manera de celebrar la independencia no es, a mi juicio, engañarse sobre su significación, sino completarla" (Martí, 1975º, p. 98.) Para cumplir esa alta misión se preparó y trataba de convencer a su pueblo de que la libertad no vendría con la anexión a Estados Unidos de América, pues "!Sólo perdura, y es para bien, la riqueza que se crea, y la libertad que se conquista, con las propias manos!" (Martí, 1975e, p. 139).

Ante todo pensaba que "La libertad cuesta muy cara, y es necesario o resignarse a vivir sin ella, o decidirse a comprarla por su precio" (Martí.1975p, p. 108). Sabía –y trataba de convencer a sus compatriotas– que el despótico régimen colonial –el cual diferenciaba muy bien del pueblo español, no solamente como hijo de un valenciano y una canaria, sino como conocedor vivencial de este durante sus años estudiantiles en Valencia y Zaragoza, y su intensa vida intelectual en Madrid– no concedería la libertad y la independencia a cubanos y puertorriqueños a menos que la conquistaran con el filo del machete. De ahí que sostuviese: "la independencia tiene que ganarse, y que nadie debe exhibir su poder hasta ser libre" (Martí, 1975q, p. 128). Ahora bien, como recompensa de esas luchas aseguraba: "[...] donde fue más cruel la tiranía sea luego más amada y eficaz la libertad" (Martí, 1975i, p. 338).

Cultivaba la idea entre los emigrados cubanos en Estados Unidos –entre los cuales se destacaban los obreros tabacaleros y los ilusos anexionistas– de que la libertad solo se alcanzaría con la

conquista de la independencia por manos propias de los cubanos, luego de superar todos los obstáculos que la impedían: "[...] la independencia sólo puede obrar como se obra con los obstáculos: o se carga con ellos, y se les abre espacio para seguir con más poder, o se les deja de lado" (Martí, 1975o, p. 356). Por eso evitó a toda costa inmiscuir a los gobernantes estadounidenses en una posible colaboración con tamaña empresa, pues sabía muy bien que su interés era anexarse la Isla. De ahí que sostuviese: "[...] la libertad que sólo es fecunda y duradera cuando se le conoce el precio por haberla conquistado brazo a brazo: — se prodiga la riqueza heredada, se guarda y defiende la riqueza ganada, por el esfuerzo propio" (Martí, 1975n, p. 173). Sabía muy bien que la conquista de la independencia y la libertad no era solo una cuestión de la lucha revolucionaria por alcanzarlas, sino también de una sedimentada y paciente labor de educar a los pueblos en su cultivo y desarrollo. "La libertad es un premio que la Historia da al trabajo. No puede ser que se entre en el goce de una recompensa sin haberla antes merecido por una labor sólida y útil. La paga ha de venir después de la obra" (Martí, 1975n, p. 147). Por esa razón afirmaba: "la conciencia propia y el orgullo de la independencia garantizan el buen ejercicio de la libertad" (Martí, 1975e, p. 351).

Con una perspectiva muy distante de cualquier idealismo, consideraba que si la libertad no estaba apuntalada por transformaciones económicas y sociales que beneficiasen a amplios sectores populares, esta podía encontrar serios obstáculos, pues tal como la historia ha demostrado, florecen los totalitarismos cuando se presentan crisis y surgen los presuntos "salvadores". Por eso avizoraba lo que lamentablemente ha experimentado la humanidad en los últimos tiempos al plantear: "Las libertades perecen donde el bienestar no las sustenta: viene la masa inculta: viene el demagogo, pa. (sic) fama del tirano, que la desordena; luego viene el tirano" (Martí, 1975p, p. 232). Por eso le concedería especial atención a la labor de educar y preparar a los sectores populares para la lucha por su libertad: "Quien no ayuda a levantar el espíritu de la masa ignorante y enorme, renuncia voluntariamente a su libertad" (Martí, 1975f, p. 60).

Si Martí no hubiese estado imbuido de un arraigado optimismo: "[...] no teman los pobres que se quede sin hijos la libertad, porque de **todas partes** nacen nuevos hijos" (Martí, 1975n, p. 374). Este optimismo es común a todos los revolucionarios, como Bolívar, quien supo también enfrentarse a innumerables dificultades─, además de su profunda confianza en que el pueblo estaba decidido a luchar

por su libertad, difícilmente se hubiese logrado la independencia de Cuba del poder español, independientemente de los acontecimientos que condujeron a la posterior injerencia yanqui. Ese optimismo se expresa cuando sostiene: "Hay algo sutil y misterioso en el espíritu de Libertad que le hace perdurar y vencer por irresistible empuje en medio de las más difíciles condiciones" (Martí, 1975p, p, 283).

En dialéctica interrelación consideraba que el ejercicio de la violencia revolucionaria por conquistar la libertad, en lugar de propiciar nuevas expresiones de esta última, las aplacaría. De ahí que sostuviese: "La libertad suaviza al hombre y lo hace enemigo de la violencia" (Martí, 1985, p. 65), pues, a su juicio: "Parece que el hábito ordenado y constante de la libertad da a los hombres una confianza en su poder que hace innecesaria la violencia" (Martí, 1985, p. 75).

En otro momento, metafóricamente, como era propio de su protoplasmático discurso entre la prosa y el verso —según expresaba Lezama Lima—, manifestaría: "[...] el aire de la libertad tiene una enérgica virtud que mata a las serpientes" (Martí, 1975f, p. 456).

Para él, la libertad no se alcanzaba de una vez y por todas permitiéndose el lujo de disfrutar de ella permanentemente. Primero la considera un producto del trabajo consuetudinario, del cual no se puede fácilmente descuidar, pues como árbol que no se cultiva, se puede secar.

> No hay cosa más escurridiza que la Libertad. Dama de gran valer, se enoja de *que un* solo momento la descuiden. Quiere plática que la entretenga, celo que la estimule, culto que la halague. La libertad ha de ser una práctica constante para que no degenere en una fórmula banal (Martí, 1975g, p. 340).

A su juicio, la lucha por conquistar la independencia y la libertad forjaba en los hombres las virtudes y capacidades para mantenerlas, pues: "[…] en la conquista de la libertad se adquieren mejor que en el abyecto abatimiento las virtudes necesarias para mantenerla" (Martí, 1975c, p. 94).

A la vez, pensaba que una vez conquistada encuentra seria resistencia frente a los que quieren minimizarla, pues "[...] los hombres, subidos ya a la libertad entera, no han de bajar hasta una de sus gradas" (Martí, 1975k, p. 34).

Su clara convicción de que la lucha por la independencia no se reduciría a alcanzar la soberanía frente al poder metropolitano se puso de manifiesto en estas palabras suyas:

> Amamos la libertad, porque en ella vemos la verdad. Moriremos por la libertad verdadera; no por la libertad que sirve de pretexto para mantener a unos hombres en el goce excesivo, y a otros en el dolor innecesario. Se morirá por la república después, si es preciso, como se morirá por la independencia primero (Martí, 1975n, p. 255).

Tales declaraciones revelan que sus intenciones trascendían aquella lucha política y se proyectaba hacia lo social, esto es, a dignificar a los pobres de la tierra, junto a quienes desde muy joven había decidido echar su suerte a andar.

Pensaba con meridiana honestidad que "[…] a la libertad no se la vence sino satisfaciéndola, y que las reacciones deben su éxito al respeto que tributan a la obra sana de las revoluciones cuyos excesos las traen al poder" (Martí, 1975i, p. 145). De tal manera establecía un nexo indisoluble entre ella y los procesos revolucionarios, cuando afirmaba: "Quien ama a la libertad, previsora y enérgica, ama a la revolución" (Martí, 1975r, p. 104.)

La concepción martiana de libertad y revolución estaba orgánicamente articulada a la conformación de la nación. Diferenciaba claramente a los revolucionarios de los independentistas, al sostener: "Independencia es una cosa, y revolución otra. La independencia en los Estados Unidos vino cuando Washington; y la revolución cuando Lincoln" (Martí, 1975n, p.196).

No se proponía simplemente lograr la independencia, sino promover una revolución social. Por esa razón le confiaba a Carlos Baliño, propugnador de ideas socialistas, que la revolución no la harían en la manigua, en las selvas donde se combatiría, sino después en la república.

Al observar lo que había sucedido tras el proceso independentista en algunos países latinoamericanos –donde una élite conservadora se había instalado con métodos no muy diferentes a los de la época colonial–, el Héroe Nacional cubano auguraba: "La independencia sería más temible que deseable si con el nombre de ella se levantase a ahogarla una nueva tiranía" (Martí, 1975º, p. 355).

Martí se nutrió del pensamiento universal sobre la libertad y la justicia social, pero sin duda le aportó reflexiones válidas que contribuyen a su enriquecimiento. Su concepción de la libertad se

encuentra orgánicamente imbricada con su humanismo práctico −que ha sido consustancial a las expresiones más auténticas del pensamiento filosófico y político latinoamericano−, de raíz profundamente cristiana en cuanto a su vocación de servicio al prójimo, independientemente de su anticlericalismo. Su proyección de ella se configura y orienta hacia una praxis política y cultural en función de todos los oprimidos. A su juicio: "El mundo tiene dos campos: todos los que aborrecen la libertad, porque sólo la quieren para sí, están en uno; los que aman la libertad, y la quieren para todos, están en otro" (Martí, 1975c, p. 389).

Constantemente convocaba a luchar por la libertad de todos esos sectores sociales marginados.

> Todo hombre de justicia y honor pelea por la libertad dondequiera que la vea ofendida, porque eso es pelear por su entereza de hombre; y el que ve la libertad ofendida y no pelea por ella, o ayuda a los que la ofenden, —no es hombre entero (Martí1975c, p. 391).

Consideraba que no basta con simpatizar con ideas de independencia y libertad, si estas no se vinculan a una praxis política. "No estriba el amor patrio en afianzar la libertad: estriba en labrar un pueblo en que la libertad se afiance" (Martí, 1975e, p. 311). Una vez lograda parcialmente se hace todo lo posible por cuidarla y propiciar su mejoramiento. "Buena sombra da a la tierra el árbol vigoroso de la libertad: mas no la da para que sus hijos duerman descuidadamente bajo las ramas protectoras" (Martí, 1975e, p. 306).

Otra expresión que confirma su concepción sobre la necesaria articulación entre independencia y libertad, entendidas estas en su imbricación con la justicia social ─que es propia de todos los próceres de la independencia latinoamericana─, se aprecia cuando plantea: "El hombre no tiene la libertad de ver impasible la esclavitud y deshonra del hombre, ni los esfuerzos que los hombres hacen por su libertad y honor" (Martí, 1975c, p. 436). Un análisis profundo del ideario martiano demuestra que este no ha sido absolutamente vernáculo u original, pero tampoco mimético o simplemente reproductivo de las ideas de los pensadores de otras latitudes. Por supuesto que se nutrió del arsenal teórico de muchos de ellos, pero a la vez desarrolló un valioso conjunto de ideas auténticas, que contribuyen a la cultura universal.

La lucha de Martí por la independencia de Cuba y Puerto Rico no era solamente por liberarlas del colonialismo español, sino también prepararlas ante la voracidad de viejos y nuevos poderes

imperiales, como lamentablemente sucedió. Propagaba en sus discursos preparatorios de las nuevas batallas independentistas su profundo antimperialismo al sostener.

> No son meramente dos islas floridas, de elementos aún disociados, lo que vamos a sacar a luz, sino a salvarlas y servirlas de manera que la composición hábil y viril de sus factores presentes, menos apartados que los de las sociedades rencorosas y hambrientas europeas, asegure, frente a la codicia posible de un vecino fuerte y desigual, la independencia del archipiélago feliz que la naturaleza puso en el nudo del mundo, y que la historia abre a la libertad en el instante en que los continentes se preparan, por la tierra abierta, a la entrevista y al abrazo (Martí, 1975r, p. 142).

Su proyección latinoamericanista, dada su preocupación por la voracidad de un vecino tan poderoso, e inspirada en lograr un mejor equilibrio del mundo, lo llevó a tratar de convencer, no solo a cubanos y puertorriqueños, de que la independencia resultaría favorable no solo para los habitantes de esas dos pequeñas islas, sino para todos los del planeta. De ahí que sostuviese: "[…] la libertad de un pueblo pequeño es más necesaria al mundo que el poder de un rey ambicioso" (Martí, 1975h, p. 467).

3. Pensamiento independentista y en favor de la justicia social de José Martí

Las ideas del Héroe Nacional cubano estuvieron articuladas esencialmente entre sí, pero más aún con su praxis revolucionaria, que cierra el pensamiento y el proceso independentista latinoamericano, pero en condiciones muy diferentes a las de los primeros próceres. La época y por tanto las tareas que le correspondió emprender Martí fueron muy distintas a las de la primera generación de luchadores independentistas y en especial en el caso de Cuba su misión es eminentemente fundante. De ahí las razones de Enrique Ubieta para sostener:

> Martí es el fundador de una nación. Esa cualidad le otorga una dimensión excepcional en la historia. Situado en el punto de nacimiento de la República y del imperialismo norteamericano, inauguró la modernidad política, literaria y de pensamiento, el ámbito

> de la cultura en que se desenvolvería el siglo XX cubano y latinoamericano. Su individualidad creadora le abrió caminos, tradiciones colectivas a la nación (Ubieta, 1997, p. 243).

Similares razones le asisten a Fernando Martínez Heredia (1991) para sostener que: "El pensamiento martiano fue el más subversivo de su época para Cuba y América Latina, porque fue a la raíz de los problemas fundamentales, y de su superación, y mostró un camino para crear nuevas realidades y hombres nuevos, enlazando el proyecto más ambicioso de liberación nacional y humana concebido hasta entonces en América, con las propuestas concretas de cómo ir realizándolo" (p. 183). Lo más interesante es que ese pensamiento martiano continuó siendo subversivo posteriormente. Por algo se les prohibió a los asaltantes a Cuartel Moncada tener acceso a las obras de Martí en la prisión, pues aquella respuesta de Fidel Castro de que el héroe nacional había sido el autor intelectual de aquella acción revolucionaria continuó preocupando al dictador Fulgencio Batista y sigue desvelando a los que tergiversan el ideario martiano para enfrentarlo a la Revolución Cubana.

> La Revolución Cubana es una sola. El eslabón de enlace entre quien lo advirtió y la culmina fue José Martí, el cubano impar del siglo XIX. Su genio político y su pensamiento revolucionario —el más radical de la centuria en América Latina— lo empina muy por encima de sus contemporáneos (Roa, 1983. p. 194).

Si bien en los próceres de la independencia latinoamericana la cuestión de la justicia social también estuvo muy presente por lo que sus ideas y acciones no se limitaban a alcanzarla, en el caso de Martí este criterio se radicalizaría mucho más, pues ya había aparecido una clase obrera más conformada y exigente de sus derechos, como lo demostraría la huelga de Chicago, que dio lugar a la celebración del Día del Trabajo y que el periodista José Martí magistralmente reseñaría. A su juicio: "Aquí donde los trabajadores son fuertes, lucharán y vencerán los trabajadores" (Martí, 1975g, p. 277). Su confianza en esta clase social se evidenciaba cuando aseguraba: "[…] se viene encima, amasado por los trabajadores, un mundo nuevo" (Martí, (1975d, pp. 22-23).

Su aspiración no era simplemente la independencia, sino una transformación revolucionaria de la sociedad de manera que la libertad dejase de ser una consigna vacía y tomara cuerpo en instituciones democráticas y leyes que protegiesen a todos y para el bien

de todos, pero especialmente a los sectores más humildes del pueblo.

> (…) si algún día me viese forzado, en esta o aquella tierra, a llevar mis manos a las armas, sería para hacer triunfar a la justicia, pero no para el uso de la venganza, sino para el bien de los mismos que la hubiesen ofendido, para el bien de todos los que respiran el aire y pisan la tierra: para el bien de todos (Martí, 1975j, pp. 255-256).

Estaba consciente de los peligros internos a los derechos humanos, pues en correspondencia con la actitud asumida ante diferentes sectores y procesos sociales, se produjo una radical evolución del pensamiento martiano, en relación con los derechos humanos, que se evidencia a partir de su acción revolucionaria y sus discursos, ensayos, etc. Si bien en un inicio se puso de manifiesto en él cierta pasiva consideración sobre su legal reclamación, ante la imposibilidad de lograrlos por esa vía, finalmente prevaleció el criterio de alcanzarlos por medio de la lucha revolucionaria (Guadarrama, 2019. p.4).

Consagró su pensamiento y acción en favor de los humildes. La oligarquía azucarera, aunque había concedido la libertad a sus esclavos, buscaba y encontraba en las formas capitalistas de explotación del trabajo nuevas cadenas que imponerles.

Se puede arribar a la conclusión desacertada de que los derechos humanos y las formas de democracia son solamente un engendro intelectual emanado como una entelequia de la cabeza de los filósofos. Esto no debe en modo alguno conducir al desconocimiento del papel de las ideas de estos últimos en la fundamentación racional y teórica de las necesarias conquistas sociales alcanzadas y por alcanzar de la humanidad en su largo devenir histórico. Al respecto, con suficientes argumentos José Martí sostenía que "Las ideas son las riendas de las piedras", y en otra ocasión planteaba que "[…] toda idea justa lleva en sí misma su realización". Pero ante todo debe justipreciarse debidamente el papel de los verdaderos protagonistas materiales de la historia, aunque cuando estos estuviesen inspirados en las más elaboradas ideas sobre el mejoramiento humano (Guadarrama, 2016. pp. 69-70).

A la vez sabía muy bien que el vecino poderoso, que había engullido otros a pueblos, amenazaba con sustituir la ya débil dominación colonial española por una nueva forma de subordinación, tal como ocurrió con la Enmienda Platt, al establecerse la vida republicana cercenada.

Aunque supo nutrirse de la savia del pensamiento filosófico, jurídico y político europeo y norteamericano, no desdeñó, sino por el contrario enalteció, el estudio de las ideas y el ejemplo de los acontecimientos emancipadores de lo que consideraba Nuestra América, para diferenciarla sustancialmente de la norteamericana.

Tenía plena conciencia de que su labor consistía en completar el proceso independentista, no solo logrando que dos islas dejaran de ser patrimonio de la monarquía española, sino algo mucho más trascendente, que los pueblos latinoamericanos se unieran en cuadro apretado, como las raíces de los Andes, para impedir a tiempo que se lanzase una vez más el tigre que con garras de terciopelo le acechaba, incluso desde antes de la Doctrina Monroe.

> Como Martí no fue un historiador ni un sociólogo, ese deslinde a que arriba en sus análisis es motivado por el gran problema de su tiempo: la política expansionista del naciente imperialismo norteamericano cuya marcha, a plena conciencia, intentara detener desde entonces. Su latinoamericanismo se define por oposición: América Latina es una identidad, no solo por razones históricas y étnico-culturales, sino también porque su presente y su futuro enfrentan una nueva amenaza de dominación (Rodríguez, 1989. p. 159).

Sus ideas filosóficas revelan inconformidad con todos los sistemas que conoció, y llegó a atisbar una concepción del mundo en la que pretendió una mejor articulación del hombre con la naturaleza, una comprensión optimista en el plano epistemológico y axiológico, fundamentada en su confianza profunda en la perfectibilidad humana y el protagonismo emancipador de los pueblos. De ahí que le atribuyese a la filosofía como plantea Raúl Fornet-Betancourt (1998) una misión liberadora:

> La filosofía debe así, según Martí, ser transformada en un momento de la dialéctica histórica de la liberación del hombre y de la naturaleza. De donde se sigue una consecuencia doble. Pues, por una parte, la filosofía debe romper la jaula de su propia tradición. Esto es, debe ejercerse como crítica de sí misma y liberarse de todo aquello que en su propia historia ha ido impidiéndole el ejercicio de su función histórica liberadora (p. 87).

Propugnó el mejoramiento de la educación y la cultura para propiciar la conservación de la independencia y el despliegue de

formas superiores y concretas de libertad que no se limitaran solo al espacio de la política, sino que trascendieran a la esfera de la justicia social.

Conclusiones

El humanismo práctico y latinoamericanista de José Martí, por la independencia y la libertad de su pueblo, no permaneció atascado en poemas, discursos y panfletos. Prefería que se le recordara más por sus acciones que por sus versos. Su martirologio, cuestionado por algunos, dio lugar a un ejemplo imperecedero de lucha por la dignidad humana que se ha mantenido y mantiene en las nuevas generaciones cubanas.

No cabe duda de que el pensamiento martiano en su múltiple dimensionalidad, y no solo en cuanto a sus reflexiones sobre la libertad, forma parte de las mejores expresiones de humanismo práctico que si bien fue muy apropiado para su época y circunstancias, por esa misma razón forma parte inexorable de la cultura latinoamericana, ―pero también norteamericana, y universal― al haber alcanzado la justa consideración de *clásicas,* su ideas continúan teniendo validez para el presente y para el futuro.

Bibliografía

Fornet-Betancourt, R. (1998). Aproximaciones a José Martí. *Concordia, Internationale Zeitscrift für Philosophie*, Aachen, No. 24

Guadarrama, P. (2009). "Cultura". En *Diccionario del pensamiento alternativo.* Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). Buenos Aires: UBA.

Guadarrama, P. (2014). Director de colectivo de autores. *La condición humana en el pensamiento* cubano *del siglo XX.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales. T. III.

Guadarrama, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista.* Santa Clara: Editorial Capiro.

Guadarrama, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina.* Universitá degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Peguin Random House. T.I. Bogotá.

Guadarrama, P. (2018). "Introducción a la condición humana". University of Miami. https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/international/ethics-

in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf
Guadarrama, P. (2019). "José Martí y los derechos humanos". *Derecho y realidad*, 17. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/10610/9188
Machado, L. (2006). "José Martí y una nueva educación para América Latina" *Revista de Pensamiento Latinoamericano*, Numero 1, primer semestre. Corporación Unificada de Educación Superior, Bogotá.
Martí, J. (1975ª). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 5.
Martí, J. (1975b). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 7.
Martí, J. (1975c). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 4.
Martí, J. (1975d.) *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 8.
Martí, J. (1975e). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 6.
Martí, J. (1975f). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 10.
Martí, J. (1975g). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 9.
Martí, J. (1975h). *Obras completas* La Habana: Editorial Ciencias Sociales,t. 18.
Martí, J. (1975i). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 14.
Martí, J. (1975j). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 22.
Martí, J. (1975k). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 13.
Martí, J. (1975l). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 12.
Martí, J. (1975m). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 16.
Martí, J. (1975n). *Obras completas* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 2.
Martí, J. (1975ñ). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 19.
Martí, J. (1975o). *Obras completas* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 1.
Martí, J. (1975p). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 21.

Martí, J. (1975q). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 28.
Martí, J. (1975r). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 3.
Martí, J. (1985). *Otras crónicas de* Nueva *York* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Martínez Heredia, F. (1991). "Nuestra América. El presente y el proyecto de la América Latina", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, #. 1.La Habana,
Roa García, R. (1983). "José Martí y la Revolución Cubana", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, La Habana, #6.
Rodríguez, P. P. (1989). "Como La Plata en las raíces de los Andes. El sentido de la unidad continental", en *Letras. Cultura en Cuba*, prefacio y compilación Ana Cairo Ballester, 2, La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
Schulman, I. A. (1990a). "Transtextualización y socialización fictiva: Misterio y Ramona" en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, # 13. La Habana.
Schulman, I. A. (1990b). "Crónica de una presencia remisa: Martí en los Estados Unidos". en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, La Habana, #. 13.
Schulman, I. A. (2001). "La mirada desde el norte: Martí y los Estados Unidos". *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, # 24. La Habana.
Schulman, I. A. (2002). "La vida en la ancha arena: de la plástica a la poesía". *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, #- 25. La Habana.
Reyes-Martín, H. (2020). "José Martí y la libertad". *Santiago.* Santiago de Cuba. #. 151, pp. 127-128.
Roig, A. A. (1991). "Ética y <<liberación>>, en José Martí y el <<hombre natural>>", *José Martí. Actas del Primer Congreso de Estudios Latinoamericanos*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
Ubieta Gómez, E. (1997). "Los mitos, los héroes y los hombres", *Anuario del Centro de Estudios Martianos,* # 20. La Habana.

13. El pensamiento revolucionario de Gonzaga Duque (1863-1911) y su contexto positivista

por *Patricia Nakayama*

1. Unas pocas palabras sobre el mundo de Gonzaga Duque

La revolución es un fenómeno cuya aparición es rara. Sus caminos están obstruidos por innumerables instancias sociales, por ideologías, por las fuerzas armadas, pero he aquí que emerge del tejido social, para romperlo y reconstruirlo con un nuevo diseño. Estos son los únicos momentos en la historia en lo cual algo nuevo es creado por la colectividad humana. Es el fruto de un proceso histórico preñado de un mundo con concepciones hasta entonces desconocidas. En caso de que estos brotes no aparezcan, no habrá revolución.

No es prudente definir la revolución. Al definirla, la aprisionamos, cuando su intención es la libertad. Sólo sabemos que se trata de un fenómeno cuya significación se ha alterado a lo largo de la historia de la humanidad. Si anteriormente el término *revolución* se refería sólo a los ciclos de los cuerpos celestes, en su sentido político se caracteriza por un nuevo orden del mundo. Según Arendt (1988), este nuevo mundo inaugura a menudo un nuevo calendario, la proclamación de una república, la muerte de un Rey, una nueva sociedad basada a partir del uso organizado de la violencia. La filósofa defiende la idea de que la revolución, en su sentido moderno, es un fenómeno sin paralelos en la antigüedad clásica. El término comenzó a ser empleado durante el período de la revolución francesa (1789-1799) y, a partir de este paradigma, también se pasa a mirar al pasado. Así, las guerras civiles del pasado, como la inglesa (1642-1651) y la americana (1765-1783), pasan a ser nombradas de esta forma. Estas revoluciones se caracterizaron como revoluciones burguesas. Por otra parte, la revolución rusa (1917-1923), junto con la revolución alemana (1918-1919), además de portar

todas las características citadas por la filósofa, eleva este concepto a otro nivel: el de revolución socialista, la revolución del proletariado.

Para el joven Marx, se hacía necesaria una teoría de la revolución para edificar una nueva concepción de mundo, que se caracterizaría por una "filosofía de la praxis, fundamento metodológico de su teoría de la revolución como autoemancipación del proletariado" [1] (Löwy, 2012, p. 20). La autoemancipación, por este motivo, sería un paso fundamental hacia la liberación de todos los pueblos del mundo. Entre los y las marxistas que analizaron la situación latinoamericana, se discutió mucho sobre la cuestión del "atraso" o "capitalismo deformado" (Harnecker, 2024, p. 89). Harnecker (2024), al analizar la revolución social en América Latina, especialmente sus condiciones a principios del siglo XX, destaca dos factores importantes para que América Latina esté estancada en la implementación del capitalismo: el monocultivo latifundista y la explotación por parte del capital extranjero. A esto se suma la concentración del poder real en manos de quienes poseen estas materias primas. En su análisis, añade que, "debido al peso de los problemas no resueltos, la lucha por encontrar una salida se agudizó de década en década" (Ídem, p. 91). El Marqués de Condorcet (1795), por su lado, en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, observó en América muchas facilidades para un ambiente revolucionario, encontrando un sistema libre de vicios, al comparar la revolución americana con la francesa: "al no necesitar destruir ni tiranías feudales, ni distinciones hereditarias, ni corporaciones privilegiadas, ricas o poderosas, ni un sistema de intolerancia religiosa" (Condorcet, 1993, p.152).

Curiosamente, la América considerada revolucionaria es solamente la septentrional. Tal constatación es comprensible para el Marqués, un hombre del siglo XVII, pero la mayoría de los historiadores de la filosofía parecen permanecer en la época de Condorcet. Solamente Harnecker (2024) cita la revolución cubana (1953-1959) y la nicaragüense (1979-1990). El hecho es que al imperialismo no le conviene divulgar los logros de los revolucionarios latinoamericanos. En este sentido, también queremos recordar la revolución haitiana (1791-1804), la revolución mexicana (1910-1917), el triunfo de la Unidad Popular en Chile (1970-1973), la revolución bolivariana en Venezuela (1999), la victoria del

[1] Todas las citas tomadas de ediciones en portugués fueron traducidas al español por la autora.

Movimiento al Socialismo de Bolivia (1997), del Partido de los Trabajadores en Brasil (1980), etc. "y, en general, la derrota de las dictaduras fascistas y el proceso de democratización de estos últimos años en América Latina" (Guadarrama González, 2023, p.391).

Este trabajo tiene como objetivo presentar un fragmento olvidado de estas experiencias revolucionarias en Brasil, una pequeña reflexión filosófica sobre las revoluciones a partir del pensamiento de Luiz Gonzaga Duque Estrada (1863-1911), más conocido como Gonzaga Duque. La idea aquí sería traer esos momentos, descritos por Gonzaga Duque, en los cuales hubo ese impulso de libertad, pero una libertad diferente a la habitual

Polímata, como los pensadores de su época, más conocido por su contribución a la discusión estética, sus escritos recogidos en el volumen *Revoluciones Brasileñas* brindan un vasto material sobre la discusión de la libertad en el único país de colonización portuguesa en América. Es un contexto histórico de recepción de muchas ideas en Brasil, en el que Gonzaga Duque actúa como voz a contracorriente y elabora una narrativa de la que se puede deducir una teoría de la revolución, defendiendo la libertad de los pueblos, basada en matices sudamericanos.

Esta obra, que tiene dos vertientes centrales, la estética y la política, está en consonancia con las obras de otros pensadores de la América española del mismo período, como los trabajos de José Vasconcelos (1882 – 1959) y Antonio Caso (1883-1946) en México, José Enrique Rodó (1872-1917) en Uruguay, Alejandro Korn (1860-1936) en Argentina, entre otros, sin siquiera contactarlos. Así como sus contemporáneos, sus trabajos contienen una radicalidad cuyos fundamentos se encuentran en la mezcla explosiva de esclavitud negra, genocidio indígena, una población mestiza pobre y la opresión colonial portuguesa, incluso después de la independencia de Brasil.

El tiempo vivido por Gonzaga Duque estuvo marcado por grandes cambios sociales y políticos, comenzando con la proclamación de la República Brasileña. En términos políticos, este episodio de la historia política en Brasil fue más significativo que la independencia, a diferencia de los demás países de la América española, pues fue el momento en que la corte portuguesa fue expulsada de Brasil. Es un escenario interesante, movido por innumerables corrientes filosóficas, en general importadas de Europa. José Murilo de Carvalho (1987) nos cuenta que "liberalismo, positivismo, socialismo, anarquismo se mezclaban de las maneras más esdrújulas

en la boca y la pluma de las personas más inesperadas" (p.42). Fruto de esta primera gran transformación política en el país se ventilan nuevas ideas incluso, la que aquí nos interesa, la de la libertad revolucionaria en Gonzaga Duque.

Para exponer mejor estas reflexiones, el texto que sigue aborda primero, en términos generales, la atmósfera intelectual predominantemente positivista, en la cual estuvo insertado Gonzaga Duque, para luego pasar a analizar el tema de la Revolución y la Libertad en los textos de Duque.

2. Brasil, escenario de contradicciones irremediables: los positivistas y la revolución

No podríamos abordar el tema de la revolución en el pensamiento de Gonzaga Duque sin mencionar a sus principales interlocutores, los positivistas[2]. Hegemónicos en su época y más reconocidos por los historiadores del pensamiento brasileño, los positivistas dominaron la escena intelectual durante el paso del siglo XIX al XX. Los seguidores de Comte compusieron la historia y el pensamiento oficial de este período. Contra ellos escribió Gonzaga Duque. Bosi (1994), al abordar el ámbito de los críticos literarios, afirmó que la crítica oficial de finales del siglo XIX estuvo representada por la tríada positivista: Sílvio Romero, José Veríssimo y Araripe Júnior. Estos, en general, se mostraron hostiles a críticos como Gonzaga Duque.

En términos generales, Gonzaga Duque fue aclamado por los historiadores como pionero de la crítica literaria y de las artes en Brasil. Fue considerado mejor crítico que los positivistas, ya que fue uno de los primeros en plantear cuestiones que iban más allá de la búsqueda de un elemento nacional configurando una mera oposición a las escuelas europeas. Se produce, en este sentido, la primera reflexión crítica sobre la estética brasileña. Vera Lins (1996)

[2] Los positivistas eran aquellos que seguían la filosofía positiva de Auguste Comte, en la cual "el término positivo designa lo real, por oposición a lo quimérico" (Comte apud Bastide, 1984, p.74). En términos muy generales, Comte defendía una visión biologizante de la sociedad, al igual que la sociología, su gran paradigma. Las clases sociales, armonizadas en un sistema orgánico, deberían practicar la solidaridad, que se haría mediante la caridad de los ricos hacia los pobres. Por este motivo, también se condenó la movilidad social, pues tal intento podría generar disturbios sociales.

señala lo que Duque entendió como superficial en la búsqueda de un arte brasileño hecha por los positivistas, precisamente cuando se limitaron a la "política romántica de idealizar al indio como personaje nacional (...). Le irrita el indigenismo y la identificación del negro como "reo político" (p.12).

Tenemos una profusión de pinturas y novelas con temas indígenas en este período, sin ninguna reflexión sobre estas interpretaciones de la realidad, que ignoraban el elemento africano, una de las principales matrices de la cultura latinoamericana. Duque buscaba una reflexión universal y autónoma sobre el arte y, de esta manera, evadir la visión autorizada del extranjero, de lo exótico o de un arte naif. Defendió la necesaria construcción de una cultura estética, que pudiera interpretar críticamente la apariencia de las cosas. Gonzaga Duque (1888) decía que "los artistas que se inspiran en la realidad generalmente tienen una noción falsa del arte; los idealistas decaen hacia lo incomprensible, acusando la decadencia de un arte que aún no ha tenido estabilidad porque nunca tuvo unidad de expresión" (p. 244).

Su crítica se dirigiría a quienes anhelaban esta unidad identitaria nacional, como lo hacían los positivistas. Estos buscaban, en primer lugar, clasificar las obras de arte o las literarias a través de sus lentes sociológicos comteanos, lo que no permitía cualquier reflexión sobre la obra de arte en sí misma. El abordaje sociológico es clasificatorio y cualquier objeto, bajo su análisis, se limita a su caracterización predeterminada para su posterior clasificación. Por tanto, el problema del arte brasileño para los positivistas residía en la falta de unidad para que adquiriera una identidad pasible de ser calificada como tal. Lo que no era clasificable presentaba, por tanto, muchas deficiencias. La caracterización sociológica ocurre a partir de categorías externas y anteriores al objeto a caracterizar. Tal visión epistemológica impedía la construcción de una reflexión estética original.

Algo análogo ocurría con la temática de la revolución. Los años previos y posteriores a la República estuvieron marcados por la profusión de filosofías y, como acertadamente analizó Carvalho (1987), "todo era, sin duda, un poco loco, pero había lógica en esa locura" (p. 42). En esta misma línea, Guadarrama Gonzáles (2012) se empeñó en develar esta lógica al analizar el positivismo en América Latina. Según el cubano, aunque fuera una filosofía importada de Francia, tenía rasgos locales, calificándola como *sui generis*. En otras palabras, la filosofía de Comte en América Latina no fue sólo una mera aplicación de ideas importadas, especialmente porque la

realidad obligó al positivismo a realizar duras adaptaciones regionales. La idea de revolución, en el contexto del positivismo brasileño, contrariamente a lo que propugnaba la doctrina de Comte, no estuvo exenta de cierto debate. Todos los esfuerzos de la filosofía positiva francesa tenían claramente como objetivo principal acabar con la revolución, haciendo converger a todos los seres humanos en un único pensamiento. La idea principal del *Plan de los trabajos necesarios para la reorganización de la sociedad*, de 1824, era "poner fin a la era revolucionaria en la cual todavía nos encontramos, haciendo que todos los espíritus converjan hacia una única doctrina" (Comte, apud Bastide, 1984, p.50).

Aunque la doctrina positivista fuera muy clara en ser contraria a la revolución social y a cualquier tipo de cambio de esa naturaleza, la recepción de estas ideas en Brasil fue *sui generis*. En su historia del positivismo en Brasil, Cruz Costa nos cuenta que el Mayor Gomes de Castro publicó un artículo en el cual defendía ser falsa la idea de que Comte condenaba la revolución social. Según la tesis del Mayor, Comte había sistematizado científicamente la revolución, y que esta sería un "recurso extremo de los pueblos contra la tiranía" (Major Gomes de Castro *apud* Cruz Costa, 1956, p.46).

Teixeira Mendes[3], eminente filósofo positivista y uno de los principales defensores políticos de la doctrina, le respondió al Mayor que Comte no sólo estaba en contra de la revolución francesa, sino que también defendía que la formación de Repúblicas debía darse sin insurrección. Según Mendes, podríamos resumir la posición de la filosofía positiva frente a la revolución en la siguiente frase: "Ni insurrección ni sumisión absoluta: firme resistencia pasiva como siempre" (Teixeira Mendes *apud* Cruz Costa, 1956, p. 46). Aunque Comte estuviera expresamente en contra de la revolución, los positivistas en Brasil contribuyeron en gran medida a avances sociales civilizadores que implicaron mucho conflicto social. Empezando por la abolición de la esclavitud, ya que Brasil fue el último país de América en abolir la esclavitud, bajo mucha resistencia. La liberación de los esclavizados sólo se produjo gracias a la intervención extranjera, principalmente del gobierno inglés, sin la cual difícilmente habría ocurrido. El desacuerdo, incluso entre los positivistas brasileños, sobre la cuestión de la abolición, llevó a la ruptura de la Iglesia ortodoxa positivista brasileña con la central

[3] Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), también conocido como el Apostolado, fue vicedirector de la Iglesia Positivista de Brasil.

francesa. Bosi (2005) nos cuenta que en 1883 la Iglesia de Río de Janeiro, la más importante del país, rompió con Pierre Laffitte[4]. La contienda se debió a un conflicto entre Dr. Joaquim Ribeiro de Mendonça con Miguel Lemos, director de la iglesia positivista. Lemos había expulsado al terrateniente Mendonça por negarse a liberar a sus esclavos. Laffite intervino en favor del terrateniente, en detrimento de Lemos, siendo que la doctrina de Comte estaba claramente contra la esclavitud humana. Lemos, por este noble motivo, rompió con la sede francesa. Teixeira Mendes, vice de Lemos en la Iglesia positivista, además de abolicionista, defendió la implementación de derechos sociales que no existían en Brasil, que en términos generales eran: el derecho a vacaciones pagadas, el derecho a la jubilación, el derecho a un salario mínimo y al derecho de huelga (pp. 169-170).

Todas estas posiciones tenían como propósito la implantación del capitalismo en el país y la "normalización" de la mano de obra. Pues la esclavitud abarataba demasiado los costos de producción, haciendo que el comercio internacional fuera inviable para otros países sin esclavitud. Por este motivo, la libertad que defendían los positivistas brasileños era la libertad del capitalismo liberal. Este hecho no impidió a los positivistas reconocer como legítimas las huelgas organizadas por inmigrantes anarquistas italianos en São Paulo, no obstante, sin compartir la tesis de los anarcosindicalistas.

Gonzaga Duque, en este contexto "loco" de unión fraternal entre positivistas y anarquistas, escribió su novela de inspiración anarquista, *Sangravida*, en 1900. No se sabe lo que pensaba sobre el anarquismo, dado que no ha concluido la novela (Pessanha, 2008, p.16), pero definió los principios del régimen en sus escritos: "¿Qué es el anarquismo en sus principios? Es la rebelión contra la imperfección de lo establecido. Demoler lo que no conviene o no sirve". (Gonzaga Duque en *Sangravida* apud Hardman y Lins, 1998, p.xi).

A pesar de que no tengamos una conclusión sobre si Duque era un adepto del anarquismo, es bastante probable que dicha crítica estuviera dirigida al Estado brasileño y, principalmente, a los positivistas. Estos últimos defendían una República Dictatorial. Los

[4] Pierre Laffitte (1823-1903) fue uno de los principales seguidores directos de Auguste Comte, habiendo convivido con él muy en privado. Cuando se produjo la división entre los discípulos de Comte después de su muerte, él fue el líder de quienes continuaron defendiendo la doctrina positivista completa. (Britannica, 2025).

positivistas brasileños, en un primer momento, le aconsejaron al Emperador portugués transformarse en dictador central y, más tarde, al mariscal Deodoro da Fonseca[5], "aprovechar la 'espontaneidad' de la situación, con el objetivo de proclamarse jefe de la República" (Cruz Costa, 1956, p. 17). Tal idea era inadmisible para Duque, quien escribió en su novela: "La sociedad, como está organizada, es demasiada imperfecta. Todas las leyes naturales y de adaptación se encuentran viciadas, comenzando por el Estado. El Estado no administra, gobierna, manda; es una dictadura. No ampara, no educa" (Gonzaga Duque en *Sangravida* apud Hardman y Lins, 1998, p.xi).

Así, vemos que América Latina está marcada mayoritariamente por Estados Civiles cuya actuación para hacer manutención del orden es y ha sido siempre bastante violenta. Es justamente sobre la historia de esta represión que Gonzaga Duque escribió *Revoluções* y, en ella, elaboró su noción de revolución y libertad.

3. Gonzaga Duque y la Revolución: cuna de la libertad

Los estudios críticos sobre la revolución en el pensamiento brasileño con una connotación emancipadora, generalmente se recuerdan como temas queridos por Caio Prado Júnior (1907-1990) y Florestan Fernandes (1920-1995), quienes escribieron décadas después de la primera publicación de Duque y con la ventaja de que la Revolución Rusa puso el tema en cuestión a otro nivel. Hay otras obras importantes que abordaron el tema de la revolución en el siglo XIX, como la *História constitucional da República dos Estados Unidos do Brasil* (1894) de Felisberto Freire[6], en la cual encontramos un enaltecimiento a la revolución, pero dentro de una perspectiva de la historia oficial, sin incluir manifestaciones populares espontáneas, como hizo Duque. En Freire (1983), destacamos "que la revolución que instauró entre nosotros la República, como forma de gobierno, llevada a cabo por el Ejército (...) traería dificultades a la política del país. El elemento civil tenía así un

[5] El Mariscal Deodoro da Fonseca (1827-1892) fue la cabeza y jefe militar de la proclamación de la República en Brasil, el 15 de noviembre de 1889, fecha de la expulsión de la familia real portuguesa. También fue el primer presidente del país.
[6] Felisberto Firmo de Oliveira Freire (1858-1916) fue gobernador de Sergipe, su tierra natal. Se graduó en medicina y derecho, además de ser historiador y periodista. (Informaciones contenidas en la solapa del libro de Freire (1983)).

competidor en el ejercicio de las funciones públicas." (p.11). Una constatación interesante no sólo para Brasil, sino para toda América Latina.

A principios del siglo XX, otro trabajo importante fue el de Wenceslao Escobar[7], *Apontamentos para a história da Revolução Rio-grandense de 1893* (1919). Aunque perteneciera al grupo de los federalistas, lado perdedor de esta insurgencia, y se haya dedicado al registro histórico de esta guerra civil, consideró la gesta revolucionaria como una "memoria de hechos que atestiguan contra nuestra civilización" (Escobar, 1983, p. 3). También consideró que la guerra trajo un saldo negativo para los terratenientes, lamentando lo sucedido. Esta revolución se inspiró en las guerras cisplatinas que culminaron con la independencia de las tierras que hoy conocemos como Uruguay, en 1825. Los federalistas lucharon por la independencia de Rio Grande do Sul, con el objetivo de crear otro Estado. Otra obra relevante de principios del siglo XX, para traer otra visión conservadora del concepto de Revolución en la proclamación de la República, fue la de Sertório de Castro[8], en *A República que a Revolução destruiu* (1932). Este autor defendió la tesis de que la proclamación de la República fue un golpe de estado, considerando al Mariscal Deodoro da Fonseca, el proclamador de la República, un hombre "sin educación política, habituado a la costumbre de mandar y ser obedecido, y, además, estimulado por sus malos consejeros" (Castro, 1982, p. 54).

Revoluções Brasileiras de Gonzaga Duque, a pesar de sus dos ediciones, la primera en 1898 y la segunda en 1905, quedó eclipsada por sus contribuciones pioneras a la crítica literaria y artística. Debido a la importancia del autor en este campo del conocimiento, la mayor parte de los estudios sobre Duque se concentraron en el campo de la estética. *Revoluções* cayó en el olvido precisamente porque el género no pertenecía ni al campo de la literatura ni exactamente al de la historia[9] o, quizás simplemente, por su contenido,

---

[7] Wenceslao Escobar (1857-1938) fue un político, abogado, periodista e historiador. Fue diputado federal por el partido de los federalistas (Informaciones contenidas en la solapa del libro de Escobar (1983)).

[8] Sertório de Castro (1878-?) fue periodista, profesor de geografía y lengua, además de autor de varias obras (Información contenida en el libro de Castro (1982)).

[9] Respecto al contenido historiográfico de *Revoluções Brasileiras* de Gonzaga Duque, los historiadores Hardman y Lins (1998) afirman que "En cuanto a la veracidad fáctica de los relatos, es evidente que a lo largo de la narración ocurren varios errores historiográficos (...). Gran parte de sus fuentes eran secundarias y

una apología de las insurrecciones anteriores al periodo republicano, desde una perspectiva emancipadora, que era despreciada por las clases letradas brasileñas, cuyo perfil es más conservador y elitista.

Duque (1998) comienza el prefacio de la segunda edición con una pregunta interesante: "¿Por qué Revoluciones?" (p. 3). Se trataba de una respuesta a los censores, al ser una obra elogiada[10], pero también despreciada en su época, sobre todo por los positivistas. Así, Duque definió el concepto de revolución y explicó su adopción estricta. Destacamos la definición que dice: "Cambio en la constitución de un estado o en la opinión pública de un país o estado, transformación de sus instituciones, alteración y cambio violento en la política de un país…" (Duque Estrada, 1998, p. 3). Además, se trataba de la forma de "hablar del pueblo (...) representa la forma genérica de todas las perturbaciones intestinas" (Ídem). Veamos que incluso desde el punto de vista de la nomenclatura, Duque se apropió de una terminología más popular, al considerar la importancia de este estrato social en las revueltas civiles.

A partir de estos conceptos de revolución se revela la elocuente descripción de varias revoluciones que tuvieron lugar en Brasil, culminando con la expulsión de la corte portuguesa del país tras la proclamación de la República. Lo que aquí nos interesa es precisamente cómo este autor, a partir de su pensamiento, también tiene una visión particular de lo que fue la revolución.

Hay indicios del paradigma de la Revolución Francesa, es decir, de una revolución burguesa, muy a pesar de que Duque demostrara tener conocimientos sobre una crítica más profunda de la actuación del Estado como instrumento de dominación, cuando escribe su novela inacabada *Sangravida*, mencionada aquí anteriormente. En esta novela se hace mención a ideas anarquistas, traídas por inmigrantes italianos y bastante difundidas en sus huelgas, lo que también nos aporta más elementos de esta mezcla revolucionaria. Había un poco de proletariado, desde la perspectiva de los huelguistas e, igualmente, de la burguesía. Él no construye su concepto de revolución basándose en una terminología marxista de clases, pero tenía un poco de conocimiento al respecto, empezando por los

necesariamente incidían en las convenciones del historicismo positivista (…), llenos de vínculos e informaciones imprecisas" (p.xxiii).

[10] En la edición de *Revoluções Brasileira*s de Gonzaga Duque referenciada, se incluye al final del libro tres artículos de periódicos de la época, dos elogiosos y uno crítico.

elogios de la revolución, la violencia organizada para tal fin y la crítica al Estado. Las ideas marxistas llegaron a *terrae brasilis* a través de la obra de divulgadores, como Deville y Enrico Ferri (Batalha, 1998, p. 133). Gonzaga Duque elogia a los italianos Alceste de Ambrys y Enrico Ferry en sus manuscritos personales (Hardman y Lins, 1998, p.xi) y es bastante probable que no haya tenido contacto directo con ninguna de las obras de Marx[11].

La concepción de Duque de la Revolución es un fruto latinoamericano, más específicamente brasileño. Una mezcla de la experiencia de la revolución burguesa con la monarquía, sumada a la revolución proletaria, repleta de elementos de la esclavización negra e indígena. La visión de la revolución burguesa se da por el contexto histórico brasileño, ya que la familia real residió en Brasil durante décadas después de la independencia del país. A diferencia de los países de la América española, la historia de la independencia de Brasil estuvo en manos de la propia familia real portuguesa[12]. En Brasil había una idea desarrollada por Duque que llama la atención, la presencia de una "monarquía burguesa". Lo que debería aparecer como una clase teniendo que destituir a la otra, según los modelos europeos de revolución, en Brasil se constituye por la conciliación de las élites. Las monarquías burguesas, en palabras de Duque (1998), "son, al igual que las repúblicas dictatoriales, insustentables" (p.189). Esta institución política, hasta entonces desconocida para los más cultos filósofos de la política, fue muy particular de Brasil, pero universalizada, ya que describe universalmente la situación de varios pueblos en los que hay un

[11] Según Batalha (1998), especialista en la recepción del marxismo en Brasil, recién en los últimos años del siglo XIX, las únicas obras de Marx disponibles eran las traducciones francesas del primer libro de *El Capital*, realizadas por Joseph Roy y del *Manifiesto Comunista*, elaborada por Laura Lafargue. Una de las primeras traducciones al portugués del *Manifiesto Comunista* en Brasil fue la de Octavio Brandão, basada en la edición francesa de Lafargue, en 1932 (Batalha, 1998, p.134).

[12] El único país de colonización portuguesa en América abandona su posición de colonia el 16 de diciembre de 1815, cuando fue elevado a la categoría de "Reino Unido de Portugal y Algarves". La corte portuguesa había sido trasladada a Rio de Janeiro, huyendo de las guerras napoleónicas. Retirar a Brasil de su condición colonial fue la maniobra política necesaria para que Portugal pudiera estar formalmente representado en el Congreso de Viena, reunión en la que se reorganizó el mapa político tras la derrota de las tropas de Napoleón Bonaparte (Brasil, 2024). Cuando Brasil se independiza de Portugal, quien hace la proclamación es el hijo del monarca, D. Pedro I, en 1822.

acuerdo entre quienes detentan el poder y los extranjeros. Un oxímoron casi letal para la historia de esta tierra, pues no inculcó en el pueblo una tradición de construcción republicana autónoma o revolucionaria. Esta idea trae, de hecho, una concepción de la revolución política completamente distinta a sus formas clásicas: la burguesía no fue la protagonista de este escenario revolucionario contra la monarquía. Tampoco el naciente proletariado, pues la mayoría de la población descendía de esclavizados. Un pensador podría declarar prematuramente que nunca hubo una revolución en Brasil, pero eso también sería ignorar las conquistas y avances que alcanzaron las experiencias de resistencia popular, desestabilizando el orden social.

La narrativa revolucionaria de Gonzaga Duque se destinaba a estudiantes, con el objetivo de construir una República democrática libre, pero valorando la participación de los populares, exaltando el papel civilizador de los negros y la bravura de los guerreros indígenas. En la época de Gonzaga Duque, los negros, al igual que los indígenas, eran vistos como razas a exterminar.

Hubo, en la historia de Brasil, muchos defensores del blanqueamiento de la población mediante el mestizaje con los pueblos europeos. La Constitución Federal brasileña de 1934, en el inciso b) de su artículo 138, determinó que "estimular la educación eugenésica" era deber de la Unión, los Estados y los Municipios. Para los eugenistas, la educación residía en el blanqueamiento de la población.

Silvio Romero (1906), filósofo y eminente positivista, fue uno de los principales defensores de esta idea. En su obra *América Latina*, el positivista consideraba que los países ibéricos no tenían una relación parasitaria con América del Sur, sino que trajeron la civilización a este mundo salvaje. También afirmó que la colonización de América fue blanda en comparación con la colonización del pueblo romano (p. 116). Defendió tesis eugenistas en muchas de sus obras, afirmando "que Brasil debería estar poblado por gente adecuada" (Ídem, p.322). Respecto al futuro de Brasil, Romero (1880) enunció:

> Mi tesis, por tanto, es que la victoria en la lucha por la vida, entre nosotros, pertenecerá, en el porvenir, a los blancos (...) el tipo blanco tomará preponderancia hasta mostrarse puro y bello como en el viejo mundo. (...) Dos hechos contribuirán en gran medida a este resultado: por un lado, la extinción del tráfico africano y la

> constante desaparición de los indios, y por otro, la inmigración europea. (p. 53)

Así como Duque (1998) fue pionero en la crítica literaria y artística, buscando construir una reflexión universal en lugar de una simple aplicación de elementos regionales, su narrativa sobre las revoluciones brasileñas estaba marcada por la reflexión republicana, en su sentido más noble, "conduciendo la nueva nación suramericana a la toma de posesión del gobierno del pueblo por el pueblo" (p. 7), diferenciándose completamente de la propuesta de los positivistas y, por ello, resultando muy original incluso entre sus pares. Tal concepción se hace perceptible cuando describe la insurrección que abre su libro, la formación del "Quilombo dos Palmares". Duque (1998) abre su narrativa heroica comparando la hazaña de los negros esclavizados con la de los fundadores de Roma, un fenómeno que "algunos historiadores llaman República, y sin rastro de ironía" (Ídem). Como podemos ver, la analogía era importante según su narrativa.

> Entonces, como los fundadores de Roma, ellos descendieron al rapto de las Sabinas etíopes, llevando a la taba dos Palmares a las esposas de los negros libres que vendrían a dar a los blancos el ejemplo de la disciplina de una colectividad que la instrucción no cuidó ni el derecho reconoció, organizando la administración de la igualdad y constituyendo la más bella prueba del espíritu de confraternización. Hicieron del más fuerte y astuto, por aclamación, Zumbi, jefe supremo que mantendría la obediencia, ejercería la justicia y velaría por la seguridad interior (p. 9).

Para Gonzaga Duque, ésta fue la expresión más auténtica de un pueblo libre en tierras brasileñas y que consideró una excepción, en comparación con las otras revoluciones que narró, en términos de movimiento cívico. Según su visión, este fue el único pueblo civilizado que se organizó en estas tierras. Lo que a nuestros ojos es bastante trivial, en 1898, era prácticamente una afrenta, enaltecer elogiosamente una rebelión de negros, llegando a exclamar "¡Los blancos, los malditos, atacaron otra vez!" (Duque, 1998, p. 13) cuando los soldados atacaban las fortalezas de Palmares. Pero él fue certero en su elección, pues hubo innumerables quilombos y algunos existen hasta nuestros días. Representan la expresión de resistencia, de cultura revolucionaria del pueblo negro en toda América Latina y ocupan un papel importante en la construcción

de una identidad negra brasileña autónoma. La conservación de los quilombos colabora actualmente en gran medida a la construcción de una visión republicana democrática, en contraste con la historia de la esclavización. El *Quilombo dos Palmares*, hasta el día de hoy, es descrito como una "República de hombres libres" (Moura, 2021, p. 49). Sólo los negros aquilombados poseían, para Duque, la autoemancipación defendida por Marx.

Al presentar el tema de la Revolución a lo largo de las otras guerras civiles, observamos que negros e indígenas fueron quienes efectivamente lucharon, ya sea a favor o en contra de la república. En todas las revoluciones mencionadas en el libro, los ejércitos de ambos lados de la contienda siempre están compuestos por indígenas, negros y mestizos. Las guerras siempre ocurrieron en función de los intereses de los portugueses en contraposición a los productores locales brasileños, con el objetivo de alterar el gobierno local o por la independencia. En la "Guerra de Mascates", por ejemplo, un conflicto entre portugueses, peyorativamente llamados *mascates*, contra brasileños, en el estado de Pernambuco, Duque demuestra cómo negros e indígenas fueron atraídos por los portugueses. El Clero de Olinda, al defender a los brasileños, como la clase religiosa también estaba involucrada en los conflictos, organizó un ejército de esclavizados contra los *mascates* (Duque, 1998, p.17). La contienda giraba en torno a las numerosas ventajas legales que tenían los comerciantes portugueses ante las autoridades locales, que o eran portuguesas o eran muy favorables a ellos. Los brasileños vencieron a los portugueses, pero, tan pronto como se nombran nuevas autoridades en el lugar, pronto son corrompidas por el dinero y el oro de los mismos portugueses. Tal *modus operandi* marcó fuertemente las instituciones políticas brasileñas.

En las revueltas de Minas Gerais, conocidas también como la "Inconfidência Mineira", los ejércitos también fueron compuestos por negros, pero ahora motivados por la promesa de libertad de su condición de esclavizados, pues este movimiento contra los portugueses, en este caso específico, según Duque, estaba movilizado por ideas revolucionarias, especialmente las que estaban presentes en la revolución francesa. Otra insurrección en la que Gonzaga Duque destacaba la vigorosa actuación de los indígenas fue el episodio que se conoció como "Guerra de los Cabanos", en Pará, en el norte del país. El nombre hacía una referencia peyorativa a la *cabana* (cabaña), que era como los blancos llamaban las viviendas de los indígenas. La insurrección recibió este nombre pues los indígenas eran mayoría en el campo de batalla. De las guerras civiles

narradas por Duque, todas fueron reprimidas violentamente y el número de muertos siempre fue de miles. Al final, los líderes blancos fueron asesinados de forma muy violenta, pero, ciertamente, los que más mataban y que más murieron fueron negros e indígenas.

A pesar de elogiar la bravura de negros, mestizos e indígenas, Duque era consciente de que la república significaba muy poco para ellos. Tal hecho tenía sus raíces en la cuestión de la educación, contrariamente a lo que alegaban los positivistas, para quienes el problema residía en la mala disposición de las razas negras e indígenas. Por ello, su obra *Revoluções* tenía como objetivo principal contemplar ese rol educacional, con el fin de construir, en la juventud, los valores democráticos y de valorización del pueblo.

La mayor parte de los conflictos contra la fuerza de opresión tiránica de la monarquía burguesa de D. Pedro I ocurrieron el noreste y norte del país. Tales insurgencias sólo ocurrieron en el sur del país muchas décadas después de las primeras en el noreste brasileño. Gonzaga Duque le atribuía esta ubicación geográfica de los conflictos al nivel de educación de las personas que vivían en el noreste, especialmente en Pernambuco, menos acostumbradas a la obediencia ciega. Era la región más letrada en el siglo XVII. De ahí que la llama republicana ardiera con más intensidad en esta que en otras capitanías. El retroceso republicano también se debió a la falta de este factor decisivo, pues según el análisis de Duque (1998), principalmente la "falta de instrucción" combinada con una desmedida ambición resultaba en una débil capacidad administrativa, resolviendo la mayoría de los conflictos sobre la base de la represión física. Por tanto, la "obra forzada de estos elementos (...) bastaba para averiguar las causas, para conocer los guiones de las bandas restauradoras que los portugueses y los estúpidos brasileños ricos armaron ocultamente, a la sombra del descuido y la imprevisión" (Duque, 1998, p.52).

Duque inauguró, casi un siglo antes, lo que Florestan Fernandes (1976), considerado un clásico del pensamiento de la revolución en los países de la periferia del capitalismo, concluiría más tarde: que no es posible trasplantar puramente el paradigma revolucionario europeo para comprender Brasil. En su primera edición de *Revolución burguesa en Brasil*, en 1974, Florestan defendió la idea de un Estado burgués autocrático, guiado por los brasileños ricos estúpidos identificados por Duque. Según Florestan (1976), existe la presunción errónea de que las desgracias en la periferia del capitalismo se deben únicamente al imperialismo. Asociada con el

imperialismo está la burguesía nacional, pues el excedente económico producido por el pueblo tiene una doble apropiación, "desde dentro por la burguesía nacional y desde fuera, por las burguesías de las naciones capitalistas hegemónicas" (p.292). Este modelo político-económico articula una "democracia-oligárquica (...) y asume la forma de una cooptación sistemática y generalizada. La cooptación tiene lugar entre grupos y facciones de grupos, entre estratos y facciones de estratos, entre clases y facciones de clases" (Ídem, p. 358), llevando siempre a "la corrupción intrínseca e inevitable del sistema de poder resultante (...) a una democracia de cooptación" (Ídem, pp. 358-359). Esta cooptación por corrupción es narrada constantemente en las revoluciones de Duque y principal causa de la derrota de los grupos más progresistas, como en el caso de la corrupción de las nuevas autoridades instaladas en la "Guerra dos Mascates". Los brasileños vencedores en esta guerra le habían solicitado a la Corona portuguesa nuevos líderes locales, como el juez y el gobernador, ya que los antiguos siempre estaban a favor de los portugueses *mascates*. Tan pronto como llegaron las nuevas autoridades, dado que los portugueses habían perdido la guerra civil, rápidamente fueron compradas por los derrotados, quienes al final nunca pierden.

Florestan (1976) afirmó que hasta su trabajo, "Solo se aceptaban interpretativamente como Revolución burguesa manifestaciones que se aproximaron típicamente de los "casos clásicos" (p.290). Pero incluso después de Florestan todavía encontramos autores y autoras, como Harnecker, que en 1986 todavía aún entendía que el capitalismo latinoamericano está "deformado" o "estancado", sin comprender que esa es la naturaleza misma de este capitalismo dependiente de la periferia, o sea, que no saldrá del estancamiento hasta que sus clases políticas rompan con este modelo. El modelo de autocracia burguesa de Florestan se vuelve plenamente inteligible en la herencia de la monarquía burguesa descrita por Duque. En la monarquía burguesa, los brasileños ricos se alían con extranjeros en detrimento de los intereses locales y nacionales. Quienes obstruyen los intereses de esta coalición son cooptados o, en casos extremos, asesinados. Florestan (1976) también denominó a este tipo de capitalismo como capitalismo salvaje.

Gonzaga había afirmado, a finales del siglo XIX, que lo ocurrido en Brasil se trataba de una Revolución, especialmente en la experiencia de Palmares. La instauración de la República fue provocada por otras guerras civiles, movilizadas por negros e indígenas en busca de la libertad (aunque fuera para ellos mismos y no

para su nación), lo cuales edificaron, aunque frágil, una República un poco más democrática. Duque no consideró la revolución desde una visión eurocéntrica, sino desde los cambios en el ámbito político-social que se estaban produciendo en su propia tierra. Esto le permitió pensar más allá, libre de categorías que posteriormente se limitaron a discutir si hubo o no revolución burguesa en Brasil.

Por todas estas cuestiones, la cuestión de la libertad en el pensamiento de Duque es compleja. En su legado es posible observar una libertad republicana, pero alejada de la liberal, lo que también fue original y pionero en su época. La libertad más genuina fue la ejercida en Palmares, con sus leyes cívicas erigidas por el propio pueblo, emancipado autónomamente de la lógica de la autocracia burguesa de Florestan, único espacio efectivo para una república de hombres libres. La producción y la defensa militares también estaban reguladas por leyes internas, establecidas democráticamente en el *Quilombo*. La libertad, para Duque (1998), tenía esa vinculación al pleno ejercicio de la democracia, centrado en los intereses de la comunidad interna. En este sentido, Palmares fue el único paradigma de libertad a seguir, un "ejemplo para los blancos" (p.9), y por eso fue tan violentamente exterminado, según su relato sobre las revoluciones brasileñas. Además de este ideal, para mejorar las distorsiones que existían en el país, Duque consideró fundamental la educación y el desarrollo de una visión republicana en la administración pública, para consolidar la libertad. Duque (1998) afirmó: "Junto a esto [la falta de instrucción educacional] (...) una flagrante falta de perspicacia administrativa corroboró la derrocada de los fundamentos de la libertad" (p.52).

La educación sería la única salida para este pueblo mestizo, pues la herencia de la monarquía burguesa fue y es muy nefasta. Las instituciones republicanas, debido a esta matriz, se volvieron muy corruptas, proporcionando una "democracia de cooptación", según el análisis de Florestan (1976). Cuando escribió sobre el "Quilombo dos Palmares" y las otras guerras civiles para la alteración del gobierno, el objetivo de Gonzaga Duque (1998) era educar para la libertad. Sobre todo, liberarnos del yugo de los intereses extranjeros y consolidar una república democrática. En sus palabras, "la noble idea de autonomía, que es la fuerza consciente del poder, palpita en los átomos de los espacios, vigorizando e iluminando el alma de sus hijos" (p. 24).

Conclusiones

La proclamación de la república brasileña se produjo a manos de militares y en esta ocasión no hubo derramamiento de sangre. La familia real portuguesa simplemente abandonó Brasil, dejando un legado institucional que aún se puede ver mucho en la actualidad. Tal marca, de la fuerza de los militares en los cambios políticos, el papel del clero en las insurrecciones y la formación de ejércitos, se hace presente hasta los tiempos actuales. Cambiaron las personas, pero el legado es una estructura latente de difícil transformación.

Gonzaga Duque fue un pensador profundo en siglo XIX de las contradicciones irremediables en Brasil, teorizando sobre las fuerzas del capitalismo que corrompieron a los poderes políticos que devastaron el mundo décadas después. Él discurrió extensamente sobre la relación entre el totalitarismo y la burguesía, pues el capital establecía la vara de medir en las relaciones coloniales y, sobre todo, en sus guerras civiles. Tales relaciones persisten incluso después de la independencia del país. En la república hubo esperanzas de que algo cambiara, pero Gonzaga Duque era plenamente consciente de que nada se alteraría si la educación, la visión de las masas sobre sí mismas y las élites no articulaban un cambio a favor de la autoemancipación civil. Aquí vale la pena resaltar la cuestión de la visión de sí mismo, que podríamos llamar conciencia de clase, dentro de la terminología marxista, con los refinamientos de un discurso que actualmente también podríamos denominar como "identitario". Es imposible eximirse de la cuestión racial donde hubo esclavización. La monarquía burguesa construyó una red de sustentación del poder que mantuvo al capitalismo sudamericano como algo aparentemente "estancado", una rueda que gira pero no se mueve. También llamado "capitalismo salvaje" por Florestan, estas relaciones llegarían a consolidarse en todo el mundo capitalista. Afirmar todas estas cuestiones a finales del siglo XIX suena lo suficientemente innovador como para anticipar incluso el argumento de los Frankfurtianos. Adorno y Horkheimer (1998), al abordar el capitalismo tardío, reflexionan en la *Dialéctica de la Ilustración*, que la burguesía en el poder conduciría inexorablemente al régimen totalitario del capital. Para estos filósofos "La novedad del estado de la cultura de masas respecto al estado liberal tardío consiste justamente en la exclusión de lo nuevo. La máquina rueda sobre el mismo lugar" (Ídem, p.249), así como Duque (1998) afirmó sobre cómo la rueda giraba en torno a los intereses del gobierno y "trazan el amplio círculo de la sumisión del pueblo" (p.52).

El "rebaño de ganado humano", como denominada Duque (1998, p. 192) al pueblo brasileño, siempre con excepción de Palmares, se refiere a un elemento fundamental en este engranaje que rueda sin salir del lugar, pues este nos lleva a concluir que tanto la libertad como la represión, en Brasil, se dio a manos de los mestizos de afrodescendientes, indígenas y blancos (en menor medida). Las batallas violentas continúan porque, aún hoy, quienes más matan y más mueren son los afrodescendientes[13]. Estos constituyen la mayoría en el engranaje de toda la producción capitalista del país.

El elogio de la violencia organizada a favor de la libertad es el gran mensaje de las *Revoluções Brasileiras*, una libertad que tiene como paradigma no un modelo de salvación europeo idealista, sino una organización autónoma y emancipadora de los tentáculos de esta herencia monárquica burguesa, el *Quilombo*[14]. La imaginación filosófica es más fructífera cuando creamos un mundo en el que Palmares y tantos otros quilombos de América Latina podrían haberse juntado y vencido aquella guerra civil. Además de las revoluciones políticas que engendrarían, también seríamos diferentes en términos de costumbres. Según Moura (2021), la poligamia y la poliandria se practicaban en los quilombos (p.64). Sólo esta postura liberaría efectivamente al país de la opresión colonial, especialmente la liberación de las mentes, basada en la reflexión y la educación para la plena libertad humana.

Bibliografía

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (Introd., trad. de J. J. Sánchez). Madrid: Trotta. 3ª ed.

[13] Entre los que más matan, la mayoría son hombres (53%), con edades hasta 25 años (acusados) o 35 años (víctimas), de color pardo y solteros, según datos de 2013 (Ribeiro y Couto, 2014, p. 169). Entre los que más mueren, según datos del Atlas de la Violencia 2021, están las personas negras que representan el 77% de las víctimas de homicidio en el país (Cerqueira et alii, 2021).

[14] Según Duque (1998), el "Quilombo dos Palmares" resistió durante sesenta y cinco años (p. 9), pero existe un documento que afirma que durante "ciento y pocos años se defendieron [...]" (Caetano de Melo e Castro. *Carta ao Rey;* 18 de Febrero de 1694 *apud* Moura, 2021, p. 49).

Arendt, H. (1988). *Da Revolução.* (Trad. F. D. Vieira/ Rev. téc. C. N. de Toledo). Brasília: UnB-Ática.
Bastide, P. A. (1984). *Auguste Comte*. Lisboa: Edições 70.
Batalha, C. H. M. (1998). O Manifesto Comunista e sua recepção no Brasil. *Crítica Marxista*, v.1, nº. 6. 131-137.
Bosi, A. (1994). *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix.
Bosi, A. (2005). O positivismo no Brasil: Uma ideologia de longa duração. In *Revista Brasileira*. Fase VII. Abril-Maio-Junho. Ano XI, nº 43.157-181.
Brasil. Câmara Legislativa. *História e Arquivo*. Sítio eletrônico (2024). https://www2.camara.leg.br/a-camara/conheca/presidentes/reinounido.html#:~:text=16.12.1815%20%2D%20No%20Rio%20de,sendo%20mantida%20a%20mesma%20bandeira. Acesso en: 02 maio 2024.
The Editors of Encyclopaedia Britannica (2025, February 17). Pierre Laffitte. *Encyclopedia Britannica.* https://www.britannica.com/biography/Pierre-Laffitte
Carvalho, J. M. (1987). *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi.* São Paulo: Companhia da Letras.
Castro, S. A (1982). *República que a Revolução destruiu*. (*Coleção Temas Brasileiros,* Vol.50). Brasília: Editora Universidade de Brasília.
Cerqueira, D. (2021). *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: FBSP.
Cruz Costa, J. (1956). *O Positivismo na República. Notas sobre a história do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
Duque Estrada, L. G. (1888). *A Arte Brasileira*. Rio de Janeiro: H. P. Lombaerts.
Duque Estrada, L. G. (1998). *Revoluções Brasileiras* (F. F. Hardman & V. Lins, Orgs.). São Paulo: Editora UNESP. (Obra original publicada 1898).
Escobar, W. (1983). *Apontamentos para a história da Revolução Rio-grandense de 1893*. (*Coleção Temas Brasileiros*, Vol. 30). Brasília: Editora Universidade de Brasília.
Fernandes, F. (1976). *A Revolução Burguesa no Brasil; ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
Freire, F. (1983). *História constitucional da República dos Estados Unidos do Brasil*. (*Coleção Temas Brasileiros,* Vol.43). Brasília: Editora Universidade de Brasília.
Guadarrama González, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, historia y método.* (Vol. I). Bogotá: Universidad Católica de Colombia.

Guadarrama González, P. (2023). *Marxismo y antimarxismo en América Latina: Crisis y renovación del socialismo.* (Vol. I). Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
Hardman, F. F. e Lins, V. (1998). Introdução. In: Duque Estrada, L. G. *Revoluções Brasileiras*. São Paulo: Editora UNESP.
Harnecker, M. (2024). *A Revolução Social; Lenin e a América Latina*. (Trad. Maria Almeida). São Paulo: Expressão Popular.
Löwy, M. (2012). *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo.
Moura, C. (2021). *Quilombos: resistência ao escravismo*. Teresina: EdUESPI. 5ª ed.
Pessanha, E. D. F. (2008). *Gonzaga Duque: um flâneur brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/D.8.2008.tde-30092008-173647. Acesso em 2024-05-03. www.teses.usp.br.
Ribeiro, L. M. L. e Couto, V. A. (2014). *Mensurando o tempo do processo de homicídio doloso em cinco capitais*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Reforma do Judiciário.
Rodrigues, J. H. (1975). *Independência: revolução e contra-revolução*. 4. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
Romero, S. (1906). *A América Latina (Anályse do livro de igual título do Dr. M. Bomfim)*. Porto: Livraria Chardron, de Lello & irmão, editores.
Romero, S. (1880). *A litteratura brazileira e a crítica moderna.* Rio de Janeiro: Imprensa Industrial de João Paulo Ferreira Dias.

14. Libertad y justicia social en la filosofía positivista y antipositivista latinoamericana

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

Las cuestiones referidas a la libertad y la justicia social –que lógicamente no habían sido relevantes en la escolástica latinoamericana, aunque de algún modo se expresaron en el debate sobre la condición humana de los pueblos originarios– recibirían mayor atención a partir de fines del siglo XVIII en el pensamiento ilustrado latinoamericano (Chiaramonte, 1979), como preámbulo del independentista. Ahora bien, es en este último donde alcanzaría, en verdad, mayores dimensiones y trascendencia práctica, pues se articularía no sólo con la demandada emancipación de los criollos, sino con la ya planteada abolición de la esclavitud y la eliminación de los residuos de la servidumbre de los indígenas.

Aunque con el inicio de la vida republicana en los países recién independizados, necesariamente ambos temas estarían muy presentes, en especial el de la libertad congruentemente articulada con el de la democracia, lo cual se manifestaría con fuerza en el plano de los debates políticos, no sucedería lo mismo en el ámbito académico y sobre todo filosófico.

Ambos temas se manifestarían posteriormente con mayor rigor teórico, primero entre los identificados con la filosofía positivista a fines del siglo XIX, y luego entre sus críticos a inicios del XX. Aunque tales debates no se produjeron en el mismo grado en estas diferentes etapas de la filosofía latinoamericana, pues las distintas perspectivas ante dichos temas dependieron no sólo de disímiles presupuestos epistemológicos, sino también axiológicos y, en especial, ideológicos.

1. El positivismo latinoamericano sui generis

El positivismo era una filosofía que en este contexto combatía los rezagos de la escolástica, predominante durante la época colonial. También se enfrentaba a las nuevas expresiones de la metafísica, como el espiritualismo, el eclecticismo, el romanticismo, el krausismo, etc., que intentaban ocupar mayor espacio no sólo en el ámbito académico, sino también en el plano político y cultural en general. De ahí que la confrontación entre estas corrientes se convirtiera en un espacio que trascendería más allá de las universidades.

Los propugnadores del positivismo se caracterizaban, en general, por el optimismo epistemológico, aunque algunos tuvieran ciertas manifestaciones escépticas y hasta agnósticas, dado el fenomenalismo empirista que es inherente a esta filosofía; sin embargo, estas últimas posturas no fueron las predominantes.

Los positivistas latinoamericanos generalmente tenían confianza en el hombre, en la capacidad creativa de su pensamiento, en la libertad, la cultura, la educación, en la ciencia, en el progreso y el desarrollo industrial. Eran aliados del liberalismo y defensores de la democracia burguesa. Esas ideas resultaban muy avanzadas para estos pueblos, recién liberados, en su mayoría, del colonialismo español y enfrascados en profundas luchas entre las oligarquías retrógradas y la naciente burguesía nacional.

> El positivismo en Latinoamérica a pesar de que es distinto en cada uno de los países en los que se desarrolló, se perfiló en todos como una doctrina que buscaba acabar con todos los males sociales a los que se enfrentaban los países latinoamericanos, por medio de educar a la población e impulsar la industria, ocuparse de lo que llamaron positivo, útil, real (Magallón y Escalante, 2009, p. 222).

Sin embargo, esto no significaba que compartieran los mismos criterios sobre la libertad, y mucho menos sobre la justicia social. En gran medida todo dependería de sus simpatías hacia las diferentes opiniones que al respecto propugnaban Comte o Spencer, cuyas ideas tendrían mayor acogida en diferentes países y épocas.

