

# SOPHIA

Colección de Filosofía de la Educación

Nº9



CONSEJO DE PUBLICACIONES

Javier Herrán, sdb  
PRESIDENTE

Eliécer Cárdenas Espinoza  
Juan Bottasso Boetti, sdb  
José Sánchez Parga

Luis Álvarez Rodas  
EDITOR GENERAL

ILUSTRACIÓN E IMPRESIÓN  
Editorial Universitaria Abya-Yala

SOPHIA es una publicación semestral de la Carrera de Filosofía y Pedagogía de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Las ideas y opiniones expresadas en los artículos, son de exclusiva responsabilidad de los autores.

A large, elegant, black serif letter 'S' with decorative flourishes at the top and bottom, positioned on the left side of the page.

OPHIA

Filosofía Política  
Reflexiones desde  
Latinoamérica

**SOPHIA N° 9**

Filosofía Política

Reflexiones desde Latinoamérica

1a. edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telef: 2506-251 / 2506-247  
Fax: (593 2) 2506-255 / 2506-267  
e-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)  
[http://: www.abyayala.org](http://www.abyayala.org)



Universidad Politécnica Salesiana  
12 de Octubre 14-36 y Wilson  
Telf.: 2236899 / 2236175  
Quito-Ecuador

ISSN: 1390-3861  
ISBN UPS: 978-9978-10-080-6  
ISBN ABYA-YALA: 978-9978-22-970-5

Diagramación e  
impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre 2010

*Sophia* es una publicación semestral de la Carrera de Filosofía y Pedagogía de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Las ideas y opiniones expresadas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores.

# SUMARIO

Presentación.....	7
<i>María Verónica Di Caudo</i>	
Caminos de liberación ante el bicentenario .....	13
<i>Samuel Guerra Bravo</i>	
Liberalismo y socialismo.....	47
<i>Nancy Ochoa Antich</i>	
La libertad: ¿ideal posible o instrumento de dominio?.....	63
<i>Robert Bolaños</i>	
Interpretación de las nuevas tecnologías de la información y comunicación – NTIC- desde la filosofía política.....	85
<i>Holger Díaz Salazar</i>	
La globalización y la idea de nación.....	113
<i>P. Juan Bottasso, sdb.</i>	
Jóvenes, filosofía y política .....	121
<i>Mario Eduardo Ramos Segovia</i>	





# PRESENTACIÓN

*No podemos contar con la auto-  
maticidad del progreso;  
no podemos abandonar por consiguiente,  
el análisis crítico de nuestras al-  
ternativas históricas reales*

Wallerstein, 1999



El presente tomo de *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación* fue motivado por la realización del “Primer Seminario de Filosofía Política”, organizado por la carrera de Filosofía y Pedagogía de la Universidad Politécnica Salesiana- Sede Quito, en el mes de marzo de 2010. Algunas de las reflexiones desatadas en ese encuentro y otras posteriores, son las que deseamos compartir con nuestros lectores.

La filosofía nos permite espacios de creatividad, de pensar cosas nuevas, de buscar esos ‘no-lugares’ de la utopía. En las fuerzas creativas de la gente y en sus luchas, podemos bosquejar una nueva sociedad. Lo político, entonces, no tanto como disputa de intereses sectoriales o luchas de hegemonía, sino como un espacio de producción de subjetividad. Como un espacio para transformar rótulos preasignados, de lo que ‘somos’ en búsqueda de lo que ‘podemos’ y ‘queremos’ ser y hacer.

Parecería que las utopías, los sueños de la humanidad acerca de otras maneras de vivir, de coexistir, de educar,

de compartir, se hubieran agotado. Puede ser este un momento de pensar en la política, no como estrategia para obtener poder de manera individualista o partidista, sino como táctica de nuevas creaciones colectivas, de nuevas resistencias (y como pensaba Deleuze, la resistencia es anterior al poder).