En tanto para el primero la libertad no constituía un presupuesto indispensable para el establecimiento del orden y el progreso que propugnaba, para el segundo aquella resultaba una premisa esencial. Dado que este último tendría mayor influencia que el filósofo francés en este ámbito—al punto que José Martí lo reconocería

Martí, 1976.p. 139)−, se debe presuponer que las ideas de libertad que más aceptación tendrían serían las de inglés. De igual manera, de alguna forma Spencer revelaría mayor preocupación por la cuestión de la justicia social, aun cuando lo hiciese desde su postura liberal.

Era lógico que así fuese, pues mientras Comte desarrolló sus ideas en la primera mitad del siglo XIX, cuando apenas se iniciaban las reivindicaciones de los obreros, a Spencer le correspondería observar con preocupación el auge de estas demandas a fines de ese siglo, época en que se agudizarían tales confrontaciones, una de cuyas máximas expresiones fue la Comuna de París. De ahí que, en correspondencia con sus principios evolucionistas, presentara sus recomendaciones a gobiernos y empresarios sobre conceder algunos beneficios sociales a los trabajadores para evitar conflictos de mayor envergadura, como las revoluciones.

No se debe pasar por alto que aunque hubo "recepción" de ambos autores, entre otros de orientación positivista, algunos pensadores latinoamericanos, como Rafael Núñez (1874) en Colombia o José de la Luz y Caballero (Sanguily, 1962, p. 52) en Cuba, arribaron a elaboraciones teóricas con relativa independencia de los clásicos fundadores de esta filosofía, al partir de algunas fuentes anteriores comunes y reflexiones sobre sus respectivas realidades, que les permitieron elaboraciones propias. Esto llevó a Alejandro Korn a sostener la existencia de cierto "positivismo vernáculo" en estas tierras.

> El positivismo argentino es de origen autóctono; sólo este hecho explica su arraigo. Fue expresión de una voluntad colectiva. Si con mayor claridad y eficacia le dio forma Alberdi, no fue su credo personal. Toda la emigración lo profesaba, todo el país lo aceptó (Korn, 1959, p. 30).

El positivismo latinoamericano no significó una simple adaptación de una filosofía europea a estas latitudes, sino una incorporación y recepción creadora con profundos elementos originales, disímiles y renovadores, que constituyeron una forma específica de superación de dicha filosofía en el ámbito particular de este continente, como expresión concreta del desarrollo de la lucha entre el materialismo y el idealismo filosófico, entre el anquilosamiento precapitalista y el progreso científico-tecnológico, entre el conservadurismo y el liberalismo.

El tema de la libertad y la justicia social adquirió una mayor connotación en esta corriente por su identificación con el liberalismo, correspondiente a la etapa premonopolista del capitalismo, en la que se propugna la libre empresa y las libertades individuales frente a cualquier tipo de monopolio, entre ellos el del Estado.

En la filosofía latinoamericana de la segunda mitad del siglo XIX predominó cierto positivismo *sui generis*, que en sentido general desempeñó una función progresista (Guadarrama, 2011). Representaba las aspiraciones de la débil burguesía nacional, que pretendía sustituir las caducas relaciones precapitalistas de producción y estimular el desarrollo tecnológico e industrial para alcanzar un mayor grado de independencia, que no se limitara al plano político.

Prácticamente en todos los países latinoamericanos, aunque no de manera análoga ni simultánea, el positivismo alcanzaría niveles significativos de promoción en la intelectualidad (Guadarrama, 2004). Su mayor o menor significación dependería de múltiples factores, básicamente de las condiciones de infraestructura socioeconómica —industrial, financiera y comercial que implicase la existencia de cierta burguesía nacional o de una oligarquía terrateniente latifundista anclada en formas precapitalistas de producción y, por tanto, de comercialización—que favoreciese el desarrollo urbanístico, de las comunicaciones, instituciones educativas y culturales, especialmente universitarias, etc. No menos relevantes resultaban los factores de carácter ideológico, pues en aquellos países como Colombia, donde el conservadurismo era predominante, los positivistas fueron anatemizados; algo muy diferente a lo que se observaría en Argentina, Uruguay, Brasil o México. Por supuesto, en países como Cuba y Puerto Rico, donde aún se mantenía el colonialismo español, las ideas positivistas resultaban muy preocupantes para los poderes establecidos.

2. La libertad en los positivistas latinoamericanos

El tema de la libertad ocuparía mayor atención que el de la justicia social entre la mayor parte de los positivistas latinoamericanos. Incluso en aquellos que se identificaron con las ideas conservadoras de Comte de orden y progreso, como el mexicano Gabino Barreda, quien modificaría de este modo la consigna del filósofo francés de amor, orden y progreso:

> (...) que en lo adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO, el orden como BASE y el progreso como FIN (…) Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual (Barreda, 1986, p. 1).

Consecuente con su reformismo liberal, sugería que las revoluciones no fuesen en la vida socioeconómica y política.

Por supuesto significaba progreso, pero sin alterar el orden, le incorporaría antes la consigna de libertad.

La modalidad con la cual había de alcanzarse este objetivo difería en ambos pensadores (Comte y Spencer). Para el primero, el poner 'orden' a las cosas precedía a la búsqueda de 'libertad', que sería el hito final del 'progreso'. Por consiguiente, el tránsito obligado sería la 'emancipación mental', es decir, la evolución de la inteligencia hacia una actitud 'moderna', la cual sentaría las bases para una organización 'industrial' de la sociedad. Para el segundo, el asumir y ejercer la 'libertad' individual, en cambio, pondría de presente el 'orden' de las cosas. La 'libertad' es condición previa del 'progreso'. Por consiguiente, la transformación de las condiciones materiales, es decir, el acceso al horizonte 'industrial' tendría que conducir necesariamente a un régimen de mayor libertad, es decir, a una sociedad 'moderna' (Vega, 1993, p. 225).

Resultaba comprensible que las propuestas ideológicas del pensador francés tuviesen mejor acogida por parte de la dictadura porfirista,

> La evolución social debía ser ordenada, en contraposición con la idea de revolución. Sólo en sociedades que han alcanzado un alto grado de orden social y progreso económico, la libertad se ha alcanzado. México aún no había llegado a este ideal. De modo que con los positivistas del porfiriato la libertad se promulgó como un ideal que se pretendía alcanzar en el futuro (Reyes, 2018, p. 499).

Algo similar sucedía entre los militares brasileños, que contribuyeron a transitar evolutivamente, sin violencia revolucionaria, de la monarquía a la república con la bandera con la consigna positivista de orden y progreso.

Si bien el análisis de los positivistas sobre la libertad finalmente se orientaría hacia su connotación política, en el plano ontológico y epistemológico se basaba en el enfrentamiento crítico a cualquier forma de fatalismo determinista y de agnosticismo (Guadarrama, 2012). Esto se observa en el filósofo cubano Enrique José Varona (Guadarrama, 2022) ⊢considerado, junto a José Ingenieros, uno de los más destacados positivistas latinoamericanos⊣ cuando plantea: "El hombre no es libre, *pero se hace libre.* Empieza por obedecer, acaba por escoger, pero no escoge por capricho, escoge determinándose" (Varona, 1888, p. 411).

En correspondencia con su gran confianza en la función emancipadora de la educación, señala:

> (...) el hombre no puede por tanto sustraerse al determinismo, pero sí puede en cierto modo educarlo y guiarlo que es aquí vencerlo. No es un autómata, más para no serlo se necesita cultivar tanto la inteligencia como el sentimiento: la educación es su verdadera redentora" (Varona, 1888, p. 410).

Y en otro momento apunta: "La sociedad nos pone una camisa de fuerza. Cierto. Pero quítatela y verás. Ni Polifemo con su ojo sano" (Varona, 1927, p. 3).

Sus planteamientos al respecto no se circunscribían al plano ontológico y epistemológico, sino que trascendían al plano político. Al plantear en 1884: "¡Libertad! ¡Dichosos los pueblos que la aman y la poseen, que saben obtenerla y conservarla! ¡Mil veces infortunados los que sólo teóricamente la conocen y estiman! Por ella deben ser todos sus votos; hacia ella deben tender todos sus esfuerzos" (Varona, 1884, p. 67).

Consecuentemente, en 1895 reemplazaría a José Martí en la dirección del periódico *Patria*, órgano del Partido Revolucionario Cubano, que orientaría la lucha independentista de su país y Puerto Rico.

Por su parte, José Ingenieros le otorgaría a la verdad un papel emancipador, pues considera que

> La verdad es la más temida de las fuerzas revolucionarias: los pequeños motines se fraguan con armas de soldados, las grandes revoluciones se hacen con doctrinas de pensadores. Todos los que han pretendido eternizar una injusticia, en cualquier tiempo y lugar, han temido menos a los conspiradores políticos que a los heraldos de la verdad, porque está pensada, hablada, escrita,

> contagiada, produce en los pueblos cambios más profundos que la violencia (Ingenieros, 1955, p. 104).

Este planteamiento antecedería al formulado por Gramsci, para quien la verdad es siempre revolucionaria.

La radicalización de su pensamiento social le conduciría a plantear:

> Y bien, señores, sea cual fuere la ideología que profesamos en materia política, sean cuales fueren nuestras concepciones sobre el régimen económico más conveniente para aumentar la justicia social en nuestros pueblos, sentimos vigoroso y pujante el amor a la libre nacionalidad cuando pensamos en el peligro de perderla, ante la amenaza de un imperialismo extranjero (Ingenieros, 1984, p. 125).

En Varona e Ingenieros se produjo un tránsito paulatino de la crítica al capitalismo en general por las injusticias que provoca, al enfrentamiento abierto al imperialismo yanqui, y llegaron a valorar el socialismo como una sociedad hacia la cual los pueblos del mundo se orientarían. De ahí que ambos apreciaran las iniciales conquistas de la Revolución de Octubre en Rusia.

El optimismo epistemológico del pensador argentino, reiterado a lo largo de toda su obra intelectual, trasciende al plano ético y político. En ese sentido sostiene:

> Las ciencias sociales, partiendo de las precedentes, mostrarán las causas y resultados de la asociación de los individuos en la lucha por la vida, el crecimiento de la solidaridad social dentro de cada sociedad y entre las diversas sociedades, la formación de una ética en cada agregado social como resultado de su propia experiencia, y el perfeccionamiento indefinido de las hipótesis colectivas sobre el ideal moral, abstractamente representado por la virtud individual y la justicia social (Ingenieros, 1963, pp. 20-21).

Tales convicciones alimentarían su confianza en las potencialidades de la juventud y las posibilidades de la integración latinoamericana. “Dichosos los pueblos de la América latina si los jóvenes de la Nueva Generación descubren en sí mismos las fuerzas morales necesarias para la magna Obra: desenvolver la justicia social en la nacionalidad continental” (Ingenieros, 1925, p. 10).

Con razón suficiente Dante Ramaglia expresa:

> El valor propio de sus concepciones, sumado a su espíritu crítico y rebelde, su compromiso político a favor de la justicia social y su activa labor de difusión cultural, lo convierten en referente destacado entre los círculos intelectuales progresistas de varias generaciones en su país y en Latinoamérica" (Ramaglia,, 2009, p. 786).

Otros simpatizantes del positivismo llegarían a subordinar la libertad a un determinismo biológico, como es el caso del boliviano Ignacio Bustillo (1923), para quien

> (...) no se puede ya poner en duda la existencia de leyes sociales en las cuales impera estrictamente la ley de causalidad, a despecho de la libertad, que se ve sometida, a su vez, a leyes como cualquier fenómeno de la naturaleza (p. 78).

No debe extrañar esta forma de reduccionismo epistemológico (Guadarrama, 2009, pp. 48-84) propio de la filosofía positivista, que en algunos casos, como Sarmiento y otros, condujo a las posiciones del darwinismo social, emparentadas con el racismo. Debe destacarse que tal postura no fue la predominante entre los positivistas latinoamericanos, pues, aunque revelaban en ocasiones expresiones propias de este tipo de discurso, en verdad pretendían concebir el desarrollo social como un organismo desde un enfoque evolucionista y sistémico propio de un análisis estructural-funcional. Eso explica que, a inicios del siglo XX, incluso algunos marxistas, como el cubano Carlos Baliño, también en ocasiones lo manejaran.

Para la mayoría de los positivistas, como en el caso del argentino Alfredo Ferreira: "El positivismo es el órgano sistemático de la libertad de exposición y examen, porque puede resistir a toda demostración decisiva" (Ferreira, 1899, p. 23). Era lógico que así se concibiese, pues se le identificaba con el poder de la razón y no de la fe.

En México, para Gabino Barreda la filosofía positivista posibilitaba el despliegue adecuado de la libertad. Justo Sierra, otro de los más significativos cultivadores del positivismo en ese país, sostenía:

> No tenemos por bandera una persona, sino una idea. Tendemos a agrupar en torno suyo a todos los que piensen que ha pasado ya para nuestro país la época de querer realizar sus aspiraciones por la violencia revolucionaria, a todos los que crean llegado ya el

momento definitivo de organizar un partido más amigo de la *libertad práctica* que de la libertad declamada, y convencido profundamente de que el progreso estriba en el desarrollo normal de una sociedad, es decir, en el orden (Sierra, 2010, p. 53).

En tanto, en Uruguay, Floro Costa proclamaba:

¡Abajo todas las fórmulas absolutas!, ¡abajo todas las teorías *a priori*!, tal es el lema que la ciencia trae escrito en sus pendones. Su bandera es la idea de lo relativo, *bandera democrática* y *liberal* por excelencia, humanizadora, conciliadora; en contraposición a lo absoluto, bandera orgullosa, *aristocrática, opresiva*, que ha flameado hasta hoy sobre las fortalezas del dogma y en el castillo de popa de la metafísica espiritualista (Costa, 1879, p. 27).

Su compatriota, José Enrique Rodó, al hacer una valoración muy adecuada del positivismo que abandonaba, coincidiría con este mismo planteamiento.

El hecho de que los positivistas sostuvieran confrontaciones con otras corrientes filosóficas de la época, como el espiritualismo, no significaba que tuviesen posiciones irreconciliables en numerosos aspectos, como en lo referido a la justicia social y el bien común. Esto se puede apreciar en la polémica sostenida en 1879, en La Habana, entre José Martí, desde el idealismo, y Enrique José Varona.

También se aprecia esa actitud conciliatoria en el argentino Rosalio Rodríguez (1884), quien sostenía:

Para el positivista, lo mismo que para el espiritualista, el bien es nuestro norte" (p. 32). Reiteraba que el positivismo "llega a las mismas conclusiones que las doctrinas espiritualistas; como ellas admite que el hombre debe hacer el bien y evitar el mal; que el bien es lo que nos lleva al cumplimiento de nuestro fin. En lo único que se distinguen es en que el positivismo no quiere reconocer en el bien y en la justicia principios simples y absolutos que hayan debido imponerse siempre de la misma manera a la vida humana, sino que, siguiendo un procedimiento de análisis, descompone todas esas pretendidas ideas simples para encontrar su verdadero fundamento, llegando por fin a comprender que el bien, como el deber y la justicia, no tienen otra razón de ser que la naturaleza humana con sus necesidades y sus fines (p. 83).

Tal vez por esas razones algunos positivistas latinoamericanos, a diferencia de Spencer, no veían en el ideal socialista algo con lo cual no era posible coincidir en ciertos aspectos, como se observaría finalmente en Varona e Ingenieros o en José Bianchi (1898), para quien

> El proyecto socialista se armoniza con la política positiva, aunque el objetivo de su propaganda es directamente social. La doctrina de Comte arranca, en su concepción y aplicación, del gobierno, para responder a todas las necesidades sociales; la teoría socialista, igualmente científica y filosófica, arranca del polo opuesto, de sus víctimas, y se levanta hasta la abstracción del régimen gubernativo (p.58).

3. Libertad y justicia social en los antipositivistas latinoamericanos

Sería en este aspecto tan crucial sobre la necesidad de mayor justicia social en las críticas al capitalismo y determinadas simpatías por el ideal socialista, donde se observaron puntos de confluencia entre positivistas y antipositivistas.

Ciertamente, ya desde fines del siglo XIX se manifestaban puntuales críticas al positivismo, como las realizadas por José Martí; pero en verdad sería a inicios del siglo XX cuando una nueva generación filosófica antipositivista desplegaría con mayor plenitud su labor, aunque reconociendo que la mayoría de sus integrantes se habían formado en su seno y, por lo tanto, tenían muchas deudas con él.

Entre los que con honestidad intelectual así lo reconocieron se destacaron José Enrique Rodó y Alejandro Korn, quien sostuvo:

> el Positivismo, que hoy también pertenece al pasado, a pesar de todo, realizó una obra fecunda; fue un movimiento libertador de rancios hábitos mentales, aunque haya dado lugar a otros igualmente perniciosos. (…) Vivimos ahora el ritmo antipositivista, un resurgir tardío de corrientes metafísicas que por incapacidad creadora se limita a renovar o readaptar posiciones pretéritas (Korn, 1959, pp. 211-212).

Se le presentaba un dilema aquella generación antipositivista, de la cual él formaba parte:

> No podemos continuar con el positivismo, agotado e insuficiente, y tampoco podemos abandonarlo. Es preciso pues incorporarlo como un elemento subordinado a una concepción superior que permita afirmar a la vez, el determinismo del proceso cósmico como lo estatuye la ciencia y la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética. Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca: es propio del hombre, poner en la vida un valor más alto que el económico (Korn, 1959, p. 213).

Ese era uno de los cruciales conflictos que se les planteaba: ¿Cómo incorporar al análisis antropológico aquellos elementos constitutivos esenciales que forman parte indisoluble de la condición humana y, a la vez, no subestimar el papel de la ciencia y la racionalidad?

> El hombre, y su máxima expresión y lo que le da sentido, la libertad, van a ser el eje de la nueva filosofía que se inicia como una reacción contra las limitaciones del positivismo, aunque aceptándolo como base, punto de partida de esa nueva filosofía por lo que de realista ha de tener una filosofía de lo humano (Zea, 1965, p. 194).

Criticaban su unilateral cientificismo; sin embargo, fue precisamente el desarrollo de las ciencias sociales el que posibilitaría una mejor comprensión de la contradictoria condición humana, al demostrar la significación en ella no sólo de los componentes racionales, sino también de los axiológicos, volitivos, hermenéuticos, etc.

Uno de los elementos sustanciales que distanciaría a los antipositivistas de sus antecesores fue su unilateral admiración por los países anglosajones, que Rodó denominaría *nordomanía.* Si bien una de sus máximas expresiones se produjo en Sarmiento, otros también la compartieron, como el peruano Javier Prado, quien expresó:

> Así como Inglaterra fue la maestra de la organización política, Norteamérica ofrece el modelo de organización educativa para los pueblos libres (…) a este modelo debemos volver la vista, como nación republicana, no a las formas tradicionales europeas, más o

> menos contaminadas aún de tradiciones aristocráticas, monárquicas y clericales (Prado, 1894, p. 35).

La generación antipositivista se caracterizó por todo lo contrario, es decir, revitalizaría el orgullo por la identidad cultural latinoamericana. Este factor también era expresión, en cierto modo, de libertad, al invocar la necesidad de liberarnos de aquel mimetismo eurocéntrico que desde Simón Rodríguez era cuestionado. Al respecto, Leopoldo Zea sostendría:

> El humanismo filosófico latinoamericano, la conciencia de la propia realidad para trascenderla, originará, también, la revalorización de esta realidad y, con ella, la crítica al fetichismo que había justificado la adopción del positivismo. La crítica a la creencia que había hecho del sajonismo el modelo a realizar por Latinoamérica, previa destrucción de la herencia hispana, ibérica o latina" (Zea, 1965, p. 201).

A la vez, tales expresiones constituían reclamos de justicia social, al reivindicar la dignidad y cultura de los pueblos originarios, así como mejores formas de distribución de la riqueza que el colonialismo primero, y los nuevos poderes imperiales después, habían esquilmado.

José Vasconcelos –a quien el Marqués de Keyserling calificó como un verdadero filósofo, porque, según el esquema alemán, cumplía los requisitos de aportar a todas las disciplinas filosóficas– afirmaría:

> La libertad que ha venido apartándose gradualmente del dominio de las leyes fenomenales, tenderá a llevarnos cada vez más lejos, al orden antitético, a la ausencia de finalidad, se hará *desinterés*. Libertad quiere decir capacidad de crear libremente, esto es, desinteresadamente, sin finalidad, por una exuberancia de fuerza creadora. ¡Camina erguido, hombre del ideal! (Vasconcelos,1962, p. 26).

Aunque puso todo el rigor de su análisis filosófico en reivindicar la significación de la dimensión estética, no tuvo reparos en dedicar esmerada atención a la función ideológica de la filosofía, al considerarla un instrumento emancipador frente a las injusticias y las desigualdades sociales. De ahí que plantease: "la filosofía se elabora mejor en la conciencia de los oprimidos y si es acertada, se

convierte en el arma mejor de liberación" Vasconcelos, 1939, p. 28).

Otro destacado filósofo mejicano de aquella generación antipositivista, Antonio Caso, desde su personalismo católico le dedicaría gran atención a la libertad y la democracia. A su juicio:

> (…) la libertad es un medio y no un fin, sólo se justifica poniéndose al servicio de los bienes de la cultura y de la ciencia. Libertad para todo, libertad para todos; pero siempre que ella sea el medio de adquirir la verdad, de realizar el bien y la justicia; porque no nacimos para ser libres, sino para ser buenos. La libertad para el mal, la libertad para el error, la democracia para el crimen, carecen totalmente de sentido" (Caso, 1941, pp. 33-34).

Insatisfecho con la injusta realidad socioeconómica en la que le tocó vivir, invitaba a lograr una "prosperidad económica social, no industrial, no comercial, no capitalista, no circunscrita; justicia, instrucción pública, tales deben ser los *desiderata* de los mexicanos de buena voluntad" (Caso, 1979, p. 10). Tampoco frente al capitalismo encontraba la solución en el comunismo, y en ese sentido afirmaba:

> Los Estados Unidos son, acaso, un pueblo fraternal, en el que se aman la igualdad y la libertad; pero forma, asimismo, el asiento de los más recios elementos capitalistas de la historia humana. Tal es el problema aciago de los yankis. ¿Podrá la gran nación salvar la libertad frente al capitalismo inhumano y al comunismo invasor? ¿Se salvará la nave heroica entre Escila y Caribdis?" (Caso, 1941, p. 59).

Estos eran ciertos dilemas que se les planteaba a los antipositivistas y ante los cuales algunos tomaban posiciones más radicales que otros, en dependencia de su proyección ideológica.

Los positivistas habían prestado más atención a la cuestión de la libertad en correspondencia con sus preferencias por el liberalismo. Pero la generación antipositivista se desarrolla en el primer tercio del siglo XX, cuando observan adónde pueden llegar las contradicciones entre los nuevos imperialismos con el desenlace de la I Guerra Mundial. No les sorprende mucho que producto del enfrentamiento al capitalismo las ideas socialistas, comunistas y anarquistas dejen de ser un fantasma y adquieran corporalidad en la Revolución rusa. A la par que en Latinoamérica, la Revolución

mexicana; las luchas de Augusto César Sandino; las matanzas de los campesinos salvadoreños, comandados por Farabundo Martí; las huelgas obreras, que en algunos casos fueron reprimidas de forma sangrienta, como la matanza de los bananeros en Colombia; las reivindicaciones de los estudiantes, como los de Córdoba; la Revolución del 30 en Cuba, que derrocó la dictadura de Gerardo Machado; la solidaridad con los republicanos españoles, etc., demostraban que las reivindicaciones populares también se concretaban y el antimperialismo tomaría cada vez más fuerza al enfrentarse a la injerencia yanqui en Cuba, Puerto Rico, Nicaragua, Haití, Panamá, etc. A lo anterior habría que añadir que el marxismo paulatinamente dejaba de ser sólo una teoría económica de academias y comenzaba a cristalizar, por un lado, en la gestación de partidos comunistas en varios países, los cuales desempeñarían determinado papel en la lucha contra el fascismo, y por otro, en la vida cultural promovida por intelectuales de la talla de José Carlos Mariátegui.

Por el hecho de convivir en una época tan convulsa, esta generación antipositivista, aun cuando tomara rumbos filosóficos diversos, como el kantismo, el vitalismo, la fenomenología, el personalismo, el existencialismo, etc., evidenciaría cierta coherencia ideológica en cuanto a la necesidad de reivindicar no la libertad en abstracto, sino procesos de liberación concretos y, sobre todo, una mayor justicia social.

Esto explica la postura de algunos de ellos, como el uruguayo José Enrique Rodó, quien en 1910, al percatarse de que las propuestas para solucionar los conflictos entre trabajadores y empresarios eran fantasiosas, planteó:

> (...) en nuestro tiempo, aun aquellos que no somos socialistas, ni anarquistas, ni nada de eso en la esfera de la acción ni la doctrina, llevamos dentro del alma un fondo, más o menos consciente de protesta, de descontento, contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita martiria, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa, como tiene entretejida en su urdimbre este orden social trasmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y la democracia utilitaria (Rodó, 1926, p. 113).

Al simpatizar con él, el dominicano Pedro Henríquez Ureña expresa:

> El problema del porvenir inmediato es poner la riqueza al alcance de todos, y las soluciones propuestas por Henry George y por los socialistas van pareciendo cada día menos ilusorias. La civilización tenderá a sustituir 'la lucha por la vida' por una solidaridad cada vez más firme e inteligente y, dulcificadas las relaciones sociales, la obra del utilitarismo servirá a la causa de Ariel" (Henríquez, 1973, pp. 19-20).

Tal vez aproximándose al socialismo utópico –y en correspondencia con su criterio, según el cual "el ideal de justicia está antes que el ideal de cultura" (Henríquez, 1986, p. 11) – pensaba que la sociedad burguesa ya había cumplido su misión progresista, sobre todo en lo político; pero esto no era suficiente, pues era necesaria una mayor justicia social. "Efectivas ya las *garantías de libertad* ruidosamente exigidas por el siglo XVIII (…) ahora el socialismo, que en realidad no ataca los beneficios prácticos alcanzados en la hora de las constituciones, ha reclamado de nuevo la activa intervención del poder público para dar al individuo toda una serie de *garantías económicas"* (Henríquez, 1969, p. 71).

No resulta muy extraño que algunos positivistas y antipositivistas evidenciaran algunas confluencias respecto al socialismo, como una posibilidad de superar las inequidades del capitalismo.

Carlos Vaz Ferreira dedicó especial atención al tema de la libertad, diferenciándola del determinismo, pues a su juicio:

> (…) la noción de libertad podrá ser más o menos extensa; podrá aplicarse a todos los seres, o a algunos solamente; en todos los casos, o en algunos. Se podrá decir que algunos seres son libres y otros no, o que todos los seres son libres o capaces de obrar libremente en ciertos casos; pero siempre se discutirá un mismo problema, problema de dependencia o independencia: el problema de la libertad, que es un problema para seres, y es distinto del problema de la determinación, que es un problema de actos (Vaz, 1957, pp. 38-39).

Pero el filósofo uruguayo no se regodeó en disquisiciones metafísicas, sino que "aterrizaría" consecuentemente al expresar: "se suprimió la esclavitud, pero la humanidad no se conformó con eso, quiere el bienestar de todas las clases y de todos los hombres y se intensifica cada vez más la tendencia humanitaria y pobrista" (p. 215).

De ahí que propusiese un "socialismo atenuado", pues según él,

> (…), el socialismo fue y seguirá siendo bueno. Su función es la de idea correctiva del individualismo. Si damos este último nombre a la doctrina (veremos a su tiempo que nunca ha sido más que una doctrina) según la cual cada ser humano, actuando en libertad, debe recibirlas consecuencias naturales de sus actos, entonces el socialismo debe templar lo que de duro *tendría* esa doctrina (ya veremos por qué empleo el condicional). Pero el peligro que yo anunciaba a los estudiantes estaba en que el socialismo se extremara hasta el grado de salirse de su papel de ideología correctiva, o, si se quiere, combinada, y erigirse en ideología única, o exclusivamente dirigente (Vaz, 1953, p. 22).

Otro filósofo para el cual la libertad constituyó el objeto principal de sus preocupaciones fue el argentino Alejandro Korn (1959), inicialmente también formado en el positivismo, pero luego, bajo la influencia de Kant, le imprime una connotación algo subjetivista al tema.

Debe destacarse que, siendo médico, abandonó esa profesión para dedicarse al cultivo de la filosofía con el interés de revitalizar los estudios humanísticos, los cuales, como en la actualidad, habían sido minimizados por el cientificismo positivista. Al respecto argumentó:

> (…) no estamos dispuestos a renunciar a ninguna de las conquistas realizadas; por el contrario, esperamos acrecentarlas e intensificarlas merced al instrumento incomparable del método científico. [aquí se refiere básicamente al enfoque positivista, P.G.] (…) Pero la ciencia no basta. Es necesario subordinarla a un principio superior, a un principio ético. No se concibe una ética sin responsabilidad, sin sanción, y sobre todo sin libertad. La nueva filosofía ha de libertarnos de la pesadilla del automatismo mecánico y ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino. No somos la gota de agua obediente a la ley del declive, sino la energía, la voluntad soberana que rige el torrente. Si queremos un mundo mejor, lo crearemos" (pp. 211-212).

Le atribuía al positivismo un determinismo fatalista que concebía al hombre como una especie de polea o engranaje de una maquinaria. Esto minimizaba la voluntad, de la libertad, y de la creatividad humana. Sin embargo, destacaría el papel desalienador del positivismo al combatir residuos escolásticos, y es ese sentido planteó:

> el Positivismo, que hoy también pertenece al pasado, a pesar de todo, realizó una obra fecunda; fue un movimiento libertador de rancios hábitos mentales, aunque haya dado lugar a otros igualmente perniciosos. (…) Vivimos ahora el ritmo antipositivista, un resurgir tardío de corrientes metafísicas que por incapacidad creadora se limita a renovar o readaptar posiciones pretéritas" (pp. 211-212).

Aunque le dedicó más atención a la libertad que a la justicia social, muy significativas fueron sus opiniones respecto a Marx, al cual le rindió un homenaje en el cincuentenario de su muerte.

> Abrimos esta clase bajo los auspicios gloriosos del nombre de Marx, la personalidad quizás más eminente del siglo XIX, que ha ejercido una influencia tan extraordinaria en el desenvolvimiento histórico de las luchas del proletariado que hoy, a 50 años de su muerte, vemos que la lucha contemporánea se concentra en torno a su nombre y a su obra. Los mismos adversarios le honran con sus ataques más fanáticos y consideran que su importante misión es demoler el nombre de Marx. Es una tarea inútil, porque ese nombre no puede borrarse de la historia y su influencia ha de persistir" (p. 559).

No hay duda que la reacción antipositivista le otorgó mayor atención al tema de la libertad y en alguna medida también a la justicia social.

Conclusiones

Cuando el capitalismo inicia su fase imperialista –con el auge de monopolios que asfixian las pequeñas y medianas empresas–, algunos positivistas, y también antipositivistas, asumirán posturas antimperialistas. Múltiples razones ideológicas los identificaban como intelectuales sensibles a la cruda situación socioeconómica de los sectores populares, y en consecuencia coincidían en promover la posibilidad de una sociedad con mayor armonía entre empresarios y obreros, caracterizada por un mejoramiento de la justicia social con el reconocimiento de algunos derechos políticos y sociales para todos.

En una equilibrada valoración de esta significativa etapa de la historia de la filosofía latinoamericana, Francisco Romero (1952) sostuvo:

> Vencido ahora el positivismo en cuanto filosofía, acallados los ecos de la polémica, con frecuencia agria, que acompañó a su descrédito y ocaso, debe hacerse justicia por lo que representó como poderoso influjo civilizador. La historia de nuestros países no podrá comprenderse sin los impulsos que, en la preparación de la Independencia y en los primeros años de vida autónoma, recibieron de la filosofía de la ilustración, y sin el aporte positivista del siglo XIX. El positivismo significó una aurora renovadora y realista que barrió muchos resabios del pasado colonial y que contribuyó a llevar a Iberoamérica al nivel de la modernidad (p. 62).

Las consideraciones sobre la libertad y la justicia social en la filosofía positivista y antipositivista latinoamericana no fueron absolutamente vernáculas u originales, pero tampoco miméticas o simplemente reproductivas de las ideas de los pensadores de otras latitudes. A la vez que se nutrieron del arsenal teórico de estos últimos –dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito–, la filosofía cultivada en nuestra América fue desarrollando cada vez en mayor medida una producción de ideas auténticas en diversos ámbitos epistemológicos y axiológicos, por lo que en esa misma medida han contribuido también a la cultura filosófica universal.

Bibliografía

Barreda, G. (1986). "Oración cívica", en *Ideas en torno de Latinoamérica.* México: UNAM. T. II.

Bianchi, J. D. (1898). "Política positiva y socialismo", en *La escuela positiva*, Buenos Aires, año IV.

Bustillo, I. (1923). *Ensayo de una filosofía jurídica*. Sucre: Editor Bolívar.

Caso, A. (1979). México y sus problemas. *Latinoamérica,* 38. México: UNAM.

Caso, A. (1941). La persona humana y el estado totalitario. México: UNAM.

Chiaramonte, J. C. (1979). Iberoamérica en la segunda mitad del siglo XVIII. La crítica ilustrada de la realidad", en *Pensamiento*

de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Costa, F. (1879). *La metafísica y la ciencia*. Montevideo: Tipografía Renaud Reynaud.
Ferreira, A. (1899). Síntesis de la política positiva de Comte. *La Escuela Positiva*, Corrientes, año V.
Guadarrama, P. (2009). Crítica de los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales. *Revista de Filosofía*, 62(2). http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3384653
Guadarrama, P. (2011). Razones del positivismo y el anti-positivismo sui generis en América Latina. *Cuadernos Americanos,* 3(137), año XXV, pp. 125-149.
Guadarrama, P. (2022). *Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia.* Bogotá: Planeta. t. II.
Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Henríquez, P. (1969). "La Universidad", en *Universidad y educación.* México: UNAM.
Henríquez, P. (1986). "La utopía de América", en *Ideas en torno de Latinoamérica.* México: UNAM, t. I.
Henríquez, P. (1973). *Ensayos.* La Habana: Casa de las Américas.
Ingenieros, J. (1984). "Por la unión latinoamericana", en *Temas de filosofía política latinoamericana. I La nacionalidad latinoamericana.* Bogotá: Editorial El Búho.
Ingenieros, J. (1955). *La simulación en la lucha por la vida*. Buenos Aires: Ediciones Tor.
Ingenieros, J. (1963). *La universidad del porvenir y otros escritos sobre filosofía, educación y cultura.* Buenos Aires: Ediciones Meridión.
Ingenieros, J. (1925). *Las fuerzas morales*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.
Korn, A. (1959). *Obras completas.* Buenos Aires: Editorial Claridad.
Magallón, M y Escalante, J. (2009). "El positivismo", en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino".* México: CREFAL.
Martí, J. (1976). *Obras completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, t. 6,
Núñez, R. (1874). *Ensayos de crítica social*. Rouen: Imp. de E. Cagniard.

Prado, J. (1894). *La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos*. Lima.
Ramaglia, D. (2009). "José Ingenieros", en Dussel, E. Mendieta, C. y C. Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (siglo XIV-siglo XX).* México-Buenos Aires-Madrid: CREAL-Siglo XXI.
Reyes, A. (2018). "Positivismo: ideología dominante del régimen porfirista", en Magallón, M. y otros. *Caminos del pensar de nuestra América*. México: UNAM.
Rodó, J. E. (1926). *Liberalismo y jacobinismo.* Editorial Cervantes.
Rodríguez, R. (1884). "Exposición de los fundamentos de la moral evolucionista y su crítica", en *Anales*, Montevideo.
Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Losada.
Sanguily, M. (1962). *José de la Luz y Caballero.* La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
Sierra, J. (2010). *Prosas*, edit. Antonio Caso, Biblioteca del Estudiante Universitario, México: UNAM.
Varona, E. J. (1888). *Conferencias filosóficas. Psicología.* La Habana: Imprenta El Retiro.
Varona, E. J. (1884). "Emerson", en *Revista de Cuba*. La Habana. t. XVI.
Varona, E. J. (1927). *Con el eslabón.* Manzanillo: Editorial El Arte.
Vasconcelos, J. (1962). *Conferencia del Ateneo de la juventud*. México.
Vasconcelos, J. (1939). *Ética.* México: Editora Bota.
Vaz, C. (1957). *Los problemas de la libertad y el determinismo.* Montevideo: Impresora Uruguaya. t. II.
Vaz, C. (1953). *Sobre los problemas sociales*. Montevideo: Colección Clásicos Uruguayos. t. V.
Vega, M. de la (1993). *Evolucionismo versus positivismo. Estudio teórico sobre el positivismo y su significación en América Latina*. Caracas: Monte Ávila.
Zea, L. (1965). *El pensamiento latinoamericano.* México: Editorial Pormaca. t. II.

15. Validez y vigencia de la «fórmula de ideal social» de Carlos Vaz Ferreira en la construcción de justicia social en contextos democrático-republicanos

por *Yamandú Acosta*

Introducción

En 1922, Carlos Vaz Ferreira (Montevideo, 1872-1958) publica su libro *Sobre los problemas sociales*, resultante —según explica— de unas conferencias que había dictado en 1920, que a su vez reproducían otras "mucho más extensas y completas" —escribe— dictadas en 1917 y 1918.

Discerniendo entre "problemas explicativos" y "problemas normativos", ubica al "problema social o conjunto de los problemas sociales" dentro de estos últimos, lo cual, al determinar la naturaleza del problema a considerar, permite establecer a su juicio el tipo de solución a que se puede aspirar al plantear este problema con la intención de aportar a encontrarle una solución, en el grado y en el modo en que la naturaleza del problema la admite.

El "problema social o conjunto de los problemas sociales" puede determinarse, subsanando una eventual subdeterminación de la expresión vertida por Vaz, como problema de la *justicia social*. Efectivamente, la preocupación, análisis, reflexión y propuesta normativa de Vaz se inscribe en el ámbito de la *justicia social* cuyo mínimo sería la *justicia distributiva*.

Vaz considera y evalúa las teorías sociales disponibles del "Individualismo" y el "Socialismo" en cuanto a sus aportes para la consideración del problema social, que a los efectos de esta aproximación pueden leerse como proto-teorías de la justicia.

Ni dichas teorías en sí mismas, ni la adscripción militante de quienes aspiraran a construir soluciones para el problema social —aquí problema de la justicia social— a alguna de dichas teorías permitiría, según Vaz argumenta, la construcción de esas soluciones.

El espíritu de sistema en caso de dominar boicotearía la discusión y la construcción inteligentes.

De allí la pertinencia de su "fórmula de ideal social", con la que más allá de teorías o adscripciones teóricas, todos "los espíritus sinceros y libres", podrían acordar en cuanto método, estrategia y utopía, válida y vigente en términos instituyentes para plantear, discutir y resolver normativamente en el grado de lo posible el problema (de la justicia) social.

Sostenemos esa pertinencia tanto respecto de la década de los veinte del siglo pasado, como de la de este siglo XXI en curso.

Tanto la validez como la vigencia instituyente de "la fórmula de ideal social" de Vaz Ferreira para plantear, discutir y resolver normativamente en la medida de lo posible el problema de la *justicia social*, suponen contextos democrático-republicanos, en cuanto a que sin dejar fuera de lugar a las personas y su moralidad las que sin exclusiones directa o indirectamente serían agentes en ese proceso además de pacientes del mismo; se trata fundamentalmente de focalizar a las instituciones y su eticidad, las que en cuanto mediadoras entre la estructura social y las personas, son las que normativamente deberán ser evaluadas y consecuentemente desarrolladas, conservadas, reformadas o transformadas.

La consideración atenta de la propuesta de Vaz permitirá conjeturar si su perspectiva se reduce a la dimensión *distributiva* de la *justicia social* o la trasciende.

1. Problemas explicativos y problemas normativos

En su *Lógica Viva* de 1910, Carlos Vaz Ferreira, aporta al discernimiento de errores, paralogismos o falacias que advierte en los modos en que los seres humanos pensamos o discutimos. Ese discernimiento tiene la vocación no solamente de conocer errores ya cometidos en materia de pensamiento o discusión, fundamentando su evaluación desde el punto de vista lógico que muy probablemente debe estar en la base de cualquier otro nivel de evaluación; se trata también de una terapéutica de carácter preventivo para intentar evitar o reducir al mínimo esos errores en el pensamiento y en las discusiones del futuro. Hay en la *Lógica Viva*, como en el conjunto de la obra de Vaz Ferreira, una intención pedagógica. Esta no desplaza al interés filosófico de su argumentación, sino que lo refuerza en términos de la utilidad social que razonablemente

puede esperarse de su planteo y de la argumentación en la que se sostiene.

Entre esos discernimientos, el que refiere a "cuestiones explicativas y cuestiones normativas" (Vaz Ferreira, 1963, IV, pp. 90-121), es el que aquí directamente interesa.

Cuando los hombres discuten "sobre cómo son las cosas o sobre cómo pasan los fenómenos", estaríamos en el caso de "*problemas de ser, o problemas de constatación, o problemas de explicación*", mientras cuando "se discute cómo se debe o conviene obrar", podría hablarse de "*problemas de hacer*, *o de acción, o problemas de conveniencia* (a los cuales podrían agregarse los *problemas de ideal*, relativos, no ya a cómo deben hacerse las cosas, sino a cómo sería deseable que fueran)" (Vaz Ferreira, 1963, IV, p. 90).

Vaz Ferreira manifiesta tener conciencia que la denominación de estos dos tipos de cuestiones es problemática, optando en principio por la que titula el capítulo de su libro "cuestiones explicativas" o "problemas explicativos" para el primer tipo de problemas y "cuestiones normativas" o "problemas normativos" para designar al segundo tipo de problemas, entre los cuales el que es central en el análisis que estamos iniciando, el "problema social o conjunto de los problemas sociales", es paradigmático.

Frente al primer tipo de problemas, los sujetos de la discusión se estarían colocando en posición de sujeto cognoscente, mientras que ante el segundo se pondrían en perspectiva de sujeto actuante.

Surge del planteo de Vaz que es la naturaleza del problema en sí que hay que saber identificar, la que haría posible (y necesario) que la posición de sujeto que se asumiera en uno y otro caso fuera la que a esa naturaleza del problema corresponde; sujeto cognoscente en la discusión sobre los "problemas explicativos", sujeto actuante en la correspondiente a los "problemas normativos".

Esto significa, entiendo, que hay un "en sí" del problema cuya correcta intelección implica la adopción de una u otra posición de sujeto para que "para nosotros" en nuestras discusiones –internas o interpersonales- podamos evitar la falacia de discutir uno de los tipos de problemas desde la posición de sujeto que le corresponde al otro.

Por lo tanto, el sujeto no es *a priori* sujeto cognoscente o sujeto actuante, sino que siendo genéricamente "sujeto" en posición de discutir un problema cuya naturaleza puede elucidar en sintonía con la distinción elaborada por Vaz o a partir de ella, se pone –o debería ponerse- *a posteriori* en la posición de sujeto conveniente a una discusión que pueda evitar la falacia en que puede incurrirse.

Cuando la discusión se procesa en mi subjetividad personal, alcanza con que yo asuma la posición de sujeto conveniente a la naturaleza del problema. Cuando la discusión es entre dos interlocutores o más, todos deberían asumir la posición de sujeto conveniente al problema a los efectos de que sus acuerdos o desacuerdos no estuvieran viciados por la falacia de abordar el problema en discusión desde distintas posiciones de sujeto, lo que tornaría inconducente el intercambio de argumentos.

Vaz Ferreira constata y advierte que la causa del error "viene de cierta costumbre de tratar los problemas de la segunda clase como se tratan los de la primera" (Vaz Ferreira, 1963, IV, p. 91), es decir, tratar a los "problemas normativos" como se tratan los "problemas explicativos", buscando para ellos entonces un tipo de solución que no es la que corresponde a su naturaleza. Además de ponernos en guardia contra la "costumbre" que en este caso como en otros puede favorecer la inercia de eventuales vicios del pensamiento, Vaz Ferreira nos advierte que la palabra "solución" no tiene en relación a uno y otro tipo de problema el mismo sentido.

La importancia de distinguir el tipo de problema que se discute, radica en que es una precondición lógica o psico-lógica de las discusiones, para plantear bien el problema haciendo viable elucidar su eventual solución, lo que está en el horizonte de sentido de habérselo planteado.

Escribe Vaz al respecto: Los problemas de existencia o de constatación, los problemas de ser, los problemas sobre cómo son las cosas o sobre cómo ocurren los fenómenos, tienen, teóricamente al menos, una solución única y perfecta. (Vaz Ferreira, 1963, IV, p. 92).

Agrega más adelante:

> Los problemas de ser o de constatación, son susceptibles de una solución perfecta, teóricamente al menos; pero los problemas de hacer y lo mismo los problemas de ideal, que pueden asimilarse a ellos (si tiene sentido a su respecto la palabra solución), no son susceptibles (o por lo menos no lo son forzosamente, ni aún lo son comúnmente de una solución perfecta" (Vaz Ferreira, 1963, IV, pp. 93-94).

La falacia, error o paralogismo se comete en razón de la tendencia

> (...) a buscar ``la solución´´ de los problemas normativos en el mismo estado de espíritu y con el mismo designio con que se busca

> la de los problemas explicativos o de constatación; a creer que es forzoso que tengan soluciones perfectas; a suponer que habría que encontrarlas" (Vaz Ferreira, 1963, IV, p. 94).

La fuente del error está en la "tendencia" o en la "costumbre" aparentemente arraigada de adoptar la perspectiva del sujeto cognoscente que corresponde a los "problemas explicativos" ante los "problemas normativos", a los que a los efectos de su adecuado planteamiento con el horizonte de su solución posible, corresponde la perspectiva del sujeto actuante.

En el caso de los "problemas normativos" no puede haber solución "perfecta" como –al menos teóricamente puede haberla en los "problemas explicativos". Para los "problemas normativos" las diversas soluciones posibles son inevitablemente imperfectas, desde que todas ellas, además de sus "ventajas" presentarán también sus "inconvenientes". En este tipo de problemas, "la palabra ``solución´´ quiere decir otra cosa; significa o comporta *elección*; y sólo es dado elegir, en la mayor parte de los casos de la práctica, lo menos imperfecto" (Vaz Ferreira, 1963, IV, p. 107).

En el caso de los "problemas explicativos" la responsabilidad del sujeto al constituirse frente a esos problemas como sujeto cognoscente, es la de "constatar" el "ser" o la "existencia" para poder enunciar "la solución" cuya calidad de "única" y "perfecta" estará fundada en la correspondencia entre lo enunciado y lo dado en la realidad en el marco de la experiencia.

Mientras tanto, en el terreno de los "problemas normativos" la responsabilidad del sujeto al posicionarse frente a ellos como sujeto actuante, que es el espíritu en el que debe hacerlo a los efectos de plantearlos adecuadamente para resolverlos de la mejor manera posible, es la de elegir la mejor solución posible a partir de la consideración y comparación entre las ya enunciadas por las teorías existentes, o construir alguna que pueda maximizar las ventajas y minimizar los inconvenientes de éstas.

Como veremos, Carlos Vaz Ferreira, reflexionando sobre las ventajas e inconvenientes que ofrecen las teorías de recibo sobre el "problema social o conjunto de los problemas sociales" recorre el camino de la construcción y enunciación de una solución que sin hacer síntesis de las teorías consideradas, las trasciende tal vez no teóricamente, aunque sí prácticamente.

En ese ejercicio de reflexión con horizonte de construcción práctica y vocación de resolver el problema que esté planteado, Vaz Ferreira pone claramente en escena la orientación de su modo

de “pensar por ideas a tener en cuenta” aunque ellas puedan venir de sistemas opuestos, en lugar de “pensar por sistemas” (Vaz Ferreira, 1963, IV, pp. 154-185). Su modo de pensar, habilita trascender los sistemas y sobre todo su oposición – eventualmente “falsa oposición” (Vaz Ferreira, 1963, IV, pp. 21-73) que normalmente bloquea puntos de acuerdo posibles, tomando de ellos las “ventajas” que puedan ofrecer, procurando reducir los “inconvenientes” que puedan presentar; priorizando en la discusión el encontrar o construir la mejor solución posible para el problema que la requiere.

La prioridad del pensamiento y la discusión está en resolver los problemas que se plantean, procurando encontrar o construir para ellos la mejor solución humanamente posible de acuerdo a la naturaleza del problema.

Pensar por sistemas no apunta a ese bien mayor; en esa orientación del pensamiento la bien mayor pasa a ser el sistema desde el que se piensa y al que se procura fortalecer y salvar frente al sistema distinto u opuesto en la discusión. La solución posible del problema resulta desplazada por la defensa del sistema.

2. El problema social o conjunto de los problemas sociales

La primera conferencia de *Sobre los problemas sociales* de 1922, comienza marcando esa centralidad que para Vaz Ferreira tiene la cuestión de la solución del problema que se plantea, en este caso, el “problema social” y se remite a esos efectos a su distinción operada en *Lógica Viva* de 1910 entre “problemas explicativos” y “problemas normativos” para ubicar al “problema social” en este último tipo de problemas:

> El problema social (o, por si se quiere hacer cuestión de palabras, el conjunto de los problemas sociales): ¿se puede *resolver*? y ¿en qué sentido? El problema social sería un problema de acción y de ideal, de los que en mi «Lógica Viva», donde desarrollo la teoría respectiva, he llamado *normativos.* Estos problemas de hacer o de preferir, difieren de los *explicativos*, de conocimiento o constatación; y, mientras en los explicativos la solución puede práctica o al menos teóricamente, ser perfecta (por cuanto *solución*, en tales problemas quiere decir llegar a conocer los hechos, a conocer la realidad), no suele suceder lo mismo en nuestros problemas normativos: *solución* tiene, aquí, otro sentido, y lo posible puede ser

solamente una solución de *elección*, no forzosamente perfecta… (Vaz Ferreira, 1963, VII, p. 17).

En *Lógica Viva* a la que Vaz nos remite, había caracterizado a los "problemas normativos" como "*problemas de hacer, o de acción, o problema de conveniencia (*a los cuales podrían agregarse los *problemas de ideal*, relativos no ya a cómo deben hacerse las cosas, sino a cómo sería deseable que fueran." (Vaz Ferreira, 1963, IV, p. 90), mientras que en *Sobre los problemas sociales* establece: "El problema social sería un problema de acción y de ideal…" (Vaz Ferreira, 1963, VII, p. 17)[1].

De la contrastación de los dos textos, surge que mientras respecto de los "problemas normativos" en general los "problemas de ideal" podrían agregarse a los de "hacer", de "acción" o de "conveniencia", la especificidad del "problema social" radica en que es –al mismo tiempo- un "problema de acción" ("de hacer" o "de conveniencia") y un problema "de ideal".

En el caso del "problema social" el horizonte de inmediatez de lo conveniente es interpelado por el horizonte de lo que debe ser, más allá de un cálculo pragmático de la acción.

Dicho de otra manera, para resolver adecuadamente el problema social es necesario trascender un sentido de lo posible que se construya y proyecte exclusivamente desde la consideración de lo dado y sus tendencias, en la perspectiva de un mejor posible deseable marcado por el "ideal" como horizonte último de sentido de la acción.

Para resolver el "problema social" en tanto "problema de acción y de ideal" el método es el corresponde a los "problemas normativos", que son aquellos que sólo admiten "una *solución de elección*" (V.F., p.19), escribe Vaz. Ese método, explica, "supone abstractamente tres momentos: primero, previsión y consideración de todas las soluciones posibles; segundo, determinación y comparaciones de las ventajas e inconvenientes de cada una de estas soluciones; y tercero, elección" (V.F., p. 19).

El "problema social" plantea dificultades específicas en los tres momentos del método (V.F., pp. 19-20) que Vaz Ferreira considera, las que sin embargo no llevan a prescindir del camino que ofrece, en cuanto orientación básica hacia la solución de elección. No obstante se trata de trascenderlo, evitando "modos de pensar

[1] A partir de esta, todas las citas de Vaz Ferreira restantes, corresponden a *Sobre los problemas sociales.* Simplificaremos las citas escribiendo (V.F. p.).

más bien reflejos" dado que "Sentir y observar más libremente, nos daría más útil resultado" (V.F., p. 20); sentir y "pensar" libremente –dirá luego- en la perspectiva de la solución del problema es preferible a someterse a los momentos del método como reglas a las que ajustarse sin discernimiento.

En el fondo se trata de pensar con libertad desde el sentir en una suerte de anarquismo metodológico en la procura de la solución de un problema que muy difícilmente pueda ser pensado en la conjunción de conveniencia e ideal que incluye, si no es previamente sentido.

El pensar el problema, que hace a la dimensión más estrictamente filosófica, se hace posible a partir de sentirlo como tal problema y del llamado a resolverlo en la conjunción de conveniencia e ideal. El "problema social" ejemplifica paradigmáticamente la "filosofía de la experiencia" de Vaz Ferreira (Acosta, 2024).

3. Las teorías del individualismo y el socialismo

Individualismo y Socialismo son la teorías o "tendencias" fundamentales que exponen y defienden perspectivas contrapuestas acerca del "problema social" y que, de acuerdo al método, aunque trascendiéndolo desde el libre sentir y libre pensar como raíz del sujeto puesto en la perspectiva del sujeto de la acción, puede advertirse en el modo "como se presentan", una "oposición fundamental" que implica para los sujetos de la discusión una "oposición *polarizante*" en "la lucha de la tendencia individualista y la tendencia socialista".

Frente a esa situación percibida en el debate entre quienes adscriben a una u otra de las tendencias, en la convicción implícita de que la polarización de la oposición no solamente distorsiona el significado de las propias teorías, sino fundamentalmente la posibilidad de encontrar o construir desde ese debate una solución al problema; quien como Vaz "no está fanatizado ni unilateralizado" (V.F., p. 22), se ve compelido en términos de una ética de la responsabilidad por la calidad de las discusiones a aportar perspectivas que puedan ayudar –podría decirse que cartesianamente- a "evitar la precipitación y los prejuicios".

Individualismo y Socialismo, "teorías" y "tendencias", tienen su respectiva identidad en la idea-valor de la Libertad en el caso de la primera y de la idea-valor de la Igualdad, en el de la segunda.

En cuanto estas ideas-valores, esencialmente tienen un conflicto irresoluble, que trasciende hacia las "teorías" o "tendencias" que tienen en una o en la otra su marca de identidad, resulta que no hay horizonte de síntesis posible ni entre las ideas-valores de la Libertad y la Igualdad, ni entre el Individualismo y el Socialismo que en relación a ellas se definen.

La perspectiva para una ponderada consideración de las "tendencias" es la del "espíritu sincero y libre" (V.F., p. 22) que Vaz Ferreira siente representar. Este espíritu no arguye razones de una razón –*logos*- cerrado sobre sí mismo. Parece tratarse en cambio de razones del corazón, que refieren a la "simpatía" o "antipatía" que este espíritu experimenta –en su *pathos*- frente a las orientaciones de sentido que se representa de las tendencias que examina.

El Individualismo, escribe, "se presenta como la tendencia a que cada individuo actúe con libertad y reciba las consecuencias de sus actitudes y sus actos". Despierta simpatía, por ser "ante todo favorable a la *libertad*" que valora como un atributo esencial de la especie humana, porque "es favorable a la personalidad" y "a las diferencias individuales", porque es "tendencia *fermental*" que implica "Capacidad y posibilidades de progreso, en todo lo cual se aprecia "Fondo humano", tanto "en la psicología individual" como "en el instinto de nuestra especie en marcha…" (V.F., p. 22).

También genera antipatía: "Ante todo por su *dureza*" la que "suele presentarse paliada por la beneficiencia" la cual, señala, "encarada como caridad, no nos satisface." (V.F., p. 22).

Aclara que el Individualismo

> (...) nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen actual, y entonces, va hacia ella nuestra antipatía: por la desigualdad excesiva, por la inseguridad, por el triunfo del no superior, o cuando más del superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica" (V.F., pp. 22-23)

y agrega como razones de antipatía: "Y justificación de todo lo que está, como la herencia ilimitada, la propiedad de la tierra ilimitada…etc." (V.F., p. 23).

Adviértase que el Individualismo aparece como la teoría en que el "régimen actual" –el de 1922- se sostiene, por lo que la crítica de Vaz a dicha teoría es a su vez una crítica al régimen vigente; es una crítica de la teoría pero también de la realidad. En esa crítica además, la "antipatía" es con la "desigualdad" en tanto "excesiva" (de donde puede inferirse que habría niveles de desigualdad

aceptables). Algo análogo respecto tanto de "la herencia" como de "la propiedad de la tierra"; la condición de "ilimitada" es la que hace que puedan ser rechazadas, por lo que, de estar limitadas, tanto una como otra se legitimarían. Desigualdad "excesiva", "herencia" y "propiedad de la tierra" ilimitadas, hacen al "régimen actual" y al Individualismo que lo fundamenta teóricamente, susceptible de crítica.

El Socialismo, escribe Vaz,

> (...) nos produce, desde luego, efectos simpáticos, por más humano hasta su mismo lenguaje y sus mismas fórmulas…más bondad, más fraternidad, más solidaridad, no abandonar a nadie; tomar la defensa del pobre, del dé
> bil…Simpático, todavía, por sentir y hacer sentir los males de la organización actual, y así mantener sentimientos y despertar conciencias. Y tal vez, también, capacidad de progreso en otro sentido…" (V.F., p. 23).

Además, el Socialismo resulta "antipático o temible, por las limitaciones que parecen inevitables, para la libertad y para la personalidad. Limitaciones a la individualidad. Tendencia igualante en el mal sentido…"(V.F., p. 23).

La condición "igualante en el mal sentido" que se le reprocha al Socialismo, refiere tanto a las condiciones de construcción de la igualdad como a los acentos institucionales que implica.

En cuanto a las condiciones de construcción, tenemos por un lado "la imposición permanente o pasajera" de la igualdad y por otro la vigencia de "sentimientos" generalizados proclives a profundizar y extender la igualación social de horizonte socialista. En el caso de que estos "sentimientos" no estén generalizados y no vertebren una espiritualidad socialista, la construcción del socialismo queda embretada en "una especie de dilema: o utopía psicológica o tiranía" (V.F. p. 24), "o suponer un cambio demasiado grande en la humanidad, o suprimir la libertad: *o la utopía psicológica o la tiranía*" (V.F., p. 63) vuelve a subrayar Vaz en su Segunda Conferencia.

En lo referido a los acentos institucionales que motivan "sentimientos" adversos a propiciar el socialismo: "Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasiado de todo eso. Y demasiado estatismo también." (V.F., p. 24). Queda claro que Vaz Ferreira no se pronuncia contra "autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones" ni contra el "estatismo", sino contra el

"demasiado" existente o posible de estos elementos, que es lo que coadyuva en tornar antipático al Socialismo.

4. La «fórmula de ideal social»

Se trata para Vaz de "pensar directamente sobre el problema" apelando a un criterio *a priori* que elucida *a posteriori* de la evaluación de las teorías y tendencias del Individualismo y el Socialismo, que revela que especialmente por su polarización desde su correspondiente espíritu de sistema, bloquean la posibilidad de pensar y resolver el "problema social" en el grado de lo posible.

"Pensar directamente sobre el problema" es lo que Vaz Ferreira hace en relación al "orden social actual" –el de la década de los años 20 del siglo XX en Uruguay-, sobre el que señala que se encuentra vertebrado en cuanto tal orden por:

> (...) la oposición polarizante: igualdad y libertad o menos sencilla pero más comprensivamente: por un lado, igualdad, con algo de seguridad, facilidad, bienestar presente y por otro, libertad y personalidad, con algo que tiene que ver con posibilidades futuras, mejoramiento, fermentalidad (V.F., pp. 25-26).

El criterio que se propone ante esta polarización teórica y práctica, es una "fórmula de ideal social", en la que "todos los espíritus comprensivos, sinceros y humanos" que no estén fanatizados y unilateralizados por el espíritu de sistema "pueden y deben estar de acuerdo" a los efectos de arbitrar soluciones en beneficio de los afectados por "el orden social actual".

Calificada por Vaz como su "teoría", para nosotros más bien, método o criterio práctico ―de conveniencia e ideal― para la toma de decisiones en materia social, su "fórmula de ideal social" propone que:

> *Todos deberían coincidir en*: 1º Asegurar al individuo hasta cierto grado; 2º , después, dejarlo: *entregarlo a la libertad* con las consecuencias de su conducta y de sus aptitudes. Esa fórmula es PARA TODOS. Y LA DIFERENCIA EN EL GRADO: unos serían partidarios de dejar libre al individuo con menos asegurado; otros, de asegurarle más, para, de ahí, dejarlo libre. (V.F., p. 34).

La fórmula se complementa con apelaciones a la responsabilidad de la sociedad frente a trayectorias individuales en las que la

calidad humana de su vida se vea comprometida, así como también a la responsabilidad social de los individuos frente al colectivo social que les aseguró en términos de mínimos en el punto de partida:

> Y eso se completaría con dos cosas.
> Primero: cuando pensamos, como fórmula ideal, en dar a los individuos como punto de partida un núcleo asegurado, y después dejarlos libres, sentimos que, aún después de dejarlos libres, no deberíamos dejarlos caer demasiado. Y, entonces, nuestro punto de partida asegurado, se completaría con una asistencia negativa; aun después de dejarlos libres, no dejarlos caer más debajo de cierto límite.
> Y, segundo, nuestra fórmula, que comporta el aseguramiento para el individuo de algo que le da la sociedad, parece requerir como un complemento la noción de cierta obligación del individuo (de cada individuo, siempre que se trate de individuos válidos) de suministrar un mínimo de trabajo social." (V.F., p. 34).

La "fórmula de ideal social" supone el consenso; invocar el acuerdo de todos en cuanto a la fórmula, es al mismo tiempo una estrategia —con sentido político en cuanto a la realización de lo posible en el marco de una deliberación democrático-republicana— y una utopía con sentido moral en cuanto a la orientación hacia el ideal social.

Es el caso de un consenso democrático porque no elimina el disenso, sino que lo incluye: acuerdo de "todos" en cuanto a la fórmula, legitimidad de los desacuerdos en cuanto al "grado" en que el aseguramiento en la perspectiva de la igualdad debe establecerse, así como— correlativamente— lo que debe dejarse a la libertad de cada individuo más allá de ese aseguramiento universal en el punto de partida.

La "fórmula de ideal social" trasunta una ético-política de la responsabilidad. Comienza por la responsabilidad de asegurar a todos los individuos en el punto de partida en términos de mínimos –discutibles- que se traducen como institucionalización de algún grado de igualdad que oficia como condición de posibilidad habilitante del ejercicio de la libertad por parte de cada uno. Se complementa con la responsabilidad de "no dejar caer más debajo de cierto límite" a quienes en ejercicio de su libertad tienden a caer por debajo del límite de mínimos –discutible- que supone la dignidad humana, y por la responsabilidad de todos y cada uno de los individuos en condición de devolver en términos de "trabajo

socialmente útil" a la sociedad como contrapartida de lo que ésta les ha asegurado en el punto de partida.

La fórmula cumple la función crítico-reguladora de asegurar un piso de igualdad en el punto de partida que es condición para el ejercicio de la libertad. El complemento de la fórmula se refiere a la responsabilidad ulterior de la sociedad frente a los individuos que en ejercicio de la libertad caen por debajo de los mínimos de dignidad y a la responsabilidad –también ulterior- de los individuos a devolverle a la sociedad que los ha asegurado en cuanto a los mínimos referidos.

5. La "fórmula de ideal social" y "el orden social actual"

Expresa Vaz Ferreira: "Se impone ante todo confrontar con nuestro ideal el orden actual" (V.F., p. 35), señalando que de esa confrontación surge una crítica al orden vigente. Y agrega: "[Los puntos en que el orden actual es fundamentalmente discutido son tres: la herencia, la propiedad de la tierra (tales como están organizadas ambas) y el capitalismo privado (con su pretendida consecuencia de la división en dos clases: «burgueses y proletarios»]." (V.F., p. 35). Vaz caracteriza a estos "puntos" en discusión como "instituciones", cuando al referirse inicialmente a "la herencia" y a "la propiedad de la tierra", escribe: "Desde luego, es evidente que la organización actual de las dos primeras instituciones no responde bien a nuestro ideal." (V.F., p. 35).

En rigor, Vaz no se pronuncia contra las instituciones referidas *per se*, sino que lo hace sobre su "organización actual". Por lo tanto, no se trata de eliminar esas instituciones sino de modificar el modo como ellas están organizadas.

Así, en cuanto a la "organización actual" de "la herencia" a la luz de "la fórmula de ideal social", puede señalarse que "es indudable que la desigualdad presente en el punto de partida, sobrepasa, es *demasiada*." (V.F., p. 35). En la perspectiva de Vaz pues, la distancia crítica con la fórmula tiene que ver con una "demasiada" desigualdad, de donde se infiere que una desigualdad moderada sería aceptable. Para Vaz el problema con "la institución de la herencia" radica en que "en nuestro régimen social presente", al ser "la transmisión hereditaria" "ilimitada e indefinida", puede resultar "privativa" en cuanto que "la transmisión en esa forma priva a los demás de algo." (V.F., p. 36).

Respecto a "la propiedad de la tierra" en "la organización actual", sea "considerada en sí porque no da tierra de habitación"[2], sea considerada "combinada como está con la herencia", no responde al "ideal social". Dejando de lado la cuestión de la "tierra de habitación", restringiéndonos a la "tierra de producción" en torno a la cual es que el debate sobre "la propiedad de la tierra" tiene normalmente lugar; en particular cuando se articula con la institución de "la herencia", se genera un problema "porque transmite la tierra ilimitadamente, sin tener en cuenta que la tierra es un elemento natural (en parte), y, segundo, que la herencia de la tierra, organizada como hoy lo está, *afecta hasta la privación* a individuos de las generaciones siguientes." (V.F., p. 36).

Vaz denuncia un "conflicto de derechos" intergeneracional sobre "el medio natural tierra", que tiene lugar al trasmitir por herencia "propiedad de la tierra" de una generación a otra. La legitimidad por legalidad a través del instituto de "la herencia" de la trasmisión en carácter de propiedad de "tierra de producción" que beneficia a los legítimos herederos, implicaría la mácula del "sacrificio total de los individuos actuales" que no han sido beneficiarios de ese bien vía hereditaria, al que no podrán tener acceso en lo que aquí corresponde, en el hecho de que siendo un bien finito, no esté disponible. Esto "es precisamente lo que hace el régimen presente", por lo que, concluye Vaz, "la *justificación* TOTAL *del orden actual es imposible*. (V.F., p. 41). Injustificable de manera "TOTAL", eventualmente de manera parcial, para Vaz el "orden actual" podría justificarse.

Luego de haber abordado las instituciones de "la herencia" y "la propiedad de la tierra" así como la articulación de ambas en el "orden actual", Vaz considera la institución del "capitalismo privado", cuyo análisis, dice, es "más complicado", porque en él "se trata más bien de un *examen comparativo de bienes y de males*", explicando a continuación:

> El capital privado tiene evidentemente por una parte, bienes, que se relacionan con la estimulación de las energías humanas; y males, más o menos grandes pero evidentes, en cuanto tiende a hacer

[2] En su libro *Sobre la propiedad de la tierra* de 1918, Vaz Ferreira postula el concepto de "tierra de habitación", el que haría parte sustantiva del "derecho a *estar*" que debe asegurarse a toda persona. Todas las personas deberían gozar "como mínimo de derecho humano, el derecho de habitar: el derecho de gozar de tierra de vivienda sin precio ni permiso." (Vaz Ferreira, 1963, V, pp. 26-27).

depender demasiado a unos individuos de otros, en relaciones que, aun cuando realizaran teóricamente las fórmulas de justicia, no las realizarían prácticamente." (V.F., p. 43).

Continúa Vaz señalando que "esas ventajas y esos inconvenientes se aprecian respectivamente como mayores o menores", razón por la que "distintas actitudes" se hacen posibles, tornando más complicada la evaluación. Se plantea también la pregunta de si los males de la institución del "capitalismo privado" le son intrínsecos o "dependerían más bien de la desigualdad en el punto de partida que las otras dos instituciones mal organizadas, la herencia y la propiedad de la tierra, crean en las relaciones de unos hombres con otros." (V.F., p. 44)

Vaz Ferreira decide dejar "para un examen ulterior este interesante y delicado punto"; sin contar con ese examen, podemos inferir que:

(...) como para la «herencia» y la «propiedad de la tierra», la minimización de los males del «capitalismo privado» y la maximización de sus bienes, en línea con su «fórmula de ideal social», la orientación práctico-estratégica no apuntará a la abolición de la institución del «capitalismo privado», sino a la transformación de su «organización actual» de manera tal de hacer de él un orden institucional de funcionamiento en que se estimulen crecientemente las energías humanas, se disminuyan en todo lo posible las relaciones de dependencia de unos individuos respecto de otros y las «fórmulas de justicia» -interpreto que se trata de justicia social- además de realizarse teóricamente, tuvieran realidad en la práctica (Acosta, 2024, p, 21).

6. Justicia, justicia distributiva y justicia social

Desde los clásicos de la filosofía, Platón, Aristóteles, Ulpiano, "la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde" (Pereira, 2017, pp. 288-289), "justo es darle a cada uno lo que es suyo" (Pereda, 2017, p. 273). Darle lo que sea suyo o le corresponda a cada uno, tanto en cuanto a los bienes como en cuanto a los males, es un acto de justicia cuando tiene lugar en la aplicación del sistema de normas vigente sin desvío de sus orientaciones, en una sociedad determinada. La distinción entre los bienes y los males, permite distinguir entre "la justicia distributiva de bienes o justicia social

por un lado, y, por otro, la justicia correctiva de males o justicia criminal…" (Pereda, 2017, p.273).

Dejamos de lado la "justicia correctiva de males" y nos centramos en la "justicia distributiva de bienes o justicia social". En principio pues", justicia distributiva" y "justicia social" pueden manejarse como sinónimos. Afinando o complejizando el análisis, "justicia social" como concepto puede estar indicando un más allá de la "justicia distributiva" según veremos.

El criterio de una sociedad justa y de las instituciones justas que la sostienen, que hacen a la justicia social de una sociedad, está dado por la universalidad de los derechos:

> Una sociedad y, en general, cualquier institución o grupo social se encuentran bien ordenadas, esto es una sociedad o una institución o un grupo social son justas –en el sentido más amplio de esta palabra- si y sólo si se respetan los derechos que instituye cierto sistema de normas respecto de todos sus miembros- sean estos derechos, legislados o no-, o *propuesta de la universalidad de los derechos*. (Pereda, 2017, p. 273.

Entendiendo que "el contenido de un derecho es el bien o los bienes que se protegen con ese derecho", subsiste el problema de "cuáles son los bienes básicos que hay que distribuir", así como cuál sea el "principio de distribución" que se considera justificado, problemas a los que las distintas teorías aportan distintas soluciones- A ese respecto, Pereda distingue entre "*vías positivas* para teorizar la justicia" .("utilitarismos", "kantismos o, en general, teorías de los derechos humanos", "libertarianismos" y "marxismos"). A partir de la crítica a algunas injusticias, se encuentran también "*vías negativas* de teorizar sobre la justicia" (algunos "no pocos textos de Marx", aportes desde ciencias sociales no meramente descriptivos o explicativos, "la escucha a las palabras de las víctimas" las "que no dejan de producirse constantemente por doquier", "muchos de los grandes relatos épicos o novelescos o dramáticos y versos del pasado y del presente" que literariamente exponen el drama humano). Filosóficamente las dos vías pueden y deben desplegarse y cotejarse, procurando siempre evitar todo "vértigo simplificador" (Pereda, 2017, pp. 273-276).

A partir de este panorama con el que sobrevolamos los conceptos de justicia y de justicia distributiva o justicia social, centrémonos ahora en el de justicia social como un más allá de la justicia distributiva.

Este se determina al especificar "la identificación de qué y en virtud de qué, corresponde a cada uno" eso que se enuncia que le corresponde o es suyo.

Argumenta Gustavo Pereira:

> Esta especificación, conduce a la caracterización de la justicia social como aquello que corresponde a cada uno en cuanto a su condición de miembro de una comunidad política y que, por lo tanto, permite a un individuo ser un ciudadano libre e igual, capaz de participar en la vida de la comunidad, respaldando sus posiciones con razones, expresando disenso y realizando reclamos. Para lograr su objetivo, la justicia social deberá asegurar a los ciudadanos libertades, oportunidades, ingreso y riqueza, una estructura motivacional mínimamente desarrollada, así como estructuras sociales justas." (Pereira, 2017, p. 289).

Para "garantizar la igual ciudadanía", en la construcción teórica de la justicia social hay tres restricciones que deben ser consideradas: el objeto de la justicia social en las sociedades democráticas son las instituciones (y sólo por su mediación las personas), el agente fundamental de esa justicia es también una institución: el Estado, por ello –tercera restricción- la justicia social tiene mayores posibilidades de realización al interior del Estado que en el espacio supranacional. En el marco de esas tres restricciones es que se pueden responder las preguntas respecto a qué debe garantizar la justicia social, a quiénes, cómo deben distribuirse beneficios y cargas y como se aseguran los aspectos que no son directamente distribuibles (Pereira, 2017, p. 289).

La última interrogante, señala Pereira:

> implica reconocer que la justicia social no se reduce a la justicia distributiva, es decir, no todo aquello que debe garantizar la justicia es cuantificable y, por ende, distribuible; el énfasis en la necesidad de asegurar la estructura motivacional de las personas como el incidir en las estructuras y relaciones sociales corrobora esa diferencia de alcance entre justicia social y justicia distributiva.(Pereira, 2017, pp. 289-290).

La idea de igual dignidad de las personas, institucionalmente determinada como "igual ciudadanía" es condición y finalidad de la justicia social, "conjunción entre deontología y teleología, donde esta se encuentra subordinada a aquella." (Pereira, 2017, p. 290).

Al considerar "qué se debe asegurar a alguien por parte de la justicia" –que entiendo, es la misma pregunta de Vaz Ferreira en relación a su fórmula, aunque aquí especificada como correspondiente a una deontología y teleología de justicia social, a la que la deontología y la teleología de Vaz y su fórmula podrían adscribirse por su espíritu-, la respuesta sería "en todo aquello que asegure igual ciudadanía".

Continúa Gustavo Pereira:

> La justicia social deberá garantizar: a) libertades, oportunidades y recursos, b) la estructura motivacional de los ciudadanos (…) y c) estructuras y relaciones sociales que optimicen las posibilidades de participar en la vida de las democracias. El énfasis de la justicia social, no sólo se encuentra en bienes transferibles y distribuibles, sino también en las estructuras y relaciones sociales, al igual que en la estructura motivacional de las personas. (Pereira, 2017, p. 290).

Y luego de hacer un recorrido por una serie de perspectivas, conceptos y problemas que hacen a la discusión contemporánea sobre la justicia social, concluye:

> la justicia social no es compatible con un régimen que sólo asegure mínimos suficientes para participar en la vida en sociedad, sino que requiere también una fuerte intervención en cómo se distribuye la riqueza, lo cual probablemente afecte los sistemas de propiedad. A su vez, en tanto tenemos como trasfondo sociedades democráticas, la restricción a la distribución de la riqueza, la transformación de los sistemas de propiedad, de las estructuras y relaciones sociales debe ser compatible con el respeto a las libertades fundamentales. (Pereira, 2017, p. 292).

7. La "fórmula de ideal social", ¿más allá de la justicia distributiva?

La puesta a punto de significados centrales de los conceptos de justicia, justicia distributiva y justicia social, para lo que hemos apelado a dos filósofos que recogen el debate contemporáneo y participan en él con voz propia, nos permite conjeturar con un grado significativo de determinación conceptual, en qué grado la "fórmula de ideal social" de Vaz Ferreira puede ser valorada como un

aporte a la construcción de justicia social más allá de los límites de una justicia distributiva.