Eso que pasa entre nuestros cuerpos, entre nuestras identidades, y que no se puede reducir ni a lo privado ni a lo público. Eso común es el fondo -a la vez natural y social, biológico y cultural- desde el cual se puede reinventar la vida: la nuestra es la época en la que esa reinención se ha vuelto, de modo explícito, el nudo de lo político (Giorgi G, 2010)

Recuperar categorías de análisis ocultas en la actualidad por el neoliberalismo y por corrientes posmodernas podría hacer más visibles algunas continuidades de los procesos de cambio social y político de los años sesenta y setenta. Hoy siguen luchando y resistiendo clases, subclases y/o sectores sociales por cuestiones de injusticia, de subsumción y explotación, pero son generalmente interpretadas como señales de identidad individual o de un simple 'desequilibrio' del sistema. Pocas son las miradas teóricas y también de sentido común o de los medios de comunicación que enfocan estos procesos como anti-sistema y/o anti-capitalismo. En consecuencia, lo político y lo ideológico en muchas interpretaciones y análisis, queda subsumido por la lógica del mercado. Aclaremos, aunque es evidente, que el contexto de los años setenta es bien distinto del de la última década del siglo XX y ésta primera del XXI, y por lo tanto los sujetos, las acciones y los procesos deben ser analizados en esos contextos. Si antes la 'revolución' significaba, por ejemplo, romper una opresión oligárquica o dictatorial, o con determinado modelo impuesto de desarrollo capitalista; hoy la 'revolución' es entrar al libre mercado o luchar contra algunos atributos 'salvajes' del neoli-

beralismo. Desde aquí se ven rupturas y discontinuidades en los procesos sociales, porque otros son los contextos y los tiempos, las políticas y los actores.

Desde un enfoque dialéctico de totalidad, podríamos preguntarnos por la búsqueda de una sociedad diferente. Y atender la resistencia como un espacio de construcción del 'nuevo mundo' y de respuesta al proceso de precarización que estamos sufriendo. Mientras más global se hace la exclusión, más universal puede hacerse la resistencia y surgir nuevos horizontes civilizatorios (cfr. Cedeña)

En un mundo donde el mercado aparece como valor, en donde no existe una democracia inclusiva y realmente participativa, los reclamos por una verdadera democracia y una justicia real son un ejercicio de poder, son un ejercicio político y no pueden ser ejercicios legítimos, si se nutren de la exclusión.

Entonces, la Filosofía junto a otras ciencias sociales pueden erigir un desafío pendiente: el de construirse desde sus reflexiones y desarrollo epistemológico en espacios de construcción de mecanismos políticos de emancipación, de búsqueda de consensos y de desarrollos de nuevas utopías, cambios y transformaciones socio-políticas y generar modelos también, 'legítimos'. Entender la política en un contexto de la totalidad de la praxis humana, sin dejar de lado la razón de la totalidad dialéctica, haciendo así una 'ciencia politizada' (cfr. Varsavsky), desentrañar el engaño de la sociedad moderna que transforma los medios en fines en sí mismos, apareciendo los primeros como entidades autónomas (Galafassi, 2005: 103) y desocultar el mundo de la praxis humana, pueden ser desafíos que queramos asumir.

La praxis humana puede cambiar y transformar la naturaleza y la realidad humano social, ya que esa realidad es creada por el hombre mismo. Y desde esa óptica,

todavía puede pensarse en una praxis revolucionaria y en la producción social y política del ser humano como totalidad, como ensayo de respuesta al contexto general de crisis capitalista y del sistema democrático representativo.

Estas opciones ayudarían a pensar de manera diversificada el propio proceso de la modernidad, o pensarla no sólo impuesta por la elite política, sino pensarla ‘desde abajo’, desde los movimientos sociales (cfr. Sztompka, 1995: 27), desde el surgimiento de sujetos alternativos que pudieran llevar a cabo nuevas emancipaciones o como expresa Castoriadis (1986), pensar todavía en formas auténticas de socialidad y vida verdaderamente comunitaria o en términos de Wallerstein (1999: 8), de *un mundo relativamente democrático y relativamente igualitario*.

Y volviendo atrás en la historia, Platón planteaba una sociedad ideal, conducida por líderes ideales, gobernantes idóneos que sepan gobernarse a sí mismos, y, por lo tanto, sean sabios. Para el bien público, que termina siendo el bien de cada uno, se necesita una sociedad con un gobierno que represente la verdad, es decir, el bien (cfr. Platón). ¿Cómo re-pensar en este siglo XXI nuestra sociedad ideal, partiendo de lo real?

Libertad, igualdad, justicia, gobierno, derechos son los principales temas que desde miradas histórico-políticas-filosóficas hasta llegar a nuestro contexto socio político contemporáneo y latinoamericano, van entretejiendo los autores de *Sophia 9*.

*Samuel Guerra Bravo* escribe un ensayo en la coyuntura del bicentenario en el cual plantea la necesidad de pensar las condiciones de posibilidad de la liberación latinoamericana doscientos años después de las gestas independentistas. El autor ve posibilidades de ‘liberación’ en la re-constitución de nuestra condición de sujetos. Tal

proceso de subjetivación conllevaría una re-constitución ontológica, antropológica, epistemológica, ética y política.