El sentido de justicia —darle a cada uno lo que le es debido o le corresponde por su simple condición de ser humano— está en la base motivacional y de sentido de la fórmula de Vaz, atento a que la demasiada desigualdad en el orden actual de la década de los 20 del siglo XX- hace que la justicia distributiva de bienes o justicia social sea insuficiente en ese orden, percibido entonces como injusto. Luego de haber discutido Individualismo y Socialismo, que considerados como proto-teorías de la justicia social pueden inscribirse en el campo de las vías positivas, evitando todo "vértigo simplificador"; Vaz Ferreira ensaya una articulación no ecléctica de esas vías positivas en su "fórmula de ideal social" que podría caracterizarse como emergente vía negativa en cuanto surge de la crítica a las presuntas injusticias de ese orden actual, aportando una perspectiva normativa y no meramente descriptiva o explicativa.

La fórmula de Vaz se orienta en el sentido de construir una sociedad justa a partir de un orden vigente percibido como injusto, para lo cual las instituciones que en su organización actual generan situaciones de injusticia, deben ser transformadas sobre la referencia de la universalidad de los derechos.

Extra-fórmula, el autor de *Sobre los problemas sociales* en su anterior libro *Sobre la propiedad de la tierra* de 1918 postula "como mínimo de derecho humano, el derecho de habitar: el derecho a gozar de tierra de vivienda sin precio ni permiso", "derecho a *estar*" de todo ser humano por su sola condición de tal, especificado con el concepto de "tierra de habitación". Este derecho a estar que formulado en inglés podría ser leído también como derecho a ser, podría disputar al derecho a la vida el ser la condición o raíz de todos los derechos humanos, de modo que este "mínimo de derecho humano" podría ser el más esencialmente universal de todos los derechos y con ello, de referencia para la universalidad de los derechos que teóricamente reconocida y prácticamente realizada, haría a una sociedad justa y por lo tanto con justicia social.

Concentrémonos ahora en la tesis de la justicia social como un más allá de la justicia distributiva y conjeturemos con razonabilidad si la fórmula de Vaz puede inscribirse en ese más allá.

La construcción y aseguramiento de una ciudadanía libre e igual, siendo la ciudadanía la categoría institucional en la que se inscriben las personas al interior de una sociedad democrático-republicana en cuanto a su organización, preferentemente al interior de un Estado y en el contexto mundial de una economía capitalista

de mercado en los años 20 del siglo XX ― globalizada en los años 20 de este siglo XXI―, sería el objetivo básico de la justicia social. Ese objetivo no está formulado con esa precisión en la fórmula de Vaz, aunque puede razonablemente sostenerse que la subyace como componente de su orientación de sentido; tal vez pensando más en el ciudadano como sujeto de derechos que la sociedad debe promover y sostener en caso de que se asistiera a su degradación, que como titular de obligaciones (aunque éstas también aparecen en la fórmula, aunque referidas al campo social y no al político). Tal vez, Vaz esté pensando en una ciudadanía económica y social (que sería condición, más que producto de una ciudadanía política).

Aunque sin esas especificaciones en la letra, libertades, una estructura motivacional de las personas, estructuras y relaciones que habiliten la participación en la vida social y política, además de la participación en los bienes económicos calculables como surge de las reflexiones sobre las instituciones de la herencia, la propiedad de la tierra y el capitalismo privado que son los propios de la justicia distributiva; puede señalarse que perfectamente pueden estar en el espíritu de la fórmula y que de todas maneras, aunque esto no pueda verificarse, son consistentes con ella.

Las tres restricciones señaladas por Gustavo Pereira en relación a la perspectiva de la justicia social, una es explícita en la fórmula de Vaz al discutir el orden social actual poniendo en el centro a las instituciones –herencia, propiedad de la tierra, capitalismo privado, mientras que dos están implícitas: el Estado aporta el marco de condiciones de posibilidad en el que la justicia social puede realizarse y, correlativamente, no se encuentran esas condiciones de posibilidad en el mundo de las relaciones trasnacionales, en las que hoy por hoy las relaciones internacionales han dejado de ser fundamentalmente interestatales.

Que la teleología de la igual ciudadanía, que es la expresión institucional democrático-republicana de la igual dignidad humana que es el *leiv motiv* de la fórmula de Vaz, esté subordinada a la deontología que la subyace y fundamenta, es propio de la fórmula de Vaz en cuanto es de "ideal social" (lo que debería ser). Lo que debe asegurarse es la igual dignidad humana que humanamente es sentido y condición de la igual ciudadanía, la que institucionalmente es condición del aseguramiento de esa igual dignidad humana en un orden democrático-republicano (donde todos participan por la mediación de instituciones), el que puede sostenerse con verosimilitud al interior de un Estado y muy difícilmente en el espacio trasnacional.

La fórmula de Vaz parece orientarse en la dirección de lo que el debate contemporáneo caracteriza como "suficientarismo". La perspectiva de esa igual ciudadanía como horizonte de justicia social, implica libertades civiles y políticas, "pero también un mínimo de recursos materiales para ejercer esas libertades". La "idea de mínimos sociales de Vaz Ferreira" puede valorarse como "un importante antecedente y la manifestación teórica más significativa en la sociedad uruguaya" (Pereira, 2012, p. 39) de ese "suficientarismo" que se abre lugar entre el igualitarismo y el anti-igualitarismo; no obstante, los mínimos sociales suficientes en línea con el "sentir" el problema social en el espíritu de Vaz y de su fórmula, hacen a un piso que siempre puede y debe estar sujeto a discusión.

Afectar la propiedad ―la propiedad de la tierra, la herencia y especialmente su asociación― y con ello las estructuras y relaciones sociales en cuanto tenga lugar en el respeto de las libertades fundamentales, es posible en un orden democrático-republicano y parece serlo también en la "fórmula de ideal social" que lo supone y lo promueve en el ejercicio de una ética de la responsabilidad por las instituciones, así como por los afectados negativamente por la organización de esas instituciones en el "orden actual".

Conclusiones

El recorrido realizado, permite concluir con razonabilidad que la "fórmula de ideal social" de Carlos Vaz Ferreira es válida y vigente en la perspectiva de construcción de justicia social en relación al "orden actual" de su contexto democrático-republicano de los años 20 del siglo XX en Uruguay. Puede trascendentalizarse legítimamente al Uruguay de estos años 20 del siglo XXI y a otros contextos análogos que harían a su horizonte de universalidad.

Puesta en relación con las discusiones filosóficas actuales sobre justicia, justicia distributiva y justicia social, parece mantener una razonable capacidad de interlocución que permite estimarla teóricamente válida y vigente.

Bibliografía

Acosta, Y. (2024). "Carlos Vaz Ferreira: los problemas sociales desde una filosofía de la experiencia", *En torno a Carlos Vaz Ferreira.*

Conversaciones 150 años después (pp. 13-22). Montevideo: Biblioteca Nacional del Uruguay.
Pereda, C. (2017). "Justicia", en *Diccionario de Justicia* (pp. 273-376. Carlos Pereda (Editor). México: Siglo XXI editores.
Pereira, G. (2012). Cultura democrática: la proyección de la igualdad. *Revista de Ciencias Sociales*, 36 (41), 35-54.
Pereira, G. (2017). "Justicia social", *Diccionario de Justicia* (pp. 288-292), Carlos Pereda (Editor), México: Siglo XXI editores.
Vaz Ferreira, C. (1963). *Lógica Viva*. Montevideo: Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay. Tomo IV.
Vaz Ferreira, C. (1963). *Sobre la propiedad de la tierra*. Montevideo: Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo V.
Vaz Ferreira, C. (1963). *Sobre los problemas sociales.* Montevideo: Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo VII.

16. Mariátegui y la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

La cuestión de la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en el pensamiento latinoamericano tiene sus primeras manifestaciones a finales del siglo XVIII, producto del despertar emancipador que se incrementa con las ideas ilustradas. Sin embargo, la mayoría de sus expresiones se producen, lógicamente a partir del proceso independentista. Con anterioridad a esa época hubo insurrecciones de indígenas, esclavos y de criollos que aspiraban a lograr distintos tipos de libertades, así como algunas conquistas de mayor justicia social; pero tales anhelos aún no estaban articulados entre sí con aspiraciones democráticas, como comenzaría a revelarse en la época de la Ilustración, lo que contribuiría a preparar ideológicamente las posteriores guerras emancipadoras.

Son múltiples las evidencias de un mayor reclamo por lograr estos tres elementos en la mayoría de los próceres de la independencia. No obstante, esto no se produjo de manera uniforme en todos ellos, pues si bien muchos abogaban no solo por la libertad política, sino también por una mayor justicia social —que beneficiase a todos los sectores populares, y en especial a indígenas y

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en *El pensamiento de Mariátegui en la escena contemporánea. Siglo XXI.* "Mariátegui y la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social". Memorias del Simposio Internacional el pensamiento de Mariátegui en *la escena contemporánea* siglo XXI Lima, 14 y 15 de junio 2021. Editorial Universidad de Moquegua. pp. 187-205. Memorias del Simposio Internacional el pensamiento de Mariátegui en *la escena contemporánea* siglo XXI Lima, 14 y 15 de junio 2021. https://www.catedramariategui.com/anteriores/2022/721PabloGuadarrama.pdf

esclavos—, algunos no se desprendían fácilmente de sus preferencias por formas monárquicas de gobierno.

El inicio de la vida republicana en América Latina representó un mejor momento para que articularan de modo más coherente las exigencias de libertad, democracia y justicia social, tan esenciales para la consolidación de la modernidad, pues se decantaron más nítidamente las diversas perspectivas ideológicas al respecto.

El conservadurismo que se instaló en la mayoría de los países latinoamericanos una vez lograda la independencia, por supuesto, no rechazaba de manera formal ninguno de estos tres elementos esenciales de la vida política; pero la comprensión de los contenidos de cada uno de ellos y, sobre todo, su instrumentalización práctica distaba mucho de lo que por tales concebían los propugnadores del liberalismo, y aún más de los enarbolados por anarquistas y socialistas.

Por tanto, cualquier valoración que se efectúe sobre la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en el pensamiento filosófico, jurídico y político latinoamericano debe tener muy presentes tanto las diferentes perspectivas ideológicas de quienes las han sustentado, como los diversos momentos históricos en que las han asumido. No podía ser similar la postura respecto a tal interdependencia, incluso en el seno de una misma corriente política, durante la mayor parte del siglo XIX, cuando el capitalismo premonopolista aún le permitía a una incipiente burguesía nacional abrigar algunas esperanzas de protagonismo socioeconómico. En época posterior, cuando se inicia la fase imperialista las desintegra.

Algunos de los propulsores iniciales del pensamiento socialista en América Latina, independientemente de la validez de muchas de sus críticas a la democracia burguesa y los criterios de libertad que se derivaban de ella, se caracterizaron por otorgar mayor atención al tema de la justicia social, aunque no exentos de ideas románticas y utópicas. Era lógico que así fuese, pues el único referente que tenían respecto a la posibilidad de que los sectores populares tomaran el poder para establecer nuevas instituciones democráticas y políticas públicas de justicia social, era entonces la Comuna de París. Su fracaso dio lugar a que el escepticismo respecto a hallar formas superiores de democracia y de justicia social encontrara un mejor caldo de cultivo.

Muy diferentes serían las circunstancias después de la Revolución rusa de octubre de 1917, pues −con independencia del posterior fracaso del llamado socialismo real−, ciertamente se abrieron las puertas del optimismo en cuanto a la posibilidad de destronar el

capitalismo y propiciar mayores grados de libertad, pero sobre todo de justicia social en favor de los sectores populares. A la vez que se intentaban nuevos ensayos de democracia superadora de la burguesa, aparecía el peligro mayor del fascismo, que trataba de aplastar todo tipo de democracia y de libertades. Precisamente es en ese nuevo ámbito sociopolítico donde se desarrolla el pensamiento y la praxis política de José Carlos Mariátegui.

1. José Carlos Mariátegui y las libertades en la modernidad

Las ideas de Mariátegui sobre la libertad, la democracia y la justicia social se conformarían tanto a partir de su experiencia vital europea como peruana, en esta época de confrontaciones ideológicas y filosóficas en la que el socialismo no se presentaba todavía como una posibilidad factible para esta última región, y en la cual el marxismo ― independientemente de lo controvertido del término― apenas había comenzado una etapa de mayor difusión. Esto hace más meritoria aún la labor del intelectual peruano, que se distingue por articular esta de forma auténtica con su praxis revolucionaria, dando así continuidad enriquecedora al humanismo práctico que ha caracterizado lo mejor de la trayectoria del pensamiento latinoamericano.

Su estancia en Italia fue esencial para arribar a una mejor comprensión de los orígenes y, también, de los vaivenes que se producían en la democracia burguesa con el advenimiento del fascismo. La concepción materialista de la historia −en particular la afirmación de Marx y Engels acerca del papel revolucionario desempeñado inicialmente por la burguesía−constituyó un eficiente instrumento para alcanzar una explicación acertada de las razones por las cuales el capitalismo en sus inicios necesitó promover la democracia y las libertades, pero este hecho se convertiría en un bumerán contra el poder burgués al estimular la exigencia de su radicalización por parte de los sectores populares, que demandarían mayor justicia social.

Lo anterior explica que el sector más retardatario de la burguesía viese en el fascismo un instrumento eficaz para ponerles freno a tales reclamaciones, en tanto el más liberal procuraba mantener las conquistas democráticas. Tal proceso de bifurcación de intereses lo expone de manera explícita al plantear:

> La crisis contemporánea es una crisis del Estado demo-liberal. La Reforma protestante y el liberalismo han sido el motor espiritual y político de la sociedad capitalista. Quebrantando el régimen feudal, franquearon el camino a la economía capitalista, a sus instituciones y a sus máquinas. El capitalismo necesitaba para prosperar que los hombres tuvieran libertad de conciencia y libertad individual. Los vínculos feudales estorbaban su crecimiento. La burguesía abrazó, en consecuencia, la doctrina liberal. Armada de esta doctrina, abatió la feudalidad y fundó la democracia. Pero la idea liberal es esencialmente una idea crítica, una idea revolucionaria. El liberalismo puro tiene siempre alguna nueva libertad que conquistar y alguna nueva revolución que proponer. Por esto, la burguesía, después de haberlo usado contra la feudalidad y sus tentativas de restauración, empezó a considerarlo excesivo, peligroso e incómodo. Mas el liberalismo no puede ser impunemente abandonado. Renegando de la idea liberal, la sociedad capitalista reniega de sus propios orígenes. La reacción conduce como en Italia a una restauración anacrónica de métodos medioevales. El poder político, anulada la democracia, es ejercido por *condotiero* y dictadores de estilo medioeval. Se constituye, en suma, una nueva feudalidad. La autoridad prepotente y caprichosa de los *condottieri* que a veces se sienten *cruzados*, que son en muchos casos gente de mentalidad rústica, aventurera y marcial no coincide, frecuentemente, con los intereses de la economía capitalista. Una parte de la burguesía, como acontece presentemente en Italia, vuelve con nostalgia los ojos a la libertad y a la democracia (Mariátegui, 2010a. pp. 140-141).

Tales conclusiones, extraídas de su agudas reflexiones sobre las causas del surgimiento de esta nueva forma de totalitarismo, poseen una gran vigencia y sirven para comprender las razones por las cuales, ante el advenimiento de triunfos de los sectores populares, resurgieron las dictaduras militares en Latinoamérica en los años setenta del pasado siglo y en la actualidad tienen lugar los llamados "golpes blandos", que en definitiva producen los mismos resultados: aniquilar cualquier posibilidad de nuevas conquistas de justicia social que satisfaga las demandas de los sectores populares.

La democracia burguesa demostró su incapacidad para mantener el poder de las oligarquías, como se evidenció tras el triunfo de la Unidad Popular en Chile al propiciar su derrocamiento con un sangriento golpe que contó con el beneplácito del gobierno de los Estados Unidos de América, que posteriormente no tuvo recato en

reconocer que no imaginaba que hubiese producido tantas víctimas, al igual que similares dictaduras del Cono Sur.

El fascismo suele engalanarse de retórica imperialista y disimular su carencia de principios bajo algunos lugares comunes literarios; pero más que a los artesanos de la palabra ama a los hombres de acción. Mussolini es un hombre demasiado agudo y socarrón para rodearse de literatos y profesores. Le sirve más un estado mayor de demagogos y guerrilleros, expertos en el ataque, el tumulto y la agitación. Entre la cachiporra y la retórica, elige sin dudar la cachiporra. Roberto Farinacci, uno de los líderes actuales del fascismo, el principal actor de su última asamblea nacional no es sólo un descomunal enemigo de la libertad y la democracia sino también de la gramática (Mariátegui, 2010a. 101).

Esta afirmación de Mariátegui tiene hoy plena validez para otras experiencias. América Latina ha experimentado en los últimos años múltiples experiencias de golpes de Estado que confirman la tesis del pensador peruano sobre la enemistad irreconciliable entre el fascismo y las libertades democráticas. Por supuesto que los métodos cambian, de ahí que ante la opinión pública internacional resulte más presentable, en lugar de sangrientos golpes de Estado, impedir "legalmente" que los gobernantes progresistas continúen en el poder o que candidatos de tal orientación se puedan presentar a procesos electorales, mediante sofisticados procedimientos para inhabilitarlos judicialmente. Posteriormente, cuando ya se ha instalado en el poder el candidato preferido de las oligarquías, se reconocen "errores no culposos" en los procesos judiciales excomulgadores, pero ya es irreversible la posibilidad de viabilizar una mayor justicia social.

En relación con las "libertades" propugnadas por la modernidad, Mariátegui —a tenor con el enunciado metodológico sugerido por Marx, según el cual la tarea del investigador consiste en descubrir en el objeto específico la diferencia específica a través de la lógica específica— supo distinguir con precisión la particularidad del origen del imperialismo moderno, pues no se debía confundir su génesis de manera similar a la del imperio romano, como planteaban José Vasconcelos, Enrique José Varona y otros. Precisamente era necesario diferenciar ambos procesos, pues el capitalismo había surgido como una reacción contraria al criterio de la jerarquía y la autoridad basada en el linaje, como fue común en el imperio romano y se mantendría durante el feudalismo hasta las monarquías absolutas que sobrevivieron aun bien avanzada la modernidad.

El capitalismo se impondría por otros mecanismos de poder como el del dinero y la falacia de las libertades individuales promovidas por la democracia. En tanto el fascismo en Italia trataba de reivindicar el autoritarismo imperial romano y aparentemente se distanciaba del capitalismo; pero en verdad lo hacía en un plano muy formal y solo en cuanto a los mecanismos políticos, pues mantenía intactas las relaciones económicas capitalistas (productivas, financieras, distributivas, etc.).

El fascismo ha demostrado ser, como él lo fundamentó, la forma política dictatorial extrema en que se impone la dictadura económica del capitalismo, especialmente cuando este ve amenazada su supervivencia. "El fascismo se reconoce anti-democrático, anti-liberal y anti-parlamentario. A la fórmula jacobina de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad oponen la fórmula fascista de la Jerarquía". (Mariátegui.2010b, p. 62).

Algo similar sucedía en Alemania en aquellos años veinte cuando Hitler, utilizando la falacia de un discurso "socialista", se apoderaba de la riqueza de los empresarios judíos y aparentaba una crítica a los grandes capitalistas, para de ese modo seducir a una vacilante clase media e incluso a amplios sectores populares.

El hecho de que Mariátegui haya sabido argumentar las sustanciales diferencias entre las dos expresiones imperiales posee una gran vigencia, porque el discurso populista de derecha no ha desaparecido de la arena internacional, como lo demostró el gobierno de Donald Trump. El fascismo siempre acecha en la actualidad, presto a lanzarse con voracidad sobre nuevas presas en países donde se producen crisis socioeconómicas. El siguiente análisis del Amauta al respecto resulta elocuente:

> La aserción de Vasconcelos de que "directamente de Roma procede el capitalismo moderno", me parece una aserción demasiado absoluta. El imperialismo romano y el imperialismo moderno son dos fenómenos equivalentes. Nada más. El desarrollo del capitalismo no se ha nutrido de la ideología del Imperio. Todo lo contrario. La levadura espiritual del movimiento capitalista han sido la Reforma y el liberalismo. Lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que los países donde ambas ideas tienen más antiguo y definido arraigo –Inglaterra, Alemania y Estados Unidos–, sean los países donde el capitalismo ha alcanzado su plenitud. La libre concurrencia, el libre tráfico, etc., han sido indispensables para el desarrollo capitalista. Todas las reivindicaciones humanas formuladas en nombre de la Libertad, que han libertado al individuo de las

> coacciones del Estado, la Iglesia, etc., han representado, concreta y prácticamente, un interés de la clase burguesa, dueña del dinero y de los instrumentos de producción. El crecimiento del capitalismo y del industrialismo requiere un ambiente de libertad. La jerarquía y la autoridad, fundadas en la fuerza o en la fe, le resultan intolerables. Dentro del régimen capitalista, no caben sino la jerarquía y la autoridad del dinero. Por consiguiente, al renegar el liberalismo y la democracia, la burguesía reniega sus propias raíces espirituales e históricas. La restauración del *condottierismo* y del cesarismo, que concentra todo el poder en manos de jefes fanáticos, subordina la economía a la política, contrariando los fundamentos del orden capitalista, dentro del cual la política se encuentra subordinada a la economía. Igualmente, la adopción en la enseñanza secundaria y superior de una orientación clásica es opuesta al interés de la civilización capitalista, cuya potencia no puede ser mantenida sino por generaciones educadas técnica y profesionalmente. La crisis capitalista no encontrará, por cierto, su remedio en el estudio de las Humanidades (Mariátegui.2010b, pp. 172-173).

De este análisis se puede inferir que Mariátegui arriba a la conclusión de que el fascismo constituye el recurso extremo que utiliza la burguesía para mantener su poder, aunque no sea de su agrado mantenerlo, pues sabe que ese instrumento de imposición por la fuerza es efímero, como la historia ha demostrado, tanto con la caída de estos regímenes en Italia, Alemania, España, etc., como de las dictaduras latinoamericanas. Esta clase social prefiere fomentar el mito de la igualdad de posibilidades y de la libertad de empresa para prolongar eternamente su dominio, y por eso le resulta más favorable fomentar la democracia política, sin tener que comportarse necesariamente de igual forma con la democracia social.

Pero ese mito fomentado desde la Revolución francesa comenzó, a su juicio, a desdibujarse a partir del momento en que la burguesía empieza a darse cuenta de lo endebles que resultan sus consignas de libertad, igualdad y fraternidad, especialmente cuando se percata de que sus anteriores aliados en el Tercer Estado, que contribuyeron a derrotar el absolutismo monárquico, ahora aspiran a su merecida cuota de justicia social que ella no le puede asegurar, porque atenta contra su privilegiado estatus e intereses. Al respecto sostenía:

> La revolución francesa tuvo la misma idea de su magnitud. Sus hombres creyeron también inaugurar una era nueva. La Convención quiso grabar para siempre en el tiempo, el comienzo del milenio republicano. Pensó que la era cristiana y el calendario gregoriano no podían contener a la República. El himno de la revolución saludó el alba de un nuevo día: *le jour de gloire est arrivé*. La república individualista y jacobina aparecía como el supremo desiderátum de la humanidad. La revolución se sentía definitiva e insuperable. Era la lucha final. La lucha final por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito envejezca. La Marsellesa ha dejado de ser un canto revolucionario. El «día de gloria» ha perdido su prestigio sobrenatural. Los propios fautores de la democracia se muestran desencantados de la prestancia del parlamento y del sufragio universal. Fermenta en el mundo otra revolución. Un régimen colectivista pugna por reemplazar al régimen individualista. Los revolucionarios del siglo veinte se aprestan a juzgar sumariamente la obra de los revolucionarios del siglo dieciocho (Mariátegui, 2010b, pp. 54).

Lo más desconcertante es que tal pérdida de referentes dio lugar a que la burguesía comenzase a fomentar el pesimismo y apartarse del optimismo que la había impulsado en los primeros momentos de la modernidad. A esta clase social se le presentó un dilema que no vacilaría en asumir ante él una decisión: el racional optimismo revolucionario que a partir de la nueva época sería más cultivado por la clase obrera y los sectores populares o el irracional optimismo que finalmente asumirían las nuevas élites fascistas. La burguesía se doblegaría ante este último, sin reparar inicialmente en que, al admitir aquel ataque a la democracia, a las libertades, estaba comenzando a aceptar su propia acta de defunción. Por evitar que se lograran mayores niveles de justicia social, la burguesía prefirió coquetear con el totalitarismo fascista, hasta que se percató del gran error de su actitud vacilante, que podía acabar con tirios y troyanos. Una situación similar se presentaría años después cuando los gobernantes de occidente veían con buenos ojos que Hitler atacara a la Unión Soviética, hasta que se dieron cuenta del extraordinario peligro que este significaba para la democracia y decidieron aliarse coyunturalmente con ella para exterminar primero el mal mayor.

De manera que los análisis de Mariátegui respecto a la actitud de la burguesía en su época tienen plena validez para comprender

momentos posteriores de la historia mundial, en particular la situación que se afronta en varios países latinoamericanos, los cuales, desde finales del 2019, sorprendieron con multitudinarias protestas sociales. Esta clase social hace mucho tiempo que se distanció de su inicial postura revolucionaria y en la actualidad, especialmente con el auge del neoliberalismo, puede que favorezca el crecimiento económico, pero no la justicia social.

Mariátegui se distanciaría de los criterios eurocéntricos sobre las características de la vida socioeconómica y política del mundo incaico —y en ese aspecto puede considerarse un precursor de los estudios decoloniales— en particular en relación con quienes pretendían establecer analogías entre las ideas comunistas cultivadas en Europa y las formas de convivencia de los pueblos originarios, así como en relación con la cuestión de la libertad.

> El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo" (Mariátegui.2010c, p.100).

Frente a quienes, como Augusto Aguirre Morales, consideraban que en aquellos pueblos originarios no se disfrutaba de libertad individual, responde:

> La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. (Sin el libre arbitrio no habría libre tráfico, ni libre concurrencia, ni libre industria). Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida inkaica. El hombre del Tawantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. La libertad de imprenta puede servirnos para algo a Aguirre Morales y a mí; pero los indios podían ser felices sin

> conocerla y aun sin concebirla. La vida y el espíritu del indio no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectuales. No estaban tampoco subordinados a la necesidad de comerciar, de contratar, de traficar. ¿Para qué podría servirle, por consiguiente, al indio esta libertad inventada por nuestra civilización? Si el espíritu de la libertad se reveló al quechua, fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio –hija del protestantismo y el renacimiento y de la revolución francesa– es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y de su democracia (Mariátegui.2010c, p.100).

En esta argumentación se destaca su riguroso manejo de la concepción materialista de la historia y la vitalidad del marxismo, frente a interpretaciones dogmáticas de la misma.

> (…) tampoco se puede negar que, en ocasiones, algunas interpretaciones dogmáticas del marxismo han tratado de convertirlo en un sistema apriorístico de leyes y categorías articuladas de tal forma que lo resuelven todo, incluso antes de determinar el objeto mismo. Pero ese no era el caso de Mariátegui. Él utilizaba el marxismo con la fluidez y versatilidad de un artista, y lo concebía de forma tal que no se reducía tampoco exclusivamente a la obra de Marx. Por eso rechazaba también aquellos ataques que intentaban presentar el marxismo como una teoría en crisis y anticuada, que se había quedado en la filosofía del siglo anterior (Guadarrama, 2018, p. 153).

No reduce la libertad a una simple "adquisición del espíritu humano", pues esto conduciría a hiperbolizar el papel de los intelectuales en su conformación. Sin demeritar su protagonismo, al contrario, valorándolo en alto grado, concibe la libertad como una necesidad jurídica y política del nuevo modo de producción capitalista. Esta conquista y los derechos humanos no deben considerarse como absolutas emanaciones de la cabeza de los pensadores, sino expresión de las luchas sociales de los sectores marginados cuando deciden emprender su emancipación. Tales conquistas luego son

plasmadas en declaraciones, constituciones, leyes, etc., y en eso consiste el mérito de quienes son capaces de realizar su fundamentación teórica.

Mariátegui se inscribe dentro de la sensibilidad heterodoxa del marxismo, rechazando todas las lecturas metafísicas e instrumentales de la obra de Marx, sensibilidad cuyo manifiesto y componente crítico es una contribución a la búsqueda teórica de un marxismo siempre abierto, dentro de un campo cultural siempre en construcción (Gutiérrez, 2014, p. 27).

A la par que Mariátegui enfatiza la necesidad del análisis histórico concreto que implica la valoración del carácter dinámico de los conceptos, de la misma forma que Marx le había insistido a Proudhon sobre la circunstancialidad de las categorías económicas (Marx, 1847). El pensador peruano hizo extensivo tal presupuesto epistemológico a las diferentes concepciones sobre Dios elaboradas en diferentes momentos y situaciones por parte de distintos pueblos.

Mariátegui puso en entredicho la validez, no tanto teórica como testimonial, de los conceptos de libertad y justicia esgrimidos por los conquistadores españoles y portugueses, responsables de uno de los más grandes genocidios de la historia de la humanidad. Al respecto planteaba:

> El dato demográfico es, a este respecto, el más fehaciente y decisivo. Contra todos los reproches que –en el nombre de conceptos liberales, esto es modernos, de libertad y justicia– se puedan hacer al régimen inkaico, está el hecho histórico –positivo, material– de que aseguraba la subsistencia y el crecimiento de una población que, cuando arribaron al Perú los conquistadores, ascendía a diez millones y que, en tres siglos de dominio español, descendió a un millón. Este hecho condena al coloniaje y no desde los puntos de vista abstractos o teóricos o morales –o como quiera calificárseles– de la justicia, sino desde los puntos de vista prácticos, concretos y materiales de la utilidad (Mariátegui, 2010c, p.80).

No hay duda de que, en nombre de la libertad y la justicia, se han cometido crímenes de lesa humanidad, entre los que sobresalen los cometidos durante la conquista y colonización de América (Mariátegui, 2010c, p. 80).

Otro plano de análisis del Amauta sobre la libertad se refiere a que

> El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo. (…) La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance (Mariátegui, 2010d. pp. 113-114).

Desde que asumió el marxismo, no como "calco y copia", sino como "creación heroica", se percató de las infinitas posibilidades que esta teoría podía ofrecerles a los gestores del mundo cultural, especialmente como método dialéctico, porque se opuso a concebirlo como un sistema cerrado.

Por esa razón plantea la paradójica situación, según la cual:

> El artista contemporáneo se queja, frecuentemente, de que esta sociedad o esta civilización, no le hace justicia. Su queja no es arbitraria. La conquista del bienestar y de la fama resulta en verdad muy dura en estos tiempos. La burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre. Quiere, en todo caso, un arte consagrado por sus peritos y tasadores. La obra de arte no tiene, en el mercado burgués, un valor intrínseco sino un valor fiduciario. Los artistas más puros no son casi nunca los mejor cotizados. El éxito de un pintor depende, más o menos, de las mismas condiciones que el éxito de un negocio. Su pintura necesita uno o varios empresarios que la administren diestra y sagazmente. El renombre se fabrica a base de publicidad. Tiene un precio inasequible para el peculio del artista pobre. A veces el artista no demanda siquiera que se le permita hacer fortuna. Modestamente se contenta de que se le permita hacer su obra. No ambiciona sino realizar su personalidad. Pero también esta lícita ambición se siente contrariada. El artista debe sacrificar su personalidad, su temperamento, su estilo, si no quiere, heroicamente, morirse de hambre. De este trato injusto se venga el artista detractando genéricamente a la burguesía. En oposición a su escualidez, o por una limitación de su fantasía, el artista se representa al burgués invariablemente gordo, sensual, porcino. En la grasa real o imaginaria de este ser, el artista busca los rabiosos aguijones de sus sátiras y sus ironías. Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coactada su

> creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple. Su protesta es proporcionada a su vanidad generalmente desmesurada, a su orgullo casi siempre exorbitante. Pero, en muchos casos, esta protesta es, en sus conclusiones, o en sus consecuencias, una protesta reaccionaria. Disgustado del orden burgués, el artista se declara, en tales casos, escéptico o desconfiado respecto al esfuerzo proletario por crear un orden nuevo. Prefiere adoptar la opinión romántica de los que repudian el presente en el nombre de su nostalgia del pasado. Descalifica a la burguesía para reivindicar a la aristocracia. Reniega de los mitos de la democracia para aceptar los mitos de la feudalidad. Piensa que el artista de la Edad Media, del Renacimiento, etc., encontraba en la clase dominante de entonces una clase más inteligente, más comprensiva, más generosa. Confronta el tipo del Papa, del cardenal o del príncipe con el tipo del nuevo rico. De esta comparación, el nuevo rico sale, naturalmente, muy mal parado. El artista arriba, así, a la conclusión de que los tiempos de la aristocracia y de la Iglesia eran mejores que estos tiempos de la Democracia y la Burguesía (Mariátegui, 2010b, pp. 181-182).

Indudablemente, tal conflictiva situación resulta contraproducente, pues se debe suponer que con el advenimiento de las "libertades" de la modernidad, los intelectuales debían disfrutar de mayores posibilidades que en el Medioevo para desplegar su creatividad; sin embargo, no siempre resulta de ese modo.

Se percató oportunamente de que el capitalismo no es solo un modo de producción de mercancías, sino también de ideologías —unas más nefastas que otras si se compara el liberalismo con el fascismo o el neoliberalismo—, por lo que constantemente trata de reproducirse a través de los medios masivos de comunicación, así como de algunas instituciones educativas y culturales. Al otorgarle una gran significación a la batalla en el terreno de las ideas y de las instituciones superestructurales[16] que pretenden eternizarlo, coincidiría en gran medida con la labor de Gramsci y de otros luchadores, como Ernesto *Che* Guevara y Fidel Castro, por superar esa enajenante sociedad, no solo en el plano económico y sociopolítico, sino también ideológico y cultural.

2. La autenticidad del marxismo de Mariátegui

Existen numerosos elementos para confirmar la tesis de que

Mariátegui no utilizó de forma dogmática ni mimética los instrumentos metodológicos que le proporciona el marxismo y en particular al analizarla interrelación entre la libertad, la democracia y la justicia social. Esto se evidencia al enfatizar que "(…) la burguesía, que pugnaba por sustituir a la aristocracia en el rol de clase dominante, había inventado la idea de la Libertad" (Mariátegui.2010c, p. 405), destacaba que entre los mecanismos de formación ideológica que esta generó para apuntalar su poder político y económico se encuentra la falacia de la libertad de enseñanza. A su juicio:

> La libertad de la enseñanza no es, pues, sino una ficción. Es una utopía que la historia desahucia. El Estado, cualquier que él sea, no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública. ¿Por qué? Por la razón notoria de que el Estado es el órgano de la clase dominante. Tiene, por ende, la función de conformar la enseñanza con las necesidades de esta clase social. La escuela del Estado educa a la juventud contemporánea en los principios de la burguesía (Mariátegui, 1982a, p. 37).

¿Podría considerarse que en la actualidad esta situación es algo diferente? Tenía una alta estimación del papel formador de los maestros y en general de la educación en la gestación de valores éticos en las nuevas generaciones, pero no hiperbolizó esta última, como fue común en antecesores del pensamiento socialista en Latinoamérica, pues estaba convencido de que solo a través de una transformación revolucionaria que superara el enajenante capitalismo podrían alcanzarse mayores niveles de libertad, democracia y justicia social.

Muchos de los antecesores del pensamiento socialista y marxista en América Latina ponía la mayor parte de sus esperanzas en la transformación ética a través de mejoras en los sistemas educativos, por lo que no se diferenciaban sustancialmente en ese aspecto de otros pensadores de corte ilustrado de la época, aunque sí por la crudeza con que planteaban la situación de las clases explotadas, y sus propuestas de redistribución más justa de la riqueza los distanciaban del pensamiento tradicional y conservador (Guadarrama, 2013.p. 222).

Mariátegui (1982b) de igual manera desentrañaría en qué medida "(…) la Libertad, tan útil, tan buena en tiempos de guerra, resultaba excesiva e incómoda en tiempos de paz" (p.113), pues estos últimos favorecen a los sectores populares en sus luchas por

sus derechos de justicia social y perfeccionamiento de la democracia.

> Nacido en tierras americanas, José Carlos Mariátegui supo combinar la ciencia europea con las condicionantes nacionales de su natal Perú para ofrecer una concepción rica, creativa y original sobre las posibilidades y perspectivas de un socialismo indoamericano. Su marxismo no negaba la determinación económica, pero hacía énfasis en la significativa importancia de la subjetividad humana, en el papel de los factores supraestructurales, de la cultura, la tradición y la historia de la nación, y en la forma en que estos elementos eran interiorizados por los diferentes sujetos sociales (Santana, 2002, p. 230).

Mariátegui supo articular su meritoria labor intelectual con la lucha política para lograr, especialmente, mayores grados de libertad y de justicia social de la clase obrera, los campesinos, indígenas y demás sectores que reclamaban mayor justicia social, sin que esto significase se inmediato el triunfo del socialismo.

De allí que el marxismo de Mariátegui no se circunscriba ni a la toma del poder del Estado ni a la socialización de los medios de producción. Sabe que cualquier transformación del capitalismo dirigida por las clases trabajadoras debe acabar con la explotación y cambiar el orden de dominación y de ejercicio del poder. No necesariamente para que una nueva burocracia política y social la sustituya. Aboga más bien, y esto es lo que podría desprenderse de muchos de sus escritos, porque el poder sea asumido por la sociedad, por las comunidades, los grupos sociales, etc. En esa misma forma, comprende que si los principales medios de producción no pasan a ser posesión o propiedad de la sociedad, difícilmente puede pensarse la superación de las relaciones de explotación de pobreza y de miseria que produjo el capitalismo. Pero eso no es suficiente para él si recordamos su afirmación de que a la «conquista del pan» le debe ser congruente la «conquista del pensamiento y del espíritu». Es allí entonces donde su propuesta sigue siendo universal y anuncia los aspectos centrales que podrían darse en la formación de lo que quizás se podría llamar un humanismo socialista (Jaramillo, 2011, pp. 135-136).

Promovía el criterio de que cada logro conseguido, por limitado que fuese en los marcos de la democracia burguesa, favorecía a los sectores populares y creaba mejores condiciones para luchas posteriores de mayor envergadura. En la misma medida en que

planteaba tales reclamos, desenmascaraba las insuficiencias de la democracia burguesa, aunque de modo dialéctico aprovechara sus conquistas para revertirlas en favor de esos sectores marginados de sus logros.

En primer lugar, reclamaba el derecho de formación de sindicatos, al considerar que "La libertad de organización, el derecho de asociación que la ley sanciona: he ahí la reivindicación primaria de nuestras clases trabajadoras. Hay que conquistar, a todo trance, esta libertad; hay que afirmar, en todo instante, este derecho" (Mariátegui,1982c, p. 180). Pero este era solo un paso indispensable para alcanzar otras formas de libertad: "El Comité Pro 1º de Mayo cumple pues con lanzar esto al proletariado de la República y lo conmina a luchar por sus conquistas más inmediatas, que son: libertad de reunión, libertad de organización, libertad de prensa obrera, libertad de imprenta proletaria. Son estas las conquistas más inmediatas que tiene que efectuar el proletariado de una manera general, aparte de sus defensas económicas" (Mariátegui,1982c, pp. 124-125).

Sin embargo, el objetivo final que se planteaba no era obtener migajas de la democracia burguesa y libertades en su seno que solo atenuaban la difícil situación de las clases explotadas. Su mayor aspiración era subvertir el capitalismo a través de un radical proceso revolucionario propiciador del establecimiento de una sociedad socialista. Esta no sería un trasplante arbitrario de lo logrado en la Unión Soviética, a la cual admiraba; pero tomaba distancia ante cualquier pretensión de imitarla. El hecho de que concibiese la revolución socialista como una necesidad histórica para alcanzar niveles de libertad, democracia y justicia social favorecedores de los sectores populares no significaba que la considerase como un producto fatal de leyes inexorables, como algunos socialistas latinoamericanos anteriores. "(...) llamamos socialismo a esa tendencia visible, palpable, conocida por su ritmo siempre ascendente, siempre progresivo desde los primeros quince siglos de la Historia" (Abreu e Lima, 1977, p. 165).

Era del criterio de que

> La revolución proletaria es, sin embargo, una consecuencia de la revolución burguesa. La burguesía ha creado, en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo. Dentro de la revolución francesa se anidaron las primeras ideas socialistas (Mariátegui, 2010b, p. 25).

Sabía que era imprescindible el despliegue del factor subjetivo por parte de los encargados de protagonizarla, aunque tenía plena conciencia de lo riesgoso de la empresa de conquistar el poder para revertir una sociedad aparentemente consolidada como el capitalismo; pero consideraba que no había alternativa: "Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla" (Mariátegui, 1982c, p. 99).

Su optimismo revolucionario lo impulsaba a plantear:

> Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles (Mariátegui, 182b. p. 28).

No asumía una postura contemplativa ante la cruda realidad que imponía el capitalismo, especialmente en los países latinoamericanos. Su optimismo se inspiraba en el ejemplo de los próceres de la independencia, quienes exitosamente enfrentaron múltiples obstáculos objetivos; pero los más difíciles fueron los subjetivos promovidos por los pesimistas, que no confiaban en las potencialidades liberadoras de sus propios pueblos.

Antes y después de la revolución emancipadora, no faltó gente que creía que el Perú no estaba preparado para la independencia. Sin duda, encontraban exóticas la libertad y la democracia. Pero la historia no le da razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla" (Mariátegui, 1982d, pp. 37-38).

Conclusiones

Por las anteriores razones su pensamiento y digna actitud se inscriben en la tendencia más auténtica del pensamiento latinoamericano, caracterizada por un humanismo práctico, posturas contrahegemónicas y contestatarias ante distintos regímenes opresores.

El humanismo concreto y práctico que pretendía Mariátegui

desde el marxismo no estaba dirigido a emancipar a una clase en abstracto, sino a todos los sectores sociales diferenciados, entre los cuales estaban, además de la clase obrera, el indio, el campesino, la mujer, etc., que también eran discriminados y explotados en el capitalismo de forma inhumana. Consideraba que el socialismo era la sociedad que podía eliminar la situación enajenada de todos estos sectores sociales". (Guadarrama. 2016, p. 138).

Las generaciones emancipadoras que le antecedieron podían haber estado motivadas también por la aspiración de lograr una interdependencia más armónica entre libertad, democracia y justicia social; sin embargo, la mayor parte de sus representantes estaban imbuidos por criterios socialistas utópicos y románticos, la mayoría de las veces desvinculados de la imprescindible circunstancialidad latinoamericana.

Uno de los mayores méritos de Mariátegui consistió en avizorar la posibilidad efectiva de superar el capitalismo, sin asumir una actitud nihilista ante este sistema. Para esa tarea se debía contar no solo con el marxismo, que no reducía a la obra de Marx,[31] o lo que por tal término se entendía en su época, cuando el estalinismo comenzaba a crear el marxismo-leninismo, para luego añadirle también otro patronímico, tan rechazados por los gestores de la concepción materialista de la historia. "El rechazo de Mariátegui contra un marxismo epigonal que se agota en la interpretación de Marx es tajante" (Haug, 2012. p. 128).

Los diferentes análisis de Mariátegui sobre la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social no partían de especulaciones metafísicas, en su lugar lo hacían desde la valoración de situaciones históricas reales, bien del contexto peruano, italiano, europeo, latinoamericano, etc.; pero no permanecían anquilosadas en ese plano, sino que de diversas formas trascendían a un plano teórico superior de dimensiones filosóficas, politológicas, jurídicas, estéticas, etc., de un alcance más universal.

Bibliografía

Abreu e Lima, J. (1977). "El socialismo", *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia.* Tomo III. Bogotá: Planeta,

Guadarrama P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina.* Bogotá: Taurus-Penguin Random House, t. I.

Guadarrama, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Gutiérrez, P. (2014). "Heterodoxia y marxismo en la formación político-cultural de José Carlos Mariátegui", en Gutiérrez Donoso, Patricio (editor). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno a José Carlos Mariátegui.* Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Haug, W. (2012). "La defensa del marxismo de Mariátegui". Guardia, S.B. Compilación y edición *Mariátegui en el siglo XXI Textos críticos*. Lima: Librería Editorial Minerva.

Jaramillo, D. (2011). *Mariátegui y su revaloración de la política.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca,

Mariátegui, J. C. (2010ª). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista.* Caracas: El Perro y la Rana, T. I.

Mariátegui, J. C. (2010b). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*. Caracas: El Perro y la Rana. T.III.

Mariátegui, J. C. (2010c). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*. Caracas: El Perro y la Rana, T. II.

Mariátegui, J. C. (2010d). *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*. Caracas: El Perro y la Rana, T. IV.

Mariátegui, J. C. (1982ª). *Obras.* Lima: Amauta, T. XIV.

Mariátegui, J. C. (1982b). *Obras.* Lima: Amauta, T. III.

Mariátegui, J. C. (1982c). *Obras.* Lima: Amauta, T.I.

Mariátegui, J. C. (1982d). *Obra.,* Lima: Amauta, T.I.

Marx, C. (1847). *Miseria de la filosofía.* Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm

Santana, J. (2002). "Mariátegui y el marxismo creador", en Colectivo de autores. *Mariátegui*. La Habana: Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

17. Bolívar Echeverría acerca de la libertad y la justicia social en la modernidad[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

La libertad y la justicia social han constituido una de las más recurrentes preocupaciones del pensamiento filosófico, jurídico y político latinoamericano desde sus primeras expresiones más auténticas, articulado con la concepción de humanismo práctico propio de la mayor parte de su trayectoria.

> […], pareciese que la progresiva fermentación de un ideario de corte básicamente humanista que se fue consolidando en el subcontinente en el transcurso del siglo XX, en dialéctica recepción heredera de lo mejor del pensamiento ilustrado y en particular decimonónico, sirvió de premisa y contribuyó de algún modo también a la preparación ideológica de las progresivas transformaciones que emprenderían los pueblos latinoamericanos especialmente a fines de aquel e inicios del siglo XXI. Tendrían que pasar algunos años de maduración filosófica, ideológica y cultural para se llegase a reconocer la paciente y vital labor desplegada por varias generaciones intelectuales y políticas latinoamericanas, que no obstante su diversidad y heterodoxia fuerondepositando valiosos y vitales granos de arena en la construcción y realización de un humanismo práctico, que nose limitó a revertirse de manera exclusiva sobre los pueblos latinoamericanos, sino que, por el contrario, solidariamente a varias regiones del mundo. (Guadarrama, 2013, pp.428-429).

[1] Una primera versión de este trabajo se publicó en *Bolívar Echeverría y la crisis contemporánea.* Colectivo de autores, coordinador Borja García Ferrer. Editorial Guillermo Escolar, Madrid, 2023.

Aunque este tema constituyó una preocupación desde la conquista y colonización, adquiere mayor connotación y niveles de autenticidad a partir de la Ilustración, pues en ese momento es cuando se inicia el cuestionamiento crítico del letargo colonial[3], que se manifiesta de manera más explícita dadas las nuevas circunstancias favorecidas por la política de ciertas licencias comunicativas propiciadas por el despotismo ilustrado. "De modo que la filosofía de la ilustración latinoamericana abrió senderos para fomentar el pensamientocrítico en un medio cultural ciertamente poco favorable para ello, […]" (Saladino, 2009, p. 8).

Alcanzaría mayores expresiones durante el período de la independencia, pero se mantendría latiente y con frecuencia irrumpiría en numerosos pensadores y líderes sociales que han cultivado posturas contestatarias y contrahegemónicas en posteriores momentos de confrontación frente a los nuevos poderes emergidos, desde el inicio de la vida republicana hasta nuestros días.

Sus manifestaciones no serían similares en el pensamiento político y jurídico si se compara con el filosófico, pues en los dos primeros casos el componente ideológico resulta más explícito.

Algunos filósofos han tenido la oportunidad de mantener cierta indiferencia o distanciamiento teórico ante determinados temas comprometedores, como el de la libertad y la justicia social; sin embargo, tal presunta neutralidad axiológica constituye una falacia. Aunque no plasmen sus ideas explícitamente en sus obras, es imposible que seanindiferentes ante las demandas sociopolíticas de sus respectivas circunstancias.

Más elogiable resulta la actitud de aquellos que de forma clara y explícita –además de expresar sus postulados epistemológicos– revelan sus ideas sociales y políticas, y además critican las relaciones e instituciones enajenantes, pero no se mantienen en un criticismo estéril, sino que, armados de la función crítica de la filosofía[4], contribuyen a revelar las formas de superar las condiciones socioeconómicas y políticas que atentan contra la libertad y la justicia social.

Este es el caso de Bolívar Echeverría, quien no solo cumpliría cabalmente esa misión,sino que a la vez se plantearía contribuir al enriquecimiento del propio instrumento epistemológico e ideológico indispensable para esa tarea, como es el marxismo –con independencia de lo controvertido de ese término–, destacando la necesidad de reivindicar su inseparable organicidad con la *crítica*. "Si algo ha caracterizado a este tipo *sui generis* de saber, como es la filosofía, ha sido el despliegue de dicha función, que por lo

general ha sido eficaz cuando ha logrado ser auténtica al corresponderse con las exigencias epistémicas y axiológicas de su época" (Guadarrama, 2020, p. 69).

En verdad resulta contraproducenteel término de *marxismo crítico* (Gandler, 2007), pues constituye una especie de pleonasmo, ya que no es comprensible imaginar la concepción materialista de la historia elaborada por Marx y Engels al margen de la crítica.

Más allá de dejar sentada su postura al respecto, influida por la escuela de Frankfort y otros representantes del llamado *marxismo occidental*, lo significativo en su caso —como en el de otros pensadores latinoamericanos— radica en esclarecer su distanciamiento en relación con el *marxismo soviético*.

1. La cuestión de la libertad y la justicia social en Bolívar Echeverría

El análisis de la cuestión de la libertad y la justicia social en Echeverría estuvo consecuentemente articulado con el de la democracia, en particular de la burguesa, como uno de los que consideró los tres mitos de *Las ilusiones de la modernidad*: la revolución,la nación y la democracia, consustanciales al desarrollo del capitalismo, tema que centró su atención.

Todo el andamiaje de la falacia de la libertad y la justicia social en el capitalismo descansaen la frágil, pero sobre todo engañosa, construcción de la democracia, pues a su juicio:

> […] el tercero de los mitos con los que construye su vigencia la cultura política moderna, el mito de la democracia, hace su trabajo de hipóstasis idealizadora sobre otro ámbito igualmente central de la experiencia cotidiana en la vida moderna, sobrela experiencia del buen éxito incuestionable que acompaña a la lengua que espropia de los beneficios del capital en la tarea de traducción indirecta que cumple cuando hace que los intereses privados se entiendan en la lengua de los intereses públicos y que los intereses públicos se entiendan en la lengua de los intereses privados. La vigencia factual de esta representación bifacética indirecta es la que el mito de la democracia moderna propone en calidad de resultado de los procedimientos, por lo general electorales, de construcción de consenso discursivo (racional) y de instauración de gobiernos que sustituyen temporalmente por representación a la voluntad colectiva de los miembros de la nación. El mito de la

> democracia transmuta la experiencia de la coincidencia de lo privado y lo público en la «vida» del capital en la convicción individualizada de la posibilidad de un tránsito capaz de convertir a los simples propietarios privados en hombres públicos, en socios de una «sociedad política», en miembros de un sujeto constituido mediante un acuerdo racional o como fruto de un entendimiento en el plano del discurso (Echeverría, 1997, p. 46).

En esa extraña dialéctica de aparente conversión de lo privado en lo público y viceversa –que lógicamente no se reduce a un simple problema lingüístico– descansa la falaz libertadpolítica, que se manifiesta primero en los procesos electorales. En estos últimos, según Winston Churchill ―a quien nadie tildará de izquierdista―, al igual que después de las cacerías, es donde más se miente. Pero el asunto es de mayor envergadura, pues no se trata solamente del plano político –en el que se pone de manifiesto en mayor grado el espejismo de la democracia burguesa, según la cual algunos países presuponen poseerel *democratómetro* perfecto para enjuiciar a otros, ignorando sus propias falencias al respecto–sino del económico, ya revelado por Marx al indicar la "libertad" de que dispone el obrero, a diferencia del esclavo o el siervo de la gleba, para poder escoger el empresario capitalista que lo explote. De la misma forma los ciudadanos tienen la libertad de elegir a sus mandatarios, incluso de izquierda, que no producen cambios significativos favorecedores de los sectores populares.

En América Latina sobran ejemplos de los años más recientes en que han logrado alcanzar victorias electorales algunos representantes de los sectores populares menos favorecidos, y han encontrado el freno a sus aspiraciones de realizar políticas públicas favorecedoras no solo de sus representados, sino también de toda la sociedad, como es el logro o mantenimiento de la paz, y otros obstáculos insalvables como los golpes de Estado duros o blandos, pero con igual efecto de reversión de medidas populares (Guadarrama, 2019, p. 587).

Mediante su profundo análisis el filósofo ecuatoriano contribuye a desentrañar los verdaderos elementos que constituyen los pilares de la democracia burguesa, que tiene como función esencial eternizar las relaciones capitalistas de producción y frenar cualquier intento de toma del poder por los sectores populares.

En su examen revela la articulación que la modernidad produce entre los referidos mitos, en particular el de nación, para poder

asegurar que el capitalismo puede desplegar sus potencialidades sin obstáculos. De ahí que plantee:

> El mito de la nación estatal como depositaria de la soberanía o la libertad, que ha colaborado tradicionalmente con el mito de la democracia, en la medida en que ha otorgado un «rostro humano» al capital y una inteligibilidad concreta a sus designios,es burlado a cada paso en la marcha indetenible, por encima de toda índole de líneas fronterizas, de la integración real —es decir, no sólo financiera sino técnica— de los procesos económicos en escala mundial (Echeverría, 1997, p. 52).

Si algo distinguió sustancialmente el nacimiento de la modernidad en relación con épocas anteriores de la humanidad fue el mito de la libertad, así como la gestación de una nueva cultura y expresión de humanismo, cuyo inusitado despliegue durante el Renacimiento le daría un toque diferenciador respecto al Medioevo y la Antigüedad. No cabe duda de que esa relativamente nueva corriente de pensamiento, que había tenido algunas expresiones con anterioridad. "Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos" (Guadarrama. 1998, p. 4).

El humanismo de los pensadores de los inicios de la modernidad comenzaría a darle ese "rostro" que necesitaba la sociedad burguesa, en la que las diferencias de clases sociales quedasen desdibujadas tras el concepto de ciudadanía, por lo que habría que añadir también, entre otros, este mito a su consideración.

Echeverría descompone minuciosamente las articulaciones del complejo sistema capitalista en aras de lograr el mejor análisis, para luego integrarlas en orgánica síntesis dialéctica, lo cual le permite una mayor comprensión de su especificidad distintiva. De ese modo se detiene a escrutar la artificiosa forma en que esta sociedad genera permanentemente "abundancias" y "escaseces" que le posibilitan reproducir "necesidades" y "satisfacciones" en gran parte de la población, la cual se deja seducir por la publicidad, el discurso de líderes políticos al servicio de la reproducción del capitalismo y otros medios de manipulación que, a su juicio, son expresión de una burla ala libertad. Así lo expresa claramente cuando sostiene:

> Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora – desvirtuante pero posibilitante– dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo prometido por la refundamentación material de la existencia histórica; el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento deésta, aunque es efectivo, es un comportamiento doble. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea el diseño esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma (Echeverría, 1997, pp. 157-158).

Su labor estuvo orientada a la crítica superación de las idealistas propuestas filantrópicas aparentemente humanistas que han caracterizado el discurso democrático burgués hasta la actualidad.

A su juicio:

> La cultura política moderna, como cultura política humanista sería entonces aquel modo de cultivar o reproducir la forma concreta de la socialidad que presupone a ésta como una materia o una naturaleza-objeto, absolutamente maleable entre las manos "demiúrgicas" de la actividad política; que no ve en las instituciones que dan forma a la vida en sociedad otra cosa que lo que en ellas hay de intención humana objetivada. La cultura política humanista reafirma al ser humano de la modernidaden la ilusión que vive de ser el *maitre et possesseur de la nature*, y lo hace porque está en condiciones de definirlo como el sujeto constructor de un mundo social "armónico", basado en el «bienestar material». Se trata de una cultura política realista en la medida en que camina junto con la expansión de la riqueza capitalista, con el crecimiento en principio ilimitado de las nuevas fuerzas productivas a las que el capitalismo funcionaliza junto con su capacidad de producir la abundancia. En la medida, por lo tanto, en que todos los datos que contradicen su pretensión de realizar la utopía de la ciudad

luminosa pueden ser interpretados convincentemente como "problemas" que ella y el Progreso solucionarán "en el futuro" (Echeverría, 1997, p. 42).

Aquí aborda uno de los puntos neurálgicos de la modernidad al trastocar el humanismo enantropocentrismo (Echeverría, 1997, pp. 149-150), que en aras de ese insaciable "bienestar material" atenta contra la naturaleza, pues como Marx planteó, ese modo de producción es, por su esencia, hostil a la naturaleza. En la actualidad, por tal ecocidio se les está pasando la cuenta a las actuales generaciones sobre su depredadora actividad cometida contra la naturaleza, aunque presuponían lo hacían todo por la ilusión del progreso (Madalonni, 2013), el cual constituye otro de los mitos de la modernidad, al menos para gran parte de la población mundial.

Con sobradas razones Echeverría destaca en qué medida las izquierdas han estado porlo general imbuidas de un criterio ético de proyección humanista concreta al tratar de alcanzar niveles superiores de libertad o emancipación y justicia social. Sin duda, este es un hecho real incluso con anterioridad a la época en que él lo considera, pues independientemente de sus éxitos y fracasos, este proceso de confrontación con los poderes dominantes puede observarse desde el siglo XIX en los anarquistas, socialistas utópicos, en las labores de la I y II Internacional, la Comuna de París, etc., aunque en el siglo siguiente –en varias revoluciones como la mexicana, la rusa, la china, la cubana, la nicaragüense, y en numerosos movimientos de liberación nacional en África y Asia– haya logrado mayores niveles de concreción.

Tal criterio lo expresa de la manera siguiente:

> No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivasy devastadoras de la derecha, es innegable que la vida política del siglo XX se ha guiado por las propuestas —desiguales e incluso contradictorias— de una «cultura política de izquierda». La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta comobase de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el «humanismo», entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que

> momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra «socialismo»: la realización (reformista o revolucionaria) de la utopíapolítico-social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, comosustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lopolítico. La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una "situación límite": o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie (Echeverría, 1997, p. 136).

Del planteamiento anterior se desprende que en relación con el despliegue de la modernidad desde la perspectiva de la burguesía, lo que en verdad le ha interesado siempre ha sido el libre impulso de las fuerzas productivas como modernización. La lucha por logros políticos y sociales ha estado subordinada por entero a la aceleración técnica para el incremento de la productividad y la ganancia. En cambio, desde las izquierdas de orientación socialista su mayor interés ha estado enfocado al logro de mayores niveles de justicia social y de libertad, que no se limite a escoger candidatos presidenciales. Cuestiónaparte es si los esfuerzos de las izquierdas han resultado o no exitosos, pues el derrumbede la Unión Soviética y demás ensayos de «socialismo real» en los países de Europa oriental lo pondrían en duda.

De ahí que arribase a la conclusión de que "uno y otro, ´capitalismo´ y ´socialismo´, han fallado por igual, mirados como principios que han organizado efectivamente la vida socialde este siglo" (Echeverría, 1997, p. 17). En cierta medida puede coincidirse con este criterio, pues no siempre han resultado deseables las consecuencias de ambos sistemas para la mayor parte de la población, pues en uno y otro caso determinadas minorías han sido las más beneficiadas.

Una perspectiva nihilista o que absolutice las insuficiencias de ambos sistemas socioeconómicos y políticos no contribuye a una mejor valoración de los mismos, pues se distancia de una mayor objetividad en cuanto a determinar sus respectivos logros. Aquellos jóvenes que redactaron el *Manifiesto comunista* y consagraron su vida a luchar contra la enajenante sociedad capitalista, sin dejar de criticar las falencias de la burguesía, evidenciadas en su

humanismo abstracto, reconocieron el significado favorable de esta clase social en la construcción de la modernidad. "La burguesía, desde su advenimiento, apenas hace un siglo, ha creado fuerzas productivas más variadas y colosales que todas las generaciones pasadas tomadas en conjunto" (Marx & Engels, 2000, p. 34).

Algo similar se debe hacer en relación con el «socialismo real», pues negar los logros alcanzados por la Unión Soviética en pocas décadas de existencia comparadas con las centurias del imperio de los zares, implica no comprender cómo fue posible que derrotara a la poderosa maquinaria militar nazi y se convirtiera en la pionera de la carrera espacial, entre otras conquistas, especialmente en cuanto al incremento del nivel cultural y de vida de la población. Sin embargo, algunas justificadas causas deben explicar por qué razón la mayoría de la población de ese país prefirió abandonar su proyecto y reorientarlo hacia el capitalismo.

Con gran objetividad Echeverría arriba a la conclusión de que "En el mundo actual, la voluntad de huir no es únicamente la que resulta del "socialismo real" y las frustraciones que ha deparado; hay también voluntad de huir del "capitalismo" y los infiernos que genera" (Echeverría, 1997, pp. 16-17). Todo indica que un adecuado equilibrio entre libertad y justicia social no ha sido logrado, al menos según las aspiraciones de los sectores populares en ambos sistemas.

Si bien la mayoría de la población en el socialismo reconoce que se alcanzan logros en cuanto a la justicia social, no piensan de igual modo en relación con la libertad, especialmente en lo que muchos coinciden en considerar como «libertad de empresa», que constituye otro de los grandes mitos de la modernidad.

De otra parte, en el capitalismo grandes sectores de la población se ufanan de disfrutar de tal tipo de libertad, pero se lamentan considerablemente de la falta de justicia social, que influye de forma negativa sobre las libertades al producir una interminable espiral de violencia e inseguridad.

La tarea emancipadora que el filósofo ecuatoriano les plantea a las nuevas generaciones no es simplemente semántica, pues,

> Si el cambio de identidad dependiera mágicamente del cambio de nombre, nada sería ahora más oportuno para el socialismo que pasar a llamarse de otra manera; dejar que el socialismo real se hunda con todo, con adjetivo y sustantivo, para poderél rehacerse con señas de identidad completamente nuevas: sin mácula. En la historia, sin embargo, el poder de un segundo bautizo es restringido. Poco

> ayuda, por ejemplo, sustituir el nombre del socialismo por un sinónimo suyo menos preciso:democracia. Socialismo es el nombre genérico de una meta histórica cuyo atractivo concreto sólo se percibe en su verdadera dimensión desde una ubicación especial: la situación de *impasse* en la que entra el estado de cosas histórico de la modernidad capitalista (Echeverría, 1997, p. 34).

Por lo tanto, la cuestión no es de cambio de maquillaje, sino de algo más sustancial:lograr un socialismo, primero, que no sea impuesto, sino que surja de las mismas entrañas de las luchas de los pueblos, y segundo, que no solo mantenga, sino que enriquezca las principales conquistas de la modernidad, que lo haga deseable, al menos para la mayoría de la población; de lo contrario, cualquier experimento que se proponga construirlo estará en permanente zozobra.

2. La cultura y la justicia social

Imbuido de una dialéctica y, por tanto, multifactorial concepción materialista de la historia, la aguda mirada de Echeverría lo llevó a profundizar en los estrechos nexos entre las demandas de justicia social y los factores culturales, especialmente en tiempos de globalización, donde se producen amenazas de clonación cultural desde las potencias de los países desarrollados al estimular el eurocentrismo y la *nordomanía*, como denunciaba Rodó; fenómenos ante los cuales se exige reivindicar los valores y potencialidades reprimidas en esta especie de *raza cósmica* producto del mestizaje.

De tal modo, su análisis se torna cada vez más holístico, sistémico y complejo, pues no selimita a valorar exclusivamente, entre las ilusiones de la modernidad, los referidos tres mitos, sino que se extiende a otras falacias, como la supuesta «igualdad» entre clases sociales, pueblos y culturas reconocida en constituciones y en numerosos documentos deorganizaciones internacionales, pero que distan mucho de reflejar la cruda realidad.

Se podrán tratar de borrar de las legislaciones siglos de dominación de múltiples imperios coloniales y neocoloniales, más eso no implica que desaparezcan las expresiones ideológicas de racismo, xenofobia y discriminación en general que subyacen en diversas élites y se expresan por múltiples vías en los medios masivos de comunicación.

La denuncia de estas manifestaciones discriminadoras, así como de los instrumentos de reproducción por las instituciones educativas y culturales de los países capitalistas desarrollados en estos tiempos de globalización y presunta posmodernidad hace muy meritoria la labor intelectual de este filósofo ecuatoriano.

La globalización tiene implicaciones en todas las relaciones humanas en su más amplio sentido, con la consecuente implicación específica en el área educativa y cultural que se deriva de un hecho de tal magnitud. Sin embargo, considerar que toda expresión de la globalización posee una connotación propiamente educativay cultural, puede conducir a los mismos equívocos que cuando se considera, erróneamente, que todo fenómeno social constituye de forma obligatoria un hecho propiamente cultural (Guadarrama, 2006, p. 58).

Echeverría centró la atención en la conflictividad que encierra su concepto de *ethos barroco* según el cual

Del mismo modo analiza la no menos contradictoria modernidad (García, 2012). Al respecto apuntaba:

> Sin ser exclusivo de una tradición o una época particulares de la historia moderna pertenecerá "por naturaleza", el ethos barroco, como los demás, se genera y desarrolla a partir de ciertas circunstancias que sólo se reúnen de manera desigual en los distintos lugares y momentos sociales de esa historia. Son circunstancias cuyo conjunto es diferente en cada situación singular, pero que parecen organizarse siempre en torno a un drama histórico cuya peculiaridad reside en que está determinado por un estado de empate e interdependencia entre dos propuestas antagónicas de forma para un mismo objeto: una, progresista y ofensiva, que domina sobre otra, conservadora y defensiva, ala que sin embargo no puede eliminar y sustituir y en la que debe buscar ayuda ante las exigencias del objeto, que la desbordan. Estado de desfallecimiento de la forma vencedora —de triunfo y debilidad–, por un lado, y de resistencia de la forma vencida —de derrota y fortaleza–, por otro (Echeverría, 1994, p. 79).

La resistencia a las actuales transformaciones globalizadoras del mundo de la vida, es decir, a las mutaciones cualitativas que uniformizan cada vez más a los objetos cotidianos y a los procesos de trabajo y disfrute, se convierte así en una reivindicación folclorizante de las distintas identidades nacionales europeas y pasa a sustituir como tal a la búsqueda de la justicia social en calidad de

meta primordial dela actividad política. El mejor camino para proteger la «elección civilizatoria» propia ydistintiva parece consistir en un atrincherarse a la vez temeroso y agresivo contra aquello que parece ser el resultado de este progreso indeseable: el mestizaje cultural (Bolívar.1997, p. 68).

De esa forma retoma el análisis del viejo conflicto entre barbarie y civilización, con el cual se intentó justificar procesos coloniales y neocoloniales, cuestionados tempranamente porJosé Martí en su enfrentamiento a las socialdarwinistas posturas de Domingo Faustino Sarmiento y de otros anglófilos positivistas decimonónicos.

> Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza (Martí, 1985, p. 33).

La consecuente reacción crítica de Echeverría a los intentos de clonación cultural pretendidos por algunos sectores hegemónicos en los actuales procesos de globalización constituye una adecuada expresión de resistencia no solo a los atentados contra la justicia social —que destaca como meta primordial de la actividad auténticamente política "[…] lo auténticamente político debe vencer sobre lo anti-político mercantil" (García, 2015, p. 156) —, sino a cualquier intento por aplastar o minimizar la significación de la riqueza del mestizaje cultural característico de los pueblos no solo del otrora llamado Tercer Mundo, pues este salpica también a los del primero, dado el inexorable proceso de transculturación presente en la historia de la humanidad desde tiempos remotos.

El meollo de la cuestión de la lucha por la libertad y la justicia social para él radica en la crucial situación de la explotación en el trabajo a que son sometidos la mayoría de los hombres y mujeres en el capitalismo. Al respecto expresa:

> La vida social, para perdurar en su forma, para ser orgánica o civilizada, y poder afirmarse frente a la amenaza de la inestabilidad, la desarticulación o el salvajismo – características de una socialidad en situación extraordinaria, "en fusión" (revolución)o en descomposición (catástrofe)–, ha requerido siempre producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica, en la que prevalece un "alto al fuego limitado pero permanente", un

mínimo indispensable de armonía social. La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que serinteriorizada y funcionalizada en la reproducción de la sociedad y la única manera que tiene dehacerlo es a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada. La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando –además de los aparatos de represión– aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer (Echeverría, 1997, p. 177).

Por tal razón, considera una utopía abstracta lograr ese simulacro de paz social simplemente mediante un incremento de la riqueza, propiciador del consumismo, que de forma teleológica, según los augurios neoliberales, dé lugar a que se rebase la copa de la producción de mercancías y caigan sus gotas sobre los sectores pobres, con la correspondiente ampliación de la justicia distributiva. Incluso en el socialismo vaticinaba Marx sería injusto redistribuir la riqueza según una "justicia distributiva" acorde con los aportes laborales de sus obreros. A esto Echeverría denomina *economicismo* (Echeverría, 1997, p. 155) que no toma en consideración sus necesidades y las libertades (Echeverría, 1997, p pp. 151-152). La burguesía emplea cualquier subterfugio con el propósito de eliminar la lucha de clases y evitar la convocatoria a la revolución.

De sus análisis se infiere que en tanto subsistan las formas de explotación del capitalismo,la revolución y el socialismo en sus diversas expresiones continuarán siendo una alternativa latiente.

De ahí que asegure que,

El mito de la revolución es sin duda el mito básico de la cultura política humanista. Según él, la consistencia cualitativa de las

> relaciones sociales de convivencia, la identidad singular de una comunidad –aquello justamente que es cultivado y reproducido por la actividad política– es el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera. Estos actos revolucionarios o de re-fundación apocalíptica,que repiten la radicalidad de una supuesta fundación originaria, serían capaces de borrar la figura tradicional de una socialidad humana, de partir del «grado cero» de la concreción de las formas de convivencia y de construir de nuevo todo el edificio cualitativo de su identidad (Echeverría, 1997, p. 42).

Echeverría se percata de que las limitaciones a la libertad que hasta el presente se le han presentado al hombre radican, ante todo, en que esta se ha concebido como un ideal prácticamente inalcanzable producto de innumerables formas de enajenación, entre las que sobresale la económica desentrañada por Marx, aunque no es la única, pues a ella seañaden las generadas ante las instituciones, políticas, religiosas, jurídicas, etc. En ese aspecto contribuye al enriquecimiento del marxismo en correspondencia con las expresiones más auténticas de dicha corriente en el pensamiento latinoamericano.

En tal conflictiva situación los hombres en distintas épocas, desde las insurrecciones de esclavos, siervos, campesinos, artesanos, etc., no han desistido de luchar por diversas formas de libertad, pero con el advenimiento de la modernidad la situación se tornó algo más compleja. En sus inicios la burguesía compartió el terreno de batalla con los sectores populares frente a los fueros feudales; sin embargo, ya desde las primeras conquistas alcanzadas con la condición de ciudadanos, en lugar de súbditos, comenzó su distanciamiento para terminar en abierta confrontación con los trabajadores. De manera que las distintas alianzas de estos últimos con algunos “compañeros de viaje” no han resultado satisfactorias para sus reales intereses.

La historia cuenta en su haber innumerables ejemplos de cómo determinados sectores oligárquicos han utilizado la insatisfacción de las clases explotadas para obtener determinados beneficios y, una vez alcanzados, no han tenido el más mínimo recato para traicionarlas. Y en esos vaivenes históricos la controvertida *clase media* se ha caracterizado por su papel de veleta, es decir,que se orienta según la dirección de donde soplen los vientos ideológicos.

Al analizar las conflictivas y hasta contradictorias expresiones de luchas por la libertad Echeverría, plantea que,

> Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de autarquía en la vida social cotidiana. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese «grupo en fusión» originario que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, por el contrario, incompatible por naturaleza con cualquier permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones (Echeverría, 1997, p. 172).

Esa es una de las razones que explican el abstencionismo y la indiferencia de significativos grupos de potenciales electores que expresan así su impotencia y optan por dejarse gobernar por los que otros elijan. Lamentablemente, tal postura generalmente se revierte en su contra.

El hecho de que el pensador ecuatoriano reconozca que en la práctica no ha existido ninguna circunstancia en que los hombres hayan podido disfrutar de forma soberana desu libertad lo lleva a plantear:

> Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular, y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida des-realizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humanoconcreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer porsí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión

> y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para sí la capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad concreta de la comunidad *(polis),* de decidir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella (Echeverría, 1997, p. 172-173).

Sin embargo, esto no hizo que asumiera una postura pesimista respecto a las posibilidades de conquistarla, bien sea a través de moderadas reformas o de radicales transformaciones revolucionarias.

En concordancia con el planteamiento de Rosa Luxemburgo con respecto a las sustanciales diferencias entre revolución y reforma, pero a la vez reconociendo su necesaria interdependencia, el pensador ecuatoriano asegura que:

> ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que seplantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del «modo de producción» no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento dela democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del «modo de producción»? (Echeverría, 1997, p. 176).

También coincidiría con la marxista polaca en que no es posible el socialismo sin democracia, ni la democracia sin socialismo. Tal vez este haya sido uno de los puntos de quiebre de las fracasadas experiencias del «socialismo real», por lo que los nuevos ensayos de construcción de esta orientación deben tenerlo muy presente.

Aunque algunos puedan sospechar que en la concepción de Echeverría respecto a una revolución que supere el modo de producción capitalista puede haber elementos utópicos, habría que considerar que estos siempre han estado presentes en los revolucionarios de todas las épocas, unos más abstractos y otros más concretos; pero sin ellos difícilmente hubiera avanzado la sociedad humana.

Lo que sí se desprende de sus propuestas es que cualquier perfeccionamiento de la democracia, aun en el marco de la sociedad burguesa, debe favorecer a los sectores populares por pequeños que

sean los logros de libertad y justicia social. De esto se infiereque las izquierdas están obligadas a apoyar cualquier auténtico proceso de democratización, pues estos deben propiciar conquistas de mayor alcance y orientar el péndulo de la historia en favor del socialismo.

En definitiva, el pensamiento filosófico y político de Bolívar Echeverría estaba marcado por su postura ideológica crítica del inhumano capitalismo y en favor de una sociedad más humana que debía orientarse por un rumbo socialista, aunque su criterio de lo que este debería ser no coincidiese con algunas experiencias que en su nombre se ensayaron en el siglo XX.

Con ese objetivo y sustentado en el gramsciano optimismo de la voluntad frente al pesimismo de la realidad, consideraba necesario desplegar la lucha por la libertad y la justicia social en los marcos de esa enajenante sociedad que dispone de numerosos medios, especialmente comunicativos de demagógica democracia, aunque también represivos, para tratar de eternizarse.A su juicio:

> Si la teoría política basada en el concepto de «cosificación» acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad –aun privada de su soberanía posible– no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esta base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución (Echeverría, 1997, p. 176).

Esto explica por qué la burguesía, que desempeñó en las primeras etapas de la modernidad un protagónico papel en el desarrollo de la democracia, en los últimos tiempos le teme tanto y prefiere frenarla cuando ve en peligro sus intereses con sangrientas dictaduras.

Conclusiones

El tema de la libertad y la justicia social en la modernidad –desde la perspectiva humanista práctica y crítica del marxismo– constituyó

una de las múltiples cuestiones objeto de análisis en la multifacética valoración filosófica de la crítica de Bolívar Echeverría al enajenante sistema capitalista. En esa labor logró valorar de forma aportadora las posibilidades y limitaciones de la modernidad, y en particular de la democracia burguesa, argumentando que solo es posible alcanzar la libertad y la justicia social por medio de la revolución y una renovación de la propuesta socialista.

Bibliografía

Echeverría, B. (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco.* México: UNAM/El Equilibrista.

Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad.* México: Ensayos UNAM / El Equilibrista.

Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México*: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. México: FCE.

García Venegas, I. (2012). *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García Conde, G. (2015). Discurso crítico, modernidad y resistencia, en R. Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: Ediciones Era.

Guadarrama. P. (1998). *Humanismo, marxismo y posmodernidad.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, P. (2006). *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna.* Bogotá: Editorial Magisterio.

Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia.* Bogotá: Planeta, T. III.

Guadarrama, P. (2019). *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder.* Bogotá: Taurus-Penguin Random House.

Guadarrama. P. 2020. "La eficaz función crítica de la filosofía", en Juan A. Nicolás, Sultana Wahnón, José Manuel Romero Cuevas (eds.). *Crítica y hermenéutica*. Granada: Ed. Comare.

Maddaloni, D. 2013.*La ilusión del progreso. La sociología y las teorías de la evolución*. Bogotá: Planeta.

Martí, J. (1985). *Nuestra América.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Marx, C. & Engels, F. (2000). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Ediciones El Aleph.

Saladino, A. (2009). *Filosofía de la ilustración latinoamericana.* Toluca: UAEM.

18. Sobre la justicia en la filosofía política de Leopoldo Zea

por *Juan Carlos Ramírez Sierra*

Introducción

Toda filosofía de la historia contiene, entre sus fundamentos esenciales constituyentes, una filosofía política que le da pertinencia frente al conjunto de relaciones hegemónicas y al orden global establecido. Develadas y asimiladas deliberadamente o no, las contradicciones, vacíos, conflictos y alienaciones fundamentales de una época, la filosofía política que logra emerger traduce un sentido específico de la existencia devenida. Formula un sustrato contingente que irradia hacia la filosofía de la historia significado y orientación de legitimidad epistémica, de adaptación o de cuestionamiento radical.

El lugar que ocupa el ser humano concreto en cada filosofía de la historia, determinará la naturaleza conservadora o emancipadora, reaccionaria o liberadora, de la filosofía política que alberga. La forma de concebir y manejar la condición sensible de lo racional, fijada en la vida cotidiana como sujeto de dignidad, justicia y de libertad, constituye el sumidero o el oasis de toda filosofía política. Por la propia heterogeneidad histórica y estructural de su realidad, conformada por un sujeto múltiple, diverso y complejo, la filosofía política en América Latina es asumida como una totalidad marginal que parte de la alteridad antropológica, desde la exterioridad de donde proviene la protesta, interpelación y rebelión político-social (Dussel, 1975, p. 1).

Entre los encargos civilizatorios que encuentra la filosofía política en esta región periférica y subalternizada por la opresión moderna instituida desde los centros globales de poder, se ubica la conformación de un logos propio. De una construcción razonada, lógica e identitaria que, partiendo de su situación concreta, periférica y en desplazamiento sistemático permita: 1. reconocer la

posibilidad y existencia de un orden práctico y racional otro logrado por un ser que se piensa y se sabe humano en igualdad de condiciones con el resto de lo humano, más allá de la realidad y el sentido exclusivos de lo que se conoce y constituye por los hegemones establecidos; 2. garantizar la realización de estructuras epistémicas defensivas que permitan trascender la arquitectura de metafísicas opresivas materializadas en sistemas de relaciones multicoloniales; 3. negar radicalmente la reproducción acrítica, formal, substantiva o soterrada, de las mismas herramientas, sentidos y hábitos que, constituidos por la realidad de la dominación, se advierten como única realidad posible y deseable; 4. contribuir, desde esa negación, a definir y formular itinerarios que permitan fundar una totalidad no totalizante, no absolutizadora, y en consecuencia abierta a las totalidades que conforman el universo humano.

En este empeño, ocupa un lugar cimero Leopoldo Zea, tanto por su ejecución como por los objetivos civilizatorios propuestos en su historia de vida fuera y dentro de la academia. Encontrar "en el mundo cultural latinoamericano la fuente nutritiva de una auténtica reflexión filosófica, esa ha sido una de las grandes misiones que con éxito ha alcanzado en su fecunda vida" (Guadarrama, 1995, p.VII). Reflexión crítica que se sumerge en la historia de América Latina y entreteje una filosofía política de lo latinoamericano por medio de una filosofía de la historia que da sentido racional e histórico al ser humano situado en esta región marginada por la historia y la filosofía.

Al erigir un discurso que va siendo gradual y sistemáticamente crítico de la cultura occidental moderna, asumiéndola y asumiéndose como parte de esta desde una perspectiva que le permite develar de sus dispositivos de cosificación, su racionalidad instrumental y su espíritu racista y expansionista (Finola, 2021, p.78), Leopoldo Zea ubica entre los núcleos teóricos fundamentales de su filosofía política a la justicia y la liberación. En este sentido, el objetivo de este artículo es argumentar las especificidades de la filosofía política de Leopoldo Zea a partir del análisis que en su filosofar adquiere la justicia en tanto condición *sine qua non* para la plenitud de todo ser humano.

Sobre la dialéctica de Zea contra Zea: aproximación a un héroe de la filosofía política latinoamericana.

Una contradicción fundamental, devenida fundamento, impulso y oposición *sui generis*, recorre toda la obra de Leopoldo Zea. Más allá de la evolución de sus propias concepciones y perspectivas, Zea sostiene que la diferencia y autenticidad de la historia de las

ideas en América Latina no es expresión del análisis de las ideas propias sobre esta región. Se trata en estricto sentido del modo en que han impactado y han sido recibidas, asimiladas y utilizadas las ideas europeas en la realidad latinoamericana. "La historia de las ideas de esta nuestra América —afirma— no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como han sido adaptadas a la realidad latinoamericana, ideas europeas u occidentales" (Zea, 1976, p.15).

Siendo así, introduce un criterio con el que pretende validar este posicionamiento. En la medida en que no ha sido posible una copia exacta, que reproduzca una identidad precisa conforme a los enunciados, formas límites y contenidos de las ideas europeas en el despliegue de las ideas latinoamericanas, estas adquieren más autenticidad, devienen propias. Entonces, la mala copia es expresión singular que traduce dos posturas en torno a la historia de las ideas. Una la del pensamiento y filosofía hegemónicas europeas que asumen la imposibilidad de replicar, cual ser que se refleja en proporciones exactas del otro lado del espejo, como incapacidad radical para apropiarse y producir su logos. Y en consecuencia todo logos.

Del otro lado, la latinoamericana, que bajo el enjuiciamiento crítico de Zea, concibe que la mala copia imprime sentido al modo de cultivar las ideas. La desfiguración de la identidad anhelada revela diversidad, diferencia, más aún, resistencia deliberada a un modo extraño e impuesto de concebir el mundo. Sin embargo, aun constituyéndose en elaboraciones interpretativas adecuadas de las realidades latinoamericanas, la adaptación implica que las ideas continúan sin ser propias. Ahora bien, este supuesto de autenticidad muestra envejecimiento al ser resultado de una asimilación parcial de la historia de las ideas de América Latina, ajustándose a ciertos periodos y autores con una orientación colonizada o universalista de la que el propio quehacer filosófico de Leopoldo Zea no escapa del todo.

La contradicción emerge a partir del mismo devenir de las propias ideas de Leopoldo Zea, que, como expresión identitaria de la filosofía política latinoamericana, abre itinerarios analíticos y discursivos resultantes de la propia historia de América Latina.

La ejecución de su filosofar encuentra en la realidad latinoamericana fuente nutricia para sus análisis y pensamiento filosófico. Más aún, su filosofía política se convierte en un diálogo que busca definir un lugar —y una condición— para el latinoamericano a partir del encuentro con su propia conciencia.

De este modo, su filosofía política se vuelve hacia la conciencia de lo que somos, de los límites propios e impuestos, de los

desgarramientos que singularizan al ser latinoamericano. En este punto, se ha desgajado de la perspectiva que asume la historia de las ideas y la filosofía misma como una copia adaptativa de las ideas europeas en América Latina. "Nuestra filosofía, si hemos de tener alguna, tendrá como tarea la de hacernos tomar conciencia de nuestros límites como americanos: definirnos, haciendo patente nuestra situación dentro del mundo de la cultura universal" (Zea, 1972, p.34).

Este zigzagueo que ubica en la contradicción a Zea cuestionando con el desarrollo de sus ideas y el crecimiento de su obra en la medida en que trasciende su enunciado inicial, de una filosofía auto-copiativa de lo europeo, presenta una circunstancialidad *sui generis* de su quehacer filosófico. Se trata de Zea contra Zea, de un proceso de develación de lo que es propio y de lo que se va apropiando para crear lo propio en el que niega sus mismos puntos germinales siendo su propia evolución precursora de un giro que alcanza a concebir la conciencia de lo americano como fundamento racional universal.

1. Sobre la justicia: de lo antropológico a una ontología política antropológica

Leopoldo Zea representa una transición filosófica en América Latina al erigir su obra, y erigirse en tanto sujeto que se piensa, como conciencia crítica de lo realizado en términos filosóficos precedentes; de la reproducción filosófica acrítica de sus contemporáneos y de la realidad social y política de la región. Sus perspectivas se van haciendo cada vez más universales en la medida en que ancla y despliega su reflexión sobre las contradicciones y especificidades del entramado histórico latinoamericano.

Ello lo conduce a una reflexión sobre la justicia que formará parte esencial de su filosofía política. Sin embargo, la cuestión de la justicia aparece como una envoltura de su filosofía política. Es decir, no existe o dedica una obra, o un periodo específico de su filosofar, dedicado exclusivamente a la justicia. La condición de envoltura de este objeto en su filosofía política explicita la pertinencia de su labor frente al contexto mexicano y latinoamericano y la orientación de un filosofar propio emergido de la propia realidad pensada. Zea busca a través de la filosofía comprender la identidad histórica de la región, por medio de un despliegue expansivo

que va de lo particular a lo general (Flores-Bonifaz, Buenaño-Barrero y Morales Alarcón, 2021, p.741).

En este sentido, su perspectiva sobre la justicia parte de una construcción fundamentalmente antropológica. Es en la constitución del sujeto que advierte, desde su realidad múltiple, diversa y deformada por la violencia, un nuevo producto civilizatorio a partir de la yuxtaposición cultural de plexos sociohistóricos que aportan un carácter singular al universo moderno. Desde la complejidad que implica repensar la justicia en este contexto, Zea traduce una utopía que alcanza objetividad, precisión y posibilidad a partir de diferentes niveles de análisis que referenciarán necesariamente la superación de contradicciones históricas, ya universales en tanto la forma de enfocarlas no solo expresan la problematicidad latinoamericana sino que evidencian desde su particularidad el alcance general.

El logro de un sistema que encuentre en la justicia su fundamento esencial es concebido por Leopoldo Zea como parte de una utopía posible. Pero la utopía que Zea exige no es la que descuida u oculta la realidad, ni la que hace prevalecer los intereses de un grupo social sobre los de otros, sino una utopía radicalmente orientada al proceso de universalización, esto es, una utopía con espíritu de objetividad y verdad y enriquecida con los intereses y los puntos de vista de todos los grupos sociales (Beltrán García, 2020, p. 179). Aunque reconoce la lucha social y a los actores fundamentales como a la clase media, la burguesía nacional, la clase obrera o los marginados, su análisis crítico y profundo reconoce la urgencia de repensar los límites de la racionalidad en la que ha sido instituida la cuestión de la justicia frente a la pluralidad cultural, política y social de las naciones periféricas.

El primer nivel de análisis que se advierte en la filosofía política orientada al examen de la justicia se ubica en lo que podemos concebir como crítica sistémica. A partir de este referente Leopoldo Zea cuestiona la producción cultural y de estructuras de dominación por parte de una industria que se asume civilizatoria mientras cosifica y deshumaniza todo cuanto no es parte de su cultura y territorialidad. La totalidad en la que se sumerge el otro, en tanto colectividad extraña al hegemón, deviene caos incontrolable.

La realidad deviene con un sentido de normalidad impuesta en el que las culturas periféricas se encuentran obligadas a justificar sus contenidos, su constitución y sus despliegues cotidianos, es decir, la condición propiamente humana de su existencia. La cultura o comunidad otra es conducida hacia un itinerario donde es

sancionado su ser —por medio de una descalificación desarticuladora—, siendo obligada a dejar de ser lo que es para constituirse en reflejo exacto de lo que acontece desde el dominador como deber ser.

El itinerario se cierra, como imposibilidad radical, en la medida en que no se advierte por la cultura y el sujeto periférico el hecho de que no le es dado objetivamente dejar de ser lo que es, más aún, ejecutar el salto en el que se apropia definitivamente de lo impuesto y logra transmutar al ser otro ahora concebido como único universal posible y definitivo. Entonces, el proceso de determinación-asimilación de lo real depara un sentido de justicia esencialmente jerarquizador, discriminatorio y excluyente. Lo justo deviene a partir de la fórmula clásica de dar a cada cual lo que cada cual ha de tener según lo que es en tanto lugar que ocupa en la arquitectura socioclasista de la comunidad específica que se trate.

De todas las culturas es la occidental la que más ha hecho patente ese afán cosificador, de que se ha hablado, frente a otras culturas que le han sido ajenas. Proyectando sus propios puntos de vista sobre otros pueblos ha establecido esa serie de notas discriminatorias que tanto le caracterizan. Ha dado origen a lo que podremos dar el nombre de imperialismo y, como consecuencia, a su natural realización, el colonialismo. Pocas culturas como la occidental poseen este grado de proyección negadora de la existencia de otros pueblos. Los puntos de vista de esta cultura se presentan, ya lo hemos anticipado, como los puntos de vista de lo universal sin más. Toda cultura y, con ello, todo hombre, tendrán que justificarse ante el mundo occidental para poder tener derecho a ser considerados como tales (Zea, 1972, p. 61)

En estas circunstancias de cierre de lo total, el sujeto reprimido (Hinkelammert,), y la comunidad de la que es parte, se sumergen en un abismo ontológico en el que pierde, o puede perder, casi toda referencia de las estructuras que sostuvieron material y simbólicamente su ser. Pero no se trata solo de justificar su existencia, sus valores y significados. El sujeto periférico, en tanto ser humano que ha sido despojado de su entorno, de su propia autonomía y que su condición solo adquiere afirmación social mediante la producción profunda de su deshumanización, se desenvuelve un proceso desgarrador.

En este se equiparan su nueva condición antropológica bajo la forma cultural de un no lugar ante lo que fue, la materialidad de su no-ser, en tanto la totalidad germinal en la que se origina se ha desmigajado por la violencia sistémica, y la nulidad absoluta de la

justicia que ha perdido todo su sentido. Esta condición antropológica, ontológica y jurídica, trasciende mediante costuras que se sedimentan en las sociedades colonizadas y alcanzan, por el calado de su conformación, tanto en el sentido común como en las estructuras formales de la sociedad, sentido de largo plazo.

Como no existe justicia sin un ser racional portador, que asigne valores y significados, la concepción de justicia aparece exclusivamente con un resultado universal de la elaboración que tiene lugar en el logos del dominador. Pues concebir y organizar la sociedad conforme a instituciones, reglamentaciones y modos formales de regulación, sobre todo escrito, depende fundamentalmente de la existencia y cultivo de un logos.

Con esta perspectiva de justicia como crítica sistémica, Leopoldo Zea abre paso al reconocimiento de las contradicciones de la filosofía política en América Latina a partir del tejido de contradicciones y de conflictos en el que sobreviene la comunidad latinoamericana. Este itinerario lo lleva al cuestionamiento de las relaciones sociales hegemónicas, propias del sistema capitalista, en el entorno de la sociedad latinoamericana. De este modo señala que

> (…) el modo de producción capitalista es contrario al del ser del hombre, ya que mantiene la dependencia de unos hombres en beneficio de otros. Hace del trabajo del hombre simple combustible que va agotando y desechándolo cuando el mismo deja de ser productivo (Zea, 1978, p. 68).

La crítica sistémica aparece como condición para transformar la realidad, para superar la dependencia, que no es otra cosa que trascender la totalidad opresiva que hasta entonces ha aniquilado cualquier indicio de justicia. Su misma búsqueda, sin abandonar el ejercicio consciente del enjuiciamiento cotidiano, deviene fundamento para cuestionar desde la dialéctica histórica de búsqueda, saltos y retrocesos aparentes o substantivos, la nueva realidad desplegada como nueva institucionalidad sistémica. Sea incluso de sentido contrario al proceso precedente que cosificaba por todas sus costuras al ser humano. La crítica sistémica conduce al análisis de la justicia a nivel civilizatorio reconociendo la urgencia de reconocer las comunidades no noroccidentales como parte del concierto humano, sobre todo en su constitución cultural propia e irreductible. Esta justicia civilizatoria se enfoca en la crítica al sistema capitalista que, como civilización ha contribuido al agotamiento de las

condiciones naturales que posibilitan la vida en la tierra y a la asfixia de comunidades que se oponen a ser contribuyentes del capital.

Ahora bien, la propia especificidad de lo mexicano y de lo latinoamericano, le permiten a Leopoldo Zea adquirir universalidad frente a la redefinición de soluciones universales a problemas no resueltos por la humanidad. En este sentido, su filosofía política revela otro plano de análisis en torno a la justicia. Luego del hecho histórico más importante que ha conocido el mundo moderno y contemporáneo, asumido como descubrimiento, encubrimiento o atropello civilizatorio de lo que luego sería América Latina, la cuestión del reconocimiento de la igualdad de condiciones que constituyen lo humano, aparece como un núcleo complejo.

A las diferencias conocidas antes del desencuentro civilizatorio se suman otras que van a redimensionar la concepción de lo que viene a ser fuente de discriminación para el ser humano. Concebir al otro como una entidad similar frente al conjunto de garantías y derechos que formaliza una sociedad determinada, aun en su individualidad fenoménica, siendo definitivo en su diferencia corporal, física y simbólica, constituye un obstáculo que fractura la justicia al cuestionar la especificidad humana por estar constituida en la diferencia irreductible.

No habrá hombres fuera de la idea que sobre su propia humanidad tenga el europeo. Como tampoco habría otra historia que aquella que no se relacione con la historia de este mismo hombre. Para los hombres y pueblos no europeos la humanidad empieza con el encuentro con el hombre por excelencia. Su humanidad dependerá de su capacidad para semejarse a este gran modelo. Dependerá de su capacidad para merecer tal título. Un merecimiento que solo podrá calificar el hombre cuyo modelo ha de reproducir. Igualmente, la historia, para los hombres en la periferia de Europa, empieza con el momento de su incorporación a la historia del hombre europeo, con el momento de su descubrimiento, conquista y colonización (Zea, 1976, p. 51).

Esta desigualdad fundamental, ontológica podría decirse, emerge y aporta un sentido de justicia que justificará el genocidio y la devastación de lo humano en tierra americana. Pero la presencia incuestionable del otro, aun desfigurado y descalificado, afirmará la idea del descubrimiento mediante un reforzamiento negativo de dos sentidos. En la medida en que se negaba al indígena su condición de ser humano, el europeo se descubrirá como un ser específico, propio, es decir, humano. Mas su definición de lo humano se establecería en una escala que no soportaría, en el largo

plazo, la propia especificidad humana del europeo como un universal exclusivo.

Ante diferencia radical del otro, la cuestión de la igualdad se formaliza en una institucionalidad universal jerárquica y discriminatoria. Constituida por el desgarramiento de la exclusión de lo humano por una humanidad que se alienaba en su propio proceso de expansión. La igualdad en esta circunstancialidad histórica deviene radicalmente opresiva ante lo que no es igual. Y la justicia emerge sostenida sobre la materialización de una metafísica, también opresiva, que reconoce lo justo solo entre iguales.

Leopoldo Zea aporta una perspectiva que trasciende a Descartes y que viene a resolver la cuestión de la igualdad ante la institucionalización universal de lo desigual. Obviamente, Zea no impone una racionalidad igualitarista, pues esta solo ampliaría, mediante un proceso de encubrimiento y de violencia epistémica, la desigualdad y la injusticia en la que se sostienen los sistemas políticos actuales. "Sus investigaciones le llevaron a descubrir que una de las causas fundamentales de la marginación era la diferencia. Es decir, los pueblos parecen otorgar humanidad en relación con las semejanzas que encuentran en los demás pueblos" (Gómez-Martínez, 2005, p. 63).

La perspectiva de Leopoldo Zea consiste en asimilar la diferencia como una fenomenología irreductible del sujeto. Y de ahí erige otro plano de justicia que podríamos identificar como giro de la fenomenología irreductible. Ante la diferencia es imprescindible la articulación de diferentes escalas de valoración y de asimilación del sujeto. De esta construcción aparecerán las pautas para asignar a cada sujeto lo que le es dable a partir de sus singularidades culturales que le hacen propio e identifican su ser. La propuesta de Zea consiste en afirmar que "todos los hombres son iguales por ser distintos" (Zea, 1988, p. 19). La igualdad entonces no se ubica en un rasgo específico material o espiritual de cultura, comunidad o individuo alguno.

Con esta perspectiva, de justicia ante la fenoménica del sujeto, Zea asimila definitivamente la condición de diferencia como algo propio, inalienable, constituyente del ser humano. Esta asimilación implica negar cualquier indicio de discriminación de lo que es diferente, siendo humano y contribuyendo a su humanización, es decir a su mejoramiento cultural. La igualdad reside y se constituye desde la condición de desiguales. La justicia parte de la asimilación de lo desigual, que trasciende como una estructura, y por tanto regularidad aprehensible en lo real. Con esta concepción, que a la vez

representa otro plano de análisis de la justicia en la filosofía de Leopoldo Zea, se brinda un recurso racional que si bien parte de la especificidad mexicana y de América Latina, que bien podría ser de cualquier región al sur del planeta, alcanza rigor universal, pues el ser humano allí donde se encuentre en su expresión concreta es esencialmente distinto, sea incluso hacia el interior de una misma comunidad, familia o núcleo familiar. De ahí que los niños, minusválidos o débiles visuales exijan y tengan una tabla de garantías diferentes dada justamente su condición otra.

Este supuesto racional, trasciende entonces, como se ha mencionado, la homogeneidad cartesiana constituida al rigor de la comunidad de lo subjetivo. Asimilándolo, como supuesto básico que encuentra en lo antropológico su confirmación, Leopoldo Zea se orienta hacia lo que se encuentra más allá de lo subjetivo hasta alcanzar la fenomenología corporal identitaria del ser-comunidad de extramuros. Ello obliga al cuestionamiento de los sistemas jurídicos sostenidos sobre la homogeneidad del ciudadano, del pueblo o de la clase, entidades que esconden las manifestaciones reales de los actores y por tanto sus intereses políticos.

Otro ámbito en el que se revela la filosofía política de Leopoldo Zea, como un tejedor conceptual de sentidos sobre la justicia en el que se consagra un logos para América Latina, encuentra pertinencia en su concepción sobre la conciencia americana. Como en toda circunstancia histórica, el ser humano en esta región se enfrenta a problemas que exigen de soluciones propias, dada la especificidad de formas y variaciones que presentan en esta región. Sin embargo, América transcurre en una singularidad histórica que le confiere relevancia civilizatoria ante la totalidad del propio devenir humano.

En este espacio cultural se acumulan las contradicciones no resueltas del universo europeo en una articulación desastrosa causante de abortos múltiples por parte de las civilizaciones americanas que dejan de ser por la violencia extrema. El europeo no solo sale en busca de nuevos mercados o de materias primas para sostener su creciente industria y las necesidades materiales de su población. Su urgencia se debe también a un hecho que las historias, incluso las críticas, soslayan desmesuradamente. Europa no encuentra en los recursos materiales y espirituales que ha producido y de los que se ha apropiado, —y todo indica un cierre por asfixia cultural de su itinerario de desarrollo, —soluciones definitivas a los problemas que su propia civilización ha generado.

América entonces, aparece en el horizonte como un espacio de salvación, como un lugar nuevo, concebido desde Europa como negación de Europa —y de ahí una Utopía de Tomás Moro—, en el que podrán solucionarse tanto las carencias materiales como los vicios morales, las inconsistencias espirituales y el laberinto de su propia racionalidad sublimada. En consecuencia, la conquista y la colonización fundarán, en su materialidad histórica profunda, el inicio de la modernidad occidental. La que tendrá como sostén la institucionalización del sacrificio humano y cultural en un proceso que estructurará un sentido otro para la "larga duración" (Vovelle, 2012, p. 21).

La explotación elevada se traduce en saltos tecnológicos que acortan las distancias, interconectan los espacios y el tiempo de las cosas adquiere un ritmo universal marcado por la cadencia del látigo y del trapiche que se ubican en la base primera de la arquitectura moderno-capitalista. La larga duración se restablece y explicita, como un espacio otro, denso, a partir del vínculo entre la articulación de instrumentos de explotación de formaciones históricas distintas como la comunitaria, esclavista, feudal y capitalista, frente al impacto de esa violencia total que, de una generación a otra, produce vacío trascendental de memoria de sí, causando un tiempo al vacío, indefinible, es decir, fuera del tiempo históricamente concebido.

El punto inexacto que marca salir de allí, de ese no lugar en el que el ser humano se ha perdido para sí y para su propia historia, en el que ha dejado de ser sujeto, hasta el alcance de una conciencia plena de la situación cosificada, evidencia una duración casi inconmensurable que trasciende la nada para alcanzarse como ser. En este contexto, la encrucijada de lo propio aparece a partir de la necesidad de establecer estructuras que humanicen la existencia, de modo tal que aporten soluciones efectivas a los problemas aún sin resolver de los europeos en tanto epicentro del nuevo sistema de relaciones globales, y de América Latina, asumida como expresión universal de la periferia.

La contradicción aparece en el hecho de asumir la Europa como modelo de sociedad, una asimilación que desde su sino reproduce la dominación, mientras la mimesis implica la no solución de sus mismos problemas y la evasión radical de los propios americanos. En este curso, se inserta la alternativa estadounidense para América Latina. La cual se disputa por un proyecto americanista en el que persigue situarse como América y ubicar la región centro-sureste del hemisferio como un espacio cosificado que le pertenece, en

tanto espejo que sin ser idéntico ha de reflejar sus acoples y líneas, en consecuencia, ser cierta sólo bajo la forma de una existencia dominada.

Por otro lado, y desde el otro extremo que, en términos realistas podría resultar extremadamente difícil, definir un itinerario civilizatorio propio, es decir, no ajeno cuando lo ajeno se ha convertido casi en el único patrón posible y de ahí su conflictividad, que privilegie la efectividad y el impacto positivo en la diversidad de actores que conforman las sociedades actuales y al medio ambiente, a partir de articulación de perspectivas y formas de hacer que integre la herencia europea, la americana y de otras apropiaciones de culturas marginadas. Mas esta integración, que trasciende la yuxtaposición sin síntesis, porque el otro no se integra como una entidad extraña sino complementaria, se erige en una jerarquía que privilegia la resolución del conflicto en la realidad.

Ahora bien, frente a este entramado aparece, difusa y siempre sumergida en lo cotidiano, la conciencia de la situación concreta, la conciencia americana. Es la conciencia de lo que se es lo que permite al sujeto repensar críticamente su realidad, y en consecuencia, su lugar en la estructura de poder y los límites de la explotación a la que se encuentra sometido, establecer presupuestos para su liberación. Leopoldo Zea concibe y confiere a la conciencia americana, también en la búsqueda de un tiempo propio que comulgue con el concierto de tiempos del universo actual, fundamento racional de su propia existencia.

La conciencia de lo que es, de lo que aspira a ser y de lo que pretende negar, se establece en Zea, no solo como condición para una existencia propia, sino como plataforma de su propia episteme. De una racionalidad que le brinda pertinencia como humano, pero que a la vez lo hace corresponsable inmediato y directo de sus padecimientos, carencias y conflictos aun sin resolver.

Es más, conscientes como somos de nuestra situación sabemos, también, que pertenecemos a una comunidad humana, frente a la cual las naciones, pueblos y sociedades, no son otra cosa que individuos de la misma y, como todo individuo, responsables o irresponsables en los compromisos que han adquirido con sus actos. Es también, por esta razón, que se ha venido pidiendo una filosofía que dé conciencia a los americanos del puesto que les corresponde como pueblos o naciones dentro de la comunidad humana, para que puedan asumir la responsabilidad del mismo. Pero antes de asumir toda responsabilidad es menester que empecemos asumiendo las responsabilidades que nos corresponden dentro de la comunidad

americana que formamos. Antes de aceptar la responsabilidad que nos corresponde dentro de los pueblos del mundo, es menester que tomemos la de nuestras concretas situaciones. Por ello es necesario que tomemos conciencia de nuestra situación, pues solo así podremos hacernos responsables de ella (Zea, 1972 p. 113).

Zea entonces ubica en la conciencia, de lo americano, un punto crítico, de inflexión ontológica que constituye, frente a la responsabilidad que viene con la propia condición americana. Es la conciencia la que permite entonces asumir las contradicciones, los vicios, desviaciones y ausencias de lo americano como problemas que, teniendo una expresión específica, alcanzan una dimensión universal, para la cual la solución americana contribuye en su resolución global. El propósito, y re-significación que hace Leopoldo Zea de la conciencia permite revelarla como un sustrato universal que contribuye a una episteme que asimila al otro en la medida en que la solución del problema que plantea garantiza la solución de las contradicciones que excluyen al otro.

La conciencia de lo americano se fija, desde el esfuerzo civilizador de Zea por situar la historia de una racionalidad marginada como parte de la historia universal de la racionalidad. En este sentido, la existencia de lo americano solo aparece cuando su materialidad ha logrado acumular cansancios y desgarramientos de modo tal que prefiguran y exigen de un sujeto responsable que se encargue, históricamente, de los conflictos y las ausencias de su propia realidad. Este compromiso, fruto de la conciencia que demanda una alternativa específica, inventada o adquirida pero siempre específica, conforme a las formas particulares de expresarse los problemas en esta región, produce el giro hacia lo latinoamericano, y con ello la posibilidad de su propia filosofía.

La conciencia americana es ubicada por Zea como raíz y giro de un filosofar comprometido, es decir, como un ejercicio que cuestiona radicalmente su mundo particular, en tanto parte y expresión de todo lo humano. El estar y ser parte del aquí, frente a un sistema universal acaecido bajo la forma de un contra sí de lo americano, y de toda periferia, produce, a fuerza del propio desgarramiento, una forma de entender el mundo, de conservarlo o conservarse frente a su deterioro progresivo, de trascenderlo y reconstituirlo en tanto asimilación radical de lo que cosifica. Este devenir condiciona, y exige dese la propia materialidad histórica, una episteme específica que hace posible ubicar en la conciencia americana el punto de partida para un logos otro, ya no periférico, marginal, en tanto reproducción del mismo logos que ha marginado las

periferias históricamente constituidas. Sino de un logos que ha asimilado su posición concreta y, partiendo de esta, de su condición americana, ha asimilado las otras periferias así como los núcleos etnocéntricos occidentales estableciéndose como un diálogo en la diversidad.

Conclusiones

El logos americano, desde la propia filosofía política de Zea, logra explicar las contradicciones de la historia de la humanidad, a partir del devenir de la lucha y sacrificios de muchos logos. En su quehacer, eleva en igualdad de condiciones la razón americana, como una síntesis que, sin engrosarse como un pensamiento único y unificador, que implica sacrificar lo que no unifique, al resto de los logos que ha conocido la humanidad. Una justicia, en términos epistémicos ser erige, dignificando tanto a los logos concebidos como bárbaros por los que presumiblemente se asumen hoy como clásicos, por la sola condición territorial de no ser griegos y en consecuencia no dominar su lengua antigua, hasta la actualidad de culturas que no comulgan con la jerarquía de un occidente que vuelve a enfilar ―como un eterno retorno― sus naves fuera de sus fronteras en busca de materias primas, recursos humanos y soluciones a los problemas que aún no resuelve.

Bibliografía

Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea.* (*J. Palli Bonet,* Trad.). Madrid, España: Editorial Gredos. (Obra original publicada sin fecha).

Blanchet K., Nam S.L., Ramalingam B. & Pozo-Martin F. (2017). Governance and capacity to manage resilience of health systems: Towards a new conceptual framework". *International Journal of Health Policy and Management*, 6(8), pp. 431-435.

Comisión Europea (2010). *Europe 2020: Una estrategia para un crecimiento inteligente, sostenible e integrador.* Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3f2vv9G

Dahrendorf, R. (1988). *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty*. Nueva York, NY: Weidenfeld & Nicolson.

Donati, P. (1999). *La ciudadanía societaria.* (M. Herrera Gómez, Trad.). Granada, España: Editorial Universidad de Granada. (Obra original publicada 1993).

Edwards, M. (2009). *Civil Society*. Cambridge, Reino Unido: Polity.
Esping-Andersen, G. (2002). Towards the good society, once again? En G. Esping-Andersen *et al.* (eds). *Why We Need a New Welfare State* (pp. 1-25). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
Francisco, Santo Padre (2020, 3 de octubre). Carta Encíclica. *Fratelli Tutti*. Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3HZOjTB
Frega, R. (2019). Solidarity as Social Involvement. *Journal of Moral Philosophy and Politics*, https://doi.org/10.1515/mopp-2019-0008
Fukuyama, F. (1995). *Trust*. Nueva York, NY: The Free Press.
Gambetta, D. (1988). *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, Reino Unido: Basil Blackwell.
Gramsci, A. (1980-2000). ***Cuadernos de la carcel.*** Vols. 6. Ciudad de México, México: Ediciones Era. (Obra original publicada 1948-1951).
Gramsci, A. (2000). *Cartas desde la cárcel.* (E. Benítez, Trad.). Madrid, España: Veintisiete Letras. (Obra original publicada 1947).
Juan Pablo II, Santo Padre (1991, 1 de mayo). Carta Encíclica. *Centesimus Annus*. Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3t3DAmz
Kolers, A. H. (2012). Dynamics of Solidarity. *The Journal of Political Philosophy,* 20(4), pp. 365-383.
Le Grand, J. (1990). Equity versus Efficiency, the Elusive Trade-off. *Ethics*, 100(3), pp. 554-568.
Lee, D., & Dot, J. L. (1991). *The Market Economy: A Reader*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
León XIII, Santo Padre (1891, 5 de mayo). Carta Encíclica. *Rerum Novarum*. Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3F6qYO7
Lukes, S. (1996). On Trade-Offs between Values. En F. Farina, F. Han, & S. Vannucci (eds.). *Ethics, Rationality, and Economic Behaviour* (pp. 36-49). Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
Mangone, E. (2020). The role of sociology in the promotion of actions aimed at social innovation in the Mediterranean area. *Revista Española de Sociología*, 29(1), pp. 87-99. doi: https: doi.org/10.22325/res.2020.06.
Mangone, E., & Pace, E. M. (2014). Civil Society in the Italian Reformed Healthcare System: A Role or Responsibility? *IRPPS Working papers*, 63, pp. 2-20. doi: https://doi.org/10.14600/irpps_wps.63.2014
Mangone, E., & Picarella, L. (2021). The Role of Education in promoting Citizenship: A Comparison between Europe and Latin America. *Italina Journal of Sociology of Education*, 3(13), pp. 45-65.
Mangone, E. & Russo, G. (2020). Mediterranean migrations as experienced by migrants: Memories as a "lifeline". *Trauma and Memory*, 8(3), pp. 243-254. doi: https:/doi.org/10.12869/TM2020-3-05

Mangone, E. & Zyuzev, N. (2020). Everyday Life "Turned upside Down": Disasters, Future and Resilience. *Culture e Studi del Sociale*, 5(1), Special, pp. 175-193.
Murray, R., Caulier-Grice, J., & Mulgan, G. (2010). *The Open Book of Social Innovation.* Londres, Reino Unido: The Young Foundation and NESTA. Disponible en el sitio web, *https://bit.ly/3eZz406,* 07 June 2021.
Nussbaum, M. C. (2003). Capabilities as a Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. Feminist Economics, 9(2-3), pp. 33-59.
Nussbaum, M. C. (2011). Creating Capabilities. The Human Development Approach. Cambridge, MA-Londres, Reino Unido: The Belknap Press of Harvard University Press.
Nussbaum, M. C., & Sen, A. (eds.) (2004). Quality of Life. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
Picarella, L., & Mangone, E. (2020). Europa y América Latina: educación a la democracia para una nueva ciudadanía. *Opción*, 36(93), pp. 153-178.
Pius XI, Santo Padre (1931, 15 de mayo). Carta Encíclica. *Quadragesimo Anno*. Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3JLWoNn
Pontificio Consejo "Justicia Y Paz" (por) (2004). *Compendio de la doctrina social de la iglesia.* Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3314rVL
Proudhon, P.-J. (2001). *Do Princípio Federativo* (F. Trindade, Trad.). San Paolo, Brasil: Imaginário. (Obra original publicada 1863).
Rodhes, R. A. W. (1996). The New Governance: Governing without Government. *Political Studies*, 44(4), pp. 652-667.
Scrivens, E. (1988). Consumers, Accountability and Quality of Service. En R. W. Maxwell (ed). *Re-Shaping the National Health Service* (pp. 170-187). Londres, Reino Unido: Policy Journals.
Sen, A. (1981). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Devolution*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
Sen, A. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
Sen, A. (1985). *Well-Being,* Agency, and Freedom. The Dewey Lectures 1984. *The Journal of Philosophy,* 82(4), pp. 169-221.
Sen, A. (1987). *Commodities and Capabilities*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
Sen, A. (1995). *Inequality Reexamined*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
Sen, A. (2003a). El valor universal de la democracia. (M. Seiner Pellny, Trad.). *THĒMIS-Revista de Derecho*, 47, pp. 277-287.

Sen, A. (2003b). Development as Capability Expansion. En S. Fukuda-Parr & A. K. Shiva Kumar (eds.), *Readings in Human Development. Concepts, Measures, and Policies for a Development Approach* (pp. 3-16). New Delhi, India - Nueva York, NY: Oxford University Press.

Touraine, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et diffeérents*. París, Francia: Fayard.

van der Velden, M. (2004). From Communities of Practice to Communities of Resistance: Civil society and cognitive justice. *Development*, 47, pp. 73-80. https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1100004

Walzer, M. (1998). The Concept of Civil Society. En M. Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society* (pp. 7-28). Nueva York, NY: Berghahn Books.

WEF-World Economic Forum (2013). *The future role of civil society*. Disponible en el sitio web, https://bit.ly/3zDkNjb

Referencias

Beltrán García, I. (2020, julio-septiembre). La dialéctica de la utopía en la primera época de Leopoldo Zea (1940-1954), *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 25, No. 90, Venezuela: Universidad de Zulia, pp. 169-188.

Dussel, E. (1975, enero-junio). Elementos para una filosofía política latinoamericana, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, No. 1, pp. 78-104.

Finola, H. (2021, julio-septiembre). Continuidades y rupturas en la obra de Leopoldo Zea: de la integración a la descolonización, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 26. No. 94, Venezuela: Universidad de Zulia, pp. 57-80

Flores-Bonifaz, P., Buenaño-Barrero, P. y Morales Alarcón, F. (2021, Julio). Leopoldo *Zea y el pensamiento latinoamericano*. *Polo del Conocimiento*, Vol. 6, No.7, pp. 738-748.

Gómez-Martínez, J.L. (2007). "Leopoldo Zea en la encrucijada actual", en *Leopoldo Zea y la Cultura*. XII Congreso de la Federación internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe. "América y el proceso de modernización", México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos Ciudad Universitaria.

Guadarrama González, P. (1995). "Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie". (pp. VII-XXI) Prólogo a Zea, L.: *Discurso sobre la marginación y la barbarie*. La Habana-Cali: Instituto Cubano del Libro-Centro Editorial Universidad del Valle.

Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos.

Vovelle, M. (2012). “La historia y la larga duración” (pp. 21-48). En E. Torres-Cuevas (Coor.) *La historia y el oficio del historiador*. La Habana: Imagen Contemporánea.
Zea, L. (1972). *América como conciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.
Zea, L. (1988). *Discurso sobre la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos

19. El pensamiento de Roberto Fernández Retamar sobre la libertad y la justicia social

por *Pablo Guadarrama González.*

Introducción

No debe caber duda de que la amplia, versátil y aguda obra intelectual de Roberto Fernández Retamar se inscribe dentro de las mejores expresiones de la rica trayectoria del "humanismo práctico" en el pensamiento latinoamericano.

La condición simultánea de poeta y ensayista podría quedar subsumida en la de pensador. Él mismo adecuadamente así se consideró: "No llegué a ser nunca el matemático que soñé, ni el pintor que soñaron mis padres, ni el filósofo que hubiera podido ser en otras circunstancias; pero puedo decir, sin ninguna arrogancia, que soy un pensador, usando esta palabra en sentido amplio" (Fernández,2021.).

Vale tener presente lo expresado por Schopenhauer en el sentido de que hay quienes escriben sin pensar, otros piensan para escribir y, finalmente, los que escriben porque han pensado, entre los cuales se encuentran los filósofos. ¿Por qué razón entonces no incluir a Retamar en este último grupo?

1. La filosofía, literatura y poesía

Cuando Retamar plantea que usa esta palabra "en sentido amplio", lo hace según el criterio de José Gaos, quien sostuvo una concepción muy peculiar del aporte de la filosofía hispanoamericana a la universal.

> Este pensamiento hispanoamericano contemporáneo fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción

> voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea —principalmente de la que continúa la ilustración—, y últimamente del 'inmanentismo' del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispano-América a una filosofía propia y a la universal (Gaos, 1945, p. 48).

Desde temprano reconocería que este filósofo español dejó alguna huella en su formación, del mismo modo que Miguel de Unamuno. Este último consideraba: "Nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos" (Unamuno, 1952, p. 244).

¿Acaso tal criterio puede sentar la premisa para que su pensamiento también deba ser considerado de dimensiones filosóficas? (Fernández, 2004, p. 96).

En ocasión de una tertulia que sostuvimos con él en una de las sesiones del Café Filosófico —organizado por el grupo de Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas—, en la Casa de la Cultura de Santa Clara, sobre la interrelación entre poesía y filosofía, nos confesaba que muchas de sus preocupaciones filosóficas las expresaba a través de la poesía.

Nada extraño es este vínculo si se tiene en cuenta que la filosofía, desde su génesis en la Antigüedad —y no solo la grecolatina, sino también la oriental—, estuvo orgánicamente articulada con la vida de los poetas. Nietzsche (Nietzsche, 2000, p. 134), lo mismo que luego María Zambrano, admitió la especificidad de una "razón poética" (Pachón, 2021), no hacía más que destacar un vínculo filial entre ambas, que jamás desaparecerá.

> Pero si los que hacen poesía y metafísica tienen pretensiones idénticas, es porque partiendo de un punto común, eligen diferentes caminos. Y el camino no es nunca arbitrario, depende del punto de partida y de lo que se quiere realizar y salvar. Dos caminos, son dos verdades y también dos distintas y divergentes maneras de vida. Si admitimos la identidad del hombre, no pueden el hombre que hace metafísica y el hombre que hace poesía, partir de una situación radicalmente diferente; han de tener, al menos, un punto inicial común. Y tras de ese arranque de una situación común se presentará el momento en que algo, una disyuntiva, plantea la necesidad de elegir. Y en virtud de esta elección, se apartan luego los caminos (Zambrano,1996, p. 85).

Pero no solo en el caso de la poesía, sino también de las mejores expresiones de la literatura latinoamericana, como la narrativa y el ensayo, resulta evidente la intrínseca articulación con la creación filosófica, como se puede apreciar en la obra de Gabriela Mistral, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Gabriel García Márquez, etc.

De manera que no incurríamos en una sobrestimación de su obra cuando en aquel encuentro santaclareño le comentábamos que su libro *Para un perfil definitivo del hombre* (Fernández, 1981) debía formar parte de la herencia filosófica latinoamericana y por qué no también universal. Su sonrisa bastó para expresar su anuencia.

Aun cuando en algunos excluyentes ámbitos académicos el ensayo no es debidamente acreditado en su dimensión filosófica, ¿quién puede poner en duda que *Nuestra América,* de José Martí, deba ser reconocido con suficiente profundidad filosófica y, por consiguiente, validez universal?

El presente análisis se limitará a analizar algunas reflexiones de Retamar sobre la libertad y la justicia social, temas cuyo abordaje exige de por sí una rigurosidad filosófica. Sin embargo, esto no significa que necesariamente deba emprenderse desde una etérea y metafísica valoración, sino que puede ser, como lo realiza este autor, desde una perspectiva histórica que parte, ante todo, de sus conflictivas expresiones en el contexto cubano, latinoamericano y mundial, especialmente dadas las políticas de los países que denomina "subdesarrollantes" en relación con los pueblos del llamado Tercer Mundo. "Tales patrias se imaginaron como homólogas o versiones trasatlánticas de países europeos de capitalismo desarrollado (prefiero decir subdesarrollante); aunque de este lado del Atlántico se iba alzando otro modelo también tentador: el de Estados Unidos." (Fernández, 2006, p. 30).

2. La concepción materialista de la historia sobre la libertad y la justicia social

En la mayoría de sus análisis se observa en el pensador cubano un hilo conductor hilvanado por una concepción dialéctico-materialista de la historia, si se le quiere denominar marxismo es otro asunto.

Es conocido que Marx, en una entrevista para un diario en inglés, a la pregunta de si él era marxista, respondió en francés que precisamente él no era marxista. Muchos críticos del socialismo y del marxismo utilizan esta expresión de Marx para desprestigiarlo

y presentarlo como alguien retractado o avergonzado de lo que había pensado o propuesto. No hay nada más alejado de la verdad que tal tergiversación. Pues, jamás Marx se retractó de sus extraordinarios descubrimientos científicos y mucho menos de su postura revolucionaria, crítica del capitalismo y propugnadora del ideario socialista y comunista orientado hacia la gestación de una sociedad más equitativa y humana (Guadarrama, 2018, p 24).

Parte del examen de la singular circunstancialidad de las injusticias sociales y la falta de libertades del pueblo cubano desde la época colonial hasta la neocolonial dependencia del imperialismo yanqui, articulada con la particular historia de las luchas contrahegemónicas de los pueblos latinoamericanos, que en ambos casos ha generado líderes y pensadores promotores de sus respectivas emancipaciones. A la vez, estos procesos los consideraría intrínsecamente imbricados con los procesos de liberación nacional de otros pueblos del mundo.

Sus reflexiones lo condujeron a no caer en posiciones de exotismo exagerado en cuanto a las dimensiones no solo de la literatura, sino en general de la cultura latinoamericana, y en especial de los aportes de sus pensadores, y a la vez, lo llevaron a enfrentarse al eurocentrismo que generalmente ha impregnado la vida académica castrando las potencialidades epistémicas y axiológicas de su herencia intelectual.

Retamar con frecuencia tomó en debida consideración los aportes teóricos de algunas personalidades del pensamiento cubano, no solo de José Martí, sino también de Félix Varela, José de la Luz y Caballero, Enrique José Varona, Fernando Ortiz y Medardo Vitier, entre otros. Del mismo modo que lo haría en relación con algunos latinoamericanos como Domingo Faustino Sarmiento —aunque tomara distancia crítica de él—, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea, entre otros. Tal actitud pone de manifiesto que su formación intelectual —la cual le posibilitó una abierta postura reflexiva ante los aportes de autores de otras latitudes, condicionada por sus estudios en Estados Unidos y en Francia, así como sus visitas académicas a numerosos países— estuvo siempre permeada por su alta estimación del pensamiento latinoamericano.

Su profundo conocimiento de la historia nacional le haría destacar la extraordinaria significación que tenía en Cuba, en 1868, el inicio de lucha emancipadora:

> Al romper dicha guerra, su figura principal, Carlos Manuel de Céspedes, proclama en un mismo día, el 10 de octubre, la independencia y la extinción de la esclavitud. No le ocurre como a Bolívar, quien le promete al haitiano Pétion que va a extinguir la esclavitud, pero su clase de origen no se lo permite. La guerra de Cuba, por ser cronológicamente más atrasada que la de 1810, es socialmente más avanzada (Fernández, 2006, p. 40).

Tal trascendental acontecimiento de otorgar la libertad a los esclavos tendría una gran significación, porque muchos de ellos se unirían al ejército independentista conscientes de que su posible victoria debía conducir a alcanzar la demandada justicia social de la abolición de la esclavitud. Lamentablemente, esta no se proclamaría hasta 1886, mucho después de concluida aquella primera contienda que duró diez años.

La holística comprensión de Retamar sobre la radicalización del proceso independentista reiniciado en 1895 —al que se suman nuevos generales negros, como Guillermo Moncada, y mulatos, como Antonio Maceo— no solo indica una nueva composición étnica en el liderazgo de las tropas insurgentes, sino la expresión de la latente lucha de clases que, como él precisa, Martí sabría sortear.

La problemática de Martí no era la de un país capitalista avanzando con un proletariado desarrollado: su problemática —y su práctica y su teoría correspondientes— eran las de un país colonial, que contaba con un exiguo proletariado, que incluso conoció oficialmente la esclavitud hasta 1886, y que tenía por delante la tarea inmediata de su liberación política, para obtener la cual le era menester no alebrestar *aún* la lucha de clases en el interior de su país (Fernández, 2006, p. 112).

También lo haría en relación con los conflictos entre el mando civil y militar —que habían influido en que no se alcanzara la victoria en la guerra anterior—, pues la tarea principal, ante todo, era liberarse de la metrópoli española, aunque tenía plena conciencia de que la máxima aspiración debía ser, en última instancia, mayores logros de justicia social. "Martí no ceja en su empeño, sin embargo, y prosigue dirigiéndose a las grandes figuras de la pasada etapa de la guerra, instándolos a reiniciar la lucha libertadora: la cual, según él, desde la arrancada debía tener bien clara su orientación política revolucionaria y democrática" (Fernández, 2016, p. 29).

Le llaman la atención las semejanzas en las trayectorias vitales de Martí y Ho Chi Minh, pues

> Estos hombres, que salieron adolescentes aún de sus lejanas colonias; que vivieron para ellas, con su quemante memoria en el corazón; que organizaron los movimientos para liberarlos; que dialogaron con el mundo y sostuvieron las ideas más avanzadas de su época; que regresaron a su tierra a la hora de pelear por la independencia y la libertad, no pueden ser tan parecidos sino porque la historia les exigió cumplir funciones similares, y ellos estuvieron a la altura de esas exigencias. (Fernández, 2016, p. 137).

Pero no solo encuentra tales similitudes con el líder vietnamita, sino también con otros luchadores por la libertad en otras regiones del mundo.

> En efecto, en países europeos "atrasados", semifeudales, del siglo XIX, algunos de los cuales tenían incluso por delante la tareade conquistar la independencia nacional, es donde pueden encontrarse europeos parecidos a Martí por la complejidad de las tareas y los pensamientos, y hasta por las vidas fulgurantes: tales son los casos, por ejemplo, de los grandes poetas y dirigentes políticos Sandor Petöffi (1823-1849), en Hungría, y Xristo Botev (1848-1876), en Bulgaria, muertos ambos, como Martí, combatiendo por la libertadde sus pueblos, y sostenedores de criterios de máximo radicalismo en relación con sus respectivas circunstancias: esos demócratas revolucionarios ya no eran ideólogos burgueses, eincluso censuraban abiertamente los males delcapitalismo desarrollado de "Occidente", sin llegar a ser aún portavoces de un proletariado a la sazón tan solo incipiente en sus propios países(Fernández, 2016, pp.41-41).

No limita tales analogías a la época del Héroe Nacional cubano, sino que las reconoce también en la más actual, porque las aspiraciones de justicia social y libertad no resultan diferentes.

> Tras el estrepitoso derrumbe del llamado campo socialista europeo (con su secuela de atroces y peligrosísimas guerras internas) y la sustitución del desagradable y riesgoso equilibrio del terror por el desequilibrio aún más desagradable y riesgoso de la arrogancia y la prepotencia; el mundo superexplotado que ahora llaman el Sur agobiado por el intercambio desigual, la deuda externa, devastadoras fórmulas neoliberales y el desfachatado y habitual colaboracionismo de sus oligarquías; Puerto Rico y otras tierras de nuestra

América todavía colonizadas; el pueblo iraquí masacrado porque su gobierno le hizo a Kuwait lo que el de los Estados Unidos acababa de hacerle a Panamá, en este último caso impunemente; Somalia agredida; Haití invadida de nuevo; la propia Cuba, fiel en esencia a las orientaciones martianas, y por ello mismo en la mira constante de las agresiones estadunidenses, bloqueada económicamente durante más de treinta años y con una base militar yanqui que a principios de este siglo se le impuso en su territorio, son ejemplos innegables de que las advertencias y los combates de José Martí están vivos y encendidos. Su entrega a los pobres de la tierra, su prédica y su conducta auténticamente democráticas, su concepto de la verdadera libertad, su eticismo sin fisuras, su desafiante e inconmovible antirracismo, su solidaridad con los oprimidos del mundo, su apasionado amor a la justicia y a la belleza, la genuinidad y universalidad de sus análisis y planteos constituyen partes inmarcesibles de su legado. Y hoy que tantas lámparas han venido a tierra (para valerme de la clásica imagen de Valéry), que tantos temen dejar de ser modernos o posmodernos o lo que sea, y corren a ponerse, como meretrices, ropas de moda, ignorando que también son perecederas, se siente resonarla ardiente exclamación que Martí profirió el pasado siglo y parece dicha hoy: "¡Malhaya el que teme verse solo, o acompañado de los humildes, cuando tiene una idea noble que defender, y los de cuenta de banco y botín de charol están del lado de los que la sofocan o abandonan! (Fernández, 2016, pp. 316-317).

La profundidad del análisis de Retamar sobre el alcance de la prédica y la práctica martianas en favor de la libertad y la justicia social lo lleva a desentrañar su proyección más allá de los procesos de liberación nacional, como el de Cuba y Puerto Rico, por su postura crítica del capitalismo, por lo que señala:

A pesar de admirar, en los primeros años de su destierro en los Estados Unidos, parte de la historia norteamericana, de Washington a Lincoln, Martí repara pronto en que tal similitud es imposible, pero sobre todo no es deseable, dadas las desigualdades e injusticias a que conduce el camino que tomaron los Estados Unidos (Fernández, 2016, p. 52).

Especialmente fue un crítico del capitalismo estadounidense, generador de la explotación de los trabajadores, que no excluye sino, al contrario, presupone la lucha de clases. Por eso, si a raíz

del ahorcamiento de los líderes obreros de Chicago, como era previsible, radicalizará aún más su visión de este problema, sin embargo, cuando está ya entregado a la organización y la conducción del Partido Revolucionario Cubano, hasta cierto punto deja de lado temporalmente esta cuestión en aras de la unidad revolucionaria. Pero eso no es todo. Aunque habla de "las clases que tienen de su lado la justicia", y aunque no cabe la menor duda, porque lo repitió muchas veces, de que quería echar su suerte "con los pobres de la tierra", tal parece como si hubiera concebido la idea —también común a varios dirigentes de movimientos de liberación nacional— de que no solo la explotación de unas clases por otras, sino la misma división de la sociedad en clases, era obra nefasta de la sociedad capitalista desarrollada. Lamentando el curso histórico de los Estados Unidos, dirá en 1888: "la república popular se va trocando en una república de clases". Su verdadera tarea, en este sentido, sería más bien rechazar todo este aspecto de las sociedades capitalistas e intentar una "república popular" que, desde su nacimiento, lograra impedir esa ulterior evolución, la cual estaba corroyendo a los Estados Unidos, los estaba "trocando en una república de clases" (Fernández, 2016, p. 59).

La justa valoración de las específicas condiciones del pueblo cubano en la lucha por su libertad le permite comprender adecuadamente el protagónico papel de su Héroe Nacional de acuerdo con las exigencias de su época. En ese sentido plantea:

> Martí conoció una tensión histórica que a ningún otro hispanoamericano le había sido dado vivir: concluye la obra del siglo XIX y prepara e inicia la del XX; proyecta dar remate a la secesión política, y anuncia la independencia económica y la justicia social; abarca la totalidad de la experiencia material y espiritual de sus pueblos; los ve en el sitio verdadero de su historia y los encabeza. (…). Para dar pleno alcance a tales logros, había que impedir con premura que el poderoso vecino del norte, luego de haber devorado gran parte de México, se lanzara a saciar su sed anexionista, proclamada desde la Doctrina Monroe, sobre el destino de las islas caribeñas. Esto le hace apreciar mejor a Retamar el "Maceo formidable (quien coincidía con Martí en sus radicales aspiraciones antimperialistas y de justicia social)" (Fernández, 2016, pp. 49 y 224).

La tarea emancipadora, como la historia posteriormente confirmaría, se tornaba cada vez más difícil, porque en pleno dominio

español sobre Cuba ya la cifra de propietarios estadounidenses de empresas y latifundios era considerable.

Su profundización en el pensamiento y la acción revolucionaria del Héroe Nacional cubano le posibilita comprender el proceso de radicalización de su ideario, que no se limitaría simplemente a lograr la independencia política de Cuba y Puerto Rico, sino que se planteaba alcanzar mayores logros de libertad y justicia social. "Lo normaban un eticismo indoblegable, un liberalismo radical, un ansia de completa justicia, un romanticismo exaltado" (Fernández, 2018, t. I, p. 321).

El héroe nacional cubano aspiraba a una república concebida "con todos y para el bien de todos" (Martí, 1976, 269). De ahí que Fernández Retamar sostuviese:

> Martí entró en el período de máximo radicalismo de su pensamiento, aquel en que el anticolonialista de siempre es también el primer antimperialista cabal de nuestra América, y uno de los primeros del mundo todo, al mismo tiempo que ha echado su suerte "con los pobres de la tierra", y anuncia las revoluciones de liberación nacional y justicia social que conocerá el siglo XX (Fernández, 2018, t. I, p. 182).

Fernández Retamar examina dialécticamente la interrelación del proceso emancipador cubano en relación con el latinoamericano tomando en consideración la manipulación de que ha sido objeto el concepto de libertad y el de democracia.

La democracia es aquella que posibilita que todos los hombres participen realmente del gobierno de manera activa e igualitaria o al menos equitativamente, cooperando con el reconocimiento, respeto, tutela y promoción de los derechos humanos. Precisamente aquí radica uno de los talones de Aquiles de la democracia, pues si se concibe al demo, o sea como el pueblo, lo que significa la mayoría de la población imponiéndose arbitrariamente sobre una minoría, en ese caso el criterio de validez democrático, deja mucho que desear. (Guadarrama, 2016, p. 228).

En consecuencia Fernández Retamar expresa:

> Aunque correspondió a Martí ser el primer antiimperialista cabal de nuestra América, y quizá del mundo, había tenido precursores que vieron el peligro que significaba para nosotros la emergente potencia del Norte. Esta no era todavía imperialista cuando ya Bolívar se preocupó por su carácter expansivo. No quiso invitarla al

Congreso de Panamá del año 1826, pues él pensaba en unir a la América meridional. Llegó a decir en carta de 1829: "Estados Unidos parece destinado por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad". Cada vez que un político norteamericano habla de libertad o de democracia, hay un estremecimiento al sur del Río Bravo. Por ejemplo, la ley Helms-Burton se llama "Ley para la democracia y la solidaridad de Cuba". Por supuesto, la guerra de rapiña que arrebató a México más de la mitad de su territorio fue harto elocuente (Fernández, 2006, p. 42).

No le faltan razones para cuestionarse que

La sarcástica paradoja del hecho está en que los gobernantes del primer país en obtener su libertad en América (convertido luego en nueva metrópoli) dediquen esfuerzos ingentes a impedirle a Cuba un propósito libertador en esencia similar. Desde luego, a dos siglos de distancia no pocos pensamientos y metas de sus respectivos procesos anticolonialistas han sido por necesidad diferentes (Fernández, 2016, p. 392).

La objetividad de sus análisis sobre la relación entre nuestro pueblo y el estadounidense, junto a su optimismo revolucionario, le permitió expresar:

Porqueni los Estados Unidos habían sido siempre un monstruo (no lo pensó Martí, quien sabía que ellos nacieron como hogar, así fuera insuficiente, de la libertad), ni seguirían siéndoloeternamente. Incluso antes de que ocurran allí los cambios positivos que algún día ocurrirán (aunque nosotros no lleguemos a verlos), en cuanto a la Cuba de hoy no es de suponer que de nuevo pretendan otra vez rendirla por las armas como pretendieron en abril de 1961, y conocieron la derrota de la Bahía de Cochinos; ni es aconsejable que persistan en la opción de asfixiarnos por hambre, enfermedades, escaseces y dificultades de todo tipo, opción que busca hacer sublevar al pueblo cubano llevándolo a creer que los males que ellos provocan son responsabilidad de quienes conducen al país, pues lo que de seguro obtendrían sería multiplicar de Sur a Norte una indetenible ola popular de colérico rechazo que llevaría más bajo que nunca antes el prestigio de una potencia gigantona que llegó a jactarse de invadir la minúscula Granada, como si fuera una broma del peor gusto (Fernández, 2016, p. 397).

Al argumentar acertadamente las razones que fundamentan el proceso emancipador cubano, en sus pretensiones de libertad y mayor justicia social, que alcanzó su clímax en enero de 1959 y explica la fortaleza del proyecto socialista de este pueblo, plantea:

> A diferencia de lo que ocurrió, por ejemplo, en países de la Europa oriental, a la Revolución Cubana no se le impuso un "socialismo" venido de fuera que al cabo tendría tan triste fin. El socialismo cubano nació de las propias entrañas del país, de sus problemas, de la tradición revolucionaria antiimperialista y de justicia social que había encarnado de modo superior José Martí. Estuvo lejos de ser un azar que Fidel lo señalara como autor intelectual de los asaltos del 26 de julio de 1953. (Fernández, 2006, pp. 65-.66).

Tal es la adecuada respuesta a quienes consideraban a Cuba un satélite de la Unión Soviética y aún siguen desconcertados, sin comprender cómo es posible que el proyecto de este pequeño país no se haya destrozado tras la implosión del astro mayor.

Su perspectiva escrutadora de las particularidades del proceso de construcción socialista cubano le hicieron valorar con objetividad y, a la vez, admiración la labor de sus líderes, en particular de Fidel Castro y Ernesto *Che* Guevara,

> Los que acusan a los revolucionarios de ciegos deterministas, rechazan constantemente, sin embargo, el elemento de libertad, de novedad, de creación en la historia. Al ver queel Che salía de Cuba, desempolvaron conocidas parejas, con las que pretendían disculparse de pensar, y entender un hecho imprevisto para ellos: los sentimentales dijeron: Bolívar-San Martín; los malintencionados propusieron otros nombres. La verdad es que la historia cuenta con una nueva pareja que de ninguna manera se explica por las anteriores, que es irreductible a esquemas previos: Fidel Castro y Ernesto Guevara" (Fernández, 2016, p. 104).

Esto tambien se evidencia cuando señala:

> Para cumplir estas nuevas tareas, de las que también saldrá victorioso, el Che debe afrontar problemas concretos de economía. La revolución no viene hecha, sino que es, siempre, un proceso que los hombres deben hacer, bien o mal. No existen fórmulas para aplicarlas mecánicamente. En otro sentido que el que le pensara Croce, una revolución verifica que la historia es de veras "hazaña

de la libertad". Ante cada nuevo problema, se alza la pregunta leninista: ¿*Qué hacer*? Y la respuesta no puede ir a buscarse a manual alguno. Debe surgir, según el consejo del propio Lenin, del "análisis concreto de la situación concreta". Así, el Che se verá obligado a considerar, de acuerdo con la situación concreta de Cuba, pero viéndola también (como siempre) en relación dinámica con el mundo todo, hechos como la naturaleza de la planificación socialista, lo que lo llevaráa polemizar con Charles Bettelheim (Fernández, 2016, p. 101).

Del mismo modo que en su momento lo hiciera Gramsci (1966), no tiene inconveniente en coincidir con un "idealista inteligente", como recomendaba Lenin (1964, p, 163) en este caso Benedetto Croce, al destacar que la aspiración máxima de toda revolución es la difícil conquista de la libertad.

Los anteriores análisis de Retamar demuestran que sus reflexiones sobre el proceso histórico emancipador del pueblo cubano en su lucha por la libertad y la justicia social estaban articuladas de forma *sui generis* con el latinoamericano y mundial. Este tenía especificidades propias evasivos de mimetismos, aun cuando fuese sin poder escapar de la necesaria "transculturación", cuyo valor epistémico exaltó en la obra de Fernando Ortiz, que, según reconoce, influyó notablemente en él.

3. Libertad y justicia social en la emancipación de los pueblos latinoamericanos

Al detenerse a analizar el proceso independentista latinoamericano, elogia el carácter emancipador orientado hacia niveles superiores de justicia social y de igualdad de algunos movimientos populares y pensadores que llegaron a confluir con ideas jacobinas. Así lo revela al expresar:

No vamos a encontrar en el pensamiento de la emancipación de nuestra América un pensamiento más radical que el de la victoriosa revolución de ex esclavos de Haití. Pero sí otras personalidades radicales que merecen ser llamadas jacobinas. Marx definió el jacobinismo como una manera plebeya de acabar con los enemigos de la burguesía. La idea, que se ha extendido mucho, de que las guerras de independencia de nuestra América fueron sólo una revolución de las oligarquías no parece justificable. Con razón ha

sido expuesto que la historia de los movimientos populares en nuestra América todavía no se ha escrito. En Haití, es evidente que no eran oligarcas quienes combatían, sino masas de ex esclavos. A Hidalgo y Morelos en México los seguían en gran medida pobres e indios. Algo parecido puede decirse de quienes peleaban junto a Artigas en la Banda Oriental, que terminará llamándose Uruguay. A él se debe una precoz reforma agraria favorable a los indios. Y, con variantes, jacobinos han sido llamados también Nariño en Colombia, Gual y De España en Venezuela, Moreno y Monteagudo en Argentina, el Doctor Francia en Paraguay. Su pensamiento está articulado en acciones concretas, y sus manifestaciones son generalmente proclamas, constituciones, documentos de guerra. Pero a pesar de esos llamados jacobinos, a pesar de las masas sobre todo indígenas, aunque también de otras etnias, en las tropas, con frecuencia, el movimiento insurgente no tuvo su principal impulso en esas masas, sino, al menos en los primeros momentos, en las incipientes burguesías o pre-burguesías, como prefirió considerarlas Noël Salomon. (Fernández, 2006, p. 28).

Se percata atinadamente de los conflictos internos existentes entre algunos que incluso eran precursores del proceso independentista, como Francisco de Miranda, de quien plantea

(…) Miranda soñaba a América como su verdadera patria. Pero lo hacía como un anti-jacobino convencido. Su biógrafo, Mariano Picón Salas, dice que «su concepción del Estado eraun tanto patriarcal». No quería que la política de la Revolución Francesa llegara a contaminar el continente americano ni siquiera bajo el pretexto de llevarle la libertad, porque temía más a lo que consideraba la anarquíay la confusión que a la dependencia misma. Para decirlo en términosmás modernos, entre la contradicción metrópoli-colonia y la de clases explotadoras-clases explotadas, se inclinaba hacia la primera, y prefería que se siguiera explotando a las clases que consideraba inferiores. Siendo un ardiente independentista, rechazaba resolver la contradicción a favor de la colonia si el precio era hacerlo a favor de las masas. Tenía, en consecuencia, un pensamiento político revolucionario y un pensamiento social conservador. (…) Este fue también el caso de otra figura espectacular a su manera: el mexicano Fray Servando Teresa de Mier, quien también fustigó el principio de la igualdad" (Fernández, 2006, p. 27).

Tanto el prócer venezolano como Fray Servando Teresa de Mier, le temían a una radicalización de aquellas luchas y que terminaran imitando el jacobinismo; de ahí que su concepto de libertad y justicia social resultara algo limitado.

A pesar de la existencia de tales posturas que se limitaban a proponerse básicamente la independencia política respecto a las metrópolis europeas —que en aquellos momentos se tornaban cada vez más conservadoras y reestablecían las monarquías absolutas, mientras que del lado de acá del Atlántico se propugnaba mayoritariamente la vida republicana—, Retamar reconoce que:

> Aunque insuficientemente estructurado, un pensamiento social fue barruntado en nuestra América desde los primeros momentos, y de manera muy clara desde la emancipación. Entre los que podríamos llamar, en una terminología más moderna, integrantes del ala izquierda del pensamiento de la emancipación, hubo no sólo una voluntad política de secesión, sino un deseo de justicia social que encontró continuación. Se vio entre los revolucionarios haitianos, en Hidalgo y en Morelos, en lo mejor de Bolívar, en Simón Rodríguez, en Bilbao, en Juárez y desde luego en Martí, a quien considero el primer pensador moderno de nuestra América (Fernández, 2006, p. 58-59).

No es menos cierto que se gestó ese pensamiento social entre aquellos próceres más radicales que confluían más con el liberalismo que con el conservadurismo. Sin embargo, este último se impuso desde el establecimiento de las primeras repúblicas, porque los sectores oligárquicos no estaban dispuestos a renunciar fácilmente a sus privilegios, aun cuando compartieran el ideario independentista.

Lo cierto es que en medio del fragor de aquellas iniciales batallas no solo por la libertad y la independencia política comenzaron a aparecer los primeros brotes de ideas socialistas (Rama, 1977), que independientemente de su carácter romántico y utópico, representaban un peligro para los nuevos poderes establecidos; de ahí que fuesen cruelmente reprimidos.

Varios problemas sociales quedaban pendientes por resolver una vez terminadas las guerras independentistas, entre ellos sobresalen dos: la abolición de la esclavitud y la reivindicación de los derechos de los indígenas.

En relación con el primero, la Revolución de Haití —inspirada en las consignas de la Revolución Francesa—, constituía por una

parte un ejemplo de emancipación social, y por otra, una profunda preocupación para las oligarquías latinoamericanas. "Los ex esclavos haitianos habían asumido la gran divisa de la Revolución Francesa en ascenso, «Libertad, igualdad, fraternidad», que Napoleón pisoteaba" (Fernández, 2006, p. 25).

En cuanto al segundo, aún pendiente en nuestros días, expresó:

> Lo que acabo de decir en forma alguna significa negarle, por ejemplo, a las comunidades indígenas de América el absoluto derecho que poseen, y que debemos defender totalmente si de veras somos demócratas, a valerse de sus lenguas, practicar sus religiones, desarrollar sus culturas, disponer de su autonomía, pues el pluralismo cultural es una realidad innegable entre nosotros. Respetémosles a esas comunidades su plena libertad. Y ejerzamos la nuestra, que incluye la apropiación de cuanto estimemos válido en la historia, y el rechazo en ella de lo que estimemos negativo. No es arrojando acríticamente por la borda lo ya incorporado como alcanzaremos nuestras metas liberadoras (Fernández, 2006, p. 20).

A los anteriores se sumarían otros de diversa envergadura para el logro de mayores grados de justicia social, como el mejoramiento de las condiciones laborales de los trabajadores, la explotación indiscriminada de niños y mujeres, ― "(…) la América indígena, la América negra y la mujer: comunidades marginadas en distintas condiciones" (Fernández, 2006, p. 70). ― el analfabetismo predominante, etc., males todos agravados por las nuevas relaciones de dependencia de las nacientes repúblicas ante el poder de las potencias imperialistas, especialmente la de Estados Unidos de América.

El proceso independentista dejó numerosos problemas pendientes, de ahí que no fuera extraño que se produjeran trascendentales acontecimientos como

> (…) la Revolución Mexicana iniciada en 1910, que hará cimbrar a nuestra América. Se trata de un acontecimiento enormemente importante, que antecede en un año a la Revolución China de Sun Yat-sen, y en siete a la Revolución Rusa de Octubre. Es seguramente la primera gran revolución del siglo XX, no sólo en nuestra América. La mera comparación subraya la trascendencia del hecho. Fue una revolución social que transformó al país e influyó en el Continente (Fernández, 2006, p. 48).

Sus enfoques holísticos y dialécticos de algunos de los procesos históricos más significativos del siglo XX latinoamericano le posibilitaron a nuestro pensador —¿y por qué no filósofo? — analizar con agudeza diversos proyectos de los pueblos latinoamericanos por conquistar formas superiores de libertad y justicia social. Entre los acontecimientos a los que mayor atención le prestó se encuentran la Revolución Mexicana, los procesos emancipadores como los encabezados por Sandino y Farabundo Martí, los intentos revolucionarios en Guatemala y Bolivia, en particular la Revolución cubana, así como otros intentos de conquistar mayores logros de justicia social, como el triunfo de la Unidad Popular en Chile, del Frente Sandinista en Nicaragua, el movimiento bolivariano en Venezuela, que condicionaron otros triunfos de gobiernos progresistas en Ecuador, Brasil, Argentina Ecuador, Paraguay y Granada, etc., algunos de los cuales fueron frustrados por golpes de Estado, unos duros y otros blandos, intervenciones abiertas o veladas del imperialismo yanqui o manipulación de la opinión pública en procesos electorales. Winston Churchill sostenía que nunca se dicen tantas mentiras como después de las caserías o durante los procesos electorales.

> ¿Cómo reflexionar sobre la historia de nuestra América desde nuestra América? A lo largo de cada una de sus lecciones Roberto Fernández Retamar nos ha enseñado a pensar desde y sobre nuestra región recuperando críticamente los aportes que desde fuera de ella hemos recibido para ejercer una libertad verdaderamente emancipadora en la apropiación de nuestra historia. (González, 2006, p. 89)

En esa labor reconocerá la valiosa labor de numerosos intelectuales, como George Lamming, Aimé Cesaire, Frantz Fanon, de cual expresó,

> Fanon, además, hijo de América, formado profesionalmente en Francia (fue médico siquiatra) y enraizado por último en Argelia, con cuya revolución libertadora estuvo vinculado hasta sus últimos días, es un ejemplo admirable de ese hombre nuevo que, en el seno de los países coloniales, se siente uno frente al enemigo común" (Fernández, 2016, p. 77-78).

Tambien destacaría la labor de Alejo Carpentier o Gabriel García Márquez, del mismo modo que se enfrentaría a quienes se

doblegan ante el imperio, como Emir Rodríguez Monegal, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, etc., pues reivindica la labor que en la lucha por la libertad desempeñan nuestros intelectuales orgánicos, los defensores de su nueva definición del genuino Caliban.

A su juicio,

> Ariel, en el gran mito shakespeareano que he seguido en estas notas, es, como se ha dicho, el intelectual de la misma isla que Caliban: puede optar entre servir a Próspero —es el caso de los intelectuales de la anti-América—, con el que aparentemente se entiende de maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso esclavo, o unirse a Caliban en su lucha por la verdadera libertad. Podría decirse, en lenguaje gramsciano, que pienso sobre todo en intelectuales "tradicionales", de los que, incluso en el período de transición, el proletariado necesita asimilarse el mayor número posible, mientras va generando sus propios intelectuales "orgánicos" (Fernández, 2016, p. 189).

La huella de Gramsci también está muy presente en las valoraciones de Retamar sobre las conquistas sociales de la Revolución cubana. En ese sentido expresa:

> En 1961 no hubiera podido ser así todavía; ese año se estaba realizando apenas la campaña de alfabetización: se estaban echando las bases de una cultura realmente nueva. Hoy, 1971, se ha dado un salto en el desarrollo de la cultura; un salto que, por otra parte, ya había sido previsto en 1961, e implica tareas de inevitable cumplimiento por cualquier revolución que se diga socialista: la extensión de la educación a todo el pueblo, su asentamiento sobre bases revolucionarias, la construcción y afianzamiento de una cultura nueva, socialista. (…) El hacer que todo un pueblo que vivió explotado y analfabeto acceda a los más altos niveles del saber y de la creación, es uno de los pasos más hermosos de una revolución (Fernández, 2004, p. 70).