La reflexión de *Nancy Ochoa* aborda la noción de igualdad política en el pensamiento liberal y propone su continuidad teórica hacia el socialismo. Ofrece múltiples citas y ejemplos pre-liberales y liberales que muestran esta continuidad teórica e ideológica hasta llegar al llamado ‘Socialismo del siglo XXI’ en América Latina.

*Robert Bolaños* vuelve a uno de los ejes fundamentales del pensamiento de la filosofía política: la libertad. Incluye en su planteo el rol que debiera jugar la educación integral, la prensa y la opinión pública en la formación de la libertad y de la capacidad crítica ciudadana.

La colaboración de *Holger Díaz Salazar* se centra en la interpretación de cómo las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación son medios que devienen en instrumentos útiles para la filosofía política y la transformación del Estado moderno.

La contribución del *P. Juan Bottasso* brinda un recorrido histórico del concepto de *nación*, desde sus significados en la antigüedad hasta los más actuales en el mundo globalizado.

Finalmente, el estudiante *Mario Ramos* reflexiona sobre la participación política de los jóvenes y encuentra en la Filosofía de la Liberación caminos para repensar la práctica política de la juventud.

Esperamos que estas ideas sean pensadas, discutidas y enriquecidas entre académicos, estudiantes, filósofos, políticos y demás actores y gestores sociales; que generen entusiasmos visionarios en miras de transformaciones políticas y sociales posibles.

*María Verónica Di Caudo*  
*Editora Sophia*



## Bibliografía

WALLERSTEIN, I.

- 1999 “Los dilemas de los movimientos antisistémicos”. En: Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins y Wallerstein I., *Movimientos antisistémicos*, Madrid: Ed. Akal.

GIORGI, G.

- 2010 “La reinención de lo común”. En Perfil, Suplemento Cultura, 14 febrero 2010. p. 9. Argentina.

CECEÑA, A.

- (s/f) “La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo”. *Revista Chiapas* 7, pp. 93-114.

VARSAVSKY, O.

- 1969 *Ciencia, política y cientificismo*. Buenos Aires: CEAL.

GALAFASSI, G.

- 2005 *Naturaleza, Sociedad y Alienación. Ciencia y proceso social en la modernidad*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

SZTOMPKA

- 1995 *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza Editorial.

CASTORIADIS, C.

- 1986 *El desarrollo. De su apología a su crisis*. Buenos Aires: Docencia.

PLATÓN

- 1992 *La República*. Buenos Aires: Eudeba.

# CAMINOS DE LIBERACIÓN ANTE EL BICENTENARIO

Samuel Guerra Bravo\*



## Resumen

*El trabajo que aquí se presenta plantea la necesidad de que la filosofía piense las condiciones de posibilidad de la liberación latinoamericana doscientos años después de las gestas independentistas del primer cuarto del siglo XIX. Para ello debe tener en cuenta tanto las determinaciones estructurales del sistema capitalista neo-liberal, como la tradición del pensamiento emancipador latinoamericano que viene desde Bartolomé de Las Casas. Actualmente se ven posibilidades de 'liberación' en nuestra re-constitución como sujetos, que superaría la condición de 'objetos a la mano' o 'valor de cambio' que nos asigna la 'colonialidad del ser, del poder y del saber'. Tal proceso de subjetivación conlleva una re-constitución ontológica, antropológica, epistemológica, ética y política y se considera que este es el camino correcto hacia nosotros mismos, hacia nuestra dignidad de seres humanos, pensantes, libres y ciudadanos. Se concluye que esta tarea re-constitutiva constituye un paso necesario para la anhelada 'segunda independencia'.*

---

\* Docente de la PUCE.

## Introducción

¿Cómo la filosofía puede ayudar a liberarnos de las alienaciones originadas por los sistemas de dominio y exclusión doscientos años después de los procesos independentistas del primer cuarto del siglo XIX? En aquellos años, América Latina realizó un proceso político denominado ‘guerras de independencia’ que puso fin al gobierno imperial español. Fue un enorme paso que nos dio cierta soberanía política, pero no fue suficiente, como todos sabemos, para acabar con el sistema colonial en su conjunto. La ‘deuda de la independencia’ con el imperio inglés y las deudas contemporáneas con los organismos multilaterales, sumadas al subdesarrollo general del subcontinente nos crearon y nos siguen creando una dependencia económica que no ha logrado ser superada todavía y que se manifiesta ahora mismo en una inequitativa transferencia de valor de los países hegemónicos hacia los países dependientes y un muy limitado acceso a la tecnología y la ciencia. El capitalismo avanzado y globalizado que se nos filtra por todo lado y el escaso acceso al desarrollo científico y tecnológico constituyen los nuevos nombres de un antiguo sistema de dominio que en el caso de América Latina y Ecuador dura ya cinco siglos.