Conclusiones

En fin, la obra intelectual de Retamar puede ser valorada desde distintas perspectivas y disciplinas académicas, que de seguro revelarán numerosos aportes de diversa índole. Sin embargo, todo indica que, en su afán argumentativo de las razones que

fundamentan la batalla de los pueblos por la libertad y la justicia social, uno de los ejes cruciales de su pensamiento se orienta evidentemente a lo que Aurelio Alonso llama su "lucha contra la razón colonial".

> Aunque aparecen abordados desde flancos distintos, los temas que configuran la obra ensayística de Fernández Retamar confluyen todos, directa o indirectamente, en uno solo, que yo caracterizaría como el de la lucha contra la razón colonial que hace medio milenio Europa sembró en esta ribera del Atlántico para perpetuar su dominio *ad infinitum.* Dominio que acabó por tener que transferir a los Estados Unidos —o mejor sea decir, estos le arrebataron— a medida que imponían su liderazgo. Y en las raíces de esa lucha se asientan las esencias formativas de una razón opuesta, anticolonial, en la cual el destino cubano se destaca, como ninguno, en rebeldía sin fin, opuesto al que sele quiso y se le quiere definir desde el Norte" (Alonso, 2016, p. 14).

Tuvo la suerte de no solo poder apreciar que el proceso emancipador del pueblo cubano iniciado desde el siglo XIX culminaría exitosamente con el triunfo revolucionario encaminado a la gestación de un proyecto socialista, sino que participaría activamente en él, además de dejar su impronta indeleble de humanismo práctico en la cultura latinoamericana, tanto a través de su obra literaria como por su gestión al frente de la Casa de las Américas.

Bibliografía

Alonso, A. (2016). "Prólogo" a Fernández Retamar, Roberto. *Pensamiento anticolonial de nuestra América.* Buenos Aires: CLACSO.

Fernández, R. (1981). *Para el perfil definitivo del hombre.* La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Fernández, R. (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.

Fernández, R. (2006). *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas,* Buenos Aires. CLACSO,

Fernández, R. (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América.* CLACSO: Buenos Aires.

Fernández, R, (2018) *Introducción a José Martí*, t. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Fernández, R. (2021). Roberto Fernández Retamar: abierto a lo imprevisible, *Revista Casa de las Américas* # 302-303.

Gaos, J. (1945). *Antología del pensamiento de lengua española*. (1744-1944). México: Editorial Séneca.
González, S. (2006). "Empuñando las plumas para ampliar el debate". En Fernández Retamar, Roberto. *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas.* Buenos Aires: CLACSO.
Gramsci, A. (1966). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. La Habana: Edición Revolucionari.
Guadarrama, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina.* Bogotá: Taurus-Penguin Random House, , t. I.
Guadarrama, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Lenin, V. I. (1964). *Obras completas*, t. XXXVI. La Habana: Editora Política.
Martí, J. (1976). *Obras Completas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales,* trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva.
Pachón, D. (2021). "La génesis de la razón poética en María Zambrano y las huellas de Nietzsche", Madrid. 6 de febrero https://wmagazin.com/relatos/la-genesis-de-la-razon-poetica-en-maria-zambrano-y-las-huellas-de-nietzsche/
Rama, C. (1977). (Compilador) *Utopismo socialista (1830- 1893*), Caracas: Biblioteca Ayacucho.
Unamuno, Miguel de. (1952). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.* Buenos Aires.
Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía.* México: Fondo de Cultura Económica.

20. Supuestos básicos del diálogo intercultural, exigencias de justicia y desafíos éticos desde el pensamiento de Arturo Andrés Roig[1]

por *Víctor Martin-Fiorino* y *Darwin Muñoz-Buitrago*

Introducción

Las condiciones en las que se desenvuelven las sociedades latinoamericanas están marcadas por altos niveles de diversidad -cultural, étnica, lingüística-, de complejidad, especialmente en sus dimensiones políticas, y de conflictividad, en particular en sus interacciones económicas y sociales. Históricamente, sin embargo, tales condiciones de diversidad, complejidad y conflictividad social han sido desconocidas, desvalorizadas o negadas por las tendencias que han desembocado en la presión de la uniformidad socio-económica de la globalización, en el marco de la cual la situación real de las personas y las exigencias éticas de acceso a la justicia resultan fuertemente comprometidas. De ello se ha derivado, en importantes autores latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX, un profundo cuestionamiento crítico sobre la necesidad de replantear, entre otras, la vía de la filosofía como herramienta para el rescate de la diversidad y pluralidad de las culturas.

La obra de Arturo Andrés Roig[2], en particular con referencia a las exigencias de justicia y a los desafíos éticos, adquiere una especial significación en el marco de la propuesta de una transformación intercultural de la filosofía formulada por Raúl Fornet Betancourt, contribuyendo a un importante giro del pensamiento

[1] Este trabajo es producto del Proyecto de Investigación "La persona humana: realidades, riesgos y posibilidades" de Grupo Philosophia Personae, Unidad Académica de Humanidades, Universidad Católica de Colombia.

[2] Para la ubicación del pensamiento y la obra de Arturo Andrés Roig en la filosofía latinoamericana, véase: Guadarrama, P. (2020), *Pensamiento filosófico latinoamericano.* Tomo III, Bogotá, Universidad Católica de Colombia-Ed. Planeta.

latinoamericano, giro en el cual el enfoque intercultural de los problemas derivados de las exigencias de justicia social y los desafíos éticos llevan a replantear problemas como los de la construcción de los nuevos sujetos sociales y su participación política o la revisión de conceptos como los de igualdad de posiciones y mitos como los de la igualdad de oportunidades.

1. Entretejidos de filosofía y cultura

La importancia de la figura de Arturo Andrés Roig en el pensamiento latinoamericano ha sido resaltada en numerosos estudios (Contardi, Olalla, 2022; Arpini, Muñoz, Ramaglia, 2020; Massano, 2020), que exponen, entre otros, sus valiosos aportes a temas decisivos de la ética, los diversos contextos que enmarcan las exigencias de justicia y las condiciones del diálogo intercultural. Como muestra de ello, en un escrito sobre *Filosofía Latinoamericana e Interculturalidad,* publicado en 1997, afirma Roig que "la filosofía latinoamericana tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura. De ahí, que la problemática actual de la interculturalidad y, en particular, del tipo de diálogo que genera, así como su teorización, sea cuestión, asimismo, de importancia para la Filosofía latinoamericana tal como la venimos definiendo" (Roig, 1997, p, 132).

En el mismo texto, precisa, sin embargo, que "no es una filosofía de la cultura y si tuviéramos que cualificarla deberíamos decir que más se aproxima a una antropología que a otro campo del saber" (p. 132*),* debido a que es un filosofar sobre un sujeto histórico determinado. De igual modo y precisando más la línea del análisis, toma distancia sin embargo de dos aspectos específicos: a) en primer Iugar, se deslinda del tema "común y a veces obsesivo" de la identidad cultural, considerándolo como "una forma discursiva ordenada sobre categorías que juegan encubridoramente respecto tanto de nuestra unidad, como de nuestra diversidad social y cultural" (p. 132); b) en segundo lugar, diferencia su posición en relación con una especie de "ontología de la cultura", anclada en última instancia en la relación sujeto- objeto, "esquema de todo acto de dominación y explotación" y que, en el campo de la interculturalidad, puede conducir a un estudio del otro y su cultura orientado a posibilitar su dominio.

Para Roig, dentro de la impronta antropológica de la filosofía latinoamericana que él mismo definiera en otros escritos como "a

priori antropológico", se plantea la idea de que "lo humano se apoya más en lo contingente que en lo necesario, más en lo 'accidental' que en lo 'sustantivo'...y, parafraseando el célebre *dictum* de Giambattista Vico, que no es Verbo 'ser' el que nos ha de ayudar a responder por lo humano, sino el verbo 'nacer', el que para el filósofo napolitano no significa 'comenzar a ser' sino 'construir nuestro ser" (Roig, 1981)'. Tal punto de partida se articula fuertemente con que el autor denomina una "moral de la emergencia", desde la cual cabe considerar que la dignidad humana situada en la base de la comunicación intercultural "es, desde la contingencia, el universal impulso que nos mueve a todos hacia la autoconstrucción de nuestra humanidad (Roig,1994).

Ello lleva al autor a proponer el desmontaje de ciertas macrocategorías que han impedido con su vigencia las relaciones interculturales. ¡Más allá de un mero "culturalismo", se trata más bien de revisar críticamente el condicionamiento que sobre toda nuestra visión del mundo ejerce e! antropocentrismo. Utilizando como referente el concepto de geocentrismo, Roig muestra que aunque sea inevitable ver el universo desde nuestra condición humana, otra cosa

> (…) es hacer de esa condición una cuestión de poder en relación con el otro, en un nivel asimismo primario, el de las relaciones interhumanas...las relaciones entre etnias son, por cierto, humanas, pero marcadas por diferencias culturales, por ejemplo, el lenguaje o la religión; mientras que las relaciones entre miembros que comparten una misma cultura las llamaremos, simplemente, interhumanas (Roig, 1997).

En cualquiera de los tipos de relaciones se dan fenómenos de asimetría económica, social, cultural o genérica que pueden ser interpretadas desde las figuras del "señor" y el "siervo", que caracterizan el patriarcalismo, núcleo fundante del que derivan otros modos de ejercer el dominio sobre los otros: "logocentrismo", "androcentrismo", "etnocentrismo", "hegemonismo".

Según Roig,

> (…) la filosofía intercultural y, dentro de ella, la etnofilosofia, no son más que rostros de una filosofía liberacionista, la cual tiene, entre otros de sus objetos, aquellas relaciones entre culturas y etnias, pero también y primariamente, enfrentar el patriarcalismo

> como categoría omnicomprensiva de todas las formas de dominación y subordinación humana" (Roig. 1997, p. 138),

es decir, de desconocimiento del otro. Examinando el papel de las vanguardias en América Latina y su papel crítico y combativo, Roig afirma, en otro pasaje de ese mismo texto, que "fue en el campo de las letras y la plástica donde se dieron los primeros pasos en la construcción de un discurso de oídos adecuados para la percepción del otro" (p.138), con lo que se abrió la oportunidad para que se escucharan nuevas voces, entre ellas las de la mujer y las de las poblaciones indígenas americanas.

En las vanguardias literarias, prefiguradoras, según el autor, de la filosofía latinoamericana, se cultivó una "nueva sensibilidad", aquella que se acerca a lo humano en la escucha y en el diálogo: "no se trataba únicamente de ser capaces de oír la voz del otro, era necesario que todos conquistáramos nuestra propia voz", por lo que resultan convergentes al mismo tiempo el desarrollo del diálogo y el esfuerzo de descolonización del pensamiento y el discurso. Sin embargo, junto al papel precursor de las vanguardias, las dicotomías que nutrieron muchos de los discursos principalmente académicos, tales como las de "lo superior y lo vulgar, lo puro y lo impuro, lo histórico y lo arqueológico, lo civilizado y lo bárbaro" y su derivación en el desprecio de las consideradas "razas inferiores" o las "artes populares", representaron serias dificultades, escollos y bloqueos para el diálogo intercultural en América Latina. Desbloquear su posibilidad puede contribuir a hacer real la *polifonia* estudiada por R. Fornet Betancourt (1994), la *polilogía* propuesta por F.M. Wimmer (1995) o el *diálogo plurilingüe* planteado por M. L. Gil lriarte (1996).

2. Interculturalidad como espacio de pregunta e interpelación

La contemporaneidad parece profundamente marcada por la manifestación de un nuevo universalismo: el de la cultura global homogenizadora, centrada en la respuesta (tecnológica, ideológica, operativa), a las necesidades, espontáneas o inducidas, de los seres humanos de todos los rincones del mundo. La respuesta, convertida en producto material o inmaterial que opera en el mercado global en función de su utilidad, es la misma para todos los seres humanos, sin importar sus diversos horizontes culturales de referencia; la diferencia, que puede ser considerada como el elemento de anclaje a

la vida real de personas y comunidades, resulta así desvalorizada. La lógica de la respuesta es la de la eficacia, la productividad, la rapidez; a partir de ello, excluye la dimensión reflexiva, considerada come desperdicio improductivo del tiempo siempre escaso, y coloca un importante sector de los actos humanos fuera del ámbito de las valoraciones y obligaciones morales.

Las sociedades que Zygmunt Bauman caracteriza como afectadas de "ceguera moral" mediante la referencia al concepto de *adiáfora,* (Bauman & Donkis, 2015) instalan esquemas morales, ideológicos y tecnológicos de respuesta rápida individual a los estímulos globales montados sobre una saturación informativa extenuante, que terminan por conducir a les ciudadanos al aislamiento, a la insensibilidad por lo que le pasa a los otros y a la actitud de indiferencia ante las cuestiones de la igualdad entre los ciudadanos, como parte de la justicia social (Dubet, 2012).

Paralelamente al "universalismo" globalizador y en ocasiones pretendidamente justificado como respuesta al mismo, han surgido casos de lo que E. Trías (2003) ha llamado "santuarios locales", grupos étnicos, culturales o religiosos que radicalizan hasta el fanatismo los valores tradicionales de ciertas comunidades cerradas, actuando en consecuencia con extrema intolerancia. En ambos casos, la consecuencia del desprecio por la diferencia, por el otro, por las exigencias de justicia social respetuosa del diferente, ha sido la violencia y el retroceso de la política como espacio para el diálogo y de negociación de los conflictos.

En ese contexto aparece como un problema central en el pensamiento de Arturo Andrés Roig el de recuperar el régimen de la palabra, más cercano a la experiencia humana de la vida come espacio de diversidad, de "lo que puede ser diferente" y, al mismo tiempo, espacio de paz, de negociación, de aprendizaje. Ese régimen es el de la *pregunta,* el preguntar como acción comunicativa que expresa un rasgo fundamental del existir humano y que enraíza el› la imaginación como dimensión ética capaz de abrir posibilidades para la construcción intercultural una vida más humana (Cacciatore, 2016).

Como instancia de e aprendizaje y crecimiento, el preguntar se ha construido históricamente en tres sentidos principales. El primero, el preguntar cognoscitivo, de la idea: "qué es", en el sentido de entender, conocer la causa de algo, buscar la fundamentación, explicar, tipo de preguntar que tiene como modelo al *experto.* Este sentido, considerado como distintivo del ser humano en la filosofía griega clásica, desde el pensamiento de la Modernidad pasó a

ocupar un lugar central que no ha declinado hasta el presente, opacando cualquier otro preguntar e impregnando todos los espacios de la vida desde el ámbito de la razón.

En el segundo caso, el preguntar comunicativo es el de la persona: *"quién eres, cómo estás",* en el sentido de comprender, abrirse a la relación en la que se inscribe el contenido de los mensajes que intercambian las personas, grupos o culturas, preguntar *a la persona* sin reducir el mensaje a categorías racionales previas sino situándolo en la intención y la vivencia del emisor, elementos que no dependen de un conocimiento anterior sino que, según Roig, remiten a un a priori antropológico que da sentido a aquello que -en rigor- es imposible de conocer, como es la realidad personal del interlocutor mismo. Es el preguntar que busca *ponerse en el lugar* del otro, reconociendo las exigencias de justicia para con él.

El tercer tipo es el del preguntar cuestionador, ejercicio crítico de *lo que hay* y, en palabras de Roig, abierto a *lo que puede haber;* es el cuestionar de la protesta y, en cuanto tal, propio de una instancia moral, que se expresa en el inquirir: *"por qué es así y no puede ser de otro modo".* Se trata de la realidad de la palabra que busca poner en cuestión, cuestionar en el sentido de la contestación, como expresión del rechazo a la injusticia y de la irrupción de la justicia. Del rechazo a toda "ética del poder" (justificadora, impuesta) y de la afirmación de la "moral de la protesta" (Roig, 1986).

Los diferentes sentidos del preguntar humano están articulados entre sí por el concepto de *búsqueda* y orientados convergentemente a la noción de *justicia*. Búsqueda, entendida respectivamente cono *causa,* como *persona* y como *futuro.* A su vez, como preocupación propiamente humana, se vinculan a la búsqueda de explicación, de sentido, y buscan la perduración y avance (Martin, 2014) de las relaciones justas entre los seres humanos. El espacio del preguntar en el que los sujetos humanos y las comunidades pueden entablar una comunicación intercultural es, por una parte, el de la persona y sus actuaciones, en la interconexión de contextos específicos, y por otra, el de la construcción de un sentido de comunidad más amplia sobre la base de relaciones justas, en la búsqueda de dotar de sentido a la convivencia.

En relación con el sentido del preguntar cognoscitivo, la capacidad de escucha no puede estar orientada a construir un objeto de conocimiento, pues cuando ello sucede, el hecho de entender al otro y su cultura se transforma en estrategia para su sometimiento. Con referencia al sentido crítico, el preguntar que desde las exigencias de justicia cuestiona el presente y se encuentra y genera una

zona de conflictividad, pues si bien es un presupuesto común al pensamiento de todos los seres humanos, no puede estar en el comienzo de un diálogo con el otro sino en sus instancias de compatibilización progresiva, pues apunta a involucrar máximos de realización humana de felicidad (Cortina, 2009),específicos de cada cultura y no necesariamente compartidos desde el inicio y que, como parte del proceso de diálogo intercultural, se relacionan con la creación de condiciones para que puedan ser libremente elegidos.

Como régimen propiamente humano, y por lo tanto conflictivo, de la palabra — interrogante, inquisitiva, cuestionadora-- el ejercicio del preguntar ha sido siempre riesgoso: ha incomodado a regímenes, saberes o culturas que, desde el poder, se han sentido amenazados por la pregunta y, más aún, por *el que pregunta*: el otro, el diferente. Preguntar críticamente es establecer una distancia, introducir la diferencia, y ello, desde el poder autoritario, ha sido considerado como un conflicto a eliminar o neutralizar, cosa que también ha ocurrido en muchas manifestaciones de la educación tradicional, en las visiones culturales autorreferentes, en las sociedades de control marcadas por un pensamiento rígido (Bauman & Donskis, 2015).

Para estas posiciones, se trata de un conflicto que debe ser evitado, una disfunción que debe ser corregida, una patología que ha de ser eliminada. El diferente es siempre, literal o metafóricamente, el extranjero, el pobre de la *aporofobia* que plantea Adela Cortina (Cortina, 2017) el que viene desde afuera o el que se pone fuera de los intereses de lo establecido, situación en la que resuenan aun las palabras de Homero sobre el extranjero que trae la verdad. Algo que pudo y puede ser peligroso, al punto de que pudiéramos hablar de unas "polis ingratas": aquellas que trataron mal a Homero, aunque luego reivindican su nacimiento (Luque, 2006).

Aprender a valorar esa capacidad de distanciarse y, correlativamente, ser capaz de interpelar desde la pregunta, es avanzar hacia el reconocimiento del valor de los otros (Bello-Reguera, 2006) en un recorrido que, según Roig, se articula al menos en tres pasos, partiendo del necesario esfuerzo de autoconocimiento que capacita para conocer al otro en relación de igualdad, la autovaloración que lleva a valorar al otro como titular de la misma dignidad y la autoafirmación, que conduce a comprometerse solidariamente con el otro necesitado. Dichos pasos, que encuentran un referente en el pensamiento de Hanna Arendt (Arendt, 2010) comienzan por el desarrollo de una disposición afectiva, la sensibilidad de la acogida

al diferente; continua por el ejercicio prudencial de la razón que le reconoce dignidad; y se prolonga en la capacidad afectivo- cognitiva de involucrarse en un proyecto de aprendizaje y crecimiento mutuo. Mediante el diálogo intercultural se abre la posibilidad de superar las "polis ingratas" para ir construyendo nuevas "polis cordiales" *(cordis),* de acogida, de justicia, de convivencia.

3. Convivir en la justicia

El esfuerzo por ampliar progresivamente los espacios (culturales, sociales, políticos) para preguntar y por avanzar en la protección y activación del *derecho* a preguntar / cuestionar / exigir instituciones políticas justas, derechos humanos, igualdad de posiciones (Dubet, 2012) ha marcado historia de los seres humanos. Ello puede ser visto desde la perspectiva del desarrollo -no continuo sino espasmódico y paradójico- de dos líneas complementarias de capacidades: por una parte, las que corresponden al *conocimiento,* eficaz y transformador, necesario para el dominio de los elementos que amenazan la supervivencia globalmente considerada. Por otra parte, las capacidades que se relacionan con el desarrollo del *saber,* el cual reconoce y se apoya en el poder del conocimiento, pero lo orienta desde una perspectiva ético-prudencial, permitiendo la comprensión y valoración de los límites (de las culturas, las sociedades, los sistemas políticos) y de las diferencias, para aprender de éstas sin necesidad de renunciar a la valoración de lo propio.

El saber, nutrido en la comunicación intercultural, resulta de este modo valioso para la vida, no solamente para la supervivencia. La perspectiva de un escenario cada vez más complejo e incierto para el intento de asegurar, por una parte, la calidad de la vida humana y por otra parte la perduración misma de la especie en el marco de las amenazas a la vida del planeta, remarca la importancia del enfoque prudencial propuesto desde el surgimiento de la bioética y asumido en la actualidad como uno de los pilares fundamentales para el conjunto de las actividades humanas (Villalobos, Ramírez, Severino, 2025).

El siglo XX estuvo marcado, en Occidente, por algunas preguntas radicales que, ya avanzado el siglo XXI, siguen aún sin una respuesta convincente: la primera de ellas fue, tal vez, *¿Podrá sobrevivir el hombre?* y la formuló Eric Fromm en los años cincuenta del siglo pasado, constituyéndose como horizonte para otra pregunta no menos radical: *¿Podremos vivir juntos?*, planteada, años

más tarde, por Alain Touraine; posteriormente, ya en la primera década del siglo XXI y pensando en las condiciones necesarias para convivir, C. Tejedor y E. Bonete (2006) preguntaron *¿Debemos tolerarlo todo?,* realizando un abordaje crítico de la relación entre tolerancia y justicia como un aspecto hoy fuertemente discutido en el ámbito intercultural.

Estas preguntas, cuyo programa de trabajo permanece abierto, resultan enmarcadas por dos interrogantes fundamentales: a) el primero, de tipo ético: *¿podemos elegir nuestro* futuro?, expresado por G.R. Urban (1973) en el inicio de lo que hemos llamado en otra parte, -siguiendo el pensamiento de Roig sobre la emancipación mental- "el nuevo siglo político" (Martin-Fiorino, 2013; 2023); y; b) el segundo, de carácter comunicativo: *Cómo* vivir juntos*,* buscando responder a la pregunta de Touraine. El desafío de vivir juntos se muestra, para los humanos, no como una opción entre otras, ni mucho menos una especie de condena ante la cual sólo cabe resignarse, sino como una decisión y una oportunidad; aun siendo así, es imperativo preguntarse por el *cómo* (en relación con la justicia y las formas en que puede regularse la convivencia) y *a través de qué mediaciones justas* es posible hacerlo realidad, buscando concretar el potencial genérico de convivencia en determinaciones societales específicas.

4. Inteligencia para vivir juntos: replantear las "integraciones"

Los estudiosos de las neurociencias indican que la progresiva constitución del conocimiento humano permitió el surgimiento de una inteligencia que se vio estimulada en su desarrollo por las dificultades de adaptación a medios difíciles (Marina, 2016). La inteligencia para la supervivencia condujo a una significativa ampliación de la capacidad de dominio ejercida a través del conocimiento, lo que permitió someter, en primer término, la naturaleza a los designios humanos, haciendo de la voluntad humana la medida de la vida. Posteriormente, esa misma capacidad se ejerció para colocar bajo su dominio lo que se consideraba como factores de anarquía y de conflictividad social: cuestionamientos sociales, protestas, rebeliones (Roig, 1998), utilizando para ello las instituciones y el poder del Estado. Con el siguiente gran avance de la tecnología, comenzó una nueva fase del proceso de someter y condicionar mentes y conductas (Han, 2019) para ponerlas al servicio de la ideología de la productividad, del mercado o los intereses políticos, con frecuentes

apelaciones a sistemas morales rígidos y justificación de los diversos tipos de fundamentalismos y prejuicios raciales, culturales o religiosos.

En el marco del espacio pre-político configurado por el abordaje violento de la diferencia, las luchas por la supervivencia ― política, cultural, religiosa ― han exacerbado los elementos que pretenden interesadamente dar sentido a las acciones humanas desde un determinado "nosotros" ―político, cultural, religioso―, negador, en nombre de la protección del propio grupo, de lo diferente, considerado en cuanto tal como amenaza. En el espacio pre-político de la violencia, "lo diferente" ―como justificativo de indiferencia, hostilidad o agresión (cultural, política, religiosa) ― se concreta en *los diferentes,* seres humanos concretos, quienes, en la medida en que sean considerados como obstáculo para la realización del proyecto de un determinado "nosotros" excluyente, son descartados, excluidos de una verdadera interlocución (disimulada en ocasiones bajo ciertas apariencias formales de inclusión) y, en consecuencia, desplazados de todo posible diálogo.

En la interpretación del otro como amenaza, en su "absorción hermenéutica" por un yo autoritario como operación propia de una lógica pre-política, desaparece toda posibilidad de encuentro entre diferentes (culturas, civilizaciones, religiones) y se impone una determinada lógica de confrontación como ejercicio de poder, fundada en la construcción del diferente como amenaza (Martin, Fonseca, Triana, Muñoz, 2022), su exclusión por medio de una muy amplia serie de instrumentos (coactivos, discursivos o simbólicos, pero en todos los casos, de uno u otro modo violentos), orientados, en última instancia, a la efectiva eliminación del diferente (Arendt, 2006).

Desde los presupuestos de la lógica de poder, la reducción de la "amenaza" representada por el diferente ha sido presentada en muchos casos bajo la forma de "integración", entendida ésta en un sentido coactivo y reductivo, que en la práctica se ha concretado en el hecho de obligar al otro a adaptarse acríticamente ― "integrarse" ― a una totalidad cerrada (económica, ideológica, religiosa) que se autoconsidera (se propone y se impone) como "verdadera "superior", "única" o, en todo caso "inevitable". Integrarse, en este caso, significa someterse y ello pone en la discusión el valor que se puede ver en el otro, así como el grado de compatibilidad considerado "admisible" entre costumbres, hábitos o prácticas que encierran un potencial de confrontación con elementos correlativos habitualmente admitidos al interior del nosotros. Dicho potencial de

confrontación, sin embargo, no necesariamente debe interpretarse como generador de violencia intercultural: el desarrollo de iniciativas como, por ejemplo, la propuesta de *comunidades de diálogo y argumentación intercultural* (Quintero, 2011) puede trazar un camino de superación de los niveles de contradicción, frecuentemente violenta, de las diferencias, conduciéndolos hacia niveles de *contrariedad*, potencialmente complementaria, mediante el empleo de mecanismos de mediación cultural.

El efecto de las acciones de terrorismo y de los procesos migratorios traumáticos producidos en varias regiones del mundo, tanto en América Latina como en los países europeos, ponen en discusión, por una parte, la vigencia real de los derechos humanos y de las disposiciones de los tratados internacionales (Cacciatore, 2013) y. por otra, evidencian la fragilidad de los procesos de integración y los límites de las relaciones de cooperación y solidaridad muchas veces proclamadas y pocas concretadas. En América Latina, la historia ofrece abundantes ejemplos de esta lógica, cuya discusión se encuentra presente en los escenarios actuales de los procesos de integración entre países y también al interior de los países y regiones (Martin, 2023).

El concepto de integración, manejado dentro de lógicas de poder y sin un abordaje crítico de las asimetrías existentes entre los países, regiones o sectores sociales, además de sostener las iniciativas jurídicas y administrativas de los tratados en la materia, también ha nutrido los planes educativos y comunicativos orientados a fundamentar su aceptación como conveniente o, en todo caso, inevitable en el contexto global. No cabe ninguna duda acerca de la importancia que adquiere, particularmente en estos contextos, el vincular los planteamientos de la ética intercultural a los esfuerzos encaminados al desarrollo de una educación para la integración latinoamericana con sentido crítico y plural (Martínez & Hernández, 2015).

5. Educar para convivir en la diversidad

En la historia de Occidente, la *polis* imaginada en la antigüedad por Aristóteles, que fue propuesta como un diseño de la convivencia deseable, era ya imposible en su tiempo. Para abordar esa dificultad, el propio estagirita no pudo sino admitir que era necesario abrir el espacio de la imaginación. Hoy en día, como lo señala G. Cacciatore (2016), es posible pensar que el diseño de la

convivencia desde el desafío intercultural es una tarea inicialmente de la imaginación: según el autor, "el nexo imaginación/interculturalidad asume un peso específico determinante también en el ámbito de las políticas y de las éticas que están fundadas en una visión pluralista y dialógica de las civilizaciones y de las culturas" (p. 53).

Para que pueda hacerse efectiva una relación de intercambio intercultural en el espacio de la razón y de la normatividad que se construye en el diálogo intercultural, es necesaria la irrupción de formas de hibridación y de reciprocidad *imaginadas* desde las posibilidades presentes en las narraciones de los actores culturales, asumiendo la proyección de los contextos culturales en presencia e impulsando un esfuerzo capaz de traducir los lenguajes de cada uno de éstos en clave de convergencia. De ese modo,

> (…) se constituye una actividad imaginativa capaz de reemplazar la fijeza de los principios ordenadores de una cultura con formas de contaminación, lugares de un posible futuro saber común y espacios en los que se comparten decisiones éticas y derechos fundamentales: la supervivencia, la integridad de la persona y la reducción de las situaciones de indigencia, la ampliación de las *chances* de actuación de las capacidades personaIes" (Cacciatore, 2016, p. 54).

Imaginar la convivencia posible entre culturas y grupos humanos posibilita la activación del potencial de entendimiento mutuo de los actores que puede hacerse real a través del diálogo intercultural y constituye el comienzo de la ética intercultural. El espectro de posibilidades de anticipación imaginativa puede nutrir un espacio de conocimiento, valoración y afirmación de los pueblos a través de relaciones de cooperación y solidaridad, canalizados por medio de una visión crítica de los procesos de integración. En la perspectiva de lo expuesto por G. Cacciatore (2016), el papel importante que puede tener la imaginación en una dimensión ética y política resulta decisivo en la fundamentación de un acercamiento a los problemas de la integración entre los países latinoamericanos, pues "es justamente el aspecto simbólico-imaginativo lo que puede dar mayor fuerza a una declinación de la interculturalidad como espacio que hoy no se puede dejar de privilegiar si se quiere propiciar el diálogo y el encuentro de culturas e identidades" (p. 55).

Conclusiones

Una filosofía de la interculturalidad en América Latina, en la perspectiva de A. Roig (Roig, 2003) aparece interpelada, inicialmente, por las prácticas de la hibridación y el mestizaje. Las experiencias del mestizaje, vividas desde el horizonte de las luchas por la justicia, el respeto a los derechos y el cumplimiento de la ley, lleva a la conciencia crítica frente a los resultados de las mismas y representan un espacio que necesita imaginar primero (poniendo de relieve, como lo señala Roig, el papel de poetas y literatos) para después pensar -tarea y compromiso de los intelectuales- las transformaciones posibles de la realidad humana, socioeconómica y política. Pero la interpelación es también, escribe Roig, un llamado a ver que las "diferencias", acentuadas en la comparación de culturas, son, en muchos casos -como lo afirmaba N. García Canclini- fruto de la desigualdad, por lo que una filosofía de la interculturalidad no puede dejar de pensar críticamente "las relaciones de hegemonía que son, en más de un caso, causa de aquellas diferencias" (Roig, 1997, p 138).

De este modo, desde el pensamiento de Roig, el desafío de imaginar, pensar y construir la justicia y de asumir las exigencias de la moral de la protesta frente a la "ética del poder" pueden ser el punto de partida de una nueva forma de racionalidad universal que, como lo señalara Cacciatore, no esté guiada por la pretensión de describir y cancelar las diferencias culturales con propósitos hegemónicos, sino por la disposición y el compromiso de valorizar lo diverso, lo complejo y conflictivo como fuente de respuesta a las exigencias de justicia para hacer posible, más allá del regreso a un indigenismo mitológico o el abandono a la lógica mercantil homologante de la globalización, la difícil pero posible construcción de la convivencia intercultural.

A partir del presupuesto de la relación de interdependencia constructiva entre personas, comunidades y culturas, la lógica que preside esta nueva racionalidad -lógica humana, no unívoca sino analógica y prudencial- está llamada a actuar, siguiendo los caminos abiertos por el pensamiento de Roig, desde los desafíos de hibridación lingüística y cognoscitiva y desde la fuerza de la conjunción entre imaginación y razón, asumiendo las exigencias de justicia sobre la integridad de la vida, el derecho a la vida política, a la hospitalidad y al acceso a los bienes e información necesarios para una vida digna.

Bibliografía

Arendt, H. (2006) *Los orígenes del totalitarismo.* Madrid: Alianza.

Arpini, A., Muñoz, M., Ramaglia, D. (2020) (eds.) *Diálogos inacabados con Arturo Roig*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Bauman, Z., Donskis, L. (2015) *Ceguera moral. La pérdida de la sensibilidad en la modernidad líquida*. Bogotá: Paidós.

Bello Reguera, G. (2006) *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Bonete, E., Tejedor, C. (2006) *¿Debemos tolerarlo todo?* Madrid: Declee.

Cacciatore, G. (2016) *La ética de la imaginación en el nuevo espacio de la interculturalidad* (trad. L. Mollo). Nápoles: Universidad de Nápoles Federico II.

Cacciatore, F. (2013) *Coloro che arrivano.* Milano: Mimesis.

Contardi, L.A., Olalla, M. (2022) Arturo Andrés Roig: a cien años de su nacimiento. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas,* 25.

Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.

Dubet, F. (2017) *Lo que nos une. Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dubet, F. (2014) *Repensar la justicia social. Buenos Aires:* Siglo XXI.

Gil, M.I. (1996) "El desmoronamiento de la razón patriarcal y la emergencia de los discursos marginales". *Travesías,* 1, 19-33. Universidad Internacional de Andalucia. Santa María de la Rábida.

Guadarrama,P.(2020) *Pensamiento filosófico latinoamericano.* Bogotá: Universidad Católica de Colombia.

Han, B-Ch. (2019) *Psicopolitica*. Madrid: Herder.

Luque, L. (2006) *El ciego que nació en siete ciudades.* Madrid: Belaqua.

Marina, J.A. (2016) *La transfiguración de la inteligencia. La inteligencia ejecutiva.* Barcelona: Ariel.

Martin Fiorino, V. (2023) *Crítica ética de la eficacia política*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.

Martin Fiorino, V. (2014) Bio-polis. Problemas de convivencia en las ciudades de América Latina. *Cultura Latinoamericana,* 20 (2), pp. 271-285.

Martin Fiorino, V. (2012) Memoria política de un nuevo siglo. *Revista de Filosofía*, 70, pp. 18-30.

Martin Fiorino, V. (2012) Universidad y democracia en Arturo Roig. *Consciencia y Diálogo*, 3 (3), pp. 155-185.

Martin Fiorino V., Fonseca, L., Triana, C., Muñoz, D. (2022) El otro, ¿enemigo o interlocutor?. *Revista Opción*, (98), PP. 21-43

Massano, P. (2021) Filosofía e Historia de las Ideas en Arturo Roig. Educación, Lenguaje y Sociedad, 18 (18) 1-22 DOI http://dx.doi.org/10.19137/els-2020-181808
Martínez, M., Hernández, C. (2015) Ética intercultural y educación. *Revista REDHECS,* 18, 315-335.
Quintero, M.P. (2011) Ética intercultural y comunidades de diálogo y argumentación. *Consciencia y Diálogo*, 2 (1), pp. 29-50.
Roig, A.A. (2001) *Caminos de la filosofía latinoamericana.* Maracaibo: Universidad del Zulia.
Roig, A.A. (1998) *Eticidad del Estado y moralidad de la protesta.* Mendoza: Universidad nacional de Cuyo.
Roig, A.A. (1997) Filosofía Latinoamericana e interculturalidad. *Anuario Mariateguiano*, 9, pp. 132-144.
Roig, A.A. (1994) *La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina.* Sao Leopoldo: Unisinos.
Roig, A.A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* México: FCE.
Trías, E. (2003) *Ética y condición humana.* Barcelona: Península.
Urban, G.R. (1973) *¿Sobreviviremos a nuestro futuro?* Barcelona: Plaza y Janés.
Villalobos, J.V., Ramirez, R., Severino, P., Martin, V., Ávila. F. Caldera, J. (2025) Bioethics calls for the economy, business ethics and SDG'S interpretation: a perspective from future generations. *Journal of Life style & SDG'S Review.* https://doi.org/10.47172/2965-730X.SDGs-Review.v5.n03.pe03319
Winner, F.M. (1996) Filosofía intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía? *Revista de Filosofía,* San José de Costa Rica, 33 (80) pp. 7-19

21. El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig sobre la libertad y la justicia social

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

Todo indica que la filosofía, en todas las épocas y latitudes en que ha germinado, ha manifestado preocupaciones cosmológicas, epistemológicas y antropológicas, aunque estas últimas no siempre han tenido una proyección humanista, pues también las hay misantrópicas, misóginas, racistas, etnocéntricas, etc. El predominio de una u otra de estas posturas ha dependido de múltiples factores, entre los que se destaca admitir la existencia de una fatal "naturaleza humana", una presunta "esencia humana" o, en su lugar, superando ambas unilaterales perspectivas, una dialéctica y, por tanto, contradictoria "condición humana" (Guadarrama, 2018).

En la trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano, y en particular ante las diversas formas de humanismo, se han expresado en distinto grado, entre otras, estas tres diferentes concepciones, aunque no han predominado de manera similar ni tampoco en los mismos términos en diferentes épocas. Y, por supuesto, no tendrían similares condiciones para manifestarse durante el predominio de la escolástica que en la Ilustración o posteriormente. Este hecho no ha impedido que tales, incluso excluyentes, concepciones antropológicas se hayan manifestado en numerosos autores empleando otros términos.

No resulta extraño que la confrontación producida por el mal llamado "descubrimiento de América" —que muchos con razón coinciden en considerar un verdadero encubrimiento—, así como por otros procesos de expansión de los imperios coloniales europeos en África y Asia, trajesen aparejados innumerables debates antropológicos.

Por lo general, los conquistadores han justificado sus criminales actos basándose en su superioridad étnica —a partir de seudocientíficas teorías como las de Buffon— y apelando, incluso, a

prestigiosos pensadores como Voltaire o Kant. Este último sostenía: "La humanidad existe en su mayor perfección (*Volkommenheit*) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos" (Kant, 1968, p. 316).

La mayoría de los que cometieron atrocidades hasta de aniquilamiento de los pueblos originarios de América y África o, en el mejor de los casos, de esclavización o violación de las indígenas, pensaban que lo hacían de buena fe con el objetivo de civilizar a aquellos salvajes y conducirlos hacia la única y verdadera religión.

Como es sabido, la pretendida legitimación de esa leyenda dorada de la conquista y colonización española de lo que terminará llamándose América, se sustenta sobre la negación total de la existencia de los grandes valores civilizatorios que poseían los pueblos y cultura que habitaban este continente desde miles de años antes de la invasión, para así convertirnos en eternos y agradecidos deudores de una gesta que si llegó a imponer una lengua, una cultura y una religión, como tanto pregonaron, lo hizo sobre la sangre, el sometimiento y la negación física y espiritual de millones de seres humanos que ya tenían una lengua, una cultura y una religión (Bohórquez, 2022, p. 9).

Se esgrimieron falaces argumentos, algunos de los cuales sobreviven en la actualidad, para calificar como civilizatorias sus razones y así justificar sus genocidas acciones. A la par se han tratado de desconocer o minimizar los procesos de transculturación, mediante los cuales los conquistadores han resultado permeados por numerosos aportes culturales de los pueblos dominados. Lo más cínico es llegar a proclamar que tales criminales acciones han sido actos humanistas.

1. Los humanismos según Arturo Andrés Roig

Esto evidencia que el concepto de humanismo se ha manipulado tanto en la historia, que se ha utilizado incluso para avalar actividades totalmente contrarias a lo que propiamente debe ser considerado como tal. En el mejor de los casos, erróneamente ha sido limitado a las ideas que frente a la escolástica se desplegaron a partir del Renacimiento.

A juicio de Arturo Andrés Roig: "Pensamos como pensaron los renacentistas, que la profesión de las letras es profesión de

humanismo" (Roig, 2000, p.12). Sin embargo, es muy cuestionable que las ideas humanistas solamente hayan aparecido en la historia de la humanidad a partir del momento en que se incrementa el estudio de las humanidades en el Renacimiento. Esto significa desconocer la producción de ideas humanistas que se produjeron en todas las civilizaciones de la Antigüedad, no sólo en la grecolatina, como ha hiperbolizado el eurocentrismo, y también en otras culturas orientales. "Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos" (Guadarrama, 1998a, p. 4).

A partir de perspectivas etnocentristas, se ha llegado a considerar que sólo a partir de la gestación de la modernidad comienza la historia del humanismo. Según los autores que sostienen esta falacia, es cuando apareció la "fe en los valores humanos hechos para el hombre, y por tanto trascendencia del logos" (Toffannin, 1953, p. 14). De tal modo se ignora o se subestiman no sólo numerosas ideas sobre tales valores humanos gestadas en múltiples civilizaciones de la Antigüedad o el Medioevo, sino, en especial, en aquellas coetáneas, pero al margen de la occidental, como es el caso de la de los pueblos originarios de América.

En uno u otro momento de la historia universal —así como, en particular, de los pueblos de lo que hoy comúnmente se denomina América Latina—, ha prevalecido alguna de estas diferentes perspectivas de lo que se ha considerado como humanismo, en correspondencia con las circunstancias socioeconómicas, políticas y culturales en las que este se ha manifestado (Montiel, 2000).

Era lógico que durante la mayor parte de la época colonial–cuando se imponía una filosofía escolástica, que en algo se diferenciaba de la europea, pues en el caso de su versión latinoamericana tuvo cierta preocupación antropológica, por los debates en relación con la cuestión de si los indígenas eran o no humanos (Guadarrama, 2012, pp. 178-207)–, las ideas humanistas no proliferaran. Aun así, los planteamientos esenciales de esta corriente, en cualquier latitud y época en que se haya manifestado, han sido eminentemente metafísicos. Asimismo, vale precisar que no es posible investigar el conflictivo problema desde una ilusa neutralidad axiológica weberiana, pues el investigador expresará, de un modo u otro, su identificación con alguna perspectiva y, en consecuencia, tratará de analizarla según su criterio al respecto.

La aportadora labor investigativa de Arturo Andrés Roig sobre la historia de las ideas latinoamericanas ha contribuido, ante todo,

a diferenciar adecuadamente algunas de las formas que ha asumido el humanismo en nuestra América. Según su clasificación, se evidenciaron en estas tierras

> (…) tres grandes momentos de desarrollo del humanismo durante la conquista y colonización española: el renacentista, el barroco y el ilustrado, que darán nacimiento al humanismo paternalista, al humanismo ambiguo y, por último, al humanismo emergente. En todo momento, el sentido y alcance del "renacimiento", del "barroco" y de la "ilustración" estarán dados por el sujeto histórico que asume esas líneas de desarrollo del pensamiento y que lo hace desde su concreta realidad social, ya fuera para ejercer, como hemos dicho, las formas del heterorreconocimiento o del autorreconocimiento. No sucedió otra cosa en Europa y no fueron, por eso mismo, el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración, respuestas modélicas absolutas y extratemporales. Caeríamos una vez más en un grueso error si pensáramos en que los desarrollos americanos fueron algo "externo" en relación con procesos generales vividos por la cultura del Occidente europeo, pero más grueso es el error que lleva a especificidades (Roig, 1984, p. 22-23).

Su obra constituye una expresión de superación del humanismo abstracto, especialmente en relación con los conceptos de libertad y justicia social.

Roig diferenció críticamente, de modo muy adecuado, aquellas ideas sobre una cuestionable "naturaleza humana", por su raigambre biologicista o una "esencia humana", por su indudable tufo metafísico, y alertó no sólo en relación con las debilidades epistemológicas de ambas posturas, sino también con sus posibles implicaciones ideológicas. En relación con el pensamiento de San Agustín, destacaría: "En su libro *Confesiones* la cuestión de la pregunta por el ser humano se abre decididamente hacia lo que más tarde será entendido precisamente más como «condición humana» que como «naturaleza», entrando la categoría de contingencia a jugar un papel decisivo" (Roig, 2002, p. 11). De manera que las reflexiones sobre este tema cuentan con valiosos antecedentes en la historia universal de la filosofía, incluso de pensadores religiosos que se percataron de las limitaciones epistémicas del concepto de "naturaleza humana".

Esto fue posible por la argumentada postura que asumió el filósofo argentino en relación con las funciones de la filosofía

(Guadarrama, 1998b) y, en particular, con sus ideas respecto a las potencialidades epistémicas, pero también prácticas de las utopías.

Insistió en la función social que debe desempeñar la filosofía, así como toda labor intelectual en general, al plantear:

> Nuestra hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente asumida por grandes núcleos intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente. Podríamos decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado lo es respecto del saber mismo, en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social (Roig, 1976, p. 135).

Esto significa que no compartía en modo alguno cualquier intento de presunta neutralidad axiológica. Sabía muy bien que esta resulta, en realidad, imposible, pues siempre cada intelectual declara de manera abierta o solapada su postura ideológica. Ella, a la vez, no debe constituir una patente de corso para incursionar, para validar la calidad de cualquier tipo de arte o ciencia, y mucho menos en el terreno de la filosofía. Lo que hace que una idea sea auténtica y, por tanto, válida para que pueda convertirse en clásica es su adecuada correspondencia con las exigencias históricas circunstanciales, así como los requerimientos epistemológicos y axiológicos que se demandan en cada época.

2. Las funciones de la filosofía

Para el pensador argentino, "La función de la filosofía es por eso entendida fundamentalmente como una búsqueda de nuevos conceptos integradores que no se constituyan en totalidades conceptuales opresivas" (Roig, 1986, p. 71). Aquí se evidencia que concibe entre sus principales funciones la emancipadora, lo que lógicamente implica una articulación con la utopía. En consecuencia, para él,

> (…) la función utópica no puede ser evaluada en sus manifestaciones como hecho unívoco. No es, por ejemplo, fruto exclusivo de una racionalidad autoritaria cuyo proyecto puede aproximarse a un ideal panóptico o carcelario. Y aquí no podemos dejar de señalar la contradicción que suponen las manifestaciones utópicas autoritarias o represivas, en cuanto si bien atentan contra la libertad o las

> formas de emergencia de una vida humana hacia la plenitud, no dejan de ser fruto, paradojalmente, de un acto de libertad creativa, en el sentido de creación literaria. Por cierto, es importante decirlo y con toda fuerza, que el cumplimiento de la función utópica no es ajeno a la plurivocidad de lo ideológico tal como puede constatárselo en sus variadas manifestaciones. Y a esto no escapan las utopías ni aun entendidas como "trascendentales" de una "razón pura", por lo mismo que la tal "razón pura" no existe. Y desde ya hemos de anticipar que una crítica fundada de las utopías responde más a los principios de criticidad de La ideología alemana que a los que podrían derivarse de una Crítica de la razón pura (Roig, 2009, p. 178).

Como puede apreciarse, Roig reconoce un hecho indudable, esto es, que no todas las utopías están orientadas en el sentido del progreso social, pues existen también algunas conservadoras y reaccionarias. No se pueden equiparar las ideas utópicas de Platón con las de Tomás Moro, ni las de Saint Simon, Owen o Fourier con las de Nietzsche o Hitler.

El pensamiento filosófico y político latinoamericano no ha estado exento de promover también algunas de estas últimas, pero en su rica trayectoria han predominado las progresistas y emancipadoras; de lo contrario, aún permanecerían sus pueblos bajo el yugo colonial. Algunos, incluso, han emprendido la lucha contra nuevos poderes imperiales.

Según Fernando Aínsa, "La América que había sido hasta entonces un teatro propicio para la utopía de los otros, comienza a proyectar sus propias utopías" (Aínsa, 1977, p. 154). Ese proceso de concebir utopías, no para la vida académica, sino para la praxis política, comenzó a gestarse en el pensamiento ilustrado cuando germinaron las ideas de la independencia y la integración de los pueblos latinoamericanos, como se evidenciaría en Francisco de Miranda y Juan Pablo Vizcardo.

Roig es considerado por Alejandro Serrano Caldera como el "filósofo de la libertad", que se plantea:

> (...) al mismo tiempo el medio para decir el mundo que quiere transformar y la herramienta para la transformación de ese mundo y la recreación de un mundo nuevo, sin opresores ni oprimidos, de un mundo que sea escenario de la libertad (Serrano, 2020, p. 152).

Tal planteamiento es, en gran medida, cierto; pero aún más preciso es considerar que frente a formulaciones de filantropía abstracta sobre la libertad, frecuentes en la filosofía política de la modernidad, el pensador argentino se propuso superar sus limitaciones y orientarla como liberación, unida a una praxis política comprometida que dio lugar a que fuese censurado y amenazado, al punto de obligarlo a exiliarse cuando se impuso una férrea dictadura en su país. De ahí que resulte muy puntual el planteamiento de Adriana Arpini, según el cual

> Por su parte Roig sostiene que la filosofía entendida tradicionalmente como una "teoría de la libertad", quiere ser ahora "saber de liberación" para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de "libertad", y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente "otro" (Arpini, 2020, p. 298).

Tal actitud se demostró en su enfrentamiento a los regímenes dictatoriales en general y, en particular, ante aquellos que en el Cono Sur produjeron torturas y desapariciones. "A través de sus intervenciones en diversos foros académicos y de sus escritos fue una de las voces críticas más potente y teóricamente consistente en las discusiones acerca de la liberación" (Arpini, 2020, p. 295).

Por tal motivo, su labor desempeñó un significativo papel en la gestación de la denominada filosofía de la liberación, como reconocerían, entre otros, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, independientemente de ciertos distanciamientos críticos que planteó ante algunas de sus expresiones.

Al mismo tiempo, sus simpatías con los procesos emancipadores latinoamericanos fueron manifiestas, en particular con la Revolución cubana, como pudo apreciarse en varias ocasiones, entre ellas, en sus intervenciones como jurado del premio Casa de las Américas. A ello se une su alta estimación de la riqueza del pensamiento filosófico cubano del siglo XIX (Guadarrama, 2023), especialmente en la obra de José Martí, a la cual le dedicó esmerada atención.

3. El humanismo práctico de Roig

La obra del filósofo argentino se inscribe en la rica trayectoria

del "humanismo práctico" que ha caracterizado las más auténticas expresiones del pensamiento filosófico universal, dentro del cual se encuentra también el latinoamericano. Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos, como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844,* así como los de "humanismo concreto", "humanismo positivo" y "humanismo culto" (Marx, 1965, p. 174), que diferenciaba del "humanismo real" de Feuerbach— se debe considerar una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos. Este se diferencia del "humanismo abstracto", el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un "humanismo práctico" se distancia, a su vez, del antropocentrismo que ha caracterizado, generalmente, a la cultura occidental y toma en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

Se debe tener en cuenta que el concepto de dignidad –esencial en el ideario de Martí– estuvo muy presente en el "humanismo práctico" de Roig. Vale destacar la significación que le otorgó a la función práctica de la filosofía; por supuesto, no a toda, sino a aquella identificada con el necesario proceso emancipador de determinados sujetos sociales desfavorecidos. Por esa razón, Carlos Pérez Zabala sostiene: "El gran papel que le otorga Roig a la praxis como transformadora de la sociedad junto con el rechazo de las filosofías de la conciencia y del concepto son las palancas que usa Roig para producir la inversión de Hegel" (Pérez, 1988, p. 25). Hecho que lo aproxima mucho más a Marx que al gran idealista alemán.

Cuando le comenté a Roig —como ya les había planteado a otros destacados filósofos latinoamericanos— la propuesta de desarrollar un proyecto de investigación internacional referido a diferentes valoraciones sobre la "condición humana" entre pensadores y otros intelectuales latinoamericanos del siglo XX que hubiesen reflexionado al respecto, la asumió de inmediato con entusiasmo.

Sin duda, sus enjundiosos estudios sobre algunas de las etapas del humanismo latinoamericano le concedían suficiente mérito para presidir aquel, quizás algo megalómano, proyecto internacional de investigación, al que se sumaron inicialmente con agrado varios compañeros de ruta en las incursiones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano; entre ellos: Hugo Biagini, en

Argentina; Javier Pinedo, en Chile; Yamandú Acosta y Fernando Aínsa, en Uruguay; Edgar Montiel y María Luisa Rivara de Tuesta, en Perú; Guillermo Hoyos y Santiago Castro-Gómez, en Colombia; Carmen Bohórquez, en Venezuela; Horacio Cerutti y Alberto Saladino, en México; Raúl Fornet-Betancourt, en Alemania; Alejandro Serrano Caldera, en Nicaragua; Carlos Rojas Osorio, en Puerto Rico, y, especialmente, José Luis Gómez Martínez, quien facilitó la publicación, en su página web, de la mayor parte de los resultados de esa investigación (Colectivo, 2003).

Con su acostumbrada modestia, Roig puso algunos reparos para aceptar mi propuesta de que presidiese aquel ambicioso proyecto. Pero ante el evidente consenso de los asistentes a aquella sesión gestora, en el marco del Congreso del IV Corredor de las Ideas, efectuado en el 2001 en Asunción, terminó aceptando. De inmediato propuso contribuir al enriquecimiento del marco teórico de aquella investigación con sus aportes al concepto de "condición humana".

En varias ocasiones analizó la controvertible cuestión, pero entre ellas sobresale cuando sostuvo:

> Con la expresión "condición humana", que esperamos poderla caracterizar satisfactoriamente, hemos de aclarar desde un primer momento, que no pretendemos regresar a un clásico y antiguo tema de la "naturaleza humana", ni tampoco al más moderno y relacionado con él y que se ocupa del "lugar", la "ubicación", el "escalón", el "estrato", en fin, el "puesto" del ser humano en el medio cósmico, animado e inanimado en el que le ha tocado aparecer. Tanto la crisis de los esencialismos, por un lado, así como la fuerza con la que el despertar de lo ecológico ha adquirido en nuestros días por motivos más que alarmantes, nos obliga, digámoslo así, a repensar la problemática antropológica desde otras categorías. Y una de ellas es, sin duda, la de "condición humana" (Roig, 2002, p. 205).

Llama la atención no sólo el contenido epistémico que le atribuye a ese concepto, sino algo que se destaca cuando plantea que "la expresión «condición humana» (…), incluye el concepto de «naturaleza humana», mas también lo excede" (Roig, 2002, p. 206). Este planteamiento resulta de mucha trascendencia, pues no se identifica con la acostumbrada dicotomía entre la naturaleza y la sociedad que ha prevalecido hasta tiempos muy recientes en la

civilización occidental, sino que presupone que la primera se encuentra subsumida en la segunda.

Los evidentes cambios climáticos han obligado a reconsiderar la sabiduría de los pueblos originarios, al punto de llegar a admitir la existencia de derechos a la naturaleza (Guadarrama & Martínez, 2023).

Esta es la razón por la que Roig no admite que unos pueblos por "naturaleza" sean pacifistas o guerreristas, sino que tales actitudes dependen de determinadas circunstancias históricas, pues algunas de ellas pueden contribuir la promoción de una cultura de paz.

Al referirse a los estudios de Alberdi sobre la guerra, insinuó que estos no tenían nada que envidiar a los de pensadores europeos que entonces abordaban tal problemática. En ese sentido expresa:

> Diremos para comenzar que los mismos se encuentran dentro de lo mejorde nuestra tradición pacifista, debiendo aclarar con todo cuidado que el hecho de hablar de "nuestra tradición" en ese sentido no quiere decir que seamos "pacifistas" por naturaleza, mientras que asimismo "por naturaleza" serían belicistas, por ejemplo, nuestros hermanos chilenos. Nada de eso, ni nosotros ni ellos, somos "por naturaleza" una cosa o la otra, sino que podemos generar, lamentable o felizmente, según las circunstancias, actitudes de ese tipo. Se trata de situaciones históricas, y entenderlo de otro modo nos conduciría, otravez, a aquella antropología desdichada (Roig, 2011, p. 220).

En especial valoró altamente sus ideas, pues a su juicio:

Mas, lo cierto esque su denuncia de la guerra nos permite afirmar que todas esas categorías, así como las de civilización y barbarie, unas más, otras menos, todas quedaron en cierto modo sobrepasadas. De ahí la actualidad de este pensador, que si lo fue radicalmente, si verdaderamente se aproxima a lo que él había pretendido seren ese momento —con todas las limitaciones que ahora podríamos descubrirle—, ser propiamente el intelectual orgánico de la causa de la paz, la justicia y la libertad, se debió a que entendió que el compromiso primero de todo hombre es antes que nada y por sobre todo con la vida y nunca con la muerte". (Roig, 2011, pp. 232-233)

A su juicio, para el análisis de esta problemática la filosofía constituye una herramienta esencial, pero no suficiente, y mucho menos si se pretende esgrimir una presunta filosofía de la historia, que rechazó, pues "(…) si la teoría del *a-priori* antropológico surgió en conflicto con los estructuralismos, entre ellos el de las

«epistemes» foucaultianas, debemos ahora agregar que supuso desde un primer momento un rechazo de las filosofías de la historia, (…)" (Roig, 2011, p. 239).

Resulta significativa la perspectiva de análisis desde la cual realiza el estudio del concepto de "condición humana", al no quedar este enclaustrado en el pensamiento europeo —independientemente del hecho de que le reconoce a este su debido protagonismo—. Por ello parte desde Demócrito hasta el Popol Vuh, para luego proponerse continuarlo desde Rousseau hasta el Che Guevara. La personalidad de este último impregnó también su ideario emancipador, dado el protagonismo orgánico de su humanismo práctico. No ocultó su emoción cuando, durante su visita a la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, supo que impartiría su conferencia en el aula que lleva el nombre del héroe argentinocubano, ubicada en el lugar donde radicó el hospital de campaña durante la heroica batalla de Santa Clara, que puso fin en Cuba a la sangrienta dictadura de Batista.

Ante todo, Roig tomó distancia crítica de la tradicional concepción que considera el humanismo como una corriente de pensamiento exclusivamente europea. Era un profundo conocedor de la génesis de la filosofía grecolatina en sus propias lenguas pues había desarrollado su tesis doctoral en Francia sobre Platón—, y sin renunciar a la admiración que sentía por los pensadores de la tradición de la cultura occidental hasta la actualidad, consideraba que "Lo más grave de todo posiblemente radica en el hecho deque no se ha intentado buscar y establecer la noción misma del humanismo a partir de sus propias manifestaciones, tal como se dieron en nuestras tierras" (Roig, 1984, p. 16).

En la actualidad la obra de Roig es indispensable a la hora de estudiar la historia de las ideas filosóficas en América Latina, más allá de la acostumbrada controversia en relación con si se le denomina o no filosofía latinoamericana. Al respecto plantea:

> La filosofía latinoamericana tiene como uno de sus objetos relevantes el de nuestra cultura. Sin embargo, no es una filosofía de la cultura, y si tuviéramos que cualificarla deberíamos decir que más se aproxima a una antropología que a otro campo del saber. Es, necesariamente, una filosofía de la filosofía, en cuanto preguntar acerca de sus alcances, constitución y métodos. De todos modos, se trata de una filosofía que tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura. De ahí que la problemática actual de la interculturalidad y, en particular, del tipo de

> diálogo que genera, así como su teorización, sea cuestión, asimismo, de importancia para la filosofía latinoamericana tal como lo venimos definiendo (Roig, 2001, p. 89).

Fue un enamorado de la riqueza de la vida filosófica latinoamericana y sin ningún tipo de chovinismo ha contribuido a dejar esa huella en numerosos discípulos, no sólo en su Mendoza natal, sino mucho más allá de América Latina.

Su propuesta metodológica para estudiar el humanismo, en particular en el pensamiento latinoamericano, presupone superar cualquier tipo de universalismo abstracto y apriorístico que no tome en debida consideración las particularidades del contexto histórico en que este emerge. Al respecto, atinadamente expresa:

> Otro aspecto que se debe tener en cuenta es el de la especificidad de los humanismos, hecho que plantea el problema metodológico de encontrar su fuente, la que hace de cada humanismo un hecho singular y que permite a su vez hablar de formas propias de desarrollo del humanismo en España y en las tierras americanas (Roig, 1984, p. 22).

Esto no significaba en modo alguno que hiperbolizase los valores de la vida filosófica latinoamericana o, mejor en su caso, "nuestroamericana", como con acierto sugiere Yamandú Acosta, cuando plantea: "El humanismo de Arturo Andrés Roig es sin lugar a dudas ´nuestroamericano´ en su espíritu, aunque se defina como ´latinoamericano´ en su letra" (Acosta, 2020, p. 27).

Se distanciaba críticamente del eurocentrismo, pero no compartió el nuevo etnocentrismo que se reveló en algunas manifestaciones iniciales de la filosofía de la liberación.

La filosofía de la liberación ha acentuado la necesidad de reforzar nuestra identidad como pueblos que no sólo tienen una historia, sino también un enemigo común: el imperialismo norteamericano. Sin embargo, tales preocupaciones como natural rebeldía ante la penetración cultural e ideológica de que han sido víctimas como colonias y neocolonias ha llevado en ocasiones a extremos que pueden resultar negativos y no favorecen la real liberación.

Estamos tan acostumbrados a que existan países y culturas dominantes y dominadas, que se llega a pensar que estas siempre existirán y partiendo de tal presupuesto se arriba a la conclusión de que en algún momento debe llegar el turno a la cultura latinoamericana para imponerse.

Hasta se han visto los primeros síntomas de tal futura hegemonía en el auge que ha tomado mundialmente la literatura latinoamericana. Mientras se piense desde esa perspectiva, no nos liberaremos del prejuicio del hegemonismo que tan nefasto ha resultado para la cultura universal (Guadarrama, 2013, p. 158).

Si bien Roig expresó simpatía ante algunos planteamientos de esta corriente, pronto se distanció de ella, entre otras razones, por su mesianismo. Simplemente aspiraba, y contribuyó notablemente a ello, que fuese reconocida como parte de la cultura filosófica universal.

No obstante, destacaba cómo el pensamiento latinoamericano se distinguía del europeo no sólo por el lugar desde donde se ha observado el proceso civilizatorio mundial y, por tanto, también desde un diferente sujeto, condicionado por tales circunstancias –para lo que constituye su concepto del *a-priori* antropológico– (Roig, 2011, p. 235), sino también por sus contribuciones al enriquecimiento de algunas de las categorías objeto de atención. Al respecto planteaba: "Lo que no saben los europeos es que nosotros, ya desde el siglo XIX, estábamos mirando la "civilización" desde nuestra "barbarie", más con una relativización de conceptos mucho más crítica que la desarrollada por los propios colonizadores. Justamente ésta es la posición deJuan Montalvo" (Roig, 2011, p. 59).

Razones suficientes tienen los latinoamericanos para someter a enjuiciamiento crítico tales categorías, como oportunamente lo haría Martí, para quien "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza" (Martí, 1891, pp. 134-135).

El "humanismo renacentista americano" caracterizado por Roig estaría próximo al "humanismo práctico" por su identificación con los indígenas, mientras que el "humanismo barroco", al identificarse más con la nueva clase citadina de criollos, se distancia de él. Del "humanismo emergente" o ilustrado emergería el "humanismo independentista", lo que significa que el balance de todo humanismo consecuente –esto es, aquel que propicie acciones beneficiosas para los más necesitados– siempre resultará favorable, pues aun cuando no se puedan valorar sus efectos de manera inmediata, puede propiciar formas de humanismo práctico.

El "humanismo independentista" no se limitaría al logro de la emancipación política, sino que aspiraba a un mayor alcance de justicia social, como se evidencia en sus próceres, especialmente la abolición de la esclavitud y la dignificación de los indígenas, sobre todo a partir de la restitución de sus derechos, en particular sobre

la tierra. Concebía la lucha por estos derechos y sus conquistas como un proceso siempre progresivo:

Se va de una "justicia injusta" hacia una "justicia justa" en la medida en que han sido descubiertas, denunciadas y superadas las marginaciones y discriminaciones y se va avanzado hacia lo universal, es decir, la humanidad entera. De ahí que la expresión "derechos humanos" no sea tautológica, por lo mismo que existen "derechos inhumanos". Y todavía más, los "derechos humanos" no sólo surgen de ese horizonte o exigencia de universalidad, sino que al hacerlo surgen nuevos derechos (Roig, 2003, p. 110).

Para el pensador argentino, el humanismo no debe limitarse a expresiones filantrópicas o de simple misericordia, como es el caso de actitudes religiosas que, por muy comprensibles y bondadosas que resulten, no contribuyen a buscar las causas y, por tanto, las soluciones a precarias situaciones de determinados sujetos sociales. La exigencia de una postura práctica de humanismo exige un mayor compromiso y actividad que implique, en caso necesario, el uso de la violencia para encontrar soluciones, pues, en definitiva, los sectores oligárquicos dominantes siempre han mantenido su poder ejerciendo algún tipo de violencia. Esta consideración puede sustentarse en su concepción:

> De ahí que el humanismo sólo pueda ser entendido en relación con grupos humanos emergentes que quieren y necesitan ejercitar su voz, lo hagan de modo directo y a veces hasta violento, o de modo indirecto en un juego de ocultamiento y de desocultamiento. Mas, siempre el humanismo pondrá como exigencia un grado de manifestación, aun cuando mínimo, ya que ello está en la esencia misma de todo acto humano de hetero y autorreconocimiento (Roig, 1984, p. 21).

Por tal motivo, Roig propugna una nueva filosofía matinal para Latinoamérica, en la que nuevos sujetos emergentes encuentren auroral reconocimiento. En consecuencia, Jorge García (2011) con razón sostiene:

> La nueva filosofía, que tiene su raíz en la conciencia de alteridad, según el filósofo argentino debe elaborar nuevos conceptos integradores que partan de la historicidad del hombre latinoamericano y contribuyan a la afirmación de una conciencia desalienada de sí que le permitaaumentar los grados de dominio epistémico sobre sus circunstancias objetivas y facilite su praxis como creador y

transformador de su mundo; que pasa en América Latina, acertadamente según Roig, por la independencia política, la justicia social y la integración (p. 121).

A partir de sus análisis de la trayectoria no sólo del pensamiento latinoamericano, sino también de la historia política de esta región, arriba a la conclusión de que para preservar la libertad de estos pueblos y alcanzar mayores grados de justicia social resulta imprescindible dar cada vez pasos superiores hacia la consolidación de una cultura integracionista de dichos pueblos y, sobre todo, hacia una concreción de su institucionalidad. A nuestro juicio,

(…) la "cultura integracionista" debe estar constituida por todas aquellas ideas y acciones propiciadoras de un mayor grado de dignificación de los pueblos a través de su unión, en aras de facilitar el intercambio recíproco de productos, y de procesos materiales y espirituales. Todo lo que atente contra ese objetivo debe ser considerado un factor alienante y obstaculizador de la integración. (Guadarrama, 2021, p. 32).

Sin duda, la obra de Roig constituye un valioso elemento aportador a esa cultura integracionista, porque con sus estudios de historia de las ideas latinoamericanas ha contribuido a promoverla.

Por otra parte, al propugnar la gestación de un genuino humanismo, insiste en la necesidad de que este exprese el compromiso ideológico de los filósofos. En ese sentido plantea:

Dos cosas deberíamos señalar: que la filosofía como quehacer propio de esa cultura que se ha dado en llamar Occidental, evidentemente no es inocente ni ingenua, bajo cualquier forma que se manifieste y aun cuando aparezca como posible forma de saber "prescindente". Que la tarea actual de la filosofía, sitodavía seguimos pensando en que la función racional posee resortes que la hagan reencauzarse hacia lo que sería un auténtico humanismo, es bien durapor cierto: es, en pocas palabras, la de desmontar, si es necesario sin piedadalguna, sin concesión de ninguna especie, las mil cabezas de la hidra que surgen entre las páginas de tantos "filósofos" cuyo discurso únicamente puedeacabar, cuando son más o menos sinceros, en renunciamientos escatológicos o en justificaciones montadas sobre los innúmeros mitos con los que el logos se ha vestido a efectos de hacernos aceptar lo injustificable. (Roig, 2011, pp. 214-215).

Lo que distingue el humanismo práctico de Roig, que también se revela en las expresiones más auténticas del pensamiento filosófico latinoamericano, no es el espacio en que este se desarrolla, sino el sujeto protagónico en el cual este se manifiesta, esto es, el indígena, el esclavo, el criollo, el campesino, el obrero, etc., o sea, todo grupo social reclamante de libertad y de justicia social, y de ahí su orgánica identificación con el "hombre natural" propugnado por José Martí, según el cual

> El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés (Martí, 1891, p. 135).

Pero también manifiesta sus expresas simpatías en relación con Las Casas, Montesinos, Rousseau, Bolívar, Marx, Alberdi, Montalvo, Ellacuría y Guevara, entre otros. Todos ellos, de algún modo, también han sido distintas expresiones de humanismo práctico y lo inspirarían a continuar la genuina labor que le corresponde a todo intelectual comprometido con la lucha emancipadora. De ello se deriva su enfrentamiento a las dictaduras fascistas que lo obligaron al exilio.

Las ideas del pensador mendocino respecto a la liberación de los oprimidos resultaban demasiado peligrosas para las oligarquías dominantes, sobre todo cuando señalaba:

Es necesario que los marginados en todos los órdenes, aquellos que con su presencia y su fuerza tienen el poder de quebrar los universales ideológicos y de exigir una nueva libertad, un nuevo Dios, una nueva nación, adquieran la capacidad de organizar socialmente su presencia y su fuerza (Roig, 1998, p. 65).

Por supuesto que tales planteamientos lo articulaban con la mejor tradición de elaboración de utopías concretas que ha caracterizado a los más dignos representantes del humanismo práctico en el pensamiento latinoamericano. Esto se revela cuando asegura:

> Y si hemos defendido y defendemos ─sostenía─ la legitimidad de la función utópica es, por eso mismo, porque ella es parte consustancial de la estructura misma de una praxis que no es la de las

academias, sino que lo es de la transformación del mundo" (Roig, 2003, pp. 114-155).

Sin embargo, él no subestimó el potencial emancipador que puede fomentar la vida académica en favor de mayores grados de justicia social y libertad, especialmente cuando, como plantea Ofelia Schutte:

> ¿Qué sucede si el sujeto del cual se está hablando cesa de ser un individuo y se transforma en un sujeto plural, un "nosotros"? ¿Cómo se comprende estatransformación desde la historia de la filosofía? Roig preserva el aspecto histórico del pensamiento de Hegel, pero extiende la lucha por la libertad hacia unfuturo todavía desconocido, lo cual revela su tendencia hacia una orientaciónutópica (Schutte, 2011, p.17).

Por eso desarrolló su labor profesional en esos espacios, porque estaba convencido, al igual que Martí, de la importancia de las trincheras de ideas.

La libertad constituyó para Roig un pivote esencial sobre el cual descansan todos los demás componentes básicos de la estructura socioeconómica y política en cualquier parte. De ahí que plantease:

> Pienso que el hecho de que Alberdi habló en todo momento no sólo de ´paz´, sinotambién de ´libertad´, y entendió que no podía darse la primera sin la segunda, por allí despuntaba una definición de la guerra de carácter social que, justamente, nos permite confirmar el valor metafórico de que hablábamos (Roig, 2011, p. 226).

Pero sucede algo similar con la justicia social, pues mientras esta se encuentre en precarias condiciones, difícilmente podrá asegurarse la paz y la convivencia entre las clases sociales. En ese sentido expresaba: "No basta con un declaracionismo de paz sobre un mundo de injusticia social, en el que imperan formas de la violencia más cínica" (Roig, 2011, p. 220). Por ello, consideraba tal injusticia como un detonante permanente de protestas sociales que, como los volcanes, nadie los enciende, sino que estallan solos.

Precisó acertadamente que los diferentes conceptos de libertad están condicionados por la perspectiva ideológica desde la cual esta se analice. De ahí que planteara: "El liberalismo aparece claramente como una doctrina en la que la libertad se definepor el consumo, lo que implica que todo ha sido convertido, previamente, en

mercancía" (Roig, 2011, p. 133). Esto significa que este circunscribe la libertad a un plano eminentemente individual en el que prevalecen más las satisfacciones espirituales que el cubrimiento de objetivas necesidades materiales. Por supuesto que tal criterio dista mucho del que poseen no sólo los conservadores y fascistas, sino también, por lo general, socialistas y comunistas, y en especial, los anarquistas.

Ante este abanico de posturas ideológicas, tal vez a algunos les resulte difícil o contraproducente encasillar la del filósofo argentino. Sin embargo, un conocimiento más amplio y profundo de su obra puede permitir a un lector sagaz arribar a conclusiones pertinentes al respecto.

Pero al margen de posibles clasificaciones en cuanto a la corriente o escuela filosófica en la que podría incluirse a Roig−las cuales regularmente constituyen camisas de fuerza que no permiten una adecuada comprensión y caracterización de un autor−lo cierto es que concibe la libertad no como algo interno o subjetivo, *eleuthería* como lo consideraban los estoicos, sino como *apólysis* y, por tanto, desatamiento o liberación.

A juicio de Roig (2011):

> Se ha dicho que con el mito de Calibán la Filosofía Latinoamericana encontró la versión adecuada a nuestra realidad de la figura de "el Amo y el esclavo".Es cierto esto en parte y, en buena medida, no, en cuanto que del reconocimiento de una conciencia por la otra se pasa en la formulación shakesperianaa una liberación del siervo que no se reduce a interiorizar la libertad, al modo estoico, sino a poner en movimiento una libertad exterior, de "desatamiento". En términos clásicos, no se trata de una *eleuthería*, sino de una *apólysis*. Esto no quiere decir que ese mismo siervo o esclavo, como consecuencia dela religiosidad impuesta, no acabara generando formas de "conciencia desventurada", más allá de un estoicismo que no tuvo lugar en nuestras tierrascomo fenómeno social. La emergencia de Calibán generó dentro de nuestramodernidad, primero, la respuesta liberadora indígena, de cuyos innúmerosalzamientos fue símbolo Túpac Amaru y, luego, los movimientos independentistas criollos tanto del Continente como del Caribe. Y en ninguno de loscasos la libertad fue entendida como libertad "interior" de tipo estoico, sinoque en todo momento se habló, muy ilustradamente, de "romper" o "quebrar las cadenas" que nos ataban a la dominación europea (p. 202).

Conclusiones

No resulta difícil considerar que su filosofía matinal estaba orgánicamente articulada no sólo con la necesaria función crítica, indispensable a todo ejercicio del filosofar, sino, ante todo, con la exigencia de una auroral praxis transformadora y, por qué no, revolucionaria, como ha sido común en la trayectoria del humanismo práctico en el pensamiento latinoamericano.

Bibliografía

Acosta, Y. (2020). "Un humanismo crítico desde nuestra América". En Arpini, A.; & Muñoz, M.; & Ramaglia, D. (eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad.* Mendoza : Universidad Nacional de Cuyo.

Aínsa, F. (1977). *La reconstruction de l'utopie.* Paris : UNESCO.

Arpini, A. (2020). "Liberación, filosofía de la liberación e historia de las ideas. A través de textos de Arturo Andrés Roig de los años '70 y principio de los '80". Arpini, A. [et al.] *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad.* Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Bohórquez (2022). *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Caracas: Monte Ávila.

Colectivo de autores (2003). "El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana". www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/

García, J. (2011). *Pensar nuestra América desde sí y para sí. Aportes teórico-metodológicos de Arturo A. Roig a la filosofía latinoamericana y su historia, como historia de las ideas*. Nueva Editorial Universitaria. San Luis: Universidad Nacional de San Luis.

Guadarrama, P. (1998a). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf

Guadarrama, P. (1998b). "¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía*). Proyecto de filosofía en español*. Universidad de Oviedo. Oviedo. http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm

Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia.* T. I. Bogotá: Planeta.

Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia. T. III* Bogotá: Planeta.

Guadarrama, P. (2018). “Introducción a la condición humana”. University of Miami. https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/international/ethics-in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf.
Guadarrama, P. (2021). *Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano.* Bogotá: Taurus-Penguin Random House.
Guadarrama, P. (2023). Philosophie in Kuba bis zum neunzehnten Jahrhundert. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*. / Revista Internacional de Filosofía / Revue Internationale de Philosophie / International Journal of Philosophy. Wissenschaftsverlag. Mainz. # 84.
Guadarrama, P & Martínez, R. (2023). Las cosmologías de los pueblos originarios sobre la naturaleza y su influencia en el constitucionalismo. *Novum Jus,* 17(2): 171-192.
Kant, I. (1968).“Physische Geographie”. En *Kants Werke*, vol. 9. Berlin: Walter de Gruyter.
Martí, J. (1891). Nuestra América. *La Revista Ilustrada de Nueva York*, el 10 de enero http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf
Marx, C. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.* La Habana: Editora Política.
Montiel, E. (2000). *El humanismo americano.* México: Fondo de Cultura Económica.
Pérez, C. (1988). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA. https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/perez9.htm
Roig, A. A. (1976). “Función actual de la filosofía en América Latina”. En *La filosofía actual en América Latina*, México: Grijalbo.
Roig, A. A. (1984). El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII. Quito: Banco Central del Ecuador.
Roig, A. A. (1986). “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”. En Zea, L. (coord.). *América Latina en sus ideas.* México: UNESCO-Siglo XXI.
Roig, A. A. (1998). “Educación y dependencia”. En La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa. Mendoza: EDIUNC.
Roig, A. A. (2000). “Una tarea inacabada y siempre urgente”, Prólogo. Devés, E. *Del Ariel de Rodó a la CEPAL. (1900-1950).* Editorial Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. Santiago.
Roig, A. A. (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.

Roig, A. A. (2002). La condición humana. Desde Demócrito hasta el Popol Vuh. *Revista Universum.* Universidad de Talca. Talca.
Roig, A. A. (2003). "Condición humana, derechos humanos y utopía". En Cerutti Guldberg, Horacio y Páez Montalbán, Rodrigo (coord.) *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México: Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Roig, A. A. (2009). Democracia y utopía. *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofia*, 19 – 20(X).
Roig, A. A. (2011). *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
Schutte, O. (201)1. "De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés en Roig". En Roig, Arturo. *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
Serrano, A. (2020). "Arturo Andrés Roig, filósofo de la libertad". En Arpini, A. [et al.] *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad.* Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
Toffannin, G. (1953). *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*. Buenos Aires: Ediciones Nova.

22. Los derechos humanos en Franz Hinkelammert: su contribución desde la filosofía política latinoamericana en tiempos de grandes desafíos sociales

por *Flor María Ávila Hernández y Jennifer Fuenmayor*

Introducción

En una entrevista le preguntaron a Hinkelammert ¿Cómo vive la realidad de estar en la América Latina?, su respuesta fue muy contundente "Es una realidad muy dura, que necesita muchas transformaciones. Una realidad muy depredadora, muy deshumanizada…" (Portillo, entrevista 1999, p. 93). Han pasado 25 años de esa entrevista y en la actualidad América Latina se enfrenta a complejos desafíos sociales en cuanto a la distribución desigual de la riqueza, el ingreso y las oportunidades; la crisis por efectos de la pandemia que han impactado a los más pobres, como la crisis sanitaria, la pérdida de empleos y la falta de acceso a servicios básicos; los altos niveles de pobreza y de pobreza extrema, el acceso limitado a la educación y la discriminación; corrupción, falta de transparencia de los gobiernos; los altos índices de violencia con consecuencias devastadoras para la sociedad y la violación a los derechos humanos y la crisis del clima. Ante este panorama de América Latina, Hinkelammert diría que "se nota la presencia de la amenaza de un suicidio colectivo de la propia humanidad" (Hinkelammert, 2023), por lo que es una necesidad y compromiso ético producir conocimiento, reflexionar y debatir los aportes teóricos de reconocidos investigadores, en esta oportunidad se revisarán las valiosas contribuciones a los derechos humanos de un gran economista, teólogo y filósofo que residió en Costa Rica hasta su fallecimiento a la edad de 92 años, como lo fue Franz J. Hinkelammert, cofundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José. Nacido en Alemania, pero vivió en América Latina para el período 1963-1973 en Santiago de Chile y a partir de 1976 se

residenció en San José, Costa Rica.

Los aportes teóricos de Franz Hinkelammert ofrecen una perspectiva crítica y reflexiva sobre temas fundamentales de estudio para la filosofía política latinoamericana. Su visión humanista coloca a la vida humana como punto de partida en sus obras. Plantea desafíos al conocimiento en cuanto a la reproducción de la vida humana y la práctica de derechos humanos. Sus reflexiones se centran en repensar los proyectos de sociedad en América Latina y revela que los grandes problemas en América Latina son problemas de necesidades, como la pobreza, y las políticas públicas de los gobiernos latinoamericanos en muchos casos no responden a las verdaderas necesidades del individuo y de la sociedad. Responder a las necesidades, "Eso es: optar por la vida…Pero optar por la vida de uno solo es posible si se opta, a la vez, por la vida de los otros" (Hinkelammert, 2023, p. 80).

Los aportes de este científico social de gran importancia se inscriben dentro del pensamiento crítico que interpela a la modernidad y a las sociedades actuales. Su enfoque se centra en la vuelta del sujeto reprimido y cuestiona si es posible una sociedad donde quepan todos y todas, incluida la naturaleza. Sus reflexiones abordan respuestas frente a un mundo sin alternativas y sin esperanzas, analizando la posibilidad de una sociedad donde quepan todos, incluida la naturaleza (Hinkelammert, 2010).

Hinkelammert se plantea varias interrogantes sobre América Latina, pero una pregunta crucial tiene que ver sobre si la vida vale la pena vivirla, en un contexto donde la desigualdad, la exclusión social y la crisis ecológica amenazan la vida humana. Para Hinkelammert, el sentido de la vida es vivirla. Que todos vivan bien, es la gran aspiración de Hinkelammert, en una sociedad orientada hacia la vida.

Henry Mora Jiménez, uno de sus principales discípulos y coautor de varias de sus obras, describe a Hinkelammert como un hombre con muchas cualidades, no solo con sabiduría y humildad, sino también con fortaleza y bondad, "tanta altura intelectual y generosidad, en una misma persona, combinación poco común en pensadores de renombre mundial" (Mora, 2023ª, p. 2).

En su última obra, considerada por el mismo Hinkelammert como su testamento intelectual, denominada: "Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la sociedad occidental", publicada en el 2020, con una segunda edición en 2022, "…retorna a Pablo de Tarso y a su primera declaración de derechos humanos centrada en la igualdad

humana, tema que también fue una constante a lo largo de toda su vida…" (Mora, 2023ª, p. 6).

1. Principales aportes al abordaje de los derechos humanos. La política de derechos humanos

A continuación, se describirán sus principales aportes considerados como parte de su enfoque crítico sobre los derechos humanos, sus ideas fundamentales estudiadas en una perspectiva inter y transdisciplinaria desde la filosofía, la economía política, la teología, la economía y la ética.

Hinkelammert resalta la necesidad de una política de derechos humanos que intervenga en el mercado para proteger los derechos fundamentales de las personas. Destaca que el mercado otorga constantemente derechos incompatibles con los derechos humanos, lo que genera conflictos y la necesidad de intervención constante para proteger los derechos humanos. Plantea que la política de derechos humanos surge a partir de ciertos grupos de personas y es necesariamente siempre una política de intervención en el mercado desde el punto de vista de los derechos humanos. Esta política es conflictiva, ya que el mercado otorga constantemente derechos que son incompatibles con los derechos humanos (Hinkelammert, 2022). Subraya la importancia de garantizar los derechos humanos como base para asegurar las condiciones de posibilidad y dignidad de la vida humana (Hinkelammert y Mora, 2016).

Los derechos humanos se conciben como:

> El conjunto de prácticas, acciones, relaciones y actuaciones sociopolíticas, simbólicas, culturales e institucionales tanto jurídicas como no jurídicas, realizadas por seres humanos cuando reaccionan contra los excesos de cualquier tipo de poder que les impide autoconstituirse como sujetos plurales y diferenciados. Además, son satisfactores del sistema de necesidades y capacidades humanas y aluden a bienes y tramas jurídicas y no jurídicas que permiten y desarrollan los medios, las acciones, los procesos, los procedimientos y las relaciones sociales con los que poder satisfacer las necesidades humanas y disfrutar de una vida digna de ser vivida (Herrera, 2005; y Sánchez, 2018 citados por Sánchez, 2023, p. 108).

También se relacionan con:

> La toma de conciencia, la lucha y la reivindicación para que se generen las condiciones con las que se luche por crear las condiciones que permitan a todo ser humano dotar de carácter y sentido (libidinal, sexual, cultural, social, política, económica, étnicamente) a sus propias producciones en entornos que no controla en su totalidad (Sánchez, 2023, p. 109).

Hinkelammert y Mora (2009), señalan la importancia de reformular el Estado de derecho para recuperar los derechos humanos. Destacan la importancia de poner a los derechos humanos en el interior de la propia institucionalidad, lo que manifiesta la necesidad de la reformulación del Estado de derecho. Esto implica resistir y doblegar la estrategia de globalización, lo cual es crucial para impulsar la recuperación del Estado de derecho.

Aborda la condición humana desde una perspectiva histórica y crítica, destacando la evolución constante de los derechos humanos y su negación en contextos como el neoliberalismo. Hinkelammert resalta la necesidad de una política de derechos humanos que intervenga en el mercado para proteger los derechos fundamentales de las personas (Hinkelammert, 2022).

2. Violación de los derechos humanos

Para Hinkelammert "la sociedad occidental es cada vez más una sociedad irrespetuosa de los derechos humanos" (Portillo, entrevista, 1999), y explica la violación de los derechos humanos como una inversión ideológica de estos derechos y los considera "todo un mecanismo de suspender la humanidad de quienes se oponen al orden de derechos predominante y jerarquizado, quienes terminan siendo acusados de cometer un delito de lesa humanidad" (Hinkelammert, 1987 citado por Sánchez, 2023, p. 109).

Lo anterior está relacionado de acuerdo con Hinkelammert (s/f), con el problema de la jerarquización de los derechos humanos. El derecho humano a los bienes materiales es el derecho fundamental que jerarquiza a todos los otros y tiene que ver con el acceso a la producción y distribución de los bienes.

La unidad entre derechos humanos, acción represiva del Estado y la violación de los derechos humanos por el Estado, "se amplía en cuanto introducimos el análisis del principio de jerarquización de los derechos humanos" (Hinkelammert, s/f, p. 13).

A continuación, Sánchez (2023, p. 109), resume lo que es la inversión ideológica de los derechos humanos para Hinkelammert:

Cuando se impide a un ser humano su capacidad socio-materialista de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relacionales para establecer una vida digna, cuando se anula y limita su potencialidad para construir los medios y las condiciones necesarias que posibiliten la capacidad de hacer y deshacer mundos o cuando se discrimina a un pueblo negándole la capacidad para producir su humanidad y todo ello se hace en nombre de los mismos derechos humanos.

Hinkelammert narra dos experiencias que despertaron su interés por el estudio de la problemática de los derechos humanos, una en Alemania, cuando tenía 14 años y vivió, "toda esa enorme crítica de la negación de los derechos humanos por parte del nazismo alemán…" (Portillo, entrevista, 1999) y la otra experiencia vivida fue en Chile con el golpe militar en 1973, muy terrible donde se vivió el sufrimiento de las personas, muertes, desapariciones y torturas. "Allí había toda una práctica política muy contraria al desarrollo de los derechos humanos" (Portillo, entrevista, 1999).

Expresa Hinkelammert en entrevista a Portillo (1999, p. 95-96),

El que viola los derechos humanos jamás va a hablar de la violación de los derechos humanos. Están asegurando falsos derechos humanos al matar en masa, pero hablando el lenguaje de los derechos humanos…En ese sentido, se puede ver que se trata de una inversión: en nombre de los derechos humanos se violan éstos y así la violación de los derechos humanos se transforma en un "imperativo categórico"; es decir, es un deber violar los derechos humanos, sería irresponsable éticamente no violarlos"

En efecto, afirma Hinkelammert "el Estado es un actor de la violación de los derechos humanos…el Estado dispone de todos los poderes para llevar a cabo este exterminio" (Portillo, entrevista, 1999). "Cuanto más se habla de derechos humanos, más legitimidad se adquiere para violarlos" (Hinkelammert, s/f, p. 14).

No obstante, Hinkelammert (2022), aborda la violación de los derechos humanos también en el contexto del mercado, señalando que el mercado otorga constantemente derechos que son incompatibles con los derechos humanos. Destaca que la política de derechos humanos surge a partir de ciertos grupos de personas y es necesariamente siempre una política de intervención en el mercado desde el punto de vista de los derechos humanos.

Además, Hinkelammert (2014) ha estudiado el tema de la violación de los derechos humanos desde una perspectiva crítica,

destacando la importancia de garantizar los derechos concretos a la vida como criterio ordenador. Se enfoca en la urgencia de garantizar en amplio grado los derechos humanos para asegurar la supervivencia de la humanidad. Esta perspectiva se presenta como una exigencia ética para la existencia humana.

Así mismo, señala que la puesta del mercado en el centro de la vida humana amenaza hasta la propia vida humana y plantea la necesidad de reconocer que la naturaleza también debe tener derechos de vida, lo que implica un nuevo derecho humano, esto es a la vez un derecho humano por parte de los humanos (Hinkelammert, 2022).

Hinkelammert y Mora (2016) resaltan la importancia de garantizar las condiciones de posibilidad y dignidad de la vida humana, reconociendo que los derechos humanos, especialmente los económicos, sociales y culturales, no han sido universalmente reconocidos ni garantizados. Critican la supeditación o "flexibilización" de los derechos humanos en función de criterios económicos, y abogan por la protección de los derechos en todas sus dimensiones, incluyendo la edad, el género, la etnia, las preferencias sexuales y la cultura.

Así pues, plantean la necesidad de resistir y doblegar la estrategia de globalización que conduce a la subversión de los derechos humanos dentro del Estado de derecho. Esto se evidencia en tratados de libre comercio que subvierten los derechos humanos en el plano del Estado de derecho (Hinkelammert y Mora, 2009).

3. Teoría de la Justicia Social

Su enfoque teórico se centra en la crítica a las concepciones idealizadas de la competencia perfecta en las teorías económicas. Hinkelammert (2022) sostiene que estas idealizaciones no son empíricas y no reflejan la realidad de los procesos económicos reales. Propone una visión más realista que considere la justicia social y la ética como elementos centrales en la construcción de teorías sociales.

Hinkelammert y Mora (2014), desarrollan una teoría de la justicia social que considera las particularidades de América Latina, teniendo en cuenta su historia, diversidad cultural y desafíos específicos. Su enfoque teórico busca superar las limitaciones de las teorías universalistas y adaptar los principios de justicia social a las realidades concretas de la región, promoviendo la inclusión de los

sectores marginados y la protección de sus derechos fundamentales. Su teoría es abordada desde una perspectiva contextualizada y comprometida con la transformación social y la dignidad humana.

Por consiguiente, Hinkelammert (2010), propone una teoría de la justicia social que va más allá de la justicia distributiva, considerando las condiciones de posibilidad de la vida humana como el criterio fundamental. Su enfoque se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, caracterizándola en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Este planteamiento amplio y holístico contribuye significativamente a la teoría de la justicia social.

En efecto, Hinkelammert (2010) aborda la justicia social en el contexto de la sociedad capitalista, argumentando que luchar por la justicia es luchar por el bien común. Su enfoque va más allá de la justicia distributiva y abarca toda la vida humana. Destaca que la sociedad capitalista produce riqueza socavando las fuentes de producción de esta, lo que plantea desafíos significativos para la justicia social. Afirma que la justicia social no puede sino partir de la afirmación del hombre como sujeto. Esto implica la afirmación de la subjetividad del hombre como sujeto productor o trabajador, sujeto de necesidades y sujeto pensante que proyecta su vida y su trabajo.

Por otra parte, discute la justicia social desde una perspectiva crítica, cuestionando las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad. Destaca la importancia de la distribución equitativa de recursos y oportunidades para lograr una verdadera justicia social. Se centra en la defensa de los oprimidos y explotados, denunciando las estructuras de dominación que perpetúan la desigualdad y la exclusión social. Aboga por una filosofía política que visibilice y atienda las necesidades de los sectores marginados de la sociedad, promoviendo la justicia social y la equidad (Hinkelammert, 2022).

Propone una visión de justicia social que se fundamenta en la equidad y la redistribución de recursos para asegurar el bienestar de todos los miembros de la sociedad. Su enfoque destaca la importancia de abordar las desigualdades estructurales y promover políticas que garanticen la inclusión y la participación equitativa en la vida social, económica y política (Hinkelammert y Mora, 2014).

4. Ser Humano como Ser Supremo y su reconocimiento como sujeto

Hinkelammert (2022) plantea la idea de que el ser humano es el

ser supremo para el ser humano, en contraposición a la espiritualidad del mercado y el dinero. Destaca la importancia de echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, proponiendo una visión que reconoce la dignidad humana como central para el pensamiento crítico.

Hinkelammert y Mora (2009), abordan la noción de sujeto desde una perspectiva crítica, destacando la importancia de reconocer al ser humano como un sujeto viviente, con necesidades concretas y una existencia corporal. Esta visión contrasta con la reducción del sujeto a un mero individuo de preferencias, enfatizando la importancia de considerar al sujeto en su totalidad y en relación con su entorno.

Cuestionan la visión tradicional y consideran al ser humano como un ser necesitado, en contraposición a la noción de sujeto con necesidades específicas predefinidas. Esta visión se fundamenta en la integración del ser humano en el circuito natural de la vida, lo que implica una especificación histórica y social de las necesidades, en lugar de considerar al ser humano como un sujeto con necesidades específicas dadas de una vez y para siempre (Hinkelammert y Mora, 2014). Su enfoque destaca la importancia de reconocer al sujeto como un agente activo capaz de transformar las realidades políticas y económicas (Hinkelammert y Mora, 2016).

Por otra parte, Hinkelammert y Mora (2009), enfatizan la importancia del sujeto necesitado, señalando que vivimos en una sociedad que lo niega y lo transforma en un simple individuo de preferencias.

El ser humano para Hinkelammert es un ser histórico, social, en permanente cambio y relación armónica de consideración y protección con la naturaleza, y los animales; de respeto y reconocimiento de todos los miembros de la sociedad, de unos a otros, donde se garanticen los derechos humanos.

Siempre debe ser el ser supremo para el ser humano, evitando las idolatrías y las fetichizaciones de sus propias producciones o mediaciones (instituciones, valores, principios, teorías, creencias, saberes, etc.), que, por diversas razones, terminan por convertirse en algo superior, creando como un objeto o en algo inferior a cada ser humano… (Sánchez, 2023, p. 104).

En conjunto, Hinkelammert y Mora (2009), abordan la vida humana desde la perspectiva de las condiciones de posibilidad de vivir como ser viviente. Destacan la importancia de reconocer las amenazas globales que socavan los cimientos de la sociedad

mundial y el planeta, incluyendo la desigualdad, la exclusión social, la crisis ecológica y la crisis de las relaciones humanas. Estas crisis están íntimamente relacionadas con la negación del sujeto humano en cuanto sujeto corporal viviente, y son el producto de una sacralización de las relaciones sociales de producción.

5. Racionalidad reproductiva de la vida

Hinkelammert critica la racionalidad instrumental que subordina la vida humana a la lógica del mercado, cuestionando la visión de la vida como mero medio para la acumulación de riqueza. Propone una racionalidad que ponga en el centro la vida humana, cuestionando la lógica del capitalismo que subordina la vida a la maximización de la eficiencia económica (Hinkelammert, 2022).

Esa racionalidad, diferente a la racionalidad medio-fin, es una orientada hacia la reproducción de la vida humana, incluyendo la naturaleza, lo que se resume como una economía para la vida. Esta perspectiva crítica se centra en confrontar de manera crítica la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana, incluyendo necesariamente la vida de toda la naturaleza. Así, su enfoque se dirige a guiar la acción medio-fin de tal forma que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en este circuito natural de la vida (Hinkelammert y Mora, 2014).

Hinkelammert y Mora (2014), introducen el concepto de racionalidad reproductiva como un criterio de vida/muerte en la reproducción de la vida humana y la naturaleza. Este enfoque va más allá de la racionalidad instrumental y se centra en garantizar la reproducción de la vida humana y la naturaleza, considerando el circuito natural de la vida como punto de partida.

A continuación, se muestra un cuadro donde se establecen las diferencias entre ambas racionalidades, medio-fin y reproductiva (Cuadro 1).

La ausencia o negación de la racionalidad reproductiva tiene sus consecuencias para los seres humanos y por ende para las sociedades, afirma Mora (2023b), que aparecen líneas de acción que imposibilitan la satisfacción de las necesidades, tales como: pauperización, subdesarrollo, colonialismo, desempleo, pobreza, destrucción ambiental, migraciones forzadas, etc. La ausencia de la racionalidad reproductiva también tiene que ver con las guerras, los

desplazamientos forzados, las crisis ambientales, las crisis de la convivencia, la corrupción institucionalizada, el crimen desatado, y la violación de los derechos humanos.

Cuadro 1 - Diferencias entre ambas racionalidades, medio-fin y reproduc-tiva

Criterios/ análisis de la realidad	Racionalidad Medio-Fin	Racionalidad Reproductiva
Juicios/el discernimiento de los fines	Es un cálculo instrumental. No revela el efecto de un fin realizado sobre las condiciones de posibilidad de la vida humana. La racionalidad medio-fin debe ser canalizada, orientada, subordinada de manera que posibilite la integración de la vida humana en el circuito natural de la vida. El simple cálculo medio-fin no asegura esta integración, incluso puede subvertirla.	Se trata de una racionalidad distinta, una racionalidad del circuito natural de la vida humana. Usa cálculos, pero no puede reducirse a un cálculo medio-fin. Son juicios sobre la relación entre los fines realizados y la vida del actor (juicios vida-muerte). Como sujeto, el ser humano debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de existencia. La integración en el circuito natural de la vida es la condición de posibilidad del sujeto.
Criterios de falsación, criterios vida-muerte y sujeto de la acción	Falsación/verificación ¿Se obtiene el fin propuesto con los medios seleccionados? Un actor enfrentado a la realidad en forma de sus parcialidades medio-fin.	Vida/muerte como criterio. ¿es la racionalidad medio-fin compatible con la racionalidad reproductiva de la vida? Aparecen proposiciones científicamente pertinentes, pero no falsables (además de juicios

		de hecho que no son juicios medio-fin). Inserción del sujeto en el circuito natural de la vida. Sujeto como totalidad de sus acciones potenciales (sujeto humano)
Sujeto y valor según ambas racionalidades	Sujeto de preferencias Valor/utilidad Valor/precio Utilidad abstracta	Sujeto necesitado y sujeto de necesidades Valor/trabajo Valor de uso como producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte del sujeto (Utilidad concreta). Coordinación del sistema de división social del trabajo.
Valores implícitos en cada tipo de racionalidad	Disciplina, éxito, competencia, humildad (sometimiento a las exigencias del circuito medio-fin) Ética del Mercado (derechos de propiedad privada, cumplimiento de los contratos mercantiles, intercambio voluntario de mercancías, etc.)	Solidaridad, respeto a la vida propia y a la de los otros, respeto a la vida de la naturaleza, cuidado, sabiduría (relativizan, canalizan, subordinan la racionalidad medio-fin) Ética de la vida y del bien común. Reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados (condición de posibilidad del propio actuar) Racionalidad de la convivencia.

Fuente: Elaboración propia en base a Mora (2023b).

Siguiendo a Mora (2023b), con la totalización del circuito medio-fin, se imponen el automatismo del mercado y la mano invisible ante el desprecio de la totalidad del circuito natural de la vida humana, surgiendo la tendencia al totalitarismo en sus diferentes expresiones.

Hinkelammert y Mora (2016), abogan por el desarrollo de una teoría crítica de la racionalidad reproductiva, que permita valorar la vida humana más allá de la lógica extractiva del mercado. También argumentan que la relación entre la racionalidad medio-fin y la racionalidad reproductiva es conflictiva, y que ampliar los criterios de la relación medio-fin no es suficiente para asegurar la reproducción de la vida humana de manera sostenible.

Su enfoque busca la producción y reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana, incluyendo aspectos biofísicos, socio-institucionales, económicos, ecológicos y culturales (Hinkelammert y Mora, 2009).

6. La irracionalidad de lo racionalizado como la totalización de la racionalidad instrumental

Hinkelammert destaca la importancia de analizar la irracionalidad de lo racionalizado, o, en otras palabras, según Mora (2023b), "la irracionalidad de la razón racionalizada", es decir, la necesidad de comprender que la racionalidad instrumental puede generar resultados irracionales. Esto implica un cambio profundo en la teoría de la acción racional, reconociendo que la ciencia empírica no puede abordar la irracionalidad de lo racionalizado (Hinkelammert, 2006).

"…Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad. Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado" (Hinkelammert, s/f citado por Mora, 2023b, p. 132).

En consecuencia, Hinkelammert critica la irracionalidad inherente a la racionalidad instrumental del mercado, evidenciando cómo esta lógica deshumaniza las relaciones sociales y subordina la ética a la lógica del lucro. Propone una ética basada en la solidaridad, la justicia y la dignidad humana como contraparte a la irracionalidad del sistema económico dominante (Hinkelammert, 2022).

Por esto, Hinkelammert y Mora (2016), analizan la irracionalidad presente en las sociedades capitalistas subdesarrolladas, especialmente en relación con la actividad económica capitalista y sus tendencias hacia la irracionalidad.

Así pues, dice Mora (2023b, p. 133) que "nuestra actuación hacia la realidad se orienta por una ceguera categorial que conduce al camino del suicidio colectivo (abstracción del valor de uso, del valor ecológico y de la misma dignidad humana". Si la racionalidad reproductiva no es el criterio fundante de la racionalidad medio-fin, se hace presente con recurrencia la irracionalidad de lo racionalizado.

7. Solidaridad y el bien común

Hinkelammert plantea la importancia de la solidaridad al proclamar que "otro mundo es posible". Destaca que "el yo vivo, si tú vives" significa que no podemos salvarnos solos, necesitamos de una Tierra sana y de los demás seres humanos para salvarnos. Esta solidaridad es fundamental para cualquier proyecto emancipador (Hinkelammert, 2010).

Ante todo, Hinkelammert destaca la importancia de la solidaridad y la búsqueda de alternativas frente a la globalización. Subraya que la solidaridad y el bien común son fundamentales para evitar la muerte colectiva, proclamando que no se puede vivir sin que todos vivan. Destaca la importancia de construir la resistencia necesaria para la defensa humana y la dignidad del ser humano. Argumenta que la alternativa es factible solo si se busca como sujeto que irrumpe en la individualidad, haciendo presente la solidaridad y el bien común (Hinkelammert, 2003).

Hinkelammert y Mora (2009), plantean la necesidad de crear mediaciones adecuadas entre el interés propio y el bien común, sin satanizar el interés propio, pero promoviendo la utilidad solidaria y la acción asociativa.

De modo que, Hinkelammert y Mora (2009), plantean la importancia de repensar el concepto de bien común en el contexto de las relaciones mercantiles totalizadas bajo el capitalismo. Destacan que las relaciones mercantiles pueden socavar las condiciones de posibilidad de la vida humana, pero también reconocen que, hasta cierto punto, los mercados permiten la coordinación del trabajo social. Sin embargo, advierten sobre la necesidad de corregir el

mercado y considerar alternativas al mercado total capitalista para preservar el bien común.

8. Una ética de la vida centrada en el bien común

En el pensamiento social del ilustre Franz Hinkelammert encontramos una reacción a las realidades políticas, económicas, sociales y culturales que el autor pudo observar a lo largo de muchas décadas, tanto en países específicos (como Chile, de donde tuvo que exiliarse tras la llegada al poder de la sangrienta dictadura de Pinochet, como Costa Rica, el país que lo acogía) como en el toda Latinoamérica, continente que lo fascino y en el que pasó su vida, y finalmente a escala mundial, especialmente con la consolidación del fenómeno de la globalización al final del siglo XX e inicios del siglo XXI.

Estas realidades tienen como causal inmediato el surgimiento y la expansión del neoliberalismo, el auge y caída de una serie de dictaduras de extrema derecha en todo el continente, la corrupción e ineficiencia de las supuestas democracias que igualmente adoptaron esta ideología y el abandono de los proyectos alternativos y el espíritu de solidaridad humana en favor de un totalitarismo del mercado con tintes religiosos, que pasa a ser el fundamento y la justificación, el principio y el fin de toda la existencia social, definiendo además de las practicas económicas, las políticas sociales, el contenido de las leyes y el límite y la naturaleza misma de las actuaciones gubernamentales (Hinkelammert, 2018, p. 34).

Pero la crítica de Hinkelammert va mucho más allá. El autor centra su atención en los fundamentos éticos de las sociedades mismas. Para él, existe un error muy común en la interpretación del significado mismo de la ética. Durante las últimas décadas, la noción de la ética se ha visto reducida a una ética de juicios de valor, ética axiológica y ponderativa que opera a posteriori, analizando la actuación del individuo bajo condiciones predeterminadas. El autor identifica esta ética con lo que se denomina "ética del buen vivir", estructurada alrededor de juicios de valor acerca de la conducta humana en las sociedades modernas.

Hinkelammert contrasta esta idea con la de la "ética necesaria". Según el maestro alemán, existe una dimensión adicional de la ética, que determina las condiciones de posibilidad de actuación del individuo en la sociedad, precisamente las condiciones predeterminadas que sirven de marco para el análisis axiológico de la

ética del buen vivir. En consecuencia, la ética de juicios de valor presupone la existencia de una ética necesaria que la antecede y la delimita. Esta segunda constituye la condición inherente e imprescindible para toda clase de convivencia humana. Y a diferencia de la anterior, está formada por juicios de hecho y no juicios de valor (Hinkelammert, F. J., 2006, p. 305).

En consecuencia, todas las sociedades, grupos, organizaciones y gobiernos a lo largo de la historia se han estructurado alrededor de una serie de juicios de valor que constituyen esta ética necesaria. Esto es cierto aún en las gobiernos más tiránicos o despóticos. Esta reflexión no es un nuevo descubrimiento, desde la antigüedad había sido observada por Platón y otros grandes nombres de la historia de la filosofía, sin embargo, había sido olvidada o ignorada deliberadamente en la época moderna.

De Platón, Hinkelammert recupera el ejemplo de la banda de ladrones. Cualquier grupo, incluso una banda de ladrones necesita para su subsistencia la existencia de reglas éticas que determinan límites para la actuación de sus miembros. En una banda de ladrones, debe haber reglas éticas que determinan aspectos como la división de los botines o que prohíban que los integrantes se ataquen mutuamente. De lo contrario, la banda acabaría por desaparecer (Hinkelammert, 2005, p. 54).

Para Hinkelammert, esta ética de la banda de ladrones representa la versión mínima de la ética necesaria de una sociedad. Es una ética de subsistencia. Un dictador puede oprimir a su pueblo y ejercer violencia desproporcionada. Pero eventualmente esa violencia tendría un límite natural, a partir del cual la sociedad colapsaría. Aun el peor tirano tendría que limitar su actuación, pues existe un límite a partir del cual su gobierno no podría sostenerse. Un límite de lo que el pueblo puede soportar. Determinar ese límite es esencial para quienes gobiernan una sociedad bajo este paradigma ético.

La ética de la sociedad contemporánea, que es la ética del mercado, es un ejemplo de la ética de la banda de ladrones. Los fundamentos ideológicos sobre los que se construyen los estados modernos, recogidos en primer lugar en los primeros textos declarativos de derechos humanos y luego en prácticamente todas las constituciones occidentales, tienen su origen alrededor de un paradigma liberal individualista, que realza el valor de individualismo, lo que se observa en las inclusiones y en las omisiones del catálogo de derechos humanos, concebidos como derechos eminentemente individuales y excluyendo los derechos colectivos de esta categoría

suprema. Bajo esta percepción, la acción humana se vuelve fragmentaría y la sociedad misma se entiende como constituida por un cúmulo de acciones fragmentarias (Hinkelammert, F. J., 2006, p. 297).

Este es el resultado de la adopción de una ética de mercado, que para Hinkelammert es una ética de la irresponsabilidad. Dada la fragmentariedad de las acciones humanas, el individuo solo se considera responsable de las consecuencias directas de sus actos, y no de las consecuencias indirectas, que sin embargo forman parte de la suma de factores que da origen a los sistemas, dinámicas y fenómenos sociales, que determinan la forma misma como la sociedad se compone y evoluciona. Las consecuencias indirectas de las actuaciones individuales se dejan bajo el aparente control del mercado, supuesto mecanismo regulador por excelencia. De allí que sea una ética de la irresponsabilidad, porque absuelve al individuo de las consecuencias indirectas de sus actos.

Bajo la mirada de Hinkelammert, la idea de la "mano invisible" de Adam Smith, principio fundacional de la ideología capitalista, adquiere una dimensión ética, tanto en el sentido formal como material. Se trata de una ética formal, donde los mecanismos del mercado constituyen el principio universal, en un sentido similar al imperativo categórico de Immanuel Kant (y para Hinkelammert, la ética de mercado constituye la verdadera revolución ética de la modernidad, por encima de la teoría Kantiana).

Pero también es una ética material, ya que el rol que ocupa el mercado como mecanismo de solución para todos los problemas sociales se sustenta en la noción de que este siempre conduce a los mejores resultados para la sociedad. El principio se articuló generalmente en la idea de que la búsqueda de cada individuo de sus intereses particulares lleva a alcanzar el interés general de la sociedad. Por otro lado, también se sostiene por la supuesta autorregulación del mercado, que aparece como una divinidad, en control de todo y dueña de la verdad (Hinkelammert, 2017, p. 24). Estos argumentos convierten a la ética del mercado en una ética absoluta e inapelable.

El mito del mercado como instrumento para el bien común surge de la observación de la eficiencia del mercado para articular las fuerzas productivas. Pero ignora los efectos indirectos destructivos de las acciones individuales, efectos responsables de las crisis existenciales modernas (crisis de la pobreza y la desigualdad, crisis de la legitimidad democrática, crisis de las relaciones sociales, crisis del medio ambiente). Por otro lado, dentro de la sociedad

capitalista, los aspectos coercitivos inherentes al sistema y las tensiones y conflictos sociales que se producen por su funcionamiento no son atendidos de forma adecuada. En cambio, estas se ocultan y se maquillan bajo la imagen de un supuesto dialogo social que solo sirve para la construcción de consensos y un pluralismo político de apariencias que no ofrece verdaderas alternativas (Ávila Hernández, 2019, pp. 475-476).

Además, el mercado carece de agencia propia, es solo una herramienta, al igual que el estado, y no se autorregula. La idea de un mercado que se aproxima al equilibrio, a un estado ideal de competencia perfecta, es un dogma esencial defendido por Hayek, entre otros, pero no tiene un fundamento en la realidad, ni se presenta ninguna evidencia de que el mercado se aproxima a este estado ideal (Hinkelammert, 1984, p. 64). Un órgano se autorregula, un sistema complejo no. Las acciones indirectas tienen posibles efectos peligrosos que el mercado niega u oculta. Pero bajo la lógica del mercado, el individuo es solo responsable de sus acciones directas.

Y pese a que, bajo este sistema, el mercado es responsable por los efectos de las acciones indirectas, este es al mismo un mecanismo absoluto, por lo que en realidad nadie es responsable por dichos efectos. La ética del mercado se constituye así en una ética de ladrones, en la medida en la que es una ética que no se preocupa por nada adicional a su propia permanencia, al culto al mercado.

El capitalismo desde su aparición ha atravesado un ciclo permanente de crisis y recuperaciones. Durante todo este tiempo, lo que ha permitido que el sistema sobreviva es su capacidad de adaptarse. Pero esta adaptabilidad no se produce como resultado de la flexibilidad del sistema para responder a las crisis. Al contrario, la misma es producto de las concesiones obligatorias a la resistencia de la sociedad, que son contrarias a la lógica del sistema y que suelen ser las absolutamente necesarias y en su expresión mínima (Hinkelammert, F. J., 2006, p. 312).

Estas concesiones son presentadas como distorsiones a la racionalidad del sistema y suelen ser abandonadas a la primera oportunidad. Pero en realidad son correcciones que obligan al sistema a respetar la racionalidad que deviene de las condiciones materiales necesarias para su propia supervivencia.

Las crisis modernas se deben al aumento de la capacidad de resistencia del sistema a las demandas de la racionalidad y su negativa a adaptarse. Esto se debe a la adopción de una ideología totalitaria que denuncia las supuestas distorsiones a la lógica del

mercado. Pero estas distorsiones son lo que mantiene en pie al sistema. El neoliberalismo tiene lugar una fetichización del mercado, como mecanismo exclusivo para el desarrollo, pero además que lo presenta engranaje de toda la estructura social, todo alrededor de un culto al individualismo y una condena a la solidaridad y a la fraternidad ciudadana (Ávila Hernández & Olivo, 2019, p. 110). Al hacer esto, el Estado sienta las bases de su propia destrucción, de su suicidio. Es el resultado de una banda de ladrones que no respeta sus propias reglas.

Sin embargo, la ética de ladrones no es la única ética posible. En contraste con esta Hinkelammert propone una ética de la responsabilidad, ética necesaria y racional que busca el bien común y no el "interés general" de la mano invisible. No pretende negar la ética del mercado, pero niega su absolutismo, característica típica del orden burgués. La economía del bien común busca redefinir la institucionalidad para equilibrar las fuerzas del mercado y la planificación (Hinkelammert, F. J., & Mora Jiménez, H., 2014, p. 56). Sin embargo, alcanzar este equilibrio implica luchar contra la ética del mercado que busca la hegemonía y el dominio e impulsa un absolutismo ideológico que rechaza como una distorsión cualquier medida que no se adhiera a su irracionalidad.

La ética del bien común busca despertar la conciencia hacia los efectos indirectos de las acciones directas, traerlos a flote para asumir responsabilidad sobre ellos. Esto implica un cambio significativo en las instituciones sociales existentes, que mantienen el paradigma de irresponsabilidad. Bajo la ética del mercado, la legalidad está de parte de la irresponsabilidad. La legalidad ampara a las empresas que destruyen el medio ambiente. Ampara las políticas que han fomentado la explotación, la pobreza y la desigualdad.

Rescatar la legalidad implica una lucha de poderes para crear cambios concretos, crear legislación que reconozca la responsabilidad de aquellos que han contribuido a las crisis modernas. Responsabilidad que no siempre cae en actores individuales, sino que muchas veces exige la acción colectiva. Sin embargo, la ética del bien común es independiente a la legalidad y la trasciende.

Hay responsabilidad ética aun cuando no haya responsabilidad legal. La ética de ladrones es la responsable de las crisis existenciales modernas. Por eso la ética del bien común es una ética necesaria y no una ética del buen vivir. Constituye la alternativa para escapar del ciclo de autodestrucción y reconstrucción del capitalismo con todo el sufrimiento humano que este implica.

Y esta ética tiene que estar fundamentada en una redefinición de los derechos humanos. Para Hinkelammert, la noción autentica de los derechos humanos tiene que estar centrada en el sujeto titular del derecho, en su humanidad y corporalidad. Sin embargo, en la actualidad los derechos humanos son una abstracción en nombre de la cual se cometen toda clase de abusos y atropellos. Es necesario rescatar un concepto de derechos humanos que se construya alrededor de la dignidad humana como pilar de la ética del bien común (Hinkelammert, F. J., 2010, p. 13).

Ahora bien, explica Mora (2023b), que Hinkelammert estudia tres enfoques sobre ética, estos son: 1) Éticas funcionales; 2) Éticas de la responsabilidad calculada y 3) Ética de la vida.

La primera, se ocupan de las condiciones de posibilidad de las instituciones, con valores funcionales, donde impera la ética del mercado y la racionalidad instrumental medio-fin. La segunda, se guían por el principio de "aproximación suficiente" y el cálculo probabilístico con valores de la responsabilidad individual frente a un tercero y una racionalidad "acotada" y la tercera, se ocupan de las condiciones de posibilidad de la vida humana, con valores no funcionales, reconocimiento mutuo entre sujetos necesitados, solidaridad, no explotación, libertad e impera una ética de la vida (Mora, 2023b), que propicia igualmente la justicia frente a las injusticias vigentes, lo cual no se limita solo a la justicia distributiva, "sino a toda vida humana. Esta justicia expresa a la vez el bien común…que surge desde la perspectiva del sujeto…" (Ramaglia, 2022, p. 12) y le corresponde una racionalidad convivencial (Ramaglia, 2022).

Ante la pregunta ¿Cuál es la ética preferible?, Hinkelammert responde: La más humana (Hinkelammert, 2023).

Postular la necesidad de una ética de la vida como condición de posibilidad de la vida misma y no simplemente una ética funcional, es una ruptura con la modernidad, una ruptura tanto ética como metodológica. Es uno de los muchos aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico (Mora, 2023b, p. 142).

Es la afirmación de la vida lo que crea una ética, expresa Hinkelammert (2023) y la define como "el conjunto ético que hay que tomar para que el ser humano, como ser que es parte de una sociedad, pueda vivir".

Así que, Hinkelammert y Mora (2009), abordan la ética desde la perspectiva de la vida humana, cuestionando la sacralización de las relaciones de producción y la negación del sujeto humano como ser viviente. Proponen una ética centrada en el bien común, que se

contrapone a la lógica del mercado y la maximización de la utilidad individual. Esta ética busca recuperar la noción de necesidades humanas y la importancia de la vida como categoría central, en contraposición a la visión neoclásica que se enfoca en la asignación de recursos escasos sin considerar las necesidades humanas fundamentales (Hinkelammert y Mora, 2014).

Por esto, Hinkelammert estudia la ética del bien común como una noción histórica que se relaciona con las distorsiones generadas por la relación mercantil totalizada. Destaca que el bien común no es una esencia estática apriorística, sino que se deriva de las exigencias cambiantes a medida que cambian las distorsiones en la sociedad (Hinkelammert, 2006).

9. Sociedad que se orienta hacia la vida

Ante todo, Hinkelammert y Mora (2014) plantean la necesidad de una sociedad orientada hacia la vida, donde la reproducción y producción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana sean el foco central. Esto implica una crítica a la teoría económica neoclásica que se centra en la asignación de recursos escasos sin considerar el circuito natural de la vida humana

De modo que, Hinkelammert (2022), desarrolló conceptos trascendentales desde la convivencia y los derechos humanos, proponiendo una visión de la sociedad orientada hacia la vida. Su enfoque se centra en la humanización y encarnación de Dios, en contraposición a la tradicional metafísica del ser. Además, ha abordado la disolución de los conceptos trascendentales de las ciencias sociales, destacando la importancia de la humanización y encarnación de Dios como temas centrales en su obra. El autor también ha reflexionado sobre la espiritualidad del mercado y el dinero, señalando que los movimientos fundamentalistas contemporáneos representan una espiritualidad del mercado y del dinero que, en realidad, constituye una anti-espiritualidad.

El autor propone una concepción alternativa general de la sociedad actual, donde la espiritualidad de este humanismo de la praxis es fundamental para la realización efectiva de posibles alternativas. Esta teoría implica un desafío para la teología y la iglesia, ya que plantea la necesidad de situar cada proyecto específico en el marco de la espiritualidad de este humanismo de la praxis.

10. Democracia de ciudadanos y políticas estatales democratizadoras

Hinkelammert ha contribuido a la reflexión crítica sobre la democracia, especialmente en contextos latinoamericanos. Su enfoque destaca la importancia de la participación ciudadana, la distribución equitativa del poder y la protección de los derechos fundamentales en el marco democrático (Hinkelammert, 2022).

Por consiguiente, Hinkelammert y Mora (2014), resaltan la importancia de una sociedad que garantice los derechos humanos como criterio ordenador, enfatizando la necesidad de una democracia que asegure la sobrevivencia de la humanidad y el respeto de los derechos concretos a la vida por lo que afirman que la democracia de ciudadanos es fundamental.

Para los autores, la democracia en un verdadero ejercicio de elección ciudadana. En consecuencia, destacan la importancia de recuperar, ampliar y fortalecer la libertad de opinión en el marco de la democratización de las políticas estatales y la libertad de elecciones en el sentido de que los ciudadanos elijan representantes en un ambiente de libertad de opinión y pensamiento.

Por esto, señalan la importancia de la libertad humana para discernir relaciones e instituciones sociales que promuevan y garanticen la reproducción de la vida humana para todos y plantean la libertad como la capacidad de discernimiento de las instituciones para regular el reino de la necesidad, buscando un criterio de racionalidad que promueva la reproducción de la vida humana para todos. La libertad humana, de acuerdo con Hinkelammert y Mora (2009), solo puede afirmarse por la orientación de un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial.

Las políticas públicas para Hinkelammert deben promover la vida humana y estar orientadas hacia la satisfacción de las necesidades del ser humano, "…la ley es para la vida digna de los sujetos y sus condiciones de existencia, con los oprimidos y victimizados a la cabeza… (Hinkelammert citado por Sánchez, 2023, pp. 107-108).

Hinkelammert aboga por una concepción de igualdad humana que va más allá de la mera igualdad formal. Consideran que la igualdad debe abordar las condiciones materiales y estructurales que perpetúan la desigualdad, especialmente en contextos latinoamericanos. Esta perspectiva busca garantizar la dignidad y los derechos fundamentales de todas las personas, independientemente de su origen o condición social (Hinkelammert y Mora, 2014).

Por esto, la dignidad humana es abordada por Hinkelammert y Mora (2014), desde la perspectiva de la reproducción de la vida, destacando la importancia de respetar el circuito natural para garantizar la reproducción de la vida humana y la naturaleza. Esto implica un enfoque ético que va más allá de la eficiencia económica y se centra en la sostenibilidad y la integridad de la vida. Sin estas consideradores, no hay políticas públicas verdaderamente democratizadoras ni democracia, mucho menos derechos humanos.

Conclusiones

Con su fallecimiento en julio de 2023, Franz Hinkelammert nos deja un importante legado a la comunidad científica: Todas sus obras, así lo afirma Mora, uno de sus principales discípulos y coautor de varias de sus obras, "Franz nos deja un colosal legado al pensamiento crítico emancipatorio y al humanismo de la praxis, y nos deja también un recuerdo imborrable de una vida plena y extraordinariamente productiva dedicada a enseñarnos que todavía es posible evitar el suicidio colectivo de la humanidad, siempre que nos guiemos por una racionalidad de la vida, de la convivencia y de la solidaridad, especialmente con quienes más sufren, los oprimidos y explotados del mundo (naturaleza incluida, como solía decir)" (Mora, 2023a, p. 1).

El Departamento de Filosofía y la Biblioteca P. Florentino Idoate S.J, ubicados en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de El Salvador creó un Fondo Documental y una Colección Digital, de acceso abierto de la obra de Hinkelammert. Hasta abril 2022 este Fondo Documental contó con 900 documentos aproximadamente, entre textos mecanografiados e impresos, libros, textos digitales, manuscritos, archivos de audio y videos, donados por Hinkelammert. Asimismo, se alojaron las copias digitales de 889 documentos en el Repositorio Institucional de la UCA y en una Colección Virtual disponible para su descarga y consulta desde cualquier parte del mundo (Molina, 2022).

Hinkelammert cree en la reversión de los derechos humanos en un sentido conciliador y liberador, no es posible por más tiempo esta inversión de los derechos humanos, donde no solo es el mercado, también, "el Estado es un actor de la violación de los derechos humanos…" (Portillo, entrevista a Hinkelammert, 1999, p. 96).

Los derechos humanos en Hinkelammert están estrechamente relacionados con el criterio de vida/muerte de todas las personas y por la racionalidad reproductiva y de la convivencia. Construir una cultura sensible en derechos y que defienda ante todo la vida de todos los seres humanos es una necesidad ante los grandes desafíos sociales de la humanidad.

Hinkelammert nos ha dejado un gran legado, con su obra, que no debe pasar por alto a la hora de buscar respuestas a los enormes desafíos sociales y que su conocimiento sea considerado en la formulación de las políticas públicas de los gobiernos latinoamericanos, para vivir con dignidad, calidad de vida y con derechos humanos.

Bibliografía

Ávila Hernández, Flor María (2019a). La sociedad civil frente a la hegemonía estatal. La praxeología de los derechos humanos y la democracia subalterna. Comentarios a propósito de la obra del maestro Álvaro Márquez-Fernández. Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales, 21(2), pp. 472-496.

Ávila Hernández, Flor María & Olivo, Isidro de los Santos (2019). Afirmación del principio de supremacía constitucional a partir del control de convencionalidad en un constitucionalismo global. Un enfoque diacrónico-conceptual. Utopía y praxis latinoamericana, 24(3), pp. 101-114.

Hinkelammert, Franz Josef (2023). "La constitución de la ética: la ética del mercado y su crítica". En: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LXII (162), pp. 75-82.

Hinkelammert, Franz Josef (2022). Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Segunda edición. Publicaciones Universidad Nacional. Escuela de Economía. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional, Costa Rica. P. 372.

Hinkelammert, F. J. (2018). ¿Quieren el mercado total? El totalitarismo del mercado. Editorial Akal.

Hinkelammert Franz. Josef (2017). La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos. San José, Costa Rica: Editorial Arlekín.

Hinkelammert Franz (2010). "Yo vivo, Si tú vives". El sujeto de los derechos humanos. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. Palabra Comprometida Ediciones. La Paz. Bolivia. p. 238.

Hinkelammert Franz Josef (2006). El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido. Editorial Caminos. La Habana. Cuba. p. 540.
Hinkelammert, Franz Josef (2005). Solidaridad o suicidio colectivo. Editorial Universidad de Granada.
Hinkelammert, Franz Josef (2003). Solidaridad o Suicidio Colectivo. Ambientico Ediciones. Costa Rica. p. 138.
Hinkelammert, Franz Josef (1984) Crítica de la razón utópica. Editorial DEI. San José, Costa Rica. 1984 (Primera edición).
Hinkelammert, Franz Josef (s/f). Democracia y derechos humanos. Documento digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J" Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. pp. 11-14.
Hinkelammert, Franz Josef y Mora Jiménez, Henry (2016). Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política. Quinta edición. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Dirección General de Fortalecimiento Ciudadano. Bolivia. p. 484.
Hinkelammert, Franz Josef y Mora Jiménez, Henry (2014). Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica. Editorial Arlekín. San José. Costa Rica. p. 172.
Hinkelammert, Franz Josef y Mora Jiménez, Henry (2009). Economía, Sociedad y Vida Humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política. Universidad Nacional de General Sarmiento. Editorial Altamira. Buenos Aires. Argentina. p. 460.
Molina Velásquez, Carlos (2022). "Fondo documental y colección digital Franz Hinkelammert". En: Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social. Año 27, No. 97. Sección Notas y Debates de Actualidad. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela.
Mora Jiménez, Henry (2023a). "In Memoriam Franz J. Hinkelammert (12 de enero de 1931-16 de julio de 2023) (Semblanza de su legado intelectual)". En: Economía y Sociedad, Vol. 28, No. 64. pp. 1-6. Costa Rica.
Mora Jiménez, Henry (2023b). "Racionalidad y ética en Franz Hinkelammert: La crítica hinkelammertiana a la teoría ortodoxa de la acción racional", En: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, LXII (162), pp. 131-142.
Portillo, Romer (1999). "Franz Hinkelammert. Compromiso político y derechos humanos" En: Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social. Año 4, No. 8. Sección de Entrevista. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela. pp. 93-97.

Ramaglia, Dante (2022). “Crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert”. En: Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social. Año 27, No. 97. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela. pp. 1-14.
Sánchez Rubio, David (2023). “Algunos aportes del pensamiento de Franz Hinkelammert sobre la idea y la práctica de Derechos Humanos”. En: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica. LXII (162). pp. 101-115.

23. Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt[1]

por *Pablo Guadarrama González*

Introducción

El tema de la libertad y la justicia social ha sido objeto de atención en el pensamiento filosófico y político latinoamericano desde sus primeras expresiones, aunque, por supuesto, en diverso grado en las distintas épocas por las que este ha transitado.

Es lógico que durante el período de la conquista y colonización ibérica –cuando tal vez era más necesario que nunca–, múltiples

factores de censura impidieran que estas preocupaciones se hicieran públicas. Sin embargo, los pensadores de la ilustración las abordaron con valentía y promovieron la necesidad de que no quedaran en meras declaraciones de insatisfacción por sus falencias.

Durante el proceso independentista era lógico que aflorasen con mayor intensidad y trascendiesen los ámbitos académicos e intelectuales, al convertirse en consignas de lucha política enarboladas por sus próceres y sus acompañantes en tan digna empresa.

Con el inicio de la vida republicana, si bien se atenuarían en parte las manifestaciones de demandas de realización de libertad y justicia social dado el conservadurismo predominante, estas serían esgrimidas por liberales, socialistas y anarquistas, aunque con notables diferencias de lo que por tales conceptos entendían.

Del mismo modo que en Europa, con el avance de la modernidad la cuestión de la libertad y la justicia social no se circunscribiría al plano de la lucha ideológica, al llamar la atención de numerosos filósofos que comprendieron la necesidad de profundizar en

[1] Una primera versión de este trabajo fue publicada en, Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. 2022, Año 27, 99, pp.1-19. http://doi.org/10.5281/zenodo.709112.

sus aristas teóricas. Y algo similar ocurriría en la vida filosófica latinoamericana, por su indiscutible imbricación con el pensamiento europeo.

Resulta difícil encontrar filósofos latinoamericanos que, desde el romanticismo, el positivismo o la reacción contra él, el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, el personalismo, etc., desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, no le hayan dedicado esmerada atención al tema de la libertad y la justicia social.

Pero sería iluso admitir que todas y cada una de las corrientes filosóficas que se han desarrollado en el ámbito latinoamericano, especialmente desde mediados del pasado siglo XX hasta la fecha, han abordado en igual medida esta crucial cuestión. No han faltado en estos ámbitos quienes desde una presunta neutralidad axiológica han pretendido evitar pronunciamientos ante tan comprometedores temas de implicaciones políticas. En cambio, los cultivadores de la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural de la cual Raúl Fornet-Betancourt es, si no el principal, uno de los más destacados exponentes, les han dedicado extraordinaria y profunda atención. De ahí que sin recato alguno plantee:

> ¿A qué se refiere cuando habla de una relación interna entre filosofía y política? ¿Es la filosofía constitutivamente política? Sí, entendiendo por ello que la dimensión política brota del movimiento mismo del logos filosófico, en el sentido de que la ocupación con cuestiones "políticas" como la realización de la justicia, por ejemplo, es una necesidad interna del logos de la filosofía en su esfuerzo por comprender y ordenar con verdad y bondad la realidad (Fornet- Betancourt: 2021, pp.275-276).

De seguro, el filósofo que eluda pronunciarse políticamente no es en realidad un filósofo auténtico, porque en lugar de analizar el mundo en que vive para tratar de transformarlo, se dedica a contemplar el *topos urano,* sin que pueda hacer mucho por cambiarlo.

Ahora bien, es posible que algunos cuestionen la condición de filósofo latinoamericano de Fornet-Betancourt, pues, aunque nació en Cuba, ha desarrollado desde su juventud toda su actividad intelectual en Europa. Quienes ponen en duda tal condición, evidentemente desconocen la riqueza de su producción filosófica, la cual confirma la dialéctica correlación entre lo particular y lo universal, así como entre el objeto de sus reflexiones y la perspectiva del sujeto que en ella se expresa, al igual que en otros pensadores de nuestra América.

El hecho de que en las fuentes de su sólida formación intelectual se encuentren no solo los clásicos filósofos europeos, sino también los no menos clásicos latinoamericanos; el haber dedicado gran parte de su labor a estudiar con vehemencia a estos últimos, además de haber sometido a crítico juicio numerosos temas objeto de la filosofía universal, en diferentes épocas y latitudes, como el de la libertad y la justicia social, constituyen elementos sustanciales para sustentar que estamos en presencia de un filósofo que es, a la vez, latinoamericano y universal.

A esta condición se añade que, por su distanciamiento del humanismo abstracto, su postura se ensambla con la tradición del humanismo práctico[2] característico de los mejores exponentes del pensamiento filosófico latinoamericano. Este hecho le incorpora otro aval a su auténtica pertenencia al tesoro universal de la filosofía.

1. La filosofía como instrumento de transformación de la realidad

Algunas de las fuentes teóricas de las cuales él se ha nutrido respecto al tema de la libertad y la justicia social pueden encontrarse en Bergson, Sartre, Levinas, Foucault, Apel, así como en latinoamericanos como Wagner de Reyna, García Bárcena, Dussel, etc.; pero sin duda, el que tiene mayor incidencia en la conformación de su ideario al respecto es José Martí, en especial su confianza en la perfectibilidad humana, aunque esto no excluye admitir el carácter contradictorio de su antropológica condición.

En ocasiones esporádicas afloran en Fornet-Betancourt ideas algo pesimistas sobre "La realidad de las contradicciones que desgarran la humanidad" (Fornet-Betancourt: 2017, p. 135), y el ocaso del humanismo "(…) en el contexto actual de sociedades que liquidan sus últimas reservas de humanismo" (Fornet- Betancourt: 2021, p.289); más, en sentido general predomina en él una profunda convicción de que, a través de la cultura, la educación y el cultivo de la religiosidad.

> "(…) considero que la religiosidad entendida como experiencia espiritual crítica que nada tiene que ver con neoplatonismo ni esoterismo ni mucho menos con prácticas mercantilizadas de fuga del mundo para gente encerrada en su ego, es una dimensión del ser

humano fundante de libertad y no de opresión" (Fornet-Betancourt: 2021, p.288).

Esta simultáneamente debe ser favorecida por radicales transformaciones sociales y políticas de mejoramiento de los sectores marginados es posible afianzar el optimismo en relación con el futuro humano.

En esa labor le atribuye un significativo papel a la filosofía que no se deja manipular por los resultados de la ciencia.

> Pero debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Quiere decir más bien recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etc., que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad el pensamiento no gana "independencia" sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a "estructuras" y "funciones". Mas, por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano (Fornet-Betancourt: 2009, p. 34).

Tomándolos todos en adecuada consideración, le concede extraordinaria importancia al intercultural diálogo de saberes y al hecho de que en el hombre se conjugan los sentimientos con la racionalidad. Por supuesto, ello no significa que en cada individuo estos se encuentren armónicamente equilibrados.

A partir de tal consideración, el tema de la libertad ocupa un lugar preferente en su ideario, por su postura crítica ante cualquier tipo de determinismo y como fértil terreno de cultivo de la felicidad. Sin embargo, para él, esta última es posible cuando se supere todo tipo de unilateral individualismo —que es favorecido especialmente por la sociedad capitalista de consumo— y se propicien nexos de solidario altruismo. Esto se evidencia cuando sostiene

> Y si admitimos igualmente que allí donde hay contradicciones y seres que las encarnan, hay juegos de poder, de deseos y proyectos encontrados y que hay, por tanto, también ecos de la libertad humana, aunque sea en la forma opaca de una libertad cegada por la idolatría de los objetos o debilitada por la alienación, (…) debemos pensar la época también desde la lucha por las esperanzas que todavía alimentamos, por los fines que desde esas esperanzas nos proponemos, en otras palabras, desde esa otra frontera de la época que es precisamente lo utópico arraigado en la memoria de la libertad (Fornet-Betancourt, 2017, pp. 135-136).

De tal manera no se deja aplastar por criterios fatalistas sobre la posibilidad de construir sociedades menos enajenantes y más solidarias, en lo que coincide con Ellacuría

Para Ignacio Ellacuría, por tanto, su propuesta de relanzar la historia por el camino de una

> (…) ´civilización de la pobreza nada tiene que ver con proyectos ingenuos de ´vida sencilla´ ni, mucho menos, con una visión romántica de la realidad de la pobreza. Lo que propone, como ya se ha dicho, es otra civilización; una civilización que elimine con la pobreza que impide la vida, pero que gire en torno a la pobreza con espíritu que es condición de libertad y solidaridad (Fornet-Betancourt, 2021, p.15).

Se identifica, en general, con los postulados de la teología de la liberación. Todo indica que no considera la enajenación como un fatal fenómeno natural consustancial al ser humano, sino como un proceso histórico circunstancial y, por tanto, superable, aunque siempre existen posibilidades de aparición de nuevas formas, y la filosofía permanentemente ha estado y estará en disposición de ofrecer instrumentos epistémicos para analizarlas y enfrentarlas.

La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores de instrumentos desalienadores que contribuyen a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos (Guadarrama, 1998.p.5).

Acertadamente, para Raúl la filosofía constituye un instrumento contributivo a la praxis de realización de la libertad.

En un sentido similar de enfrentamiento a la sesgada consideración impulsada por los medios de comunicación masiva en el sentido de que la libertad consiste en la infinita posibilidad de adquisición de mercancías, Ricardo Salas Astrain plantea:

> Si la crítica intercultural de la mentalidad cosística de los bienes, nos entrega la idea central de que el hombre no es nunca un mero consumidor de bienes , sino que él mismo es un bien, y que él tiene libertad no solo para el orden del tener, o capacidades no solo para responder dentro de los pequeñísimos intersticios que posibilitan los sistemas definidos en un sistema tecnocapitalista, hoy aparentemente inamovible, habría que concluir que en todos los casos referidos lo que se trata es de elucidar una disputa filosófica acerca de un prototipo de ser humano que puede ser o no ser sujeto protagónico de los contextos culturales en que vive, o sea, de un ser que se humaniza en la convivencia con otros, cercanos y lejanos (Salas, 2008, p. 293).

Tanto la racionalidad de sus análisis filosóficos sobre la evolución histórica de la sociedad como su fe cristiana contribuyen a fundamentar su optimismo, que se reafirma cuando expresa:

> Esta otra, y última, perspectiva es la secuencia lógica de pensar la época como tiempo para nuestro ejercicio de la libertad. Pues el recurso a la experiencia de la libertad como perspectiva a cuya luz debemos pensar también nuestro tiempo nos lleva a profundizar en el desciframiento de su carácter contradictorio, intentando explicitar que las contradicciones nos muestran que la época no puede ser comprendida solamente desde el totalitarismo de lo que en ella se impone como plano hegemónico, es decir, como anuncio de la muerte de las alternativas y del final de todo sueño utópico, sino que tenemos que considerarla también desde lo nuevo alternativo que en ella comienza, justo como manifestación de una libertad humana que resiste tanto el peso de las determinaciones de la situación histórica como la consiguiente tentación de la resignación. Es decir, una libertad humana que sorprende con acciones no previstas. De esta suerte el pensamiento de la época como "tiempo para la libertad" se prolonga en la consideración de la época como tiempo para esas acciones humanas que, no calculadas ni programadas desde lo que se "espera" en lo que hay, abren nuevos comienzos y hacen razonable la esperanza de que todavía podamos

confiar en el acontecimiento de "milagros", como mostraba Hannah Arendt (Fornet-Betancourt, 2017, p. 136).

Su vehemente confianza en la capacidad humana de evadir obstáculos –en particular los que se anteponen a la libertad, aparentemente insalvables, en primer lugar, aquellos que emergen de su contradictoria condición– se fundamenta en la alta estimación martiana del papel de la cultura para el logro de la libertad, y en especial el criterio de que "Ser culto es el único modo de ser libre" (Martí, 1975, p. 289).

En su holística valoración de la cuestión, Fornet-Betancourt se percata con profundidad de que:

> (…) si bien esta libertad tiene en José Martí una evidente dimensión política con una no menos evidente ubicación social, y que está pensada además en el contexto eminentemente político del movimiento de independencia de los pueblos americanos, se desconocería la completa significación del giro humano que conlleva si se la reduce a dicha dimensión política y social. Pues lo que sintió también el alma de José Martí con el despertar de esta otra libertad fue el comienzo de un acontecimiento antropológico liberador y de su subsiguiente proyecto histórico de emancipación (Fornet-Betancourt, 2021, pp.95-96).

No resulta difícil deshilvanar la madeja de sus enjundiosos planteamientos al respecto, que finalmente confluyen con el ideario del héroe nacional cubano que elevó a los máximos niveles el humanismo práctico latinoamericano (Guadarrama, 2015).

Su enriquecimiento de esa esencial idea se revela cuando sostiene:

> El hombre es, con seguridad, un ser cultural; está en su cultura como en su situación histórica original, pero esto quiere decir precisamente que el ser humano es a la vez, paciente y agente cultural. Pues la cultura es la situación de la condición humana, y no la condición humana misma. Dicho en otros términos: Para el ser humano no hay uso de la libertad –ni, lógicamente, tampoco de la razón– sin condicionamiento cultural, pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón. Toda cultura, por tanto, conlleva siempre, para la persona humana, una tensión dialéctica insoslayable, ya que, como la "situación" sartriana, se le revela como el lugar donde debe decidirse

el conflicto entre determinación y libertad en el sentido de un proceso abierto de sobredeterminación y de redefinición de los condicionantes culturales. Pero la persona humana vive su cultura de origen no solamente sobre el trasfondo de esta dialéctica de determinación y libertad, vinculada fundamentalmente al proceso de crecimiento en su identidad biográfica personal. Pues en las culturas o, más exactamente dicho, en sus procesos de constitución y de estabilización, encontramos también –como acabo de insinuar con la referencia al conflicto de tradiciones en el seno de las culturas– contradicciones sociales, políticas, económicas, religiosas, etc., que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacio no sólo para la diferencia individual –ya subrayada–, sino también para la diferencia de "clase" o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural. Mas lo que quiero subrayar aquí con esta observación es que todo universo cultural concreto, además de la dialéctica ya mencionada de determinación y libertad, conlleva la tensión de la dialéctica de opresión y liberación, confrontando a sus miembros de esta suerte con la tarea de tener que discernir, también a este nivel, lo que llaman "su" cultura y su manera de identificarse con ella (Fornet-Betancourt, 2020, pp. 144-145).

Al plantear el asunto en estos últimos términos, trasciende su análisis la dimensión filosófica para dirigirse al plano político, que en todo momento caracteriza su pensamiento de abierto compromiso con las causas emancipadoras frente al injusto orden económico internacional, dado el auge del neoliberalismo en los actuales tiempos de globalización, por las consecuencias que implica en el seno de nuestros respectivos países con el auge de la pobreza, la discriminación de algunas etnias, de los inmigrantes,

> Los inmigrantes se ven afectados por una contradicción diaria el constatar que no tienen los mismos derechos que los ciudadanos de la nacionalidad receptiva. De modo que forma parte de la vida diaria de los inmigrantes tener que llevar su vida en un contexto donde su exclusión social y política es una práctica institucionalizada (Fornet-Betancourt, 2021, p. 248).

También le dedicaría esmerada atención a la cuestión de la situación social de las mujeres, pues "La lucha política contra la discriminación de la mujer requiere así la deconstrucción del androcentrismo ontológico y epistemológico heredado de Aristóteles" (Fornet-Betancourt, 2021, p.144).

Una de las tareas que se plantea la filosofía intercultural, que él propugna, consiste en contribuir a la erradicación de todo tipo de estigmatización y opresión; de ahí que inicialmente se identificara con la corriente de la filosofía latinoamericana de la liberación, con la cual mantiene todavía cierta confluencia en algunos de sus planteamientos, pero ha tomado prudente distancia de ella al detectar algunas de sus limitaciones.

> Al proponerse construir un movimiento intelectual de tal envergadura que trascienda los tradicionales límites disciplinares de las academias donde se cultiva la filosofía, pero a la vez con merecido reconocimiento en los mismos de su aportadora trayectoria intelectual, ha asumido los riesgos que implica su discurso contestatario, promotor de una praxis consecuente que presupone dejar atrás el complaciente estatus de algunos filósofos que se han recluido en una presunta caverna de neutralidad axiológica, la cual en verdad solo existe en su imaginación. Es sabido que la indiferencia política es una de las formas más evidentes de claro compromiso político, por lo menos con el establecimiento existente. "Hoy un intelectual podrá tener la intención de retirarse de la política, pero de hecho no podrá hacerlo, pues su retirada tendrá como efecto favorecer a los poderes prevalecientes, aunque sólo sea destruyendo la atención pública y permitiendo así que dichos poderes obren con mayor libertad (Fornet-Betancour, 2021, pp. 66-67).

Sin abandonar la rigurosidad del discurso filosófico, sino por el contrario, enalteciéndolo en todo momento, revela sin cortapisas que su propuesta tiene, además de una osadía de la alteridad epistemológica al propugnar la necesidad de un permanente diálogo de saberes, una clara envergadura ideológica de compromiso con los diferentes sectores oprimidos, tanto en los países comúnmente conocidos como subdesarrollados, atrasados, periféricos, etc., como en los *subdesarrollantes*, como denominaba Fernández Retamar (1993): "Todo se hace claro, sin embargo, si se repara en que el otro polo de «subdesarrollado» o «en vías de desarrollo», no es «desarrollado», sino «subdesarrollante»" (p. 126).

Muestra fehaciente de que su manifiesto compromiso político con las causas emancipadoras no afecta en absoluto la calidad teórica de sus reflexiones filosóficas sobre la libertad, lo constituye el siguiente análisis sobre la importante significación de su interdependencia con la racionalidad:

> Otro supuesto filosófico en el diálogo intercultural que quiero señalar, para terminar, es el supuesto de la racionalidad. Con Sartre diría que la racionalidad representa otra invariante antropológica, pero entendiéndola como constitutiva y orgánicamente vinculada a la invariante antropológica de la libertad humana. El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón es una necesidad de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo. Dicho de otro modo, si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, es decir, a dar razón, ante sí mismo y el otro, de las razones que tiene para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etc. Se ve entonces que por racionalidad no entiende aquí ningún tipo de razón culturalmente estabilizado o constituido sino más bien la cualificación de la libertad como subjetividad reflexiva que sólo puede saber si tiene razón, si da razón ante sí y ante el otro de la singularización de su libertad. De esta suerte, y limitándome naturalmente a lo que atañe a nuestro tema, se puede suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y justificación que lo hace "comunicable" y que lo capacitan, en consecuencia, para el diálogo con otros procesos similares. Y que, como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la responsabilidad del ser humano frente a su cultura (Fornet-Betancourt: 2020, pp. 154-156).

Al rendir merecido culto a la razón para la mejor comprensión de la especificidad de la libertad, se circunscribe a los estrictos parámetros de la filosofía, con independencia de que en otros momentos de su obra reclame también un lugar especial para los sentimientos y la fe —tal vez motivado por el filósofo uruguayo Vaz Ferreira, quien consideraba que la razón no es todo— , sin demeritar su alta estimación de la racionalidad como pilar esencial del saber filosófico. "Esta es la actitud justa: la razón *no es todo*, la razón completada por el sentimiento y por la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada, ni despreciada" (Vaz Ferreira, 1957, p. 171).

Ahora bien, otro componente esencial de la concepción sobre la libertad en Fornet-Betancourt descansa en el existencialismo sartriano, y en especial al compartir el criterio de la necesidad de articular adecuadamente la libertad con la responsabilidad. Así se pone de manifiesto cuando plantea:

> El proyecto de ser libres no se puede asumir sin hacerse cargo al mismo tiempo de que con ello decidimos por nosotros mismos sobre la calidad de nuestras relaciones con los demás, con la naturaleza, en su suma, sobre la calidad del mundo en que vivimos y de la historia que hacemos (Fornet-Betancourt, 2021, p. 149).

Tal afirmación tiene una extraordinaria vigencia en estos tiempos de amenazas a la supervivencia de la humanidad por el cambio climático y la pandemia, en el momento en que numerosas personas consideran que se atenta contra sus libertades cuando se les exigen determinadas medidas de control ecológico o sanitario.

Finalmente, sus reflexiones sobre la libertad están interconectadas con la justicia social, pues a su juicio:

> (...) el experimento de realizar la libertad exige, como una de las condiciones indispensables para el éxito, la realización de la justicia. (…) Sobre la base de esta praxis de la libertad solidaria se podría construir la socialidad justa en la que —como dijera Marx— el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos (Fornet-Betancourt, 2021, pp. 150-151).

Fornet-Betancourt es un profundo estudioso de la obra de este pensador alemán, a quien cita con frecuencia y considera no debe ser tratado como un "perro muerto" después de la caída del "socialismo real", sino todo lo contrario.

> Pues posible es también que el derrumbe del socialismo real ofrezca paradójicamente una nueva oportunidad para leer a Marx, a saber, la de leerlo sin la hipoteca de verlo como el "padre" de un orden establecido, es decir sin la obligación de que sus textos sean fuente para asegurar ideológicamente la legitimidad del antiguo orden socialista (Fornet-Betancourt, 2005, p. 648).

Llama la atención que en el amplio análisis que realiza sobre la historia del pensamiento marxista latinoamericano hace referencia al tema de la libertad y la justicia social en muchos de los autores

que estudia en lo que denomina "cultura marxista plural" (Fornet-Betancourt: 2001, p. 352).

Bien podría elaborarse un estudio mucho más amplio sobre el tratamiento que desarrolla sobre los conceptos de libertad y justicia social en su voluminosa obra intelectual, lo que demostraría que hizo del arma de la crítica un eficaz instrumento filosófico que ha contribuido al proceso no solo esclarecedor, sino propositivo, en la búsqueda de alternativas propiciadoras de su mayor realización. Pero el enigma se trasladaría hacia la siguiente inquietud pendiente que podría formulársele: ¿Cuál debe ser el sujeto histórico encargado de convertir la utopía abstracta de la conquista de la libertad en concreta?

2. La propuesta de la filosofía intercultural en favor de la justicia social

La misma pregunta puede plantearse en relación con la posibilidad de realización de la justicia social, ante la cual ofrece la siguiente respuesta:

> (…) la filosofía intercultural propone que el desafío radica precisamente en convertir la convivencia fáctica, el *factum* de la convivencia, en una experiencia de convivialidad, entendiendo por esta última ese proceso lento de ir logrando un ambiente de paz y amistad en nuestras relaciones sociales, políticas o culturales; sólo en un ambiente así podemos resignificar la realidad histórica de nuestros conflictivos mundos cotidianos tratando de convertirlos en mundos de proximidad que equilibran las diferencias con justicia y solidaridad (Fornet-Betancourt: 2021, pp. 284-285).

Esto significa que no busca el agente de la solución a dicho problema en un metafísico sujeto –aunque él reconoce la validez filosófica de la metafísica–, sino en cada uno de nosotros, en la reconsideración permanente de nuestra individual actitud que reclama necesariamente "una dimensión ética que es fundamental para transformar el ideal liberal de la tolerancia en la dirección del mandamiento cristiano del amor que incluye siempre la justicia y la solidaridad" (Fornet-Betancourt: 2009, p. 61).