### 1. Encuadramiento del tema

El sistema de dominio se desglosa y reproduce en alienaciones múltiples de orden económico, político, social y cultural que configuran nuestra vida cotidiana. Las diversas ciencias sociales dan cuenta de ellas y sugieren mecanismos para superarlas. Como filósofos, es el sistema como tal el que nos preocupa y el que debe ser pensado. En las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, inspirados

y estimulados por las revoluciones cubana y nicaragüense, creíamos que la transformación del sistema de dominio era posible. Pero el fracaso de ciertos intentos revolucionarios como el de Bolivia y de la misma Nicaragua y una ola de gobiernos militares y represivos crearon la convicción de que las condiciones objetivas requeridas para la revolución soñada o no existían o eran insuficientes. Sin embargo, lo que la filosofía y la teología de la liberación pensaron entonces se constituyó en un momento significativo del pensamiento latinoamericano. La reacción militarista del sistema no logró eliminar, a pesar de los intentos que hizo, las manifestaciones que pensaban las condiciones de posibilidad de una realidad transformada y una historia nueva.

Ese testimonio liberacionista del último cuarto del siglo pasado se sumaba al pensamiento emancipador que venía de Bartolomé de las Casas y su *Brevísima relación de la destrucción de las Yndias Occidentales* (1552), de Antonio de León Pinelo y *El paraíso en el Nuevo Mundo* (1650), de Eugenio Espejo y su *Primicias de la Cultura de Quito* (1792), de Simón Bolívar y la *Carta de Jamaica* (1815), de Simón Rodríguez y *Las sociedades americanas de 1826* (1826), de Juan Bautista Alberdi y sus *Ideas para presidir a la confección del Curso de Filosofía Contemporánea* (1840), de Francisco Bilbao y *El Evangelio Americano* (1864); de José Martí y *Nuestra América* (1891), de José Lezama Lima y *La expresión americana* (1969). A estos testimonios se añadirían aportes contemporáneos como los de Enrique Dussel y su *Ética de la liberación* (1998) y de Arturo A. Roig y su *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002). Estos autores y libros constituyen la columna vertebral del pensamiento emancipador latinoamericano y hay indicios, bastante reales, de que tal pensamiento asciende cada vez más a su realización histórica concreta.

## 2. El papel de la filosofía

El pensamiento filosófico actual no puede ignorar tales aportes. Al contrario, pensamos que el trabajo de los actuales filósofos latinoamericanos debe recoger la inspiración de aquellos autores y buscar, a su vez, las posibilidades reivindicativas insertas o diseminadas en el tiempo y la historia que nos ha tocado vivir. Si aquellos aportes brotaron coetáneamente a los sucesivos despliegues del sistema imperial, hoy deberíamos pensar las posibilidades de resistencia, crítica, impugnación y liberación frente a los actuales despliegues del capitalismo neoliberal globalizado vigente en nuestro contexto. A los filósofos actuales nos corresponde pensar las condiciones de posibilidad de eso que se ha llamado y se llama 'la segunda independencia'.

¿Qué puede proponer la filosofía en tanto pensamiento crítico frente a la actual 'colonialidad del ser, del poder y del saber'? La presente propuesta, que se ubica dentro de lo que podría llamarse una 'filosofía para la liberación'<sup>1</sup>, parte de experiencias latinoamericanas vigentes, como por ejemplo: el desconocimiento de nosotros mismos, la autodesvalorización, el extranjerismo, la alienación, la pobreza, la desconfianza, el sentimiento de inferioridad, la falta de oportunidades, la migración, la exclusión... Estas experiencias revelan un modo de ser *in-satis-factorio* (*in-satis-factum* = no suficientemente hecho), es decir impedido de realizarse con plenitud, libertad y autenticidad. Tales impedimentos imposibilitan el despliegue de valores originarios (como la autoposesión o propia pertenencia, el amor por la propia constitución, el cuidado de sí, el conocimiento de sí, la autovaloración, el autodominio, el libre albedrío), afectan a la existencia en cuanto tal (a nuestro rango ontológico y propia definición) y se manifiestan en nuestros modos cotidianos de vivir y organizarnos.

La filosofía debe posibilitar un modo de pensar y vivir críticos frente al modo de vida alienado y al pensamiento único generados por el sistema. Pensar críticamente significa encontrar los límites del sistema vigente; es decir, esclarecer racionalmente los mecanismos y las formas de la alienación con miras a su superación. Vivir críticamente significa esforzarnos por re-apropiarnos y re-constituírnos y encontrar las vías racionales de solución de los problemas que la alienación determina. La filosofía es la vía adecuada para develar un principio de inteligibilidad (que los griegos llamaron *logos*) que permita re-constituírnos como seres humanos mediante mecanismos de des-alienación y re-configuración de nuestra existencia y del sentido de nuestra vida.

### 3. Las determinaciones estructurales

¿Cuáles son esas estructuras que someten y postran a las grandes mayorías latinoamericanas y mundiales? Jon Sobrino, teólogo, nos lo indica: “Imperio e imperialismo parecían palabras muertas, pero la realidad las ha resucitado. Hoy no basta hablar de opresión y capitalismo para describir la postración de las grandes mayorías del mundo. El Norte y las multinacionales lo someten, como no se había conocido antes. Y de manera muy especial Estados Unidos. Es el imperio actual. Impone su voluntad sobre todo el planeta, con un poder inmenso, guiado por el *pathos* del triunfo, en todos los ámbitos de las realidades y a través de todo: economía que no piensa en el *oikos*, industria armamentista y su control, comercio inicuo e injusto, información manipulada o mentirosa, guerra cruel, terrorismo con apariencias legales y barbarie sin miramientos, irrespeto y desafío al derecho internacional, violación de

los derechos humanos cuando es necesario, destrucción de la naturaleza...”<sup>2</sup>

¿Frente a esta realidad de dominio, que se ampara también en una filosofía imperialista, qué puede proponer una filosofía liberacionista? ¿Cómo ésta puede ejercer su naturaleza crítica? La respuesta sería: deconstruyendo -en primer lugar- la razón imperial desde nosotros y desde las víctimas de cualquier parte, con el objetivo de desmontar sus argucias y criticar su lógica, su metafísica, su antropología, su ética; esclareciendo -en segundo lugar- los pensamientos, visiones, valores y compromisos que generen en nosotros un espíritu de lucha basado en la dignidad de cada uno y de todos, en la justicia social y equidad, en la autonomía, la soberanía, la interculturalidad, la transculturalidad, la visión planetaria, y la trascendencia; y proponiendo -en tercer lugar- lo que podría llamarse una ‘conversión existencial’ que permita mirarnos (más allá del ocultamiento del sistema), re-posicionarnos en la existencia auténtica, re-apropiarnos, conocernos, valorarnos y cuidar de nosotros mismos.

“El imperialismo -continúa Jon Sobrino- penetra en los seres humanos con la seducción, para unos pocos, y el engaño, para las mayorías, de la llamada ‘cultura estadounidense’, *the american way of life*. Ésta impone dos visiones de la vida muy poderosas: el individualismo, como forma suprema de ser, y el éxito como verificación última del sentido de la vida. Nos lo ofrecen -y nos lo imponen- como lo mejor que ha producido la historia. Y, a la inversa, fraternidad, compasión y servicios son productos culturales secundarios, tolerados, pero no promovidos”<sup>3</sup>.

¿Qué hacer frente a esta penetración del imperialismo en el alma, en la razón, en la conciencia, en la mente, en el espíritu, en la moralidad, en el sentido de libertad, en la cultura? El ‘éxito’, al modo imperialista, es la última de

las seducciones del sistema y constituye una nueva alienación en contextos emergentes. Para que el 'éxito' se convierta en un modo de nuestra propia realización debemos des-colonizar nuestro ser, re-constituir nuestra condición ontológica. Sólo entonces, el 'éxito' será una manifestación del despliegue de nuestro ser y no una mala copia de ajenos modos de ser. La filosofía puede/debe hacer bastante en este campo liberándonos del individualismo neoliberal, abriéndonos a la fraternidad y a la solidaridad, y re-constituyendo de este modo nuestro ser.