Sería erróneo arribar a la conclusión de que nuestro autor, en romántica propuesta, reduce las soluciones de la incógnita sobre cómo alcanzar niveles superiores de libertad y justicia social

exclusivamente a la espiritualidad individual. Por supuesto que esta es indispensable, pero no suficiente, para lograr ese objetivo, por lo que considera que:

> el movimiento de filosofía intercultural, por más allá de las diferencias contextuales que se puedan constatar en él, intenta desplegarse en el sentido de un proyecto que, desde la perspectiva de la filosofía, quiere contribuir a equilibrar la humanidad en su pluralidad espiritual y real. Su demanda de justicia epistemológica no se puede disociar por ello del reclamo de la justicia social, política, económica y cultural (Fornet-Betancourt: 2014, p. 98).

Eso significa que las víctimas de las injusticias sociales, como las mujeres, los inmigrantes y las minorías, deben ser los sujetos protagónicos para el fortalecimiento de la democracia y el enfrentamiento a los procesos de privatización que debilitan las democracias occidentales (Fornet-Betancourt,2003, p.11). En ocasiones, estos planteamientos dan la impresión de que nuestro autor otorga merecida atención a estos sectores sociales que, sin duda, son víctimas de la injusta sociedad capitalista, pero no tanto a los obreros, campesinos y otros trabajadores que también lo son.

No trata de encontrar las causas que provocan las injusticias sociales en etéreas instancias, sino en sus móviles reales en la enajenante e inhumana sociedad capitalista. De manera diáfana lo expone al plantear:

> Mi propuesta sería la de centrar el debate en la profundización intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre y aclarar en qué medida estas tradiciones espirituales nos pueden servir de hilo conductor para la revisión del horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia en el mundo de hoy. El segundo punto es una denuncia. Es una denuncia que está en el trasfondo de lo dicho en la observación anterior y que ayuda, por tanto, a comprender lo que he apuntado en ella acerca de la espiritualidad y su significación en el marco del tema de este seminario. Se trata de la denuncia de lo que antes he llamado el horizonte del saber hegemónico y de sus implicaciones para la justicia. Ese horizonte implica una manera científica de producir, de usar y de estar en el conocimiento como simple "saber de y para...". Y en este sentido denunciamos que la ciencia reconocida hoy como tal o, mejor dicho, que la actual estructuración

> industrial de la producción y transmisión vigiladas de conocimiento científico, con la respectiva globalización de sus métodos e intereses cognitivos, así como con sus masivos medios de financiamiento privado, ha significado, y significa, la violencia epistemológica estructural por la que el sistema hegemónico del capital no solamente depotencia el conocimiento humano sino también la realidad de la vida y sus maneras de vivirla. Denunciamos asimismo que la expulsión de la espiritualidad de los procesos del conocimiento humano y del trato con la realidad es precisamente uno de los factores que han contribuido de manera determinante a la expansión y consolidación a escala mundial de la hegemonía de una epistemología que se prohíbe mantener una relación de amor con lo que conoce, porque de lo contrario no lo puede cosificar ni someterlo a la ley del mercado. En otros términos: Denunciamos la hegemonía de una epistemología que asalta, saquea y trastorna lo que conoce para ajustarlo, por estrechamiento y empobrecimiento, a la medida de un mundo proyectado como una máquina industrial (Fornet-Betancourt, 2017, p. 98).

Muy distante de una perspectiva idealista es su concepción sobre las causas de la violencia epistemológica estructural a la que somete el predominante sistema de producción capitalista —aunque reconoce que sus orígenes se encuentran con anterioridad a esta sociedad (Fornet-Betancourt, 2008, p. 14) —, que convierte en mercancía lo que menos se piensa que pueda transformarse en ella, atentando contra cualquier intento de alcanzar mejores expresiones de justicia social.

Pero esto no significa que, por esa razón, demerite la necesaria labor intelectual que debe desarrollarse desde sus diferentes frentes, esto es, académicos, políticos, jurídicos, religiosos, artísticos, etc., que coadyuven de algún modo a enfrentar las diversas formas alienantes que permanentemente genera el capitalismo y las secuelas del colonialismo.

> La cara crítica de la alternativa que proponemos, recuerda en primer lugar la historia del colonialismo occidental para plantear, sobre el trasfondo de este hecho, que una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía es una estafa a la humanidad. Y recuerda igualmente que esta historia no ha terminado sino que se prolonga hoy con la expansión de una "civilización del capital" que, apoyada por la tecno-ciencia y el aparato militar occidentales, hace de hecho "superfluas" en el mundo

de hoy a las culturas llamadas "tradicionales", pues diseña un mundo actual y futuro en el que dichas culturas pierden su sentido real de fuerza de gestación de mundo. (…) Si se quiere ésta es la cara conflictiva de esta quinta tesis que subraya el aspecto de la justicia en vista de las consecuencias y heridas todavía vivas del colonialismo" (Fornet-Betancourt, 2014. p. 69).

Al contrario, le atribuye singular importancia a las diferentes contribuciones que es posible realizar desde nuestras respectivas trincheras de ideas otorgándole a la filosofía una especial relevancia.

Es lógico que no todas las disciplinas que usualmente subdividen el saber filosófico, como la lógica, la epistemología, la ética, la estética, etc., deban desempeñar un papel similar para alcanzar tal objetivo. La filosofía política y la filosofía del derecho han de tener una cuota de mayor responsabilidad en esa tarea, y así lo expresa:

En cuanto a una filosofía de la enseñanza de los Derechos Humanos: ¿Cómo recrear en clase su idea de "unidad en la diversidad" en los contextos de víctimas sociales derivadas de políticas represivas o graves omisiones por parte del Estado? En situaciones o contextos que nos confrontan con el dolor de la dignidad vulnerada y pisoteada del semejante es evidente que lo que está en primer plano es la percepción del desgarramiento, de la división, de la fragmentación, de la dura escisión de la unidad del género humano; unidad que para mí se nos revela en la experiencia común de que la condición humana nos une precisamente en la vulnerabilidad de la dignidad que nos confiere. Pero dejando esto a un lado, y volviendo al punto de la pregunta, creo que lo importante en dichos contextos es compartir el dolor de la víctima, ese dolor que separa, ese sufrimiento que acusa, esa vejación que busca justicia y pide cuenta y restitución por el daño que se le ha infligido, esto es cultivar la compasión, en su sentido fuerte y original, y buscar desde ella formas de senti-pensar (como proponen los zapatistas) las experiencias dolorosas que nos ayuden a impedir que el desgarramiento de lo humano tenga la última palabra, es decir, a vislumbrar al menos posibilidades de ir generando lazos hacia la vivencia de la unidad diversa que somos. Aquí habría que hablar, por supuesto, de un tema clásico en filosofía (Fornet-Betancourt, 2017, pp. 144-145).

Por tal motivo elogia la labor de algunos filósofos latinoamericanos, como Wagner de Reyna al plantear:

> Y, consciente de los malentendidos que esta fórmula puede suscitar, se cuida Alberto Wagner de Reyna de aclarar que la base de una "cultura de la pobreza" es la superación de la miseria por la realización de la justicia social y un nuevo orden internacional. Pues "pobreza" se plantea en su propuesta como una forma de vida humana al mismo tiempo que como una perspectiva que permita establecer nuevas prioridades en sociedades que, como expresión de la libertad espiritual de sus miembros, se deciden contra la espiral del consumo y por la moderación y la austeridad" (Fornet-Betancourt: 2017. p.59).

En el mismo sentido en relación a Rafael García Bárcena expresa:

> Este intelectual y revolucionario cubano, fundador de la Sociedad Cubana de Filosofía y de su órgano de expresión la Revista Cubana de Filosofía (1946), que supo unir en su vida la poesía y la filosofía con la lucha política por la democracia y la justicia social, es reconocido con todo derecho como una de las figuras señeras del pensamiento filosófico cubano en el pasado siglo XX (Fornet- Betancourt, 2017. p. 55).

Ambos sitúan en el centro de sus reflexiones la justicia social, e incluso, consagran su praxis política a alcanzarla, como ocurre en este último. Pero, sobre todo, sugiere la necesidad de cambios estructurales en los programas académicos que posibiliten un mejor conocimiento y, por tanto, la valoración de otras formas de saberes, en lugar de limitarse a los exclusivos refrendados por las tradiciones de los claustros. Su propuesta sugiere que:

> ¿Si en el orden social hablamos de justicia social (tomando este concepto aquí en el sentido radical de una nueva fundación de lo social), por qué no exigimos en el ámbito universitario actual justicia cognitiva, justicia de restitución frente a las culturas de conocimientos excluidas, para que no se continúe, según el probado modo colonial aún vigente, con la estrategia de crear nuevas "áreas de estudio" en el viejo marco académico, sino que se dé por fin el paso a una nueva fundación de la idea y misión de la

universidad desde el diálogo de las culturas y sus conocimientos? (Fornet-Betancourt, 2017, p. 104)

Bien es cierto que en algunos países se han dado algunos pasos significativos con ese objetivo, como ha sido el surgimiento de universidades interculturales (Colectivo, 2017), del mismo modo que instituciones como la UNESCO han promovido la necesidad de fomentar tales innovaciones que tomen en consideración los aportes de culturas ancestrales que no siempre encuentran fácil aceptación en los agrestes muros de las academias occidentales.

El enfrentamiento a cualquier manifestación de eurocentrismo ha sido una constante en la vida intelectual de Fornet-Betancourt, y a la vez, ha sabido evadir cualquier tipo de nefasto etnocentrismo, que sitúa en el mismo erróneo plano al objeto de la crítica y al crítico. Sus ideas desde la filosofía intercultural se caracterizan por solicitar una multilateral tolerancia epistémica que no privilegie unos saberes sobre otros de forma discriminada, sino que tome en consideración los posibles aportes, de cada uno, para la construcción común de un episteme mucho más válido y universal. Al respecto, Carlos Beorlegui señala:

> (…) la llamada que hace Fornet a la "desobediencia cultural" no es otra cosa que invitar a discernir entre tradiciones opresoras y liberadoras, y adherirse a estas segundas. La realización de este proceso contiene ya en sí una praxis cultural de liberación, en la medida en que supone un proceso de autocrítica intracultural, así como una toma de partido por la línea cultural que opta por los postergados y sometidos dentro de su propio entorno cultural (Beorlegui, 2004, p. 830).

De ahí que simpatice con la consigna zapatista de "participar en el movimiento de la lucha por un mundo en el que quepan muchos mundos" (Fornet-Betancourt, 2017, p. 96) y proponga:

> (…) responder al ataque epistemológico que sufrimos con un pronunciamiento espiritual, es decir, con un levantamiento de los saberes espirituales de la humanidad que quiebre el totalitarismo epistémico vigente y haga posible revertir el curso de la historia con una renovación espiritual. (Y aquí, quede apuntado entre paréntesis como sugerencia para los debates que iniciamos con este seminario, tendríamos que discutir si no ha llegado la hora de analizar críticamente el concepto "epistemología" para discutir si no

> es un concepto colonialista y que, a lo mejor por tanto, en vez de reclamar "justicia epistemológica", como antes decía, habría que sobrepasar ese horizonte y caminar más bien hacia una cultura de la convivencia de conocimientos) (Fornet-Betancourt, 2017, p. 99).

En verdad, no es que el concepto de epistemología porte en sí el estigma del colonialismo, sino que la mayoría de quienes se desempeñan en esta disciplina comparten una perspectiva eurocéntrica desde la cual no se cansan de propagar la falsedad de que la filosofía es una creación exclusivamente grecolatina, ignorando las desprejuiciadas reflexiones al respecto de Aristóteles y Diógenes Laercio, entre otros, que con acierto la sitúan en el antiguo Oriente (Laercio, 1990, p. 291).

Una de las principales tareas que se ha propuesto desde la filosofía intercultural es la justicia epistemológica y cultural a partir del conocimiento de la circunstancialidad en la que se desarrollan las diversas culturas, como en numerosas ocasiones reitera:

Para la filosofía intercultural latinoamericana las culturas y sus tradiciones de saber necesitan mundo, realidad mundana, para ser lo que son. Por eso, desde su punto de vista, de la lucha por la justicia epistemológica y cultural en general se desprende la tarea de compartir y acompañar el reclamo del derecho de los pueblos a la autonomía del espacio y tiempo en que viven. El reconocimiento y ejercicio de este derecho es fundamental para que las culturas y saberes de los pueblos no se vean condenados a ser un simple adorno o una pieza de museo en la historia, sino que tengan presente y puedan hacer de su presencia en el mundo una forma real de ser y estar en el mundo (Fornet-Betancourt, 2014, p. 257).

Nuestro filósofo sugiere como expresión de justicia cultural abandonar aquellos prejuicios que hiperbolizan la cultura occidental en detrimento de otras. Según su propuesta:

> (…) la filosofía intercultural no empieza con una inocente o eufórica apología de la diversidad, sino que ve una primera tarea para su reflexión en el acompañamiento de las demandas de justicia en la diversidad. Más específicamente esta tarea se perfila en la filosofía intercultural latinoamericana como un trabajo de denuncia filosófica de la violencia epistemológica que significa la exclusión sistemática de los saberes indígenas y afroamericanos del "canon" teórico reconocido. Ésta sería la cara crítica de esta tarea. Pero tiene también una vertiente más constructiva que podemos resumir

> en la elaboración de un horizonte epistemológico plural en el que, subsanada la fractura entre saber y sabiduría que produce la industrialización del saber en la modernidad europea capitalista, la tecno-ciencia occidental deja de ser el centro del desarrollo "científico" y el criterio último para "valorar" lo que la humanidad necesita saber. En un sentido amplio esta tarea representa para la filosofía intercultural latinoamericana el esfuerzo por contribuir a la realización de la justicia cultural en una "Nuestra América" que merezca ese adjetivo al ajustarse y reajustarse a la diversidad que la compone (Fornet-Betancourt, 2014, p. 107).

No se trata solo del reconocimiento del valor epistémico de los saberes de otras etnias, indígenas, afrodescendientes, etc., sino también del acompañamiento de las luchas de las mujeres –de las cuales él ha sido reivindicador de su protagonismo en la vida filosófica latinoamericana.

> (…) para hacer justicia al derecho de la mujer a ser fuente y sujeto de filosofía, a ser "artesana" del sentido de la filosofía, no basta con ampliar la galería de "los filósofos" para añadir algunas mujeres ni con tolerar el desarrollo de una filosofía feminista como una corriente más de la filosofía. Pues el desafío del reconocimiento de ese derecho es mucho más radical: es aceptar la capacidad de la mujer para rehacer la historia de la filosofía, resignificar todos los problemas filosóficos, crear nuevas posibilidades de filosofar y trazar una nueva cartografía de la experiencia filosófica y sus articulaciones discursivas" (Fornet-Betancourt, 2020. p. 174).

Similar postura de defensa de los derechos de otros sectores populares por lograr su justipreciación en el concierto de la cultura universal al plantear:

> Para la filosofía intercultural latinoamericana las culturas y sus tradiciones de saber necesitan mundo, realidad mundana, para ser lo que son. Por eso, desde su punto de vista, de la lucha por la justicia epistemológica y cultural en general se desprende la tarea de compartir y acompañar el reclamo del derecho de los pueblos a la autonomía del espacio y tiempo en que viven" (Fornet-Betancourt, 2014. p. 108).

Así lo reitera taxativamente:

> (…) por su diálogo y debate con la filosofía de la liberación y otras corrientes del pensamiento crítico latinoamericano, como la teología de la liberación y las teorías feministas, la filosofía intercultural en América Latina centrará su desarrollo en la fundamentación de una perspectiva intercultural crítica, con clara orientación normativa y vinculada a las demandas de justicia cultural de los pobres y de las culturas negadas (Fornet- Betancourt, 2014, p.98).

Este hecho constituye una de las razones principales de que asumiese

> (…) una posición de distancia autocrítica y revisión del aporte de los filósofos latinoamericanos reconocidos en el ámbito internacional, a la luz del paradigma filosófico de la interculturalidad. Nace la sospecha de que no han sabido trabajar con la riqueza de tradiciones y culturas presentes en América Latina y fomentan formas de reflexión que tienden a homogenizar, privilegiar y proyectar la filosofía de un grupo cultural dominante (mestizo o criollo) que no es tan inclusiva como predica con respecto del grupo afroamericano e indígena, además de ser altamente patriarcal. Su selección reduce y limita a ciertos estilos de reflexión, expresión e institucionalización propios de la cultura nacional. A pesar de acentuar la contextualización, manifiesta un uso colonizado de la inteligencia. Le ha faltado perspectiva y profundidad sobre el proceso de su conformación y los conflictos históricos, políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales del continente (Vallescar, 2009, p. 982).

Ante la pregunta de si basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión, considera que:

> (...) la respuesta del reconocimiento que encontramos en el debate contemporáneo, aunque represente sin lugar a dudas, la reivindicación de un momento necesario e indispensable en la búsqueda de la justicia y de una convivencia sin exclusión, no es suficiente para realizar ese ideal pendiente que nos impele a continuar en camino, en lugar de dar por clausurada la historia (Fornet-Betancourt, 2014, pp. 53-54).

Esta postura evidencia que su empeño por que sea no solo reconocida, sino promovida y realizada, la justicia en todos los planos, tanto socioeconómico y político como en el cultural, no se satisface de manera sencilla. Tal vez se deba considerar que el conjunto de

su actividad filosófica puede resumirse en su peregrinaje por revindicar la dignidad de las culturas y saberes frecuentemente discriminados o subestimados por la episteme occidental y, en particular, los de nuestra América.

Y partiendo de esa perspectiva ética y epistemológica confiesa que:

> Desde la memoria de esas tradiciones interpreto la expresión de "sociedad justa y sin exclusión" o, como se lee en mi pregunta, de "vivir en justicia y sin exclusión", en el sentido de nuestra manera de nombrar hoy el ideal de una realidad social tan radicalmente mejorada por la voluntad de hacer el bien de una humanidad reconciliada consigo misma que el curso de su historia no sigue ya el tacto del capital ni del poder sino el ritmo ético de la humanización recíproca del "con todos y para el bien de todos",del que nos hablara José Martí desde la perspectiva de "su humanismo de la dignidad humana (Fornet-Betancourt, 2014, pp. 54-55).

Imbuido de ese criterio en el que propone articular adecuadamente de manera solidaria la lucha por la libertad y la justicia social, se expresa el humanismo práctico que caracteriza su pensamiento filosófico y, en general, su obra intelectual.

3. El humanismo práctico: colofón de un bregar filosófico intercultural

En ocasiones, de manera indiferenciada se considera que todos los filósofos son humanistas. Tal criterio descansa en la ambigua concepción de calificarles como tales por el hecho de cultivar una disciplina tan amplia y enriquecedora que, en cierta medida, por sus múltiples funciones (Guadarrama, 1998, pp. 109-139), constituye una especie de reina de las humanidades. Sin embargo, tal concepción, además de inexacta, resulta hasta peligrosa, pues implica no distinguir adecuadamente aquellos que en verdad se identifican con posturas humanistas y no por el hecho de que abordan problemas de carácter antropológico. Es bien sabido que en algunos casos quienes los analizan también pueden resultar incluso misantrópicos y muy distantes del humanismo.

Por tal motivo, a la hora de caracterizar a un pensador como representante de alguna forma de humanismo, es imprescindible

tener un criterio claro de lo que por tal se considera, en lugar de hacerlo de forma superficial.

Consideramos que Fornet-Betancourt es un filósofo a quien pueda incluirse en la tradición humanista práctica que se manifiesta en numerosos pensadores latinoamericanos. Las razones que motivan tal criterio es que sus ideas se han articulado con una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos y, a la vez, con la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

> (…) partimos de la sospecha de que el fundamento de nuestros problemas como civilización de un determinado modelo hegemónico de desarrollo tiene que ver en gran parte con la relción que se mantiene con la tierra y/o la naturaleza dentro de esa constelación civilizatoria" (Fornet-Betancourt, 2009, p. 33).

Tomando en consideración tales elementos, consideramos a Fornet-Betancourt uno de sus representantes, con una diferencia sustancial de aquellos que deben incluirse en las filas del humanismo abstracto, esto es, los que limitan sus planteamientos a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc.

En sus análisis sobre esta crucial cuestión, toma debida distancia de este último al identificarse con Sartre, quien sin duda es también uno de los exponentes del humanismo práctico. Basta detenerse en su postura antifascista, anticolonialista, crítica del racismo, feminista, pacifista y antimperialista, que lo llevó a enfrentarse al régimen nazi, al colonialismo francés, especialmente durante la guerra de liberación del pueblo argelino; a apoyar activamente la Revolución cubana, militar en el tribunal contra los crímenes de guerra que cometía Estados Unidos de América en Vietnam, apoyar el movimiento juvenil francés, etc. Estos son méritos suficientes para que su valiosa obra filosófica y literaria – que incluso se proponía enriquecer el marxismo desde el existencialismo para salvar al hombre del baño de ácido sulfúrico que consideraba lo había metido el materialismo dialéctico (Sartre,1963)– constituya una de las expresiones del humanismo práctico.

Esto explica la afinidad de Fornet-Betancourt con

> (…) los momentos fundamentales que perfilan el carácter específico del humanismo solidario de Sartre (su crítica del humanismo

> abstracto burgués, la exigencia del reconocimiento pleno del otro, la búsqueda de una nueva universalidad, etc.) son todos ellos momentos que pueden y deben ser considerados como implicaciones de la visión sartreana de una humanidad fundada sobre el reconocimiento de la libertad y de la diferencia (Fornet-Betancourt, 2021, p. 158).

Por otra parte, no se trata de que admitiese cualquier concepción individualista de la libertad, al estilo de los anarquistas, sino solo aquella debidamente interdependiente con la responsabilidad, lo que presupone su condicionamiento social, especialmente una práctica y comprometida actitud solidaria con los pueblos y sectores sociales más vulnerables.

> En relación con este nuevo tipo de sujeto humano está otro de los supuestos del proyecto ético de Sartre, y consiste en admitir que el conflicto como matriz de las relaciones interhumanas – cuya fenomenología la encontramos en *L'être et le néant* – no es ontológicamente inevitable, pues puede ser superado por una praxis de reconocimiento recíproco de las libertades donde cada sujeto asume que su libertad implica la responsabilidad frente al otro" (Fornet-Betancourt, 2021, p. 147).

Al abundar en la fundamentación de las razones que motivan su proximidad con el filósofo francés argumenta que:

> (…) cuando hablamos aquí del humanismo solidario de Sartre no limitamos este título sólo para la etapa de su filosofía que se desarrolla en diálogo explícito con Marx, sino que caracterizamos con él también la etapa anterior. Pues nos parece que el humanismo solidario de Sartre, que es ciertamente histórico y dialéctico, descansa sobre una matriz existencialista. Dicho de otro modo: en tanto que filosofía que subraya la validez insustituible de lo singular y contextual, de seres humanos concretos y de situaciones de vida localizadas, de la biografía y de la relación, en una palabra, de la contingencia de lo humano y sus necesarias diferencias, el existencialismo es ya de por sí un importante correctivo frente a las filosofías que, situadas demasiado rápido en lo universal, desprecian el valor singular de la alteridad y tienden al desarrollo de sistemas uniformizantes. La afirmación existencial de la situación y de la contextualidad como cualidades irreductibles del universo humano es de este modo una exigencia de reconocimiento de la

diversidad y de la pluralidad. Reclamar la singularidad de lo humano es, en efecto, abogar por la diferencia. Lo que significa a su vez oponerse a todo discurso totalitario que pretenda disolver o subsumir la alteridad y la diversidad en una universalidad abstracta (Fornet-Betancour, 2021, p.159).

Valora en alto grado el carácter concreto del humanismo existencialista sartriano. Sin embargo, paradójicamente plantea que

> Cuando hablo de tradición del humanismo crítico me estoy refiriendo muy particularmente al movimiento teórico y social que se levanta con conciencia de alternativa histórica ante el orden moderno capitalista o, más exactamente dicho, ante la antropología que está en sus fundamentos, a saber, la antropología del hombre que, rompiendo los vínculos naturales con la naturaleza y la comunidad, se proyecta desde la individualidad hambrienta de un yo que busca en la posesión y el dominio de las cosas y del otro el camino para compensar el aislamiento cósmico y social provocado precisamente por la ruptura aludida de los lazos de pertenencia natural y social. Este es el inicio de la revolución antropológica que implica el capitalismo como cultura y que conduce a un humanismo exclusivo que funciona como ideología justificativa del orden contractual de los propietarios, que no es otro orden que el de capitalistas europeos, blancos y masculinos. Pero ese humanismo burgués que tantas veces se califica de humanismo abstracto, es, en verdad, un humanismo dramáticamente concreto porque su otra cara es la exclusión del otro, sea este otro una mujer o una colonia, y su consecuencia más trágica, que lo desmiente como humanismo real, es la práctica sistemática del racismo en nombre de una falsa universalidad (Fornet-Betancourt, 2021, p. 197).

De ese modo evidencia la relatividad del contenido epistémico de estos conceptos, pues no solo en lógica formal una afirmación es a la vez negación, sino que, en la praxis de la realidad, la unidad y lucha de contrarios no es simplemente un enunciado metafísico.

Algo que encuentra en el humanismo crítico sartriano es su esmerada atención al individuo, que según Marcuse era esencial para la teoría marxista,

> Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia

«individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista" (Marcuse, 1984, p. 278).

Este tema originalmente fue analizado por Marx y Engels en *La ideología alemana,* desde su concepción materialista de la historia, y, en especial, en su crítica a Stirner;

> La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad" (Marx y Engels, 1970, p. 25).

Lamentablemente en la interpretación del marxismo de la época de Stalin fue significativamente ignorado. La preocupación exacerbada en el pueblo, la masa, el partido, el programa, etc., implicó que los problemas individuales de la persona fuesen relegados a una cuestión secundaria.

Entre la causas que justifican su aprecio por el existencialismo sartriano, en especial en relación con su humanismo, se encuentra –además de su reconocida no solo declaración, sino también actitud solidaria del pensador francés– el hecho de que este es situado, pero no en una instancia metafísica y abstracta, como es frecuente en el humanismo proclamado por el discurso liberal, sino en el reconocimiento de la diversidad espacio-temporal de circunstancias en las que los hombres se desarrollan, lo que implica una adecuada postura de alteridad epistémica y axiológica, como sugiere la filosofía intercultural. Esto se pone de manifiesto cuando expresa:

> Así, para perfilar ese otro humanismo de la solidaridad que se desprende directamente de su concepción existencial de la universalidad humana como un proyecto abierto que se construye desde diversas singularidades y situaciones, Sartre tiene que entrar en diálogo con la diversidad cultural en que se manifiesta concretamente la situacionalidad de la condición humana. Es más, su pensar contextual y situacional le exige la defensa de la alteridad del otro como momento imprescindible en el camino de construcción de un humanismo que sustituye los principios liberales formales de libertad e igualdad por la práctica de la justicia y la solidaridad. En

> razón de la contextualidad y situacionalidad que son constitutivas de la condición humana, el camino humano para llegar a una universalidad que no oprima ninguna alteridad, es el camino de la solidaridad entre las diversas colectividades humanas (Fornet-Betancourt, 2021, p.161).

El colofón del bregar filosófico intercultural de Fornet-Betancourt se orienta en el sentido del humanismo práctico porque no solo revela las limitaciones de formalidad del humanismo liberal en relación con la libertad, la igualdad y la justicia social, sino también de todo tipo de humanismo abstracto que no asuma una actitud crítica y revolucionaria ante las causas que, en última instancia, generan sus falencias, las cuales radican en la alienante sociedad capitalista. De ahí que plantee:

> („,) los conceptos de revolución y humanismo a la luz de esta tradición (Karl Marx, José Martí, Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch o Emmanuel Levinas) no es casual que haya puesto el concepto de humanismo como el concepto que debe mediar entre los otros dos conceptos de revolución y filosofía intercultural. Pienso, en efecto, que el recurso a esta tradición implica reconocer la centralidad del concepto de humanismo para explicar el sentido y función de los otros dos, porque son las exigencias internas del programa de un humanismo crítico las que abren, en el fondo, el horizonte para pensar la revolución como proyecto de humanización y poder proponer un giro en la práctica de la filosofía (Fornet-Betancourt, 2021, p. 197).

Reconoce abiertamente que existen contradicciones insalvables entre el capitalismo y auténticas posturas humanistas, porque en esa sociedad el centro de la preocupación no es el hombre, sino el mercado. Por lo tanto, mientras existan tales relaciones de subordinación de los seres humanos a las estrictas leyes mercantiles y las políticas de Estado se subordinen a ellas, será muy difícil, por no decir imposible, que triunfe cualquier tipo de humanismo crítico o práctico. Mucho menos esto puede producirse en tanto el neoliberalismo imponga las reglas en la forma en que se despliega la globalización.

Lo anterior hace que la filosofía intercultural sea totalmente extraña a las actuales condiciones prevalecientes, en las que al ideario del humanismo socialista le resulta difícil todavía, aunque no

imposible, transitar de la utopía abstracta a la concreta. Acertadamente señala:

> La interculturalidad distingue entre globalidad y universalidad. Lo que llamamos hoy global es la expansión de un modelo de civilización discriminatorio y no la participación de todos los pueblos. En este sentido, como suelo subrayar, la globalización globaliza la humanidad, pero no universaliza la humanidad. Lo global es expandir un proyecto, expandir una idea, y sobre todo suponer que el mundo es ante todo un espacio de mercados, y no un espacio de convivencia intercultural humana. En este sentido la globalización resulta muy reductora del mundo, porque hace del mundo un lugar para colocar productos. También es reductora a nivel antropológico, porque considera a los seres humanos más como "consumidores" que como personas libres. Por su parte la interculturalidad apuesta por la vía de la profundidad; una profundidad humana a la que las culturas, en realidad, deben servir. Lo decisivo es que cada ser humano pueda cultivar mejores relaciones y mejorar el uso de la libertad personal. Al servicio de este fin están las culturas y no al servicio de mejorar simplemente las condiciones materiales. En este sentido, la interculturalidad es un proyecto de solidaridad entre las culturas para el beneficio de todos los miembros; mientras que la globalización sería un proyecto civilizatorio al servicio de una dinámica para aumentar el capital. Entonces, hay un conflicto entre capital y cultura (Fornet- Betancourt, 2021, pp. 245-246).

En muchos círculos académicos es frecuente encontrar cierta confusión al igualar los procesos de universalización de las culturas, que han existido desde las primeras sociedades humanas, con la globalización, que constituye un fenómeno mucho más reciente y propio de las mutaciones del capitalismo contemporáneo. De ahí que esa correcta distinción que la filosofía intercultural realiza entre globalidad y universalidad sea esencial para orientar adecuadamente la praxis política y teórica.

Lo peor que le puede suceder a un combatiente es que no sepa distinguir el enemigo y puede que lo tenga a su lado. Por eso sigue siendo válida la idea de Einstein de no hay nada más práctico que una buena teoría, así como la de Lenin cuando planteaba que sin teoría revolucionaria no puede haber efectiva actividad revolucionaria.

El humanismo práctico no siempre ha sido una constante en el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano, y el hecho de que en este caso pueda contar con un digno exponente en la filosofía intercultural enaltece a ambos.

Conclusiones

El cultivo del pensamiento filosófico en América Latina, especialmente desde el siglo XX, ha ido alcanzando un extraordinario desarrollo, y en esa misma medida ha adquirido un mayor prestigio mundial. Esto se manifiesta en el mayor reconocimiento de numerosos filósofos, que son citados, traducidos e invitados a congresos internacionales, así como de prestigiosas universidades de diversos países, por lo que no hay duda de que la vida filosófica en esta región ha llegado a su mayoría de edad.

El valor de la producción de ideas filosóficas emergidas desde este ámbito no debe medirse por la creación de novedosas escuelas o corrientes, porque resulta muy difícil o prácticamente imposible que un pensador, aun cuando haya recibido su formación intelectual básica en su país de nacimiento, e incluso se haya mantenido en él durante toda su vida, no se haya nutrido de la cultura filosófica universal, que tiene sus raíces en múltiples latitudes desde la antigüedad hasta nuestros días.

Por otra parte, resulta contraproducente considerar que el objeto de análisis de un filósofo en cualquier parte del mundo se circunscriba de forma exclusiva a temas relacionados con su ámbito social y cultural. De la misma forma que no debe ignorarlo para elaborar sus reflexiones teóricas, tampoco debe limitarlas a esos particulares parámetros, pues de lo contrario estas pueden resultar de interés para otras disciplinas académicas, pero no para la filosofía.

Ahora bien, lo que sucede con el objeto del filosofar no necesariamente acontece con el sujeto, es decir, con el filósofo. Se supone que este debe aspirar ser un auténtico representante del kantiano ciudadano del mundo. Sin embargo, aun cuando logre elevados peldaños que lo acerquen a tal condición, siempre su perspectiva de análisis estará permeada por su cultura de procedencia. Esta situación no invalida el posible valor universal de sus ideas, e incluso las puede hacer más auténticas por su correspondencia con las exigencias epistemológicas y axiológicas que demandan su circunstancia y su época. Pero en la misma medida en que este tome conciencia de que sus reflexiones teóricas deben proyectarse más allá

de estas últimas, estará contribuyendo al tesoro universal de la filosofía.

A partir de esas premisas de análisis se debe considerar a Raúl Fornet-Betancourt como un filósofo auténtico y situado, que es, a la vez, un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana y de la cultura filosófica universal.

De la misma forma que el humanismo ha tenido innumerables expresiones desde la antigüedad hasta nuestros días, unas más abstractas y otras más concretas, solo aquellas que implican un compromiso orgánico con diferentes sectores sociales marginados, así como con saberes y culturas subestimadas o discriminadas, deben ser consideradas expresiones de un humanismo práctico, como se pone de manifiesto en su propuesta de filosofía intercultural.

Las preocupaciones y dimensiones de sus reflexiones filosóficas son muy versátiles. El presente análisis se ha limitado a valorar algunas de ellas sobre la libertad y la justicia social, porque constituyen uno de los hilos significativos de su vasta urdimbre intelectual.

En su perspectiva sobre la condición humana, y en particular en relación con ambos conceptos, es notoria la huella de José Martí y Jean Paul Sartre. No debe extrañarnos esa afinidad con ambas personalidades cimeras del humanismo práctico, tan distantes del humanismo abstracto y tan comprometidas con las demandas de libertad y justicia social en sus respetivas épocas y circunstancias.

Pero seríamos unilaterales si se ignorasen otras corrientes de pensamiento, como la teología y la filosofía de la liberación, en particular las ideas de Ignacio Ellacuría y Enrique Dussel, que también han dejado una impronta en su ideario, del mismo modo que otros pensadores latinoamericanos y europeos, entre los cuales se destaca Marx.

Todos ellos, y algunos otros en diferente medida, le han aportado elementos para fundamentar sus análisis sobre las falencias de libertad y de justicia social. Tales fuentes le han posibilitado elaborar criterios propios reveladores de que sus causas radican en la inhumana sociedad capitalista por la mercantilización de todas las relaciones sociales, proceso acrecentado por el auge del neoliberalismo en tiempos actuales de globalización y las falaces propuestas de la sociedad de consumo.

Su labor teórica va acompañada de una meritoria actividad para impulsar, organizar y apoyar redes intelectuales, congresos, publicaciones, etc., no solo en la perspectiva de la filosofía intercultural. Una de sus recientes contribuciones en ese sentido ha sido la

creación de la Biblioteca Virtual de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural EIFI, que trata de rescatar los aportes, desde diferentes latitudes, al diálogo intercultural. Su incansable labor promotora de la filosofía intercultural ha logrado su cultivo por numerosos intelectuales europeos, africanos, asiáticos y americanos.

Sus incansables periplos académicos por universidades europeas y americanas constituyen una expresión inequívoca del prestigio intelectual que ha alcanzado, especialmente en el ámbito filosófico.

Dedicar toda la vida al cultivo de la filosofía y verla florecer constituye uno de los más grandes placeres para quien tiene plena conciencia de las posibilidades de esta sublime disciplina —que jamás abandona totalmente su germinal función maternal de las demás—, así como de sus limitaciones. Fornet-Betancourt puede sentirse satisfecho de la trascendencia de su labor intelectual, y quienes en distinta forma le hemos acompañado como compañeros de ruta, también la sentimos y admiramos, porque "honrar, honra" (Martí, 1975, p.135).

Bibliografía

Beorlegui, C. (2014). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Colectivo de autores. (2017). *Significación de la filosofía. Posibilidades y utopías. Hacia una universidad intercultural.* Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica "Silva Henríquez. Santiago de Chile. Colección Cátedra Silva Henríquez,

Fernández Retamar, R. (1993). *Caliban quinientos años más tarde.* http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/caliban/caliban4.pdf Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina.* México: Plaza y Valdés editores.

Fornet-Betancourt, R. (2003). "Einfürung". En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen.* Franffurt an Main-London: IKO Verlag für interkulturelleKommunikation.

Fornet-Betancourt, R. (2005). "Marxismo y filosofía", en: Salas Astrain, R. (Coordinador académico). *Pensamiento crítico latinoamericano Vol. II.* (pp. 617-654). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Fornet-Betancourt, R. (2008). "Einfürung oder zur Frage: Wie ist das Wissen zu denken, das wir wissen sollten? Fornet- Betancourt, Raúl

(Hrsg). *Begegnung der Wissenkulturen im Nord- Süd Dialog*. Franffurt an Main-London: IKO Verlag für interkulturelleKommunikation.
Fornet-Betancourt, R. (2009). "Tareas y propuestas de la filosofía intercultural", *Concordia. Reihe Monographien*. Band 49. Aachen: Verlag Mainz.
Fornet-Betancourt, R. (2009). "Introducción" Fornet- Betancourt, Raúl (Hrsg). *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der okologischen Herausforderung*. V erlagshaus Aache: Mainz.
Fornet-Betancourt, R. (2014). "La filosofía intercultural", en: Fornet-Betancourt, Raúl y Beorlegui, Carlos. *Guia Comares de filosofia latinoamericana.* Granada: Editorial Comares S.L.
Fornet-Betancourt, R. (2014). Justicia, Restitución, Convivencia Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Mainz Aachen: Wissenschaftsverlag
Fornet-Betancourt, R. (2015). "Vorwort". Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg) *Zur Gechichte und Entwicklung der interkulturelle Philosophie*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
Fornet-Betancourt, R. (2017). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mipat Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí Aguascalientes.
Fornet-Betancourt, R. (2017). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mipat Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí Aguascalientes.
Fornet-Betancourt, R. (2020). *Hacia una transformación intercultural de la filosofía Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*. Barcelona: Ediciones digitales Aachen.
Fornet-Betancourt, R. (2021). "La migración como condición del humano en el contexto de la globalización", en: Colectivo de autores. *Migración e interculturalidad Desafíos teológicos y filosóficos* Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (pp. 245-258). Barcelona: Ediciones digitales Aachen.
Fornet-Betancourt, R. (2021). *Ensayos y entrevistas.* Barcelona: Edición digital Aachen,
Fornet-Betancourt, R. (2021). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano Momentos de una relación difícil*. Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. Barcelona: Ediciones digitales Aachen.

Guadarrama, P. (1998). ¿Para qué filosofar?. *Revista de filosofía,* 30*,* 109-139.
Guadarrama, P. 1998. *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Guadarrama, P. (2006). "Humanismo y marxismo", *Marx Vive*, 4, pp. 209-226.
Guadarrama, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista.* Santa Clara: Editorial Capiro.
Laercio, D. (1990). *Vida de los filósofos más ilustres*. La Habana, Cuba. Editorial Ciencias Sociales.
Marcuse, H. (1984). *Razón y revolución.* Madrid: Alianza Editorial.
Martí, J. (1975). *Obras completas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
Marx, C. y Engels, F. (1970). *La ideología alemana.* Barcelona: Ediciones Grijalbo.
Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000).* México: Siglo XXI Editores.
Salas, R. (2008). "El problema de la experiencia humana en la filosofía intercultural", en: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierun und der Anerkennung.* Aachen: Verlagsgruppe Mainz.
Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica.* Buenos Aires: Ediciones Lozada.
Vallescar, D de. (2009). Raúl Fornet-Betancourt". Dussel,
Vaz Ferreira, C. (1957). *Conocimiento y acción*. Impresora Uruguaya.

24. Libertad y justicia social Alejandro Serrano Caldera

Por *Juan Carlos Ramírez Sierra*

Introducción

El cambio de toda formación histórica a otra encuentra entre sus causas profundas la exigencia de trascender la insostenibilidad de un límite consuetudinario de larga duración que asfixia el ejercicio de las libertades posibles. Estas advierten, desde la materialización de la conciencia, la imposibilidad radical de hacerse al interior de las fronteras estructurales definidas e impuestas hasta entonces. Aún así, en el fondo de toda realidad, que no es otro lugar que la subjetividad reprimida por el acorralamiento que el propio sujeto ha logrado construirse en la asimilación cotidiana de la violencia, se manifiesta el dilema de su ausencia de libertad como forma civilizada de ser en el mundo, de concebirse en el accidente de su propia existencia.

La libertad del ser para hacerse sobrevive entonces como negación de sí. Como potencia de una pluralidad que se agota y suprime en estancos naturales y sociales reproducidos en su propia realización cotidiana. De todas formas, asumida en tanto posibilidad del cuerpo para establecer estrategias positivas propias que expulsen el cansancio, la fatiga de la cosificación, o como realidad vacía que niega lo inconcluso, el acontecimiento mismo, la libertad exige trascender el marco exclusivo de lo racional. Sin desprenderse del todo de la envoltura subjetiva, pensada, que fija grados y proporciones, descansa en el remanso de lo sensible.

No obstante, lo más apropiado consiste en no establecer otra fractura que distancie, ni siquiera por una cuestión metodológica, lo racional y lo sensible como facultades y condiciones necesarias en donde se concreta la libertad. El ser humano es esencialmente indivisible, una totalidad inconclusa, orgánica y diferenciada por la necesidad y voluntad de constante hacerse que no admita

parcelación trascedente que lo diseccione en partes jerárquicas. Esta integralidad, que da forma y singulariza históricamente la condición humana, deviene tejido ontológico que alcanza todas las costuras de su existencia. Ubicado entonces frente a la problemática de la libertad, es imprescindible dejar sentado dos supuestos básicos, muy obvios, además, que contribuirán a la comprensión de las contradicciones que en este ámbito se ciernen en el mundo contemporáneo.

Por un lado, es incongruente e insostenible separar de manera mecánica y arbitraria la esfera de la libertad, en cuanto a su posibilidad y contenidos, del resto de los ámbitos que conforman la vida del ser humano. "La liberación del individuo en sociedad –donde único puede constituirse como humano y alcanzar su plenitud en tanto objetivación de la libertad- nace y se desarrolla históricamente a partir del Bien Común de la sociedad como un todo" (Dierckxsens, 2013, p. 51).

Este sistema de relaciones, hegemónicas o no, que determinan la producción y reproducción de su existencia devienen, irreversiblemente, mediaciones substantivas que van a definir el alcance y los límites del ejercicio de las libertades en las que logra consumarse.

"En la historia del hombre real y sobre todo, en la historia de los pueblos, la dialéctica, a diferencia de las conciencias, en vez de reafirmar la libertad en la vida, reafirma la vida en la libertad" (Serrano, 2008, p. 287). Tal reafirmación supone luego la necesidad de condiciones de realización que dignifiquen la vida como fundamento de la libertad. Pues esta se vacía de contenidos cuando su despliegue formal desconoce o se ejercita a contrapelo de la vida.

La realización humana solo es posible en las manifestaciones empíricas de su vida, en su realidad inmediata. La vida es, sin lugar a dudas, el fundamento ontológico primero de la libertad. La condición básica para desplegar el ejercicio de su existencia orientada necesariamente hacia la conformación de estructuras históricas que le permitan reproducir una materialidad subjetiva que lo libere. Mas solo en el camino de la libertad la vida adquiere su sentido superior, la conciencia de sus potencialidades y el modo de dar cauce a sus potencialidades. Lo humano alcanza su plenitud, la dignidad que lo singulariza, diferencia y fija como humano, justamente allí donde se realiza o encuentra las condiciones de realización en la libertad. La conciencia del sentido de su existencia, que es su propio ser, no admite subterfugios que lo alejen o nieguen su posibilidad de ser a través de la libertad.

No significa, sin embargo, volviendo a la perspectiva de Alejandro Serrano, que la vida pueda reducirse a una simple mediación reemplazable sujeta a negación. Si bien la lógica de la irracionalidad racionalizada (Hinkelammert, 2006, p. 33), -que trastoca la relación medio-fin y subordina toda la existencia a categorías como la eficiencia, la rentabilidad y la ganancia-, presenta dimensiones absolutas ubicando la vida como un medio susceptible, la condición humana es irreductible a su propia cosificación. Como parte significativa de toda su obra se erige en contrapunteo con la herencia hegeliana, Alejandro Serrano responde a la propuesta del maestro alemán en torno a la relación entre la vida y la libertad.

Con la perspectiva que brinda se gesta un cambio de jerarquía que hace de la vida del ser humano, y de toda la vida, una *mediación-substantiva-que-trasciende* los reduccionismos e instrumentalizaciones imperantes que normalizan las pautas de control y dominación. La vida es un medio para su propia dignificación, y está destinada a ello, cuando se orienta indefectiblemente a su constitución ontológica en tanto libertad. Pero el ejercicio consciente de enrumbar la existencia hacia prácticas cotidianas e instituciones que garanticen su liberación permanente no representa una opción. Es la forma primera e inequívoca que necesariamente le ha de acompañar toda su vida, pues le brinda las formas esenciales que le permiten fijarse en el mundo y asumirse en la diferencia bajo el aspecto de su condición como ser humano.

Sin embargo, el error tanto de Hegel como de Serrano Caldera constituye, en este específico, en el hecho de ubicar, como lo hace casi toda la tradición occidental, a la vida y a la libertad como expresiones polarizadas que se excluyen en su esencialidad, de ahí la urgencia de la subordinación de una frente a la otra, como expresión posible de su vínculo, de su articulación. Desde esta perspectiva lógica y metodológica se obliga al interlocutor o a elegir una de las dos o a jerarquizarlas, en detrimento de la que ocupa el lugar secundario. Esta reducción aparentemente antinómica, de pares opuestos, de la que es presa la racionalidad hegemónica cultivada en las dos orillas del atlántico, cual mecánica dieciochesca, ignora en cierta medida que la propia existencia trasciende toda conceptualización fenomenológica que aspire a separar en pequeñas piezas categoriales su complejidad y organicidad intrínsecas.

Ahora bien, el debate de Serrano Caldera con Hegel no es otro que el contrapunteo entre dos occidentes, que implica dos formas de concebir y de asumir un orden racional para la vida. Del que si depende en primera instancia la sobrevivencia del otro, en tanto

marginado, excluido y cosificado por la historia hegemónica de los centros tradicionales de poder. Lo más adecuado luego es, partiendo de la propuesta del filósofo nicaragüense donde la vida se realiza en la libertad, retornar en un movimiento totalizador en el que necesariamente y como expresión *sine qua non* de esta realización, la libertad se realice e inunde todos los espacios y tejidos de la vida en un diálogo armónico de doble sentido, de complementación no contradictoria entre ambas.

De lo que se trata es de integrar a Serrano Caldera y a Hegel como alternativas que exigen, para no distorsionar la vida ante la libertad o la libertad ante la vida, realizarse como momentos inseparables de una misma totalidad. Así la libertad no sólo estaría destinada a desarrollarse en la vida, "como objetividad, como realidad jurídica, moral y religiosa, y como una realidad científica" (Hegel, 1968, p. 445). Sino que este desarrollarse, que ha de partir de la materialidad histórica, social y clasista en la que se inscribe la vida humana, y no en un demiurgo absoluto que le precede y acontece, alcance su plenitud justamente en una reproducción material desplegada como ejercicio de la libertad.

Ahora bien, se ha de insistir en la concepción hegeliana que destaca a la libertad en tanto "es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma" (Hegel, 1968, p. 444), sobre todo porque el espíritu en este particular es –a decir de Roger Garaudy- esencialmente "el acto de crearse a sí mismo y de manifestarse" (Garaudy, 1973, p. 339).

De todas formas, la perspectiva posible, de articular ambos sentidos y establecer un orden no subalternizante, horizontal e integrador, sólo es viable si se parte y asume con Alejandro Serrano Caldera que la sociedad, "la estructura social, según su constitución y valores, puede ser el ámbito de la esclavitud o de la libertad del hombre" (Serrano, 2009, p.80).

Fundamentalmente, la libertad para el otro, para el que es y piensa diferente a las formas conservadoras-dominantes que controlan y devienen usufructuarias de la división social del trabajo y de las instituciones que conforman el tejido de aquella estructura social. Pues sólo allí, en la diferencia constituida, se descubre el límite material de la negación como posibilidad del ser para realizarse en libertades que trascienden la distribución autoritaria de valores de cualquier organización social o grupo humano.

El otro supuesto básico consiste en el hecho de que la libertad es irreductible al plano propiamente dicho de su despliegue formal. Esta cualidad es inadvertida o ignorada por políticos, funcionarios

públicos y académicos debido al instrumentalismo que inunda las burocracias encargadas de apuntalar estos espacios de organización.

Las instituciones, prácticas y dinámicas encargadas de fijar los grados de libertades específicas en el universo cotidiano del sujeto no agotan las potencialidades que aparecen en el horizonte de su propia realización como agente y producto de la misma libertad. Esta trasciende, en consonancia con la propia integralidad del ser humano, hacia todas las esferas de su vida y afecta su propia totalidad.

La libertad atraviesa lo humano como una voluntad de trascender que nace de sí mismo, constituyéndolo en un proceso diferenciado y singular ante el concierto de procesos que se gestan y desarrollan en el mundo natural y aún en el social.

El ser humano se diferencia del resto de las criaturas de la naturaleza por conferir una finalidad consciente a sus acciones; y aunque no siempre lo haga y con frecuencia actúe mecánicamente, siempre tiene la posibilidad de darle uno u otro sentido a sus acciones y de reaccionar de una u otra manera ante los acontecimientos que le afectan. Si bien es cierto que no puede decidir sobre todas las cosas que le pasan –pues hay cosas que ocurren sin su voluntad y contra su voluntad-, sí puede decidir cómo reaccionar ante los acontecimientos. En eso consiste su libertad (Serrano, 2008, p.5).

Sin embargo, no se trata de decisiones incondicionadas, al margen de su historia inmediata, de su vida real. Por cuanto la calidad y efectividad de tales decisiones, y el hecho mismo de la posibilidad de decidir, se encuentran sujetas a un marco de relaciones sociales y a la posibilidad del sujeto de negar y superar la realidad organizada bajo formas opresivas que circuncidan su ser por todas partes. El propio carácter histórico de la libertad permite solo un conjunto finito de soluciones que en sus disímiles consecuencias podrán configurarse en líneas infinitas de la propia liberación humana. Las cuales resultan tejido y substancia de de la historia.

En la producción de su misma existencia, el ser humano deviene una de sus causas primeras, mas no la única. Principio no exclusivo de sí mismo. Justamente por ello su libertad es no incondicionada, contrario a lo que suponía el maestro estagirita. Pues su hacerse como realidad humana, que encuentra en el camino de la libertad las condiciones necesarias para ser, solo es posible como negación de sí, de lo que no es, contiene y le acontece, en tanto superación de lo que no lo singulariza, de todo lo que le enajena o anula, sea natural, social o divino. “El hombre no es resultado del devenir de

la Materia, pero tampoco del Espíritu ni de Sustancia alguna como lo totalmente otro. El hombre es el creador; el hombre deviene de sí mismo y en un escenario humano" (Jardines, 2005, p.2).

Este proceso implica la constitución como vacío aparente; un proceso de constante vaciamiento de su propia existencia interior como correlato de estar en –traspasar- el mundo y como curso para superar la ausencia de libertad y de estructuras materiales que lo liberen y realicen en su propia historia. Mas traspasar el mundo obliga al diálogo, a la búsqueda de todo aquello que lo humaniza y no se encuentra dentro de sí ni fuera de sí, sino como resultado de rupturas que entre un lugar y otro crea un espacio vital diferenciador, propiamente humano.

En este itinerario fluye la libertad como un catalizador que nace de sí en tanto tal, contribuye a la comunión del adentro y el afuera de la existencia como una realidad integrada y humaniza al ser. Pero también encuentra obstáculos que frenan su afluencia y asfixian su creación. Ahora bien, este adentro y afuera puede concebirse, por un lado, en términos metafísicos; como una totalidad de expresiones subjetivas, ideales y espirituales frente a otra totalidad de formas y expresiones materiales de la realidad circundante. En su origen, del que no existe memoria operable y el ser humano se erige intentando superar su imposibilidad de retorno, las dimensiones interna y externa de la existencia se constituían como un todo indivisible e indiferenciado.

No existían propiamente dichas. La ausencia de sentidos da cuenta de una reproducción de la vida no humana, absolutamente biológica, previa a la conciencia en tanto ser. La condición humana aparece cuando logra construir una realidad otra, aún tosca, rudimentaria, que le permite identificarse y reconocerse como una entidad diferenciada. Auto-producida por el acorralamiento de la supervivencia y por la necesidad de conferir utilidad a las cosas, mediado por un conjunto de usos y de prácticas que le van a ser inherentes, es decir, humanas. Justamente allí aparecerá como consecuencia de traspasar el proceso natural de la existencia su mundo interior, siempre en contrapunteo con el universo biológico, físico, y social que en su movimiento viene creando. La libertad surge aquí como un puente que viene a conciliar armónicamente su existencia a partir del encuentro de ese mundo interior con su realidad externa en procesos variados que lo realizan en su segunda naturaleza, propiamente humana.

En segundo lugar y asumida ya en términos empíricos, el adentro y el afuera de la libertad del ser humano se evidencian como

espacios de la vida política, en donde se mueve y encuentra la posibilidad de realizarse, de amparar su individualidad en el marco de las sociedades contemporáneas. El espacio de adentro de la libertad o libertad negativa como la asume y explica Isaiah Berlin presenta una profunda raigambre liberal. Se trata de la posibilidad de la no intervención del gobierno, del mercado, de la comunidad o de ninguna otra entidad social en un espacio de libertades que solo responden al individuo.

Constituye un ámbito viable en el que el ser humano puede actuar conforme a sí mismo y a sus capacidades para obrar según su voluntad, necesidades y gustos sin ser obstaculizado o determinado desde afuera por otros de manera directa o indirecta. "Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad" (Berlin, 1988, p. 193). Aduce en este sentido que cuando ese espacio es violado o restringido a su mínima expresión, hecho que aparentemente podría inhibir las facultades humanas incluso las naturales, se advertiría la coacción y la intervención deliberada en aquella parte de la vida humana que debía quedar independiente del control social.

La represión física y simbólica implica entonces la anulación de los límites a las instituciones públicas, estatales y privadas que definen el espacio propio del ser humano y su posibilidad de actuar y concebirse desde sí mismo y no por medio de la fuerza que implica el otro; siempre prefigurado como un gran otro incontrolable, fuera de sí. "Mientras haya opresión –afirmará entonces Alejandro Serrano frente a esta perspectiva- no habrá libertad. Esta es la tesis de la liberación integral, de la liberación total, tan manejada por la sociología y la ciencia política contemporánea" (Serrano, 2008, p. 141). Ahora bien, tanto Berlin como Serrano Caldera conciben la necesidad de límites, puesto que bien asumida la cuestión la libertad no es otra cosa que la construcción de fronteras limítrofes socialmente establecidas que permitan hacer y dejar hacer en tanto viabilicen estabilidad, permanencia al conglomerado social y realización de los individuos que lo conforman.

Sin embargo, aquí cobra sentido la concepción reactiva de la libertad en el filósofo nicaragüense. Pues incluso transgrediéndose la ciudadela amurallada que le ha de servir al individuo para determinar sus actos y omisiones, en franca intromisión política o social, el sujeto detenta la capacidad de responder, de reaccionar y escoger el modo en el que asume esa realidad que lo oprime. La reducción de este espacio vital, por el control, la vigilancia u otra forma de

coerción que lo cosifique no provoca en su condición una distorsión que inhiba sus capacidades para rehacerse en el sentido de la libertad.

El cercenamiento permanente del entorno que le ha de ser propio, y sobre el que la institucionalidad vigente no debe derramarse, ni la presión deliberada de la sociedad irrumpir, lo obliga a buscar nuevos sentidos de la libertad y herramientas que en la vida práctica le brinden las oportunidades de reafirmarse en su propia subjetividad. El sujeto se enfrenta entonces a la urgencia de "darle contenido teórico a un nuevo humanismo, a una nueva estimativa y a una nueva ética; a reelaborar sobre la base de la práctica histórica un nuevo contenido de la libertad" (Serrano, 2008, p. 283).

El ejercicio de darle un nuevo contenido –teórico y práctico- a la libertad, implica necesariamente el sacrificio, la superación, de una parte substantiva de la institucionalidad y de los sedimentos culturales que prevalecen y conciben como transgresión la necesidad de ampliar sus límites desde actores y concepciones no previstas hasta entonces. Cada época histórica, generación o grupo humano debe construir, como práctica de posesión de sí ante la totalidad, los contenidos necesarios con los que ha de identificarse, asumirse y fijarse en su propia condición humana. La libertad le será dada solo en la medida en que esos contenidos humanistas logren reconocerse y conciliarse en el universo de la heterogeneidad social y económica, en el encuentro posible y necesario con el cúmulo de contenidos diferentes que también tributan y enriquecen lo que ha definido ser.

Mas este proceso trasciende la supuesta ciudadela interior, pues para hacerse, el ser ha de salir a la búsqueda —y encuentro— del otro en tanto realidad que lo constituye. En consecuencia, existe, como complementación más allá de cualquier aparente oposición, y en este sentido como una necesidad vital, el espacio de afuera de la libertad o la libertad en el sentido positivo, en los términos de Berlin. Esta se refiere a la posibilidad de ser o de hacer en los entornos donde se despliega el individuo o grupo social determinado, frente al control o interferencia que pueda incidir ellos e impedir su normal desempeño y plenitud. Se enfoca esencialmente en el carácter activo del ser humano para tomar decisiones sobre el modo en que opta o prefiere ser asimilado por el sistema de relaciones sociales y valores hegemónicos.

El sentido de la libertad positiva se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. (…) Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que

son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera (Berlin, 1988, p. 201). La libertad positiva refiere o da constancia de un conjunto de posibilidades que crea el ser humano, o de las que se apropia, para hacer o incidir en la vida pública, en el contrapunteo permanente con los obstáculos que se le interponen. Por tanto, es un correlato entre el ser humano, el ciudadano, y la realidad pública en la que se encuentra para ser y hacerse en esta, teniendo como mediación fundamental la actuación que aquel despliega y a través de la cual se manifiesta, constituye y singulariza.

Si bien las manifestaciones empíricas, tanto en el sentido negativo como en el positivo de la libertad, resueltas en la vida política, expresan ámbitos en los que grupos humanos se realizan, la distinción y los límites entre estos espacios es frágil y esencialmente esquemática. Berlin pierde de vista que las mismas fuerzas que intervienen y restringen las libertades personales del ser humano irrumpiendo en aquellas esferas que le han de ser exclusivas, se metamorfosean o extienden su dominio sobre las formas en las que se configuran las estructuras de gobierno y de control social limitando su espectro de actuación. Del mismo modo, posiblemente por su escasa reflexión metafísica, también necesaria al abordar las contingencias y entresijos de la libertad, el intelectual inglés no concibe su trascendencia e impacto en la totalidad humana.

Cada atisbo de libertad que encuentra –o que logra edificar- el ciudadano o grupo social en la reproducción de su vida cotidiana, alcanza, atraviesa y singulariza su condición propiamente humana. Mas es siempre irreductible al hecho mismo, pues contribuye a la realización y a la reafirmación del sujeto en el mundo.

La libertad pertenece a la esencia de la condición humana; se evidencia de forma inmediata en la intuición que la conciencia tiene del propio ser, y se muestra objetivada en cada una de las creaciones del hombre, en cada uno de sus pasos, hasta el punto de constituir el principio radical de la Historia (Ayala, 1944, p.15)

Tal es el vínculo profundo y complejo, que indagar sobre la libertad lleva inevitablemente, o al menos en parte significativa, a la búsqueda y discernimiento en torno a la esencia de lo humano. Pensar la libertad, sus causas, contradicciones, insuficiencias, beneficios, alcances y potencialidades, obliga a retornar a la raíz misma del ser. A hilvanar una totalidad que se sabe a penas como sentido de totalidad pero que aspira a trascenderse en tanto negación profunda de su finitud. Por ello su libertad no es otra cosa que la reafirmación de su subjetividad, apuntalada por prácticas que le permiten ser y hacer en su realidad histórica, como condición básica

para su plenitud. Este reconocimiento encuentra en sus rasgos propios, una naturaleza que deviene diferenciadora.

Por ello, acierta Alejandro Serrano Caldera cuando sostiene que, la libertad del ser humano reside en la capacidad de actuar conforme a la propia razón, sometiendo a juicio crítico los mandatos del poder, sea este político, religioso o de otro tipo (Serrano, 2008, p. 361). Esta síntesis advierte en primera instancia que la libertad es un ejercicio, una práctica en la que el ser humano se consuma como tal. Excluye, como condición de un no lugar, la irrealidad de libertades abstractas.

La actuación materializa en última instancia las libertades a las que el ciudadano tiene acceso. Mas siempre, y sin excepción, la cualidad de ser libre se ubica en los usos que los actos definen y ejecutan a la luz de la razón. Esta representa el fundamento intangible de la libertad, imprescindible, aunque no suficiente. No obstante, y esto singulariza tanto a la libertad como a su condición propiamente humana, no existe materialidad posible de liberación alguna, ni libertades cotidianas consumadas, si no existe conciencia precisa de sus límites, contenidos, posibilidades, contradicciones y ausencias.

Sin embargo, el filósofo nicaragüense va más allá y enfatiza en el hecho de que la libertad no es un resultado espontáneo de la razón, solo de la actuación conforme a la razón. El ser humano despliega sus actos y aunque no siempre escruta la naturaleza de su comportamiento, de los hábitos que asume y reproduce casi automáticamente, la propia razón y sus disímiles usos en torno a sus actos no representa una garantía en sí, exclusiva, de su libertad. Esta exige, además, el cultivo sistemático de la crítica, del enjuiciamiento crítico, del discernimiento profundo sobre la realidad y todo lo que en esta le acontece al ser humano. La crítica da sentido a la libertad, advierte sus límites civilizatorios y sus contradicciones históricas.

En este sentido, como se ha planteado,

> El ámbito más sensible y abarcador -donde convergen la crítica como expresión racional de los límites y alcances de las libertades existentes y la identidad en tanto substanciación ontológica de singularidades históricas que definen en lo espiritual y lo material a un pueblo, una clase social u otro grupo humano en particular- reside justamente en la política (Ramírez, Lefont y Travieso 2020, p. 108).

La emancipación humana entonces, a través de la transformación social del entramado de relaciones en las que se sumerge, vincula y exige de la intromisión ciudadana permanente en la vida política como curso para alcanzar las garantías básicas que van a nutrir sus libertades específicas. Pero el acto de la irrupción ciudadana ha de trascender su estructura fenoménica asilada en el tiempo y en el espacio de modo tal que supere el acto mismo y se afiance como un metabolismo propio de la sociedad.

La participación del ciudadano ha de ser sistemática, protagónica y profunda en la vida pública hasta tal punto que sea inconcebible la actividad política-administrativa y el funcionamiento de sus instituciones sin la presencia vital, determinante, necesariamente fiscalizadora y proactiva del ciudadano.

Aunque en la actualidad podría asumirse como un absoluto que deja otros aspectos necesarios fuera y sin consideración, es apropiado el planteamiento de Erich Fromm cuando señala que "el único criterio acerca de la realización de la libertad es el de la participación del individuo en la determinación de su propia vida y en la de la sociedad" (Fromm, 1957, p.292).

El despliegue de la libertad como metabolismo humano que le confiere estabilidad y especificidad en la historia depende y se encuentra sujeta a la necesidad de la participación activa desde su condición de ciudadano, utilizando la crítica como escalpelo de la realidad. Pero para Alejandro Serrano la libertad no es solo un ejercicio o una capacidad sino también un tipo cualitativo de relaciones sociales, una forma específica por medio de la cual las relaciones entre los seres humanos y su realidad dejan de ser opresivas, cosificantes.

Este particular se revela justamente en el hecho de que la crítica que logra cultivar discernimiento sobre la realidad y abrir nuevos horizontes en la participación del ciudadano, se consuma como ejercicio y relación que condiciona la libertad cuando se ejerce con la finalidad de enjuiciar el poder. El ser humano nunca es libre en el abandono de sí, o en el encapsulamiento de identidades-espacios micro-sociales que inhabilitan su capacidad para enriquecer su condición frente a la diferencia y sobre todo responder al uso hegemónico de las instituciones que lo enajenan y controlan. Es la crítica al poder, cualquiera que este sea, lo que produce el condicionamiento posible que permite, por un lado, que la crítica misma no devenga infértil y suicida. Por otro, la búsqueda y el encuentro con alternativas viables que den soluciones efectivas a las demandas históricas y emergentes de grandes grupos humanos.

Incluso y sobre todo a las propias alternativas que se consideran y asumen como opciones frente a las sociedades instituidas y atravesadas por la lógica de dominación del capital. "Si se aspira a una adecuada prospección axiológica de cualquier proyecto de emancipación humana habrá que someterlo constantemente a la crítica dialéctica más descarnada, conscientes que es la única forma de fortalecerlo y reconstituirlo permanentemente" (Guadarrama, 1992, p.3).

Es una condición entonces, cultivar el pensamiento crítico para que las sociedades puedan expulsar el cansancio que agota sus energías vitales; para que puedan sacudirse los lastres que cercenan sus libertades inalienables. La crítica al poder instituido constituye el mejor de los hábitos que una sociedad puede incorporar en beneficio de sus ciudadanos, de su saber pensar, decir y hacer bien, con miras a la ampliación y mejoramiento de las libertades individuales y colectivas que ejercitan.

En la medida en que el ciudadano inhibe su capacidad de enjuiciamiento riguroso, de crítica deliberada al orden de cosas, se inhibe y llega casi a desaparecer su proclividad a crear y a trascender la negación de la vida a la que se enfrenta en todos los ámbitos de su existencia.

Mueren así desgarradas, por la corrosión histórica de su ser, sus libertades. Esta circunstancia impacta en la totalidad de su vida, socaba a largo plazo la estabilidad política, la integración social y las estructuras de aparente prosperidad y de buen vivir. La reproducción social y los sedimentos culturales que instituyen la eliminación sistemática de las libertades que han de constituirlo, conduce inevitablemente a la miseria pública y a un desgaste de lo humano que cierra los itinerarios posibles para su emancipación y de realización. Su existencia entonces se desmigaja, cual finitud fugaz, en las fauces estructurales de la institucionalidad que lo asfixia.

1. Justicia y libertad: de la falsa antinomia que produce democracias hemipléjicas

Entre las grandes falsificaciones no superadas aún de la modernidad noroccidental –que adquiere rango universal por la imposición global del tipo de racionalidad unilateral que la sostiene-, se encuentra la estructuración hegemónica de una jerarquía de valores que establece relaciones binarias de oposición, subordinación, y

exclusión, entre la libertad y la justicia social. Desde esta lógica, las sociedades más libres, por un lado, supeditan y sacrifican la justicia en función de ampliar el espectro de las libertades en uso. La justicia solo adquiere contenido material en la protección de las libertades socialmente producidas y distribuidas por la arquitectura socioclasista de los sistemas políticos y económicos.

Se le asigna un valor aparentemente absoluto a la justicia que oculta la naturaleza del vínculo de supeditación de esta a la libertad.

> Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por lo que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros (Rawls, 1979, p. 17).

Pero aquí la entidad o categoría de la persona se revela solo como una dimensión abstracta, supra-histórica, que no tiene en cuenta el lugar que ocupa en el entramado de relaciones sociales y políticas en la que se encuentra. Por tanto, oculta, el fundamento clasista absorbiendo la posibilidad de que sea justo lo que le toque a cada cual, y de que cada cual sea tratado por lo que es, como lo asumía la filosofía antigua del gran estagirita. De esta forma ignora, por lo menos en su apariencia y tras el ideal de la justicia, la diversidad de sentidos y perspectivas que se conforman sobre lo justo a partir de la situación propiamente socioclasista.

La pérdida de libertad de una minoría en la búsqueda de un mayor bien para grandes grupos humanos entonces, no sólo no se torna justa, sino que deviene, desde esta lógica, presumiblemente injusta. Este razonamiento, además, no determina o asume, aunque sea obvio, la necesidad de limitar las libertades conforme a la complejidad estructural, la heterogeneidad social, las contradicciones históricas y a la densidad poblacional con que cuente la sociedad de la que se trate. Erigir que la pérdida de libertad es siempre injusta como una construcción *a priori*, como un principio incuestionable sin el análisis de las especificidades y contradicciones en las que se mueven las sociedades contemporáneas, de sus realidades profundas constituye un error que conduce inevitablemente a priorizar la libertad, por un lado, y por otro a sacrificar la justicia en nombre de la misma inviolabilidad de la justicia de la persona humana.

Las diferencias sociales, identitarias y económicas, que exigen un plano múltiple y complejo de libertades que han de encontrar en

consensos a partir de diálogos el itinerario para su realización, demandan igualmente de análisis profundos y de la estructuración de sistemas políticos capaces de implementar reglamentaciones vinculantes de alta complejidad para alcanzar sedimentos necesarios de justicia social que garanticen estabilidad y fundamentos básicos para la paz. Sin embargo, la diferencia constituye ontológicamente la realidad humana, y aún de todo cuanto existe. En este sentido, a juicio de Alejandro Serrano Caldera:

> La diferencia entre los seres humanos es una ley evidente de la naturaleza. De esta diferencia natural derivan las diferencias económicas, sociales y de clases. No obstante, el hecho de que las diferencias históricas tengan un origen natural no las justifica, pues el ser humano responde sólo parcialmente a las leyes de la naturaleza. Si respondiera de manera automática y total, no existiría ni la historia ni la cultura ni la sociedad. Lo que caracteriza a la especie humana es el esfuerzo permanente por modular a los valores humanos y a las condiciones sociales las tendencias instintivas y naturales. La justicia es, precisamente, el esfuerzo por evitar que el fuerte destruya al débil y que la ley de la selva, la selección natural de las especies históricas, rija nuestras relaciones. (Serrano, 2008, p. 497).

Esta definición reconoce en primera instancia la condición humana como una realidad necesariamente diversa. Constitución material que lejos de resolverse, en infértiles aspiraciones a una homogeneización que aniquile lo propio, se profundiza y amplía. Pues a las diferencias naturales incuestionables entre los seres humanos se adhieren otras esencialmente culturales que forman parte y que se originan por la propia voluntad del ser humano y su determinación histórica a diferenciarse en el universo de lo humano. Ahora bien, estas diferencias adquieren sentido de negación de las libertades y de la propia posibilidad de realización cuando se instituyen y jerarquizan socialmente permitiendo el acceso a los bienes materiales y espirituales a unos en detrimento de otros que devienen excluidos por el sistema de dominación múltiple.

Aunque la diferencia se presenta como una característica propia, el uso de la diferencia como un instrumento de discriminación que introduce deformaciones en el ser humano por la violencia y el desamparo institucional reproduce en el ámbito humano, de la cultura, dinámicas propias del mundo natural que deshumanizan al ser. Lo que precisa el filósofo nicaragüense es el hecho de que el

ser humano es irreductible a su condición natural. Su especificidad se encuentra en lo que es capaz de crear para solventar las reminiscencias que hereda y reproduce en términos de violencia de ese entorno no social. La justicia en consecuencia se presenta como una potencia del ser que logra hacerse, y reafirmarse, en la habilitación de estructuras que permitan obstaculizar –no sólo administrar- y anular el desamparo en el que subyace tendencialmente el ser humano en sociedad. Es la negación radical del proceso de selección natural y de institucionalización de la supervivencia del más fuerte que rige la vida de los seres naturales, no humanos.

En este sentido, es solo convencional el hecho de que en una sociedad justa las libertades de igualdad de la ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 1979, p. 17). Esta situación, supuestamente definitiva solo contribuye a formalizar una igualdad que no existe en la vida natural, que se fortalece culturalmente y que la institucionalidad económica refuerza, transfiriéndola al universo político como desigualdades propias y necesarias que han de mantenerse por el conjunto de relaciones sociales. Si bien es cierto que la igualdad de oportunidades no debe ser o estar sujeta a la negociación política o a la identidad ideológica del ser humano puesto que cada uno por su sola existencia ha de ser incluido, reconocido y respetado en su diferencia irreductible, el proceso de incorporación como un sujeto de derechos inalienables constituido por libertades también inseparables no constituye una garantía dada por las sociedades supuestamente justas.

Tanto la justicia como la libertad son resultados de procesos históricos de violencia organizada a lo largo de la historia del ser humano. Es la voluntad de trascender de lo humano la que traduce por medio de instituciones, aparentemente incólumes de contradicciones y de conflictos, sus necesidades de constituirse como humano en el despliegue de sociedades cada vez más libres y justas.

Al Estado corresponde ―en este sentido al decir del filósofo nicaragüense― la realización de la justicia social mediante sus mecanismos reguladores, en virtud de los cuales es de su atribución intervenir a efecto de evitar la explotación, el enriquecimiento indiscriminado de unos pocos y el empobrecimiento de la gran mayoría. Al Estado corresponde preocuparse por la distribución del ingreso, por la elaboración de una adecuada legislación social, por programas de promoción y generación de empleos y por los Derechos Humanos (Serrano, 2008, p. 450).

El Estado, en cooperación con el mercado y las comunidades, constituyen las instituciones fundamentales, los reguladores por excelencia, encargados de producir justicia y garantizar el equilibrio necesario para que el ser humano en el mundo actual pueda satisfacer sus demandas fundamentales y ejercitar las libertades que lo fijen en el mundo y humanicen su existencia. Ahora bien, la alternativa de optar por sistemas políticos y económicos que se orienten, exclusivamente, hacia la búsqueda de la justicia desplazando significativamente en sus discursos y prácticas cotidianas toda intencionalidad de enfocar sus esfuerzos y recursos hacia el reconocimiento de nuevas libertades y la ampliación de las existentes terminan obstaculizando tanto las libertades como la justicia social.

Esto se debe en lo fundamental a que el primer acto de justicia social, sobre el que se fundan el resto de los procesos que dan contenido y sentido a lo justo, se ubica estrictamente en la protección y engrosamiento de las libertades existentes. Lo más adecuado en este sentido, para no distorsionar la realización del ser humano, consiste en establecer estructuras que brinden equilibrios en torno a un desarrollo proporcional de cursos de acciones y de instituciones que promuevan y protejan tanto las libertades como la justicia social. Descuidar una de ella supone la reproducción de democracias hemipléjicas, que bien desatienden la propia condición humana situándose al margen de las relaciones de explotación donde se sumerge el ciudadano, o despliegan una institucionalidad híperrobustecida que aniquila substantivamente las libertades más básicas en nombre de las libertades mismas y de la democracia. En este sentido lo señala Alejandro Serrano Caldera

> El incremento de la pobreza nos está indicando la urgencia de una transformación estructural de nuestras sociedades que haga posible que la democracia política se sustente en un sistema justo y socialmente participativo que permita consolidar y reproducir el sistema democrático. El verdadero enemigo de la democracia es la indigencia; la pobreza crítica, además de que descalifica y quita legitimidad desde un punto de vista ético y de la justicia social a cualquier Gobierno o Sistema Político, introduce un elemento de distorsión severa que no sólo dificulta, sino impide, la Gobernabilidad. (…) Hay que armonizar el crecimiento de la economía con el progreso de la democracia, la eficiencia con la equidad, y establecer adecuadas relaciones, mediante compromisos a largo plazo, entre la autoridad y la sociedad civil y la calidad de los procesos políticos propios de estos desafíos (Serrano, 2008, p. 492).

La historia política de América Latina del último medio siglo demuestra de forma extraordinaria como las sociedades se encuentran obstaculizadas y zigzaguean en el despliegue de sus estrategias de desarrollo debido al entramado de desajustes y fracturas entre todos los espacios e instituciones que las conforman. La justicia social es completamente insuficiente si no se establecen estructuras que emancipen al ser humano de la vigilancia, el control y la dominación que encuentran en núcleos compactos de poder como el Estado, el mercado y las nuevas tecnologías.

De igual modo, el cultivo sin límites de las libertades humanas puede conducir a la anarquía y a la reproducción social de la impunidad, condiciones que socaban la estabilidad política, la integración social y el buen vivir de la ciudadanía. En consecuencia, las democracias realmente existentes han de asumir a la justicia social y a la libertad como dos hemisferios neurales que podrán ampliar el horizonte de la realización humana y garantizar la permanencia y efectividad de la democracia misma como opción posible y necesaria para las comunidades actuales y futuras.

Conclusiones

El pensamiento filosófico de Alejandro Serrano Caldera en torno a la libertad y la justicia social es esencialmente crítico de las perspectivas teóricas hegemónicas contemporáneas encargadas de argumentar y legitimar las contradicciones y vacíos que aún persisten en las realidades sociales latinoamericanas. La propuesta teórica que desarrolla no se limita a un despliegue epistémico, de tipo academicista, sino que atraviesa la realidad y devela sus distorsiones e insuficiencias. En consecuencia, las miradas del filósofo nicaragüense se traducen y orientan hacia la búsqueda de soluciones efectivas a partir del contacto permanente con el plexo de relaciones sociales hegemónicas y de resistencia en el contexto latinoamericano.

Es a través de su concepción sobre la democracia, donde se articulan necesariamente la justicia social y las libertades inalienables, donde se materializan las opciones prácticas que brinda Alejandro Serrano Caldera. Su preocupación por la necesidad de transformar los sistemas políticos y económicos de los países colonizados no resta profundidad y alcance teórico a sus aportes. Por lo que no descuida la profundidad de sus indagaciones. En este sentido, el

filósofo nicaragüense aporta una concepción sobre la justicia que se enfoca en la necesidad de superar las reminiscencias que el orden social capitalista reproduce a semejanza de los entornos naturales y de las relaciones que allí se establecen entre los seres animados. Del mismo modo, el intelectual nicaragüense aboga por la búsqueda de equilibrios que permitan establecer un desarrollo proporcionado entre la ampliación de las libertades, el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de los latinoamericanos y el perfeccionamiento de la calidad de sus instituciones políticas.

Bibliografía

Ayala, F. (1944). *Sobre la libertad*. México: El Colegio de México.

Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Dierckxsens, W. (2013). *La transición hacia una nueva civilización. El futuro de la humanidad desde una perspectiva histórica*. La Habana: Casa Editorial Abril-Ruth Casa Editorial.

Garaudy, R. (1973). *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel. Buenos Aires*: Editorial Siglo XX.

Guadarrama González, P. (1992). *Antinomias en la crisis del socialismo*. La Habana: Editora Política.

Jardines, A. (2005). *Los afanes del Yo. Aproximación al estudio de la realidad epistemológicamente estructurada*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ramírez Sierra, J.C., Lefont Marin, L. y Travieso Martínez, T.M. (2020). *Identidad y políticas públicas: notas desde el referente epistémico*. *Revista Márgenes*. 8(1), enero-abril, pp. 104-108. Recuperado de http://revistas.uniss.edu.cu/index.php/margenes/issue/view/1033

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Serrano Caldera, A. (2009). *Apuntes sobre la cultura y la crisis del humanismo.* En *Obras. Escritos filosóficos y políticos II*. Managua: HISPAMER-CNU. Pp. 69-88

Serrano Caldera, A. (2008). *La crisis del racionalismo: Dos formas de la contradicción dialéctica.* En *Obras. Escritos filosóficos y políticos I*. Managua: HISPAMER-CNU. Pp. 282-289.

Hegel, F. (1968). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La Habana: Estudios Instituto del Libro.

25. La justicia social en la filosofía chilena. Social justice in Chilean philosophy

por *Alex Ibarra Peña*

Introducción

En una publicación anterior he señalado que la palabra justicia tiene un reconocido valor humanista al interior de las élites intelectuales y políticas en los países de nuestra América. No hay duda de aquello, grandes figuras que participaron de manera activa en la construcción de nuestros Estado-naciones buscaron siempre establecer las condiciones necesarias para garantizar la igualdad, planteamientos que se iban inspirando en el pensamiento de la Ilustración y/o desde el apoyo argumentativo del liberalismo. Grandes próceres de el momento auroral de nuestras independencias alentaron el cultivo de estas ideas, en el caso de Chile fue sustancial lo que llamaré la influencia venezolana, principalmente por la obra de Andrés Bello primer rector de la Universidad de Chile y también por el breve aunque significativo paso de Simón Rodríguez. Otros notables pensadores que levantaron ideas a favor de una independencia igualitaria son el argentino Domingo Faustino Sarmiento y José Victorino Lastarria, ambos desarrollaron sus polémicas con Andrés Bello quizá la figura responsable de ir debilitando los planteos más propios del igualitarismo.

Por otra parte, hay también una extendida historia de demandas sociales con pretensión de justicia, donde aparece considerado un anhelo más coherente por la igualdad que requiere de la justicia social, yace aquí la esperanza de aquellos que padecen la condición de víctima o de exclusión de un sistema político escasamente representativo de todos los ciudadanos. Las mayorías de las poblaciones locales acostumbrados a un modo de vida menos excluyente van sufriendo la prepotencia de una política de la letra cooptada por la élite criolla, esos ciudadanos invisibilizados son los que comienzan a manifestar su descontento con la política de la primera

emancipación que aseguró los privilegios para una minoría. La estructura del Estado-Nación en Chile es excluyente a partir de una vocación hegemonizadora que va negando las identidades de sujetos sociales que deben estar sometidos a un proyecto "nacional" que no les pertenece, la exigencia de ese servilismo propicio para una modernización en beneficio del capitalismo como orden global económico manifiesto en un neocolonialismo a favor de las nuevas potencias que pretender instalar sus lógicas de dominación en nuestros territorios aparentemente liberados, imponiéndose una idea de justicia a partir del castigo para aquellos que no se adaptan a este proceso de desarrollo.

La justicia se comienza a representar como una sanción castigadora, como una reparación que permite el restablecimiento de bienes a aquellos que han acaparado los bienes y la producción de éstos con una defensa de la propiedad privada solventada desde el liberalismo apartado del igualitarismo. La justicia orientada hacia las cosas o hacia la propiedad de las cosas y no hacia la dignidad de las personas. El ejercicio del poder, generalmente, considera esta concepción de la justicia, la cual habitualmente va a ser puesta en el ámbito de las cosas o de la propiedad de éstas, con lo cual se beneficia al privilegiado. Es decir, aquel sujeto social que esconde una herencia vinculada a la apropiación de los bienes sea lícita o ilícita. Desde las ideas filosóficas conocidas y propagadas por las élites criollas, desde el siglo XIX, impera una visión occidental y universalista que se alimenta de helenismo y del cristianismo feudal. Como he expresado en más de una ocasión es pertinente la imagen que se le escapa a Platón en la *Apología de Sócrates*. Según lo que ahí se nos muestra es el caso de un condenado, víctima de un juicio injusto atrapado en un sistema que opera "condenando inocentes y liberando a los culpables", es decir, en otras palabras, un sistema que favorece al victimario y no restablece la dignidad de la víctima. Esta falencia opera como apoyo para la falta de credibilidad y de la desconfianza frente a los sistemas de justicia sobre todo cuando no han sido más que una garantía para justificar y administrar a favor del poder corrupto que protege a quienes tienen la propiedad de las cosas y no al ser humano, o mejor dicho aún a la vida.

Lo que se ha ido instalando como sistema de justicia queda lejos de una concepción de ésta que permita sostener un sistema político que establezca la justicia social, la norma más bien contribuye a favor de un sistema que otorgue privilegios a unos pocos sin ningún tipo de reparación a las víctimas del sistema y excluidos de la

producción de bienes, de ahí que el problema de la justicia social siga siendo una tarea abierta para el pensamiento crítico que contribuye a la transformación social superadora de la injusticia. Un orden de justicia es una tarea, un proyecto, una utopía que encuentra su sustento en esas fuerzas políticas que son parte del subsuelo político que busca una alternativa diferente que comprenda de mejor manera la igualdad, esa igualdad de derechos fundamentales que respete nuestras identidades diferentes, una igualdad que comprende que no todos somos iguales siendo urgente contrarrestar el orden político de la desigualdad.

1. La reflexión sobre la justicia social en los "ideólogos" del siglo XIX

El caso más claro sobre una reflexión en torno a la justicia social durante el siglo XIX aparece en la obra escrita de Francisco Bilbao su libro de juventud "Sociabilidad Chilena" (1844), antes de éste hay una demanda elevada por Fray Camilo Henríquez que ha sido compendiada en sus textos políticos. En estos autores liberacionistas la revolución es el proceso que vendría a establecer un nuevo orden social-político a favor de las clases explotadas, no hay otra posibilidad frente a la élite criolla para poder disputar el campo de poder. Las élites son las encargadas de validar los sistemas de justicia que ayudan al orden que va favoreciendo a las pequeñas burguesías, la única posibilidad real de transformación económica es la instalación de nuevos órdenes políticos capaces de representar la auténtica soberanía popular.

Francisco Bilbao el siempre proscrito pensador chileno se alimenta de las ideas románticas de Lastarria para impulsar una reflexión y llevar a cabo una militancia permanente en el campo de la lucha social lo hizo en París, en Santiago y en Lima. La organización de La Sociedad de la Igualdad junto a Santiago Arcos logró reunir una fuerza política de oposición a los gobiernos liberales y conservadores que regían la institucionalidad política. Bilbao vio la fuerza política de esos sujetos sociales excluidos, principalmente el de los trabajadores y poco a poco vislumbrando el resto moral de la cultura ancestral mantenida por la población ancestral y por los mestizos, observando aquí el valor democrático de las mayorías, sus textos como ha dicho Álvaro García San Martín, van desde un "igualitarismo" propio de las ideas ilustradas hacia un "latinoamericanismo" propio de sus ideas más originales. Considero

relevante revisitar la obra de este filósofo chileno teniendo como momento pertinente lo significativo de la reciente conmemoración del bicentenario de su natalicio.

Otro autor decimonónico poco estudiado es Jenaro Abasalo, un filósofo más bien marginal que fue dejando algunos libros, entre ellos con ideas socioeconómicas que iban en contra del "dogma de la respetabilidad de la riqueza" como lo han hecho notar los colegas Pablo Martínez y Francisco Cordero en varias de sus publicaciones en torno a la obra de este autor destacando principalmente el libro conocido como "Los pobres y los ricos o lo consumado y lo posible" (1872). Por otra parte, el destacado maestro Miguel Vicuña, fallecido hace poco, realizó algunas aportaciones relacionadas al pensamiento de los hermanos Lagarrigue, desde una línea de interpretación distinta a la que había aportado Leopoldo Zea, las cuales van orientando un positivismo con relevancia hacia lo social y político, imagen que no hemos comprendido muy bien de las ideas positivistas de finales del siglo XIX.

Se puede concluir este apartado destacando que el desarrollo de las ideas políticas se dio en el campo de los políticos de ahí que varios estudiosos posteriores se refieran a estos autores como "ideólogos" sin llegar a referirse a estos como filósofos propiamente tal, lejos se estaba del proceso de la profesionalización de la filosofía desarrollada por las universidades. Considerando las obras de los autores mencionados como protagonistas del siglo XIX la filosofía universitaria sólo sirvió en los procesos formativos, la escritura filosófica no surgió de las aulas ni de los escritorios académicos, salvo los de Bello y los de Lastarria. Esto seguirá siendo así durante la primera mitad del siglo XX.

2. El fortalecimiento del pensamiento social en el siglo XX

Este es el periodo de mayor influencia de las ideas socialistas. Ya ha habido una importante recepción del anarquismo, del socialismo utópico y comienzan a aparecer las lecturas de Marx. La figura relevante será Luis Emilio Recabarren, conocedor de la experiencia de explotación en la pampa salitrera del norte chileno añadido pos Guerra del Pacífico. Es destacado dirigente sindical será también el gestor en la fundación del Partido Comunista en Chile en 1922. El ensayo que nos parece importante destacar es "Ricos y pobres" (1910) texto que sigue siendo leído en este contexto de análisis de las ideas sociales en Chile principalmente por los

historiadores. La conmemoración del Centenario de la Independencia trajo una serie de artículos ensayísticos que realizan un importante diagnóstico crítico destacándose otros textos además del mencionado, tales como "Inquilinos en la Hacienda" del periodista Tancredo Pinochet y "Sinceridad. Chile íntimo" del profesor Alejandro Venegas.

Unas décadas más tarde aparecerá el pensamiento y escritura de nuestra madre intelectual Gabriela Mistral, destacada intelectual latinoamericanista que alcanzó los más altos reconocimientos mundiales en el ámbito de la poesía. Una mujer de origen provinciano y humilde con una escritura de denuncia de la injusticia social chilena, defensora de los derechos de la mujer y de los indígenas, crítica a la colonización cultural en Puerto Rico, militante activa en el programa de educación de la revolución mexicana junto a José Vasconcelos y otros intelectuales latinoamericanos. Planteamientos sólidos a favor de la justicia social apartándose de las visiones más ideológicas de su época. Su impronta intelectual sigue vigente hasta nuestros días motivando distintas investigaciones académicas en estos días traspasando el descuido anterior sobre su obra. Un pensamiento que sigue descubriéndose al cual recién se le empieza a hacer un poco más de reconocimiento en torno a sus méritos.

La segunda mitad del siglo XX se caracterizará por una visión más generalizada sobre las ideas sociales, la cultura chilena académica, artística y popular, será el nicho de incubación de un proyecto de revolución cultural que se irá masificando en la construcción del proyecto de la U. P. (Unidad Popular). Los ensayistas más recuperados por la historiografía son Marcelo Segall, Julio César Jobet y el historiador de origen argentino Luis Vitale, éstos fueron dando la consolidación de una visión más propia de un "marxismo latinoamericano" que reconocía los aportes del peruano José Carlos Mariátegui y la significación histórica de la Revolución Cubana. Al interior de las universidades existía la contienda entre las perspectivas que consideraban que la universidad debía mantenerse en su "torre de marfil" o aquella que comprendía que la universidad no podía mantenerse al margen de los sucesos sociales y políticos que se estaban fraguando. En el ámbito de la filosofía fue Juan Rivano quien más se acercó a los planteamientos radicales que buscaban la transformación del orden político económico al interior de los departamentos de filosofía ya disciplinados y profesionalizados, su producción de la década del sesenta es evidente en esta línea que mencionaba recién libros como "Entre Hegel y Marx" (1962), "El punto de vista de la miseria" (1965) y "Cultura de la

servidumbre" escrito en 1967 y publicado dos años más tardes; planteamientos que le costaron la persecución política de la Dictadura cívico-militar de comienzos de los setenta y la invisibilización académica hasta su muerte hace menos de una década en la ciudad de Lund en Suecia país que lo acogió como exiliado. La brutal Dictadura encabezada por Pinochet y los Chicago Boys instalaron en la universidad y en el país un sistema ideológico neoliberal del cual aún no hemos podido escapar en la larga transición que se adecuó al neoliberalismo. Apenas algunos filósofos un poco más arriesgados fueron convirtiéndose en voces de fundamentación de los discursos democráticos de los débiles gobiernos herederos de la posdictadura. En este contexto la filosofía, principalmente académica, se fue distanciando de la reflexión política denostando la disputa ideológica asimilando una preocupación hacia lo epistemológico, la preocupación por la justicia fue desplazada por la preocupación por "la verdad". Recién con el estallido social del año 2019 aparece un relato, aún tímido y poco eficiente, sobre la condición actual de lo político.

3. Crisis de representación y violencia

La aguda crisis de representación política nos coloca frente a los problemas del escepticismo y del relativismo. Aparece un rechazo a la participación política ya sea por la falsa creencia de que la organización política en el orden global es inútil o por la falsa creencia de que todo da lo mismo desde ímpetu posmoderno. El tejido social, político, cultural chileno cedió a la lógica del consumo neoliberal aceptando una valoración por la competencia sin base solidaria, renunciando a los principios éticos que sustentan la demanda por la igualdad.

Así las cosas queda en evidencia que el régimen democrático ha sido débil, la representación popular sigue pendiente en la institucionalidad política, en donde las clases sociales excluidas siguen padeciendo un sistema de justicia que les resulta ajeno, en el cual lamentablemente sigue operando la observación socrática "se condena a inocentes y se libera a los culpables" favoreciendo a los privilegiados. Esto es un gran daño a la pretensión por un sistema democrático que podría establecer la paz social fundada en el pacto político. Lo que existe políticamente es un "poder vacío" en el sentido que le dio a esa expresión el historiador mexicano Lorenzo Meyer (2019). Es urgente una construcción democrática

impregnada por demandas cercanas a las urgencias populares que padecen la injusticia social en oposición a los valores de las élites criollas. Esto es parte de la aplicación de la justicia, en el sentido de que se asume una reparación histórica en función de un futuro más justo y solidario. La cultura de la paz sólo es posible en un pacto social que esté a favor de la reparación y no del castigo para las víctimas.

4. La cuestión de la justicia social en la filosofía chilena contemporánea

Nuevamente, en este apartado no haré una presentación analítica ni sistemática de ideas o postulados de nuestros filósofos. Seguiré haciendo una somera presentación que permita visualizar algunas excepciones entre los filósofos chilenos que principalmente desde la ética de John Rawls y Jürgen Habermas, junto a los postulados de Franz Hinkelammert, Arturo Roig y Enrique Dussel van presentando una continuada reflexión, a veces bastante conceptual y teórica, aunque por lo menos contextualizada, sobre la justicia social, la solidaridad y la responsabilidad. Son dos los autores que considero relevantes en esta línea: Ricardo Salas y Pablo Salvat. Ambos vinculados a una tradición de filosofía académica en el interior de universidades católicas.

Ricardo Salas es un reconocido filósofo en las redes de la filosofía latinoamericana con marcadas influencias del pensamiento críticos frankfortiano, la filosofía del reconocimiento y la interculturalidad. Lorena Zuchel (2022) ha publicado un claro artículo de presentación sintética sobre la obra de este maestro chileno. Las reflexiones en torno a la necesidad del establecimiento de la justicia social van desde planteamientos universalistas a planteamientos que consideran realidades más locales como es el caso de la cultura mapuche. Las ideas de Salas siempre pretenden responder a una contextualización situada, sus planteamientos siempre van dejando en evidencia las tradiciones filosóficas que estudia y discute. Sus trabajos siempre están dialogando con sus pares y estudiantes lo que permite reconocer una filosofía en movimiento siempre exigida por el pensamiento crítico y la hermenéutica del diálogo que surge de la convivencia, herencia que ha reconocido de su maestro Humberto Giannini y de concepciones filosóficas como las de Paul Ricoeur.

Otro filósofo menos conocido, aunque con bastante actividad en la producción filosófica académica y en los medios de comunicación social es Pablo Salvat que desde el inicio de este siglo ha manifestado su preocupación por la justicia social desde una ética basada en la solidaridad y en la responsabilidad. Una línea de fundamentación filosófica con bastante similitud a la de Salas en relación a las fuentes que utiliza, aunque con mayores énfasis en exponer las consecuencias de la lógica de la modernización y de la crisis global, lugar desde el cual dialoga en escenarios no sólo académicos haciéndose parte de una filosofía agorística que participa en los medios de comunicación con formatos de escritura más politizados.

Una filósofa chilena, desconocida en nuestro medio académico es Camila Vergara quien en los últimos años ha desarrollado una intensa reflexión política sobre el fenómeno de octubre del 2019, más en el formato de lecturas y de paneles que en el de la escritura de textos. Sus postulados apartados de la reflexión académica chilena han encontrado mejor eco en los países de habla inglesa. Sus análisis motivados por un enfoque filosófico crítico la van convirtiendo en otro de los referentes que aportan a la reflexión sobre este tema de la justicia social.

Conclusiones

Las democracias débiles amparadas en los ideales liberales y republicanos que orientaron las independencias del siglo XIX no fueron capaces de terminar con el proceso de liberación así lo testimonia principalmente Francisco Bilbao en un periodo histórico en que la valoración por la filosofía necesariamente pasaba por el ámbito de lo político. La tensión de las ideas de un pensador crítico y alternativo aparecen vinculadas al orden político propio de la élite criolla que buscó siempre el fortalecimiento de un sistema político que asegurara sus privilegios dominando a clases subalternas.

Las ideas socialistas desde finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX van fortaleciendo un campo de lucha político que tiene como fin la consecución de las mejoras sociales para las clases que venían siendo excluidas de sus derechos con una demanda profunda por su reconocimiento. Esas voces intelectuales fueron dando piso al proceso de la U. P. que buscó un cambio profundo de transformación social que fue fulminada con la Dictadura

y la creación de una estructura institucional firme que avala el neoliberalismo hasta nuestros días.

En relación a lo que va de este siglo se mencionó la escasa tematización política realizada por los filósofos profesionales destacándose algunas excepciones reconocidas en las redes de colaboración de la filosofía latinoamericana y otras no tan conocidas. La síntesis muestra que el tema de la justicia social ha tenido presencia al interior del pensamiento filosófico chileno, aunque siempre más aparatado de sus universidades que no escaparon nunca al control de las élites que sigue dominando las políticas de ésta. La recuperación de la importancia de la filosofía política debería ser una posibilidad para el restablecimiento de la preocupación por una filosofía práctica que demanda la urgencia por la justicia social.

Bibliografía

Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM.

Correa, M. (2021). *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén.

Fanon, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

Foucault, M. (2006). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: siglo veintiuno.

Garcés, M. (2019). *Pan, trabajo, justicia y libertad. Las luchas de los pobladores en dictadura (1973-1990).* Santiago de Chile: LOM.

Ibarra, A. (2021). "Juan Rivano crítico al quehacer filosófico al servicio del universalismo". *Revista de Filosofía*, 98, Universidad de Zulia, Venezuela.

Mariátegui, J. (1959). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Meyer, L. (2019). *El poder vacío. El agotamiento de un régimen sin legitimidad*. México: Debate.

Moulian, T. (1998). *El consumo me consume*. Santiago de Chile: LOM.

Nietsche, F. (2001). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Ramminger, M. (2019). *Éramos iglesia…en medio del pueblo. El legado de los cristianos por el socialismo en Chile 1971-1973*. Santiago de Chile: LOM.

Rivano, J. (1965). *El punto de vista de la miseria*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.

Salvat, P. (2009). Justicia, reconocimiento y responsabilidad solidaria. *Revista Polis,* 8(23). Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: siglo veintiuno.
Zuchel, L. (2022). Ricardo Salas Astraín, filósofo intercultural. *Hermenéutica e Interculturalidad*, 37, 205-228.

Conclusiones del libro Libertad y justicia social en el pensamiento latinoamericano

por *Pablo Guadarrama González*

El tema de la libertad y la justicia ha constituido uno de los recurrentes de la filosofía y del pensamiento político universal desde la antigüedad hasta la actualidad, aunque no siempre en el mismo grado. Lógicamente no constituyeron temas de interés especial durante el predominio de la escolástica. En cambio, con el Renacimiento y el inicio de la modernidad cada vez ambos temas adquirían mayor atención, aunque con connotaciones diferentes. La libertad tendría más cultivadores, como en Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, etc., que la cuestión de la justicia social.

En el pensamiento filosófico y político latinoamericano, desde sus primeras manifestaciones con su participación en la cultura política de la modernidad la libertad constituyó, en distinta magnitud, una preocupación, primero en relación con la condición humana de los indígenas, luego de los esclavos de procedencia africana y finalmente de la población criolla.

Difícilmente se hubiera desarrollado un proceso independentista de las metrópolis coloniales, si no se hubiera desarrollado un enriquecido pensamiento ilustrado sobre diversas cuestiones referidas a la ciencia, la religión, la técnica, la cultura, etc., pero en especial respecto al tema de la libertad y justicia social que fundamentaría la praxis política de la generación emancipadora. Del mismo modo la vida republicana no hubiera sido un permanente conflicto de ideologías, desde su nacimiento hasta nuestros días, de no haber existido diferentes concepciones sobre ambos términos.

En la filosofía y el pensamiento político de nuestra América, desde el proceso de conquista y colonización articulándose a la cultura política de la modernidad se constituiría a través de diversas expresiones una preocupación, primero en relación con la condición humana de los indígenas, luego de los esclavos de procedencia africana y posteriormente de la población criolla.

El proceso independentista de las metrópolis coloniales contó con un valioso antecedente al respecto, enriqueciendo la cultura política al menos de una parte significativa del pueblo.

Aunque la cuestión de la libertad y la justicia en muchos de los pensadores ilustrados se caracterizaba por formulaciones abstractas propias de la herencia metafísica predominante y los debates en el seno de las concepciones del jusnaturalismo, sin embargo algunos como Francisco de Miranda o Juan Pablo Viscardo, propugnarían propuestas emancipadoras mucho más concretas, no solo independentistas de las metrópolis coloniales, sino tambien de mayor justicia social, al menos para criollos e indígenas. Habría que esperar algún tiempo para que la abolición de la esclavitud de los negros encontrase mayores defensores.

Sería iluso considerar que las elaboraciones teóricas sobre la libertad y la justicia social fueron un producto exclusivo de ideas filosóficas, políticas o jurídicas emanadas de agudos pensadores. Una perspectiva de esa índole que ignorase la resistencia violenta de múltiples pueblos originarios frente a la conquista y colonización de las tierras americanas solo conduciría a sobrevalorar el papel activo de las ideas. Por supuesto que como sugería Martí, estas son las riendas de las piedras, pero ellas por sí solas no determinan el curso de la historia, sino están acompañadas de la decisiva actividad de determinados sectores sociales conformados como grupos, etnias, clases, instituciones, etc.

Las innumerables insurrecciones indígenas, los palenques de esclavos, las protestas campesinas, de artesanos, etc., constituyeron un preámbulo significativo de luchas independentistas por parte de diferentes sectores populares en favor de libertad y justicia social.

Las luchas independentistas emprendidas por Bolívar, San Martin, Alberdí, O´ Hiiggins, Morelos, Hidalgo, etc., y continuadas por Martí, Hostos, Luperón, Betances, entre otros radicalizarían las demandas de libertad y justicia social.

Los conflictos ideológicos que se decantaron entre conservadores, liberales, socialistas, anarquistas, etc., desde el inicio de la vida republicana hasta nuestros días de no haber han revelado concepciones muy diferentes e incluso contradictorias sobre ambos términos.

La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que han asumido ideas filosóficas o políticas provenientes de Europa o de otras regiones del mundo, lo han hecho de forma desprejuiciada, esto es, sin demasiada precaución sobre la posibilidad de ser acusados de miméticos. Cuando han encontrado una idea de valor la han hecho

propia y la han defendido con el mismo ahínco que su autor. Más les ha importado la utilidad y la validez epistemológica de cualquier idea que el sello de procedencia de su fabricación. Cuando esto se logra tales ideas se convierten en auténticas, sin importar demasiado si son originales o no.

Los posibles efectos positivos y negativos de los impactos sobre la evolución histórica de los conceptos de libertad y justicia social en el pensamiento filosófico y político latinoamericano −que no necesariamente han sido propiciados por los gobiernos, sino también directamente de forma multilateral a través de diversas vías y con el apoyo de múltiples organizaciones de la sociedad, civil en especial en el campo de la educación y la cultura, donde el pensamiento filosófico, político, jurídico, científico, así como diversas expresiones del arte y la literatura−han desempeñado un valioso papel en la conformación de la cultura política de los pueblos.

Estos están obligados a continuar esa labor promotora, la que puede efectuarse sobre la base de métodos virtuales y de simulación, que se han hecho cada vez más frecuentes en distintas aéreas de la ciencia contemporánea.

En la educación y la cultura existe un terreno sumamente fértil para que germinen y fructifiquen resultados de investigación sobre el pensamiento filosófico y político latinoamericano con el suficiente grado de elaboración científica para orientar la praxis social, política, económica, cultural y educativa coadyuvadora de un mayor protagonismo de nuevos sujetos sociales imbuidos de nuevos conceptos sobre los conceptos de libertad y justicia social.

La presente investigación de este colectivo de autores, desde diversas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, contribuye a demostrar la riqueza filosófica y teórica en general, elaborada por pensadores latinoamericanos que desde la etapa final de la época colonial hasta el presente han contribuido a fundamentar los elementos nucleicos esenciales que deben constituir la libertad y la justicia social.

Los trabajos que constituyen este libro−aunque no han tenido como objeto la evolución histórica particular de los pueblos latinoamericanos en este período de consolidación de la modernidad en esta región−, se caracterizan por tomar en debida consideración las especificidades de cada circunstancialidad socioeconómica y política en la que los filósofos y pensadores en general que han sido objeto de estudio, han desarrollado su labor intelectual.

Se demuestra que la mayoría de ellos se han distanciado de las diversas formas de humanismo abstracto y han asumido actitudes

de humanismo práctico al orientar sus respectivas ideas emancipadoras en relación con distintos sectores populares que han demandado, y aun lo requieren, mayores grados de libertad y justicia social.

Es evidente que el compromiso orgánico que han sabido asumir de manera contrahegemónica frente a diversas instituciones enajenantes no limita su significación al ámbito latinoamericano, aunque también la tenido, sino que algunas de sus planteamientos logran trascendencia filosófica y política a un plano de mayor amplitud de la cultura universal.

Un trabajo colectivo como el presente ha sido posible porque sus autores han tomado en debida consideración recomendaciones metodológicas y epistemológicas propias de disciplinas académicas, como la filosofía y la ciencia política, que esencialmente confluyen en el campo de la historia de las ideas.

Cada uno de los trabajos que conforman los dos capítulos del libro contribuyen en diverso grado validar la hipótesis asumida desde el inicio de este proyecto de investigación al ofrecer suficientes elementos según la cual el pensamiento filosófico y político latinoamericano en sus consideraciones sobre la libertad y justicia social desde fines de la época colonial hasta la actualidad, ni ha sido totalmente mimético, reproductivo o receptivo en relación con los pensadores europeos, ni tampoco ha sido absolutamente vernáculo u original en relación con estos, pues en verdad a la vez que se nutrido del arsenal teórico de estos, dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito, ha desarrollado al respecto una producción de ideas auténticas y en esa medida ha contribuido también a de la cultura universal.

El trabajo desarrollado deja abiertas múltiples puertas abiertas para futuras investigaciones sobre esta problemática y otras relacionadas con ellas. Se aspiró y la vida intelectual propia del presente libro demostrará, si ha coadyuvado o no a un mejor conocimiento de algunas especificidades del acervo filosófico y político del pensamiento latinoamericano.

Resumen y abstract

La contribución de las ciencias sociales a la investigación sobre la justicia social en América Latina

The contribution of the social sciences to social justice research in Latin America

Domenico Maddaloni

Resumen: El propósito de este capítulo es discutir la contribución de las ciencias sociales al análisis de la desigualdad y la justicia social, con especial referencia a América Latina. Por lo tanto, la primera sección del capítulo se centra en el análisis sociológico de la relación entre las condiciones estructurales y los ideales de justicia en las sociedades humanas. Desde esta perspectiva, el legado colonial de las sociedades latinoamericanas es quizás el factor más poderoso para explicar los niveles de desigualdad y violencia que parecen caracterizarlas. La segunda sección está dedicada a presentar la contribución de las ciencias sociales al análisis de las políticas de desigualdad en América Latina.

Palabras clave: Ciencias sociales; Justicia social; América Latina

Abstract: The purpose of this chapter is to discuss the contribution of the social sciences to the analysis of inequality and social justice, with particular reference to Latin America. Therefore, the first section of the chapter focuses on the sociological analysis of the relationship between structural conditions and ideals of justice in human societies. From this perspective, the colonial legacy of Latin American societies is perhaps the most powerful factor in explaining the levels of inequality and violence that seem to distinguish them. The second section, on the other hand, is devoted to presenting the contribution of the social sciences to the analysis of policies to combat inequality in Latin America.

Keywords: Social sciences; Social justice; Latin America

Alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social en el pensamiento político latinoamericano

Alternatives of spaces of power, freedom and social justice in Latin American political thought

Pablo Guadarrama González

Resumen: Se analizan algunas alternativas de espacios de poder de libertad y justicia social propuestas en el pensamiento político latinoamericano en diferentes épocas, a través de algunas personalidades representativas de cada una de ellas, tales como Montesinos, Viscardo, Miranda, Bolívar, Martí, Mariátegui y Zea. En cada momento las alternativas de libertad y justicia social han sido diferentes, pero sus proponentes han estado motivados por similares auténticas ideas de humanismo práctico. Para valorar la genealogía histórica de las jerarquías geoeconómicas y geopolíticas contemporáneas resulta imprescindible conocer las particularidades de la producción teórica sobre el tema, emanadas de diferentes contextos históricos y socioculturales, entre ellos el latinoamericano. Independientemente de que la mayoría de estas alternativas languidecieron aplastadas por el conservadurismo de las oligarquías que se impusieron tras las luchas independentistas, no deben ser ignoradas o subestimadas, pues no todas han constituido utopías abstractas.

Palabras claves: poder, libertad, justicia social, pensamiento político latinoamericano.

Abstract: Some alternatives of spaces of power of freedom and social justice proposed in Latin American political thought in different periods are analyzed, through some representative personalities of each of them, such as Montesinos, Viscardo, Miranda, Bolívar, Martí, Mariátegui and Zea. At each moment the alternatives of freedom and social justice have been different, but their proponents have been motivated by similar authentic ideas of practical humanism. To assess the historical genealogy of contemporary geoeconomic and geopolitical hierarchies, it is essential to know the particularities of the theoretical production on the subject, emanating from different historical and sociocultural contexts, including Latin America. Although most of these alternatives languished crushed by the conservatism of the oligarchies that imposed themselves after the independence struggles, they should not be ignored or underestimated, since not all of them have constituted abstract utopias.

Keywords: power, freedom, social justice, Latin American political thought.

La interdependencia entre libertad, justicia social y cultura

The interdependence between freedom, social justice and culture

Pablo Guadarrama González

Resumen: Existe una orgánica y dialéctica interdependencia entre los conceptos de libertad, justicia social y cultura, así como entre las principales narrativas ideológicas predominantes desde la gestación de la modernidad hasta nuestros días y sus formas reales de existencia, expresadas en diferentes formas de lucha en favor de cambios sociales y de la realización de «humanismo práctico». Otra cuestión es si de manera oportuna pensadores de distintas épocas y latitudes han elaborado auténticas reflexiones al respecto. El presente análisis se plantea analizar precisamente las ideas de algunos representes de las principales posturas ideológicas, entre ellas conservadurismo, liberalismo, anarquismo, socialismo, comunismo, fascismo y neoliberalismo sobre tan controvertido tema.

Palabras claves: ideologías, libertad, justicia social, cultura, humanismo práctico.

Abstract: There is an organic and dialectical interdependence between the concepts of freedom, social justice and culture, as well as between the main predominant ideological narratives from the gestation of modernity to the present day and their real forms of existence, expressed in different forms of struggle in favor of social changes and the realization of "practical humanism". Another question is whether thinkers from different eras and latitudes have elaborated authentic reflections on the matter in a timely manner. This analysis aims to analyze precisely the ideas of some representatives of the main ideological positions, including conservatism, liberalism, anarchism, socialism, communism, fascism and neoliberalism on such a controversial subject.

Keywords: ideologies, freedom, social justice, culture, practical humanism.

Las izquierdas latinoamericanas ante la libertad y la justicia social tras el derrumbe del socialismo real

The Latin American Left in the Face of Freedom and Social Justice after the Collapse of Real Socialism

Pablo Guadarrama González

Resumen: Se analizan algunas de las consideraciones de las izquierdas latinoamericanas sobre el tema la libertad y la justicia social después del derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y en los países de Europa

Oriental. Son caracterizadas las principales actitudes que estas asumieron tras esta significativa crisis, así como determinadas recomendaciones que han sido elaboradas en sus diversas corrientes respecto al tema de la libertad y la justicia social.

Palabras Claves: izquierdas latinoamericanas, libertad, justicia social, socialismo real.

Abstract: Some of the considerations of the Latin American left about freedom and social justice after the collapse of socialism in the Soviet Union and in the countries of Eastern Europe are analyzed. The main attitudes that they assumed after this significant crisis are characterized, as well as certain recommendations that have been elaborated in their various currents regarding the theme of freedom and social justice.

Keywords: Latin American left, freedom, social justice, real socialism.

La acción colectiva de resistencia social para lograr libertad y justicia social

Collective action of social resistance to achieve freedom and social justice

Pablo Guadarrama González

Resumen: Las acciones colectivas de resistencia social –que no deben ser identificadas necesariamente con formas violentas de expresión. Promoviendo la solidaridad colectiva y comunitaria de diferentes movimientos sociales y partidos políticos –que mantengan determinada credibilidad en la población–, unida a la eficiente labor de una intelectualidad progresista y comprometida con cambios propiciadores de mayores niveles de justicia social y libertad que propicien acciones colectivas acertadas, es posible presionar para que sus líderes y gobiernos desarrollen políticas públicas favorecedoras de los sectores populares, a la vez que promuevan un mayor empoderamiento de la sociedad civil.

Palabras claves: acción colectiva, resistencia social, libertad, justicia social.

Abstract Collective actions of social resistance – that should not necessarily be identified with violent forms of expression. By promoting the collective and community solidarity of different social movements and political parties – which maintain a certain credibility in the population – together with the efficient work of a progressive intelligentsia committed to changes that promote greater levels of social justice and freedom that promote correct collective actions, it is possible to pressure their leaders and governments to develop public policies that

favor the popular sectors. while promoting greater empowerment of civil society.

Keywords: collective action, social resistance, freedom, social justice.

La esperanza como praxis para la justicia social. Pensamiento europeo y latinoamericano: Maritain, Arendt y Freire

Hope as a praxis for social justice. European and Latin American thought: Maritain, Arendt, and Freire

Emiliana Mangone

Resumen: A través de una relectura de las ideas de pensadores europeos y latinoamericanos (Maritain, Arendt y Freire) -o al menos de su teoría de la praxis-, este capítulo intenta resaltar cómo la idea de una esperanza como "mundo posible" puede ser considerada la motivación que impulsa a los individuos hacia la acción entendida como praxis (acción política). La praxis es el hilo conductor que une a estos tres pensadores que, si bien difieren por los contextos socioculturales de referencia, basan sus teorías en elementos comunes como: a) una dimensión temporal proyectada a una perspectiva futura; b) la presencia de algo que es y que impulsa a los individuos a la acción para lograrlo. Se analiza el pensamiento de estos pensadores a la luz de una idea de esperanza como "mundo posible" basada en la visión de mejorar las condiciones de vida de los individuos desde una perspectiva de justicia social.

Palabras clave: Esperanza, Praxis, Interregno, Arendt, Freire, Maritain.

Abstract: Through a reinterpretation of the ideas of European and Latin American thinkers (Maritain, Arendt, and Freire)—or at least their theory of praxis—this chapter attempts to highlight how the idea of hope as a "possible world" can be considered the motivation that drives individuals toward action understood as praxis (political action). Praxis is the common thread that unites these three thinkers who, while differing in their sociocultural contexts, base their theories on common elements such as: a) a temporal dimension projected toward a future perspective; b) the presence of something that exists and that drives individuals to action to achieve it. The thinking of these thinkers is analyzed considering the idea of hope as a "possible world" based on the vision of improving individuals' living conditions from a perspective of social justice.

Keywords: Hope, Praxis, Interregnum, Arendt, Freire, Maritain.

La visión de eco- justicia social en la Teología de la Liberación

The vision of eco-social justice in Liberation Theology

Lucia Picarella y *Francesca Cubeddu*

Resumen: El presente capitulo analiza mediante una metodología cualitativa la visión de eco-justicia social enmarcándola en el pensamiento de la Teología de la Liberación. La hipótesis que fundamenta esta investigación se refiere a que nel contexto latinoamericano la cuestión de la justicia social y ambiental adquiere una significativa relevancia debido a su impacto también en los ámbitos económicos, políticos y del respeto de los derechos humanos. Con base en estas hipótesis, el objetivo de este capítulo será evidenciar la necesidad de un cambio de los paradigmas culturales, que deben orientarse hacia enfoques de desarrollo sostenibles y deben ser anclados al bienestar colectivo. En este sentido, las conclusiones destacarán como las enseñanzas heredadas por las visiones de la Teología de la Liberación pueden ser consideradas como una trascendental base de apoyo para la creación de estrategias sociopolíticas que favorezcan, simultáneamente, un más eficaz camino hacia los objetivos de la Agenda 2030 y la conquista de mayores niveles de bienestar social.

Palabras claves: eco-justicia social, América Latina, Teología de la Liberación.

Abstract: This chapter uses a qualitative methodology to analyse the vision of eco-social justice within the framework of Liberation Theology. The hypothesis founding this research refers to the fact that in the Latin American context the question of social and environmental justice acquires a significant relevance due to its impact also in the eco-economic, political and human rights spheres. Based on these hypotheses, the aim of this chapter will be to highlight the need for a change in cultural paradigms, which must be oriented towards sustainable development approaches and must be anchored to collective well-being. In this sense, the conclusions will highlight how the principles of Liberation Theology can be considered as a transcendental support base for the creation of socio-political strategies that simultaneously favour a more effective path towards the goals of the 2030 Agenda and the achievement of higher levels of social well-being.

Keywords: eco-social justice, Latin America, Liberation Theology.

La libertad en la carta a los españoles americanos (1791) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán

Freedom in the letter to the Spanish Americans (1791) by Juan Pablo Viscardo y Guzmán.

Rubén Quiroz Ávila

Resumen: Se plantea una revisión del concepto de libertad en este documento fundacional de la emancipación latinoamericana. Viscardo, de formación jesuita, incorpora este concepto en las claves ignacianas, sin embargo, no se agota en ella. Su estrategia es mostrar que la estructura de subordinación de los españoles americanos al centralismo metropolitano del Imperio hispánico es una subversión del orden divino. Es decir, que la razón fundamental de ese desequilibrio social se debe, fundamentalmente, a que, los gobernantes españoles, como la planteada por el rey Carlos III, no se ha seguido la ruta argumentativa que sostiene la distribución del poder según los esquemas, principalmente, suaristas. Por ello, el gobierno español se torna ilegal y va contra los principios aceptados de gobierno. De ese modo se justifica la posibilidad de que los gobernados puedan sublevarse ante un gobernante ilegítimo.

Palabras claves: libertad, españoles americanos, Viscardo, Guzmán.

Abstract: We will present a review of the concept of freedom in this foundational document of Latin American emancipation. Viscardo, trained as a Jesuit, incorporates this concept within Ignatian keys; however, it is not confined to that alone. His strategy is to demonstrate that the structure of subordination of Spanish Americans to the metropolitan centralism of the Hispanic Empire is a subversion of divine order. That is to say, the fundamental reason for this social imbalance is primarily due to the Spanish rulers not following the argumentative path proposed by King Carlos III, which supports the distribution of power according to, primarily, Suárez's schemes. Therefore, the Spanish government becomes illegal and contradicts the accepted principles of governance. In this way, the justification arises for the governed to revolt against an illegitimate ruler.

Keywords: freedom, Spanish Americans, Viscardo, Guzmán.

Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social

Latin American independence thought, human rights and social justice

Pablo Guadarrama González

Resumen: La lucha por su independencia de las colonias americanas en general, es decir, en ambos hemisferios y también en la región de El Caribe debe ser apreciada en su real magnitud como un capítulo de la lucha a escala universal por los derechos humanos, la justicia social y la construcción de la modernidad. Un elemento propulsor de esa lucha fueron innumerables sublevaciones de indígenas, esclavos, campesinos, etc., que se produjeron en toda América antes del proceso independentista. Los procesos independentistas de América Latina se vieron obligados a afrontar en las nuevas circunstancias históricas algunos requerimientos y demandas de derechos y justicia social que no eran tan evidentes y necesarias al inicio de este. En los momentos actuales, después de dos siglos de relativa independencia política, pero no tan segura independencia económica es necesario estudiar y revitalizar los elementos más valiosos del pensamiento independentista que se planteó junto a las reivindicaciones de justicia social y defensa de los derechos humanos la necesidad imperiosa de la integración latinoamericana.

Palabras claves: pensamiento independentista latinoamericano, democracia, derechos humanos, justicia social.

Abstract: The struggle for independence from the American colonies in general, that is, in both hemispheres and also in the Caribbean region, must be appreciated in its real magnitude as a chapter of the struggle on a universal scale for human rights, social justice and the construction of modernity. A driving force in this struggle were innumerable uprisings of indigenous people, slaves, peasants, etc., which took place throughout the Americas before the independence process. The independence processes of Latin America were forced to face in the new historical circumstances some requirements and demands for rights and social justice that were not so evident and necessary at the beginning of it. At the present time, after two centuries of relative political independence, but not so certain economic independence, it is necessary to study and revitalize the most valuable elements of the independence thought that was raised, together with the demands for social justice and defense of human rights, the imperative need for Latin American integration.

Keywords: Latin American independence thought, democracy, human rights, social justice.

Igualdad y justicia (social) en Camilo Torres Tenorio

Equality and (social) justice in Camilo Torres Tenorio

José Alpiniano García-Muñoz

Resumen: En tiempos de Camilo Torres Tenorio no existía el concepto de justicia social, dado que el término apenas aparece en el siglo diecinueve. Cuando estudiamos sus raíces entre neotomistas y socialistas descubrimos que se trata de una noción ambigua, según lo denuncia la escuela austriaca de economía. Aun así, esta escuela económica aborda los problemas que los teóricos de la justicia social intentan resolver, pero lo hace con enfoques cuya validez es respaldada por los fracasos del socialismo y éxitos de la economía social de mercado alemana. Como resultado de las críticas, propuestas austriacas, colapso socialista y éxito alemán, las antiguas políticas con las que se pretendía alcanzar la justicia social están siendo reemplazadas por estrategias de mercado que fomentan la libertad y la auto-responsabilidad. Más de un siglo antes de que este enfoque empezara a consolidarse, Camilo Torres Tenorio lo asumió al abordar la igualdad y la justicia.

Palabras Clave: justicia social, crítica austriaca, economía social de mercado, empoderamiento, pobreza.

Abstract: In the time of Camilo Torres Tenorio, the concept of social justice did not exist, as the term only emerged in the nineteenth century. When examining its roots among Neo-Thomists and socialists, we find that it is an ambiguous notion, as highlighted by the Austrian School of Economics. Nevertheless, this school of thought addresses the same issues that social justice theorists seek to resolve,but does so through approaches whose validity is supported by the failures of socialism and the successes of the German social market economy. As a result of these critiques, Austrian proposals, the collapse of socialism, and Germany's success, the traditional policies aimed at achieving social justice are being replaced by market-driven strategies that promote freedom and self-responsibility. More than a century before this approach began to take shape, Camilo Torres Tenorio had already embraced it in his discussions on equality and justice.

Keywords: social justice, austrian critique, social market economy, empowering, poverty.

El clero bogotano y el debate alrededor del concepto de libertad entre 1817 y 1827

The Bogotá clergy and the debate surrounding the concept of freedom between 1817 and 1827

Francesco Ferrari

Resumen: El 1º de febrero de 1817 murió el arzobispo de Bogotá monseñor Juan Bautista Sacristán y se abrió la larga vacancia de la sede episcopal que se concluyó diez años más tarde con el nombramiento episcopal de monseñor Fernando Caycedo y Flórez. En esta década, Bogotá y Colombia vivieron unos momentos cruciales de su historia caracterizados por la reconquista española del territorio en 1815-1816, la victoria patriota de 1819 y la construcción de la República Grancolombiana. Objetivo de la investigación que se presenta en este capítulo es reconstruir el debate alrededor del concepto de libertad que se dio entre los principales sectores del clero santafereño durante la década de vacancia episcopal sucesiva a la muerte de monseñor Sacristán. El texto se divide en dos partes: en la primera, se analiza el planteamiento del concepto de libertad en el clero realista y en el republicano subrayando la importancia de la victoria patriota en la batalla de Boyacá de 7 de agosto de 1819. En la segunda parte, se estudia el debate del clero alrededor de la Ley de libertad de imprenta aprobada en 1821 y que vio a los sacerdotes activos en Bogotá dividirse entre un sector que alabó la decisión del Congreso y otro que la vio como un peligro para la identidad y homogeneidad religiosa de Colombia. Para la realización de la investigación se analizaron las publicaciones del clero impresas en Bogotá en el periodo seleccionado conservadas en la Biblioteca Nacional de Colombia y en la Biblioteca Luis Ángel Arango que se contrastaron con la bibliografía más reciente. Todo esto con el objetivo de llenar un vacío historiográfico y profundizar el estudio de la historia de la Iglesia y de la sociedad colombiana en un periodo crucial de su desarrollo religioso, político y social.

Palabras claves: independencia de la Nueva Granada, construcción del estado colombiano, clero de Bogotá, libertad de imprenta, relación estado-iglesia en Colombia (siglo xix).

Abstract: On February 1, 1817, the archbishop of Bogotá, Juan Bautista Sacristán, died and a long vacancy of the episcopal see opened that ended ten years later with the episcopal appointment of Fernando Caycedo y Flórez. In this decade, Bogotá and Colombia experienced crucial moments in their history characterized by the Spanish reconquest of the territory, the patriot victory of 1819 and the construction of the

Grancolombian Republic. The objective of the research presented in this chapter is to reconstruct the debate around the concept of freedom that occurred among the main sectors of the Santa Fe clergy during the decade of episcopal vacancy following the death of Juan Bautista Sacristán. The text is divided into two parts: in the first, the approach to the concept of freedom in the royalist and republican clergy is analyzed, highlighting the importance of the patriot victory in the battle of Boyacá on August 7, 1819. In the second part, the debate of the clergy around the law of freedom of the press approved in 1821 is studied. The debate around this law produced division in the Santa Fe's clergy divided between a sector that praised the decision of Congress and another that saw it as a danger to identity and religious homogeneity of Colombia. To carry out the research, the publications of the clergy printed in Bogotá in the selected period preserved in the National Library of Colombia and in the Luis Ángel Arango Library were analyzed and contrasted with the most recent bibliography. All this with the aim of filling a historiographic gap and deepening the study of the history of the Church and Colombian society in a crucial period of its religious, political and social development.

Keywords: independence of New Granada, construction of the colombian state, clergy of Bogotá, freedom of the press, state-church relationship in Colombia (19th century).

José Martí acerca de la libertad en la condición humana

José Martí on freedom in the human condition

Pablo Guadarrama González

Resumen: Se analizan las ideas del pensador y héroe nacional cubano José Martí sobre la libertad a partir de sus consideraciones filosóficas y antropológicas sobre la condición humana. Se fundamentan las razones por las cuales se alejó de planteamientos filosóficos metafísicos sobre la libertad y les otorgó un contenido terrenal en correspondencia con su humanismo práctico vinculado no solo a la lucha por la independencia de Cuba, sino tambien a la emancipación de los sectores populares de diversas formas de explotación.

Palabras claves: libertad, condición humana.

Abstract: The ideas of the Cuban thinker and national hero José Martí on freedom are analyzed based on his philosophical and anthropological considerations on the human condition. The reasons why he moved away from metaphysical philosophical approaches to freedom and gave them an earthly content in correspondence with his practical humanism linked

not only to the struggle for the independence of Cuba, but also to the emancipation of the popular sectors from various forms of exploitation, are founded.

Keywords: freedom, human condition.

El pensamiento revolucionario de Gonzaga Duque (1863-1911) y su contexto positivista

The revolutionary thought of Gonzaga Duque (1863-1911) and its positivist context

Patricia Nakayama

Resumen: Este estudio pretende demostrar los aspectos históricos y epistemológicos del pensamiento original acerca de la revolución y la libertad en Luís Gonzaga Duque Estrada basada en las sediciones brasileñas de los siglos XVII a XIX, así como señalar sus críticas al contexto positivista brasileño. Más conocido por su contribución pionera a la discusión estética, Revoluções Brasileiras de Duque aporta subsidios para la discusión sobre la libertad en el único país de colonización portuguesa en América. Duque analiza la violencia revolucionaria, ya sea en la del pueblo contra sus opresores, especialmente la experiencia del Quilombo dos Palmares, ya sea mediante la necesaria educación política basada en una mentalidad revolucionaria. Estas ideas anticiparon reflexiones filosóficas y sociológicas que se harían casi un siglo después.

Palabras Clave: Revolución, Gonzaga Duque, Positivismo brasileño, Quilombo dos Palmares, Libertad

Abstract: This study aims to show the historical and epistemological aspects of Luís Gonzaga Duque Estrada's original thinking on revolution and freedom, based on the Brazilian seditions of the seventeenth to nineteenth centuries, as well as his critique of the Brazilian positivist context. Best known for his pioneering contribution to the aesthetic debate, Duque's Revoluções Brasileiras provides analytical tools to the discussion of freedom in the only country of Portuguese colonisation in the America. Duque's analysis of revolutionary violence, whether that of the people against their oppressors, especially the experience of the Quilombo dos Palmares, or through the necessary political education on the basis of a revolutionary mentality. These ideas anticipated philosophical and sociological reflections that would be made almost a century later.

Keywords: Revolution, Gonzaga Duque, Brazilian Positivism, Quilombo dos Palmares, Liberty, Brazilian

Libertad y justicia social en la filosofía positivista y antipositivista latinoamericana

Freedom and social justice in Latin American positivist and antipositivist philosophy

Pablo Guadarrama González

Resumen. Con el predominio del positivismo en el ámbito intelectual y académico a partir de mediado del siglo XIX se incrementaron las reflexiones sobre la libertad en la filosofía latinoamericana. Las consideraciones sobre la libertad y la justicia social en la filosofía positivista y antipositivista latinoamericana no fueron absolutamente vernáculas u originales, pero tampoco miméticas o simplemente reproductivas de las ideas de los pensadores de otras latitudes. A la vez que se nutrieron del arsenal teórico de estos últimos –dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito–, la filosofía cultivada en nuestra América fue desarrollando cada vez en mayor medida una producción de ideas auténticas en diversos ámbitos epistemológicos y axiológicos, por lo que en esa misma medida han contribuido también a la cultura filosófica universal.

Palabras Claves: filosofía, libertad, justicia social, positivismo, antipositivismo.

Abstract: With the predominance of positivism in the intellectual and academic sphere, from the middle of the nineteenth century onwards, reflections on freedom in Latin American philosophy increased. The considerations on freedom and social justice in Latin American positivist and antipositivist philosophy were not vernacular or original, but neither were they mimetic nor simply reproducing the ideas of thinkers from other latitudes. While they were nourished by the theoretical arsenal of the latter – given the different historical and circumstantial demands of their field – the philosophy cultivated in our America was developing to an increasing extent a production of authentic ideas in various epistemological and axiological fields, so that to the same extent they have also contributed to the universal philosophical culture.

Keywords: philosophy, freedom, social justice, positivism, antipositivism.

Validez y vigencia de la «fórmula de ideal social» de Carlos Vaz Ferreira en la construcción de justicia social en contextos democrático-republicanos

Validity and standing of Carlos Vaz Ferreira's «social ideal formula» in the construction of social justice in democratic-republican contexts

Yamandú Acosta

Resumen: Se trabaja sobre el libro de Carlos Vaz Ferreira *Sobre los problemas sociales* de 1922. La pregunta central de esta presentación es por la validez y vigencia de la "fórmula de ideal social" de Vaz, como aporte en la construcción de justicia social. Subsidiariamente se reflexiona sobre la capacidad de interlocución de la mencionada fórmula en los debates filosóficos contemporáneos sobre teoría de la justicia. A los efectos señalados, se plantea y analiza la distinción entre problemas explicativos y problemas normativos, se ubica con Vaz al problema social como normativo, se recorren los pasos metodológicos para plantearlo y procurar resolverlo, se evalúan las teorías disponibles y pensando a partir de ellas, pero trascendiéndolas en el ejercicio de un pensar por ideas a tener en cuenta y no por sistemas, se plantea la señalada fórmula y sus implicaciones en la evaluación del orden social.

Palabras clave: fórmula de ideal social, libertad, igualdad, justicia distributiva, justicia social.

Abstract: We are working de book by Carlos Vaz Ferreira *On social problems* from 1922. The central question of this presentation is the validity and standing of Vaz´s «social ideal formula» as a contribution to the construction of social justice. Subsidiarity we reflected on the capacity for interlocution of the aforemented formula in the contemporary philosophical debates on theory of justice. For the purposes indicated, the distinction between explanatory problems and normative problems is raised and analyzed, with Vaz placed the social problema as normative, the methodological steps are followed to rise it, or try to solve it, the available theories are evaluated and thinking from them but trascending them in an excercise of thinking by ideas to be taken in to account and not by systems, the aforementioned formula and its implications in the evaluation of the social order are proposed.

Keywords: Formula of social ideal- Freedom- Equality- Distributive justice- Social justice

Mariátegui y la interdependencia entre libertad, democracia y justicia social

Mariátegui and the interdependence between freedom, democracy and social justice

Pablo Guadarrama González

Resumen: La interdependencia entre libertad, democracia y justicia social en la obra de Mariátegui alcanzó en el ámbito latinoamericano una dimensión superior a la tradicionalmente planteada por el liberalismo y el socialismo utópico. Esto fue posible porque asumió la concepción materialista de la historia de forma auténtica y articulada con el humanismo práctico propio de la mejor tradición intelectual de esta región. Sus acertadas críticas a la democracia burguesa y a las falacias de libertad que se promueven en el capitalismo se desarrollaron en orgánica articulación con su praxis política promotora de mayores grados de justicia social en favor de los sectores populares, la cual solo podría lograrse, según él, en una sociedad socialista.

Palabras claves: libertad, democracia, justicia social, capitalismo, socialismo.

Abstract: The interdependence between freedom, democracy and social justice in Mariátegui's work reached a greater dimension in Latin America than that traditionally proposed by liberalism and utopian socialism. This was possible because it assumed the materialist conception of history in an authentic way and articulated with the practical humanism typical of the best intellectual tradition of this region. His accurate criticisms of bourgeois democracy and the fallacies of freedom that are promoted in capitalism were developed in organic articulation with his political praxis promoting greater degrees of social justice in favor of the popular sectors, which could only be achieved, according to him, in a socialist society.

Keywords: freedom, democracy, social justice, capitalism, socialism.

Bolívar Echeverría acerca de la libertad y la justicia social en la modernidad

Bolívar Echeverría on Freedom and Social Justice in Modernity

Pablo Guadarrama González

Resumen: El tema de la libertad y la justicia social en la modernidad constituye una de las múltiples cuestiones que son objeto de análisis en la multifacética valoración filosófica de la crítica de Bolívar Echeverría al capitalismo desde una perspectiva enriquecedora del marxismo. Nutrido

de la concepción materialista de la historia, junto a las contribuciones de otros pensadores contemporáneos, logra enjuiciar de forma aportadora las posibilidades ylimitaciones que la modernidad y la democracia burguesa le plantean al logro de la libertad y la justicia social, que solo se alcanza por medio de una revolución que implique la renovación del ideario y la praxis socialista.

Palabras claves: libertad; justicia; modernidad; humanismo; revolución.

Abstract: The issue of freedom and social justice in modernity is one of the many issues that are the object of analysis in the multifaceted philosophical assessment of Bolívar Echeverría's critique of capitalism from an enriching perspective of Marxism. Nourished by the materialist conception of history, together with the contributions of other contemporary thinkers, he manages to judge in a contributing way the possibilities and limitations that modernity and bourgeois democracy pose to the achievement of freedom and social justice, which can only be achieved through a revolution that implies the renewal of socialist ideology and praxis.

Keywords: freedom; justice; modernity; humanism; revolution.

Sobre la justicia en la filosofía política de Leopoldo Zea

On Justice in the Political Philosophy of Leopoldo Zea

Juan Carlos Ramírez Sierra

Resumen: El objetivo de este artículo es aproximarnos al análisis del lugar que ocupa la justicia en la filosofía política de Leopoldo Zea. Situado en su realidad histórica concreta, Leopoldo Zea logra hilvanar una lógica propia que le permite concebir la justicia como fundamento esencial para toda sociedad que aspire a dignificar al ser humano. En estricto sentido, se perciben tres niveles de análisis sobre la justicia en la filosofía política de Leopoldo Zea: un nivel cultural-civilizatorio, otro; que se ubica en la fenomenología del sujeto y otro más, que asume la conciencia de lo americano como fundamento epistémico-racional. La articulación de estos tres niveles permite esbozar la especificidad de una racionalidad que, si bien parte de la periferia adquiere sentido y alcance universal porque trasciende lo particular americano, de la circunstancialidad histórica de la que nace, en sus soluciones.

Palabras clave: Filosofía política americana, justicia, logos periférico, fenomenología del sujeto.

Abstract This article intends to discuss the place justice holds in the political philosophy of Leopoldo Zea. Rooted in his concrete historical reality, Leopoldo Zea crafts his own logic to conceive justice as a fundamental pillar for any society striving to dignify human beings. Strictly speaking, Leopoldo Zea's political philosophy reveals three levels of justice analysis: a cultural-civilizing level, a level located in the phenomenology of the subject, and a level that regards the American consciousness as an epistemic-rational foundation. Articulating these three levels allows us to outline the specificity of a rationality that gains significance and universal applicability while being part of the periphery. This rationality transcends the American singularity, the historical circumstances of its origins, in its solutions.

Keywords: American political philosophy, justice, peripheral logos, phenomenology of the subject.

El pensamiento de Roberto Fernández Retamar sobre la libertad y la justicia social

Roberto Fernández Retamar's thought on freedom and social justice

Pablo Guadarrama González

Resumen: La obra intelectual de Roberto Fernández Retamar forma parte de las mejores expresiones de la rica trayectoria del humanismo práctico del pensamiento latinoamericano. Su condición simultánea de poeta y ensayista queda subsumida en la de pensador. Se valoran algunas de sus reflexiones sobre la libertad y la justicia social, cuyo análisis muestra una rigurosidad filosófica, que realiza desde una perspectiva histórica que parte de sus conflictivas expresiones en el contexto cubano, latinoamericano y mundial. En sus análisis se observa que prevalece una concepción dialéctico-materialista de la historia que parte del examen de la singular circunstancialidad de las injusticias sociales y la falta de libertades del pueblo cubano desde la época colonial hasta la neocolonial dependencia del imperialismo yanqui, articulada con la particular historia de las luchas contrahegemónicas de los pueblos latinoamericanos. Su profundización en el pensamiento y la acción revolucionaria de José Martí le posibilitaron comprender el proceso de radicalización de su ideario. Analizó con agudeza filosófica diversos proyectos de los pueblos latinoamericanos por conquistar formas superiores de libertad y justicia social.

Palabras claves: humanismo práctico, filosofía, libertad, justicia social.

Abstract: The intellectual work of Roberto Fernández Retamar is part of the best expressions of the rich trajectory of practical humanism of Latin

American thought. His simultaneous condition as poet and essayist is subsumed in that of thinker. Some of his reflections on freedom and social justice are valued, whose analysis shows a philosophical rigor, which he carries out from a historical perspective that is based on his conflictive expressions in the Cuban, Latin American and world context. In his analyses, it is observed that a dialectical-materialist conception of history prevails that starts from the examination of the singular circumstantiality of the social injustices and lack of freedoms of the Cuban people from the colonial era to the neocolonial dependence on Yankee imperialism, articulated with the particular history of the counter-hegemonic struggles of the Latin American peoples. His deepening of the revolutionary thought and action of José Martí made it possible for him to understand the process of radicalization of his ideology. He analyzed with philosophical acuity various projects of the Latin American peoples to conquer higher forms of freedom and social justice.

Keywords: practical humanism, philosophy, freedom, social justice.

Supuestos básicos del diálogo intercultural, exigencias de justicia y desafíos éticos desde el pensamiento de Arturo Andrés Roig

Basic assumptions of interculturalism, demands for justice and ethical challenges from the thought of Arturo Andrés Roig

Víctor Martin-Fiorino y *Darwin Muñoz-Buitrago*

Resumen: El presente capítulo, planteado desde el horizonte reflexivo y crítico abierto por el pensamiento del filósofo argentino Arturo Andrés Roig sobre la relación entre interculturalidad y filosofía, propone revisar los presupuestos básicos que subyacen a todo diálogo intercultural, a partir de las exigencias de justicia que comienzan con el reconocimiento de la capacidad de interlocución del otro, en cuanto diferente, de manera que pueda conducir a la constitución de nuevos sujetos políticos. Identificando los diferentes tipos de interlocución fundados en la función de la palabra, se privilegia el preguntar del cuestionamiento, a partir de lo cual se hace manifiesta la necesidad de reconocer, acoger y valorar la voz del diferente, como espacio para asumir el desafío ético de convivir en la diferencia.

Palabras clave: diálogo intercultural, exigencias de justicia, interculturalidad, desafíos éticos, Arturo A. Roig.

Abstract: From the reflective and critical horizon opened by the thought of the argentine philosopher Arturo Andrés Roig on the relationship between interculturality and philosophy, this text proposes to review the basic assumptions that underlie all intercultural dialogue, based on the

demands of justice that begin with the recognition of the capacity for interlocution of the other, as different, so that it can lead to the constitution of new political subjects. Identifying the different types of interlocutions based on the function of the word, the questioning question is privileged, from which the need to recognize, welcome and value the voice of the different becomes manifest, as a space to assume the ethical challenge of living together in difference.
Keywords: intercultural dialogue, demands of justice, interculturality, ethical challenges, Arturo A. Roig.

El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig sobre la libertad y la justicia social

Arturo Andrés Roig's practical humanism on freedom and social justice.

Pablo Guadarrama González

Resumen: Este análisis se propone valorar la aportadora labor investigativa del filósofo argentino Arturo Andrés Roig sobre la historia de las ideas latinoamericanas al superar, desde un "humanismo práctico", el tradicional humanismo abstracto en relación con los conceptos de libertad y justicia social. Con la utilización de los instrumentos propios de la metodología de la investigación de las ideas filosóficas se estudiaron sus obras principales. Los resultados alcanzados demuestran que su labor intelectual al respecto enriqueció el acervo del pensamiento latinoamericano sobre el tema.

Palabras claves: Filosofía latinoamericana, humanismo, libertad, justicia.

Abstract: This analysis aims to assess the research work of the Argentine philosopher Arturo Andrés Roig on the history of Latin American ideas by overcoming, from a "practical humanism", the traditional abstract humanism in relation to the concepts of freedom and social justice. With the use of the instruments of the methodology of the investigation of philosophical ideas, his main works were studied. The results achieved show that his intellectual work in this regard enriched the heritage of Latin American thought on the subject.

Keywords: Latin American philosophy, humanism, freedom, justice.

Los derechos humanos en Franz Hinkelammert: su contribución desde la filosofía política latinoamericana en tiempos de grandes desafíos sociales

Human rights in Franz Hinkelammert: his contribution from Latin American political philosophy in times of great social challenges

Flor María Ávila Hernández y Jennifer Fuenmayor

Resumen: En este ensayo se analizan los aportes teóricos de Franz Hinkelammert que reflejan una perspectiva crítica sobre temas fundamentales de la filosofía política latinoamericana, como la condición humana, la ética y la persona. Su visión humanista coloca a la vida humana como punto de partida en sus obras. El autor suscita desafíos para la reproducción de la vida humana y la práctica de derechos humanos. Sus reflexiones se centran en repensar los proyectos de sociedades con justicia social en América Latina. De este modo, sus aportes se inscriben dentro del pensamiento crítico que interpela a la modernidad y a las sociedades actuales. Su enfoque se centra en la vuelta del sujeto reprimido y cuestiona si es posible una sociedad donde quepan todos, incluida la naturaleza. Sus reflexiones abordan respuestas frente a un mundo sin esperanzas, direccionando su utopía a una sociedad orientada hacia la vida, como la gran aspiración de Hinkelammert.

Palabras clave: condición humana, ética, justicia social, utopía, bien común.

Abstract: This essay analyzes the theoretical contributions of Franz Hinkelammert that reflect a critical perspective on fundamental themes of Latin American political philosophy, such as the human condition, ethics, and the person. His humanist vision places human life as the starting point in his works. The author raises challenges for the reproduction of human life and the practice of human rights. His reflections focus on rethinking the projects of societies with social justice in Latin America. In this way, his contributions are part of the critical thinking that questions modernity and current societies. His approach focuses on the return of the repressed subject and questions whether a society where everyone fits in, including nature, is possible. His reflections address responses to a world without hope, directing his utopia toward a society oriented toward life, as Hinkelammert's great aspiration.

Keywords: human condition, ethics, social justice, utopia, common good.

Libertad y justicia social en el humanismo práctico de Raúl Fornet-Betancourt

Freedom and Social Justice in Raúl Fornet-Betancourt's Practical Humanism

Pablo Guadarrama González

Resumen: La obra filosófica de Raúl Fornet-Betancourt se inscribe en la mejor tradición del humanismo práctico característico de las expresiones más auténticas del pensamiento filosófico latinoamericano. Inspirado en el ejemplo de José Martí, ha sabido analizar con profundidad algunos de los temas esenciales, como el de la libertad y la justicia social, que han sido objeto de las luchas los pueblos latinoamericanos. En sus estudios sobre la producción de ideas filosóficas en esta región, desde una proyección intercultural, ambos temas han estado persistentemente latentes. Este trabajo en perspectiva metodológica holista, dialéctica y compleja tiene como objetivo valorar algunos de sus aportes, desde el último tercio del siglo XX, al análisis de estos conceptos, para fundamentar las razones por las cuales debe considerarse un filósofo auténtico y situado que, además de ser un digno continuador de la herencia filosófica latinoamericana, también lo es de la cultura filosófica universal.

Palabras clave: filosofía, cultura, libertad, justicia, humanismo.

Abstract: The philosophical work of Raúl Fornet-Betancourt is inscribed in the best tradition of practical humanism characteristic of the most authentic expressions of Latin American philosophical thought. Inspired by the example of José Martí, he has been able to analyze in depth some of the essential issues, such as freedom and social justice, that have been the object of the struggles of the Latin American peoples. In his studies on the production of philosophical ideas in this region, from an intercultural perspective, both themes have been persistently latent. This work, from a holistic, dialectical and complex methodological perspective, aims to assess some of his contributions, since the last third of the twentieth century, to the analysis of these concepts, in order to substantiate the reasons why he should be considered an authentic and situated philosopher who, in addition to being a worthy continuator of the Latin American philosophical heritage, is also a worthy continuator of the universal philosophical culture.

Keywords: philosophy, culture, freedom, justice, humanism.

Libertad y justicia social Alejandro Serrano Caldera

Freedom and social justice Alejandro Serrano Caldera

Juan Carlos Ramírez Sierra

Resumen: El presente artículo constituye una aproximación al pensamiento filosófico de Alejandro Serrano Caldera entorno a la libertad y la justicia social como fundamentos de su análisis sobre la democracia. Se establece en su desarrollo un diálogo con el filósofo nicaragüense frente a perspectivas contemporáneas hegemónicas, influyentes aún en los debates teóricos, como son el abordaje de Isaiah Berlin sobre la libertad y las limitaciones de John Rawls en torno a la justicia. El análisis se inscribe en la tradición de pensamiento crítico latinoamericano en tanto se orienta hacia el enjuiciamiento de las prácticas de poder que limitan las libertades públicas y distorsionan la institucionalidad encargada de gestionar de la justicia social. Revela en este sentido el alcance y pertinencia de las ideas de Alejandro Serrano para el mejoramiento de las condiciones de existencia del latinoamericano en términos de justicia social y libertades inalienables.

Palabras clave: Libertad, justicia social, Alejandro Serrano Caldera, democracia, condición humana.

Abstract: This article is an approach to the philosophical thought of Alejandro Serrano Caldera on freedom and social justice as the foundations of his analysis of democracy. It establishes in its development a dialogue with the Nicaraguan philosopher in relation to contemporary hegemonic perspectives, still influential in theoretical debates, such as Isaiah Berlin's approach to freedom and John Rawls' limitations on justice. The analysis is inscribed in the tradition of Latin American critical thought insofar as it is oriented towards the judgment of power practices that limit public freedoms and distort the institutionality in charge of managing social justice. In this sense, it reveals the scope and relevance of Alejandro Serrano's ideas for the improvement of the conditions of existence of Latin Americans in terms of social justice and inalienable freedoms.

Keywords: Freedom, social justice, Alejandro Serrano Caldera, democracy, human condition.

La justicia social en la filosofía chilena

Social justice in Chilean philosophy

Alex Ibarra Peña

Resumen: En este breve texto presentaré una visión somera que muestre lo que ha sido la preocupación por la justicia social en el desarrollo de la filosofía chilena con el fin de aportar una visión panorámica que muestre la incesante preocupación que ha existido por ésta dada la extensa historia de dominio ejercida por las élites criollas desde el momento de la emancipación. Tanto el republicanismo inconcluso como las débiles democracia han hecho que la demanda por la justicia social sea una preocupación constante. Esta hipótesis es la que me permite esta visión de conjunto que presentaré siguiendo una cronología histórica, mencionando autores clásicos que han sido considerados al interior del latinoamericanismo y también dejando ver a otros menos conocidos hasta llegar a la filosofía contemporánea chilena que se ha ocupado de esta temática. En toda la presentación se irá dejando las influencias filosóficas que fueron dando soporte a los planteamientos de estos autores. No es pretensión en este texto un análisis profundo de las obras más bien se presenta una visión bastante personal acudiendo a algunos estudiosos actuales que están realizando investigaciones en curso.

Palabras claves: Filosofía chilena, historia de las ideas socialistas, pensamiento crítico, justicia social, filosofía política.

Abstract: In this brief text I will present a summary view that shows what the concern for social justice has been in the development of Chilean philosophy to provide a panoramic vision that shows the incessant concern that has existed for it given the extensive history of dominance exercised by the creole elites since the moment of emancipation. Both unfinished republicanism and weak democracy have made the demand for social justice a constant concern. This hypothesis is what allows me this overview that I will present following a historical chronology, mentioning classic authors who have been considered within Latin Americanism and revealing others less known until reaching contemporary Chilean philosophy that has dealt with this topic. Throughout the presentation the philosophical influences that supported the approaches of these authors will be left out. This text is not intended to provide an in-depth analysis of the Works, rather a rather personal vision is presented by turning to some current scholars who are carrying out ongoing research.

Keywords: Chilean philosophy, history of socialist ideas, critical thinking, social justice, political philosophy.

Narratives and Social Changes 4

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
Domenico MADDALONI (editores)

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Este libro es producto de un proyecto de investigación del grupo "Aldo Moro" de la Universidad Católica de Colombia y del *Narratives and Social Changes-International Research Group* (Università degli Studi di Salerno), con la colaboración de colegas de universidades italianas y latinoamericanas.

Pretende validar la hipótesis según la cual el pensamiento filosófico y político latinoamericano en sus consideraciones sobre la libertad y justicia social desde fines de la época colonial hasta la actualidad, ni ha sido totalmente mimético, reproductivo o receptivo en relación con los pensadores europeos, ni tampoco ha sido absolutamente vernáculo u original en relación con estos, pues en verdad a la vez que se nutrido del arsenal teórico de estos, dadas las diferentes exigencias históricas circunstanciales de su ámbito, ha desarrollado al respecto una producción de ideas auténticas y en esa medida ha contribuido también a de la cultura universal.

Aspira a determinar cuáles han sido algunas de las principales insuficiencias, así como los aportes del pensamiento filosófico y político en algunos países latinoamericanos, expresado en algunos de sus más destacados representantes desde fines del período colonial hasta la actualidad con el objetivo de contribuir a que las nuevas generaciones de políticos e intelectuales las tomen en consideración en los nuevos proyectos sociopolíticos que actualmente emprenden los pueblos latinoamericanos.

OPEN ACCESS

ISBNe: 979-12-80285-07-2