#### 4. Competencias necesarias para la re-constitución de nosotros mismos

Los objetivos de este proceso reivindicativo serán la autorrealización, la conciencia de-si-para-sí, el amor al trabajo re-constitutivo de nuestra condición de sujetos (o subjetividad), el mejoramiento permanente a través de resultados tangibles y medibles. Las metas serán las de desarrollar saberes autorreferidos así como destrezas y habilidades para la vida, basados en competencias mentales, de la voluntad, cívicas y de convivencia con los demás (individuos y culturas). Estas competencias que, dicho sea de paso, deberían desarrollarse también a través del sistema educativo, son:

*Competencias de la razón intuitiva:* sirven para intuir nuestra propia existencia, para 'vernos' y realizar el 'giro o conversión existencial' que permite re-apropiarnos y cuidar de nosotros mismos. La propiedad y el cuidado de nosotros mismos posibilitan nuestra orientación en el contexto y la planificación estratégica de nuestra vida, con el objeto de autoconstruirnos cada día, de alcanzar los objetivos y las metas que nos hayamos propuesto, de autoevaluarnos, reorientarnos, recomenzar de ser el caso.

*Competencias de la razón cognitiva:* sirven para pensar, conocer, comprender, interpretar, argumentar, explicar, juzgar, analizar, sintetizar, dudar, investigar, afirmar, negar... Estos parámetros, vistos desde la perspectiva de la razón epistémica (o de los saberes científico-técnicos) implican: conocer nuestra estructura biológica y humana y nuestra identidad terrena (biología, anatomía); posicionarnos en el mundo y en la historia (geografía, historia, geopolítica); hablar y comunicarnos (lenguaje); conocer el conocer y el calcular (desarrollo del pensamiento, matemáticas); entrar en la economía y en la sociedad (sistemas económicos y sociales vigentes y/o alternativos); participar en la política y en la cultura (sistemas políticos y culturales vigentes y/o alternativos); vivir la dimensión del cambio, la incertidumbre y la complejidad (pensamiento complejo); obrar ética y cívicamente (ética ciudadana, civismo).

*Competencias de la razón dialéctica:* requeridas para desarrollar una razón anti-imperialista y para saldar cuentas con el pasado en el sentido de asumirlo como un referente preñado, no sólo de lastres o taras descalificadoras, sino de ‘futuros sidos’: futuros que se previeron, soñaron o desearon en el pasado y que debemos re-constituírlos y re-posicionarlos como referentes que nos permitan saber hacia dónde debemos caminar. Estas competencias se requieren, además, para argumentar dialéctica, política y contraculturalmente en busca de síntesis que relancen permanentemente nuestros procesos de historización y re-humanización.

*Competencias de la voluntad y del espíritu:* necesarias para vivir, trabajar, producir y ser feliz. Abarca el ámbito de las profesiones, artes, oficios y toda actividad destinada a la producción de productos o servicios que, aunque no lo parezca, supone también el ámbito del pensamiento, de las ilusiones, de las utopías. Estas competencias per-

miten desarrollar y cultivar expresamente, en contextos emergentes, el espíritu de lucha y de esfuerzo sostenido, la tenacidad, el empeño y el heroísmo cotidiano y, a la vez, el equilibrio y el autocontrol.

*Competencias emocionales:* sirven para indignarnos con lo dado, para sentir, desear y transitar el camino del re-descubrimiento de nosotros mismos, de nuestra re-apropiación, re-centramiento, re-conocimiento, autorreferencialidad, autoconstrucción, autoestima, autocontrol, es decir sirven para la ‘descolonización de nuestra subjetividad’ y para el ‘duro trabajo’ de nuestra re-constitución y re-humanización.

*Competencias éticas y cívicas:* aluden a las responsabilidades propias del ser-con-otros o con-vivir, pues los ‘otros’, las otras culturas, nos constituyen esencialmente. El vivir-con o con-vivir es un modo de existir que capacita a las personas para las responsabilidades y la práctica de los valores éticos y cívicos, y para la fundamentación teórica de los mismos.

*Competencias y destrezas auxiliares:* tienen que ver con aprendizajes y destrezas de carácter instrumental, pero necesarias para nuestra re-constitución como seres humanos dignos y productivos: competencias y destrezas idiomáticas, informáticas, tecno-científicas, estéticas, por ejemplo.

Tales competencias, adecuadas a esta época de cambios, globalización, productividad y competitividad, suponen la determinación ineludible de ser y hacernos a nosotros mismos mediante la ‘conversión o segundo nacimiento’, el ‘cuidado de sí y de nosotros mismos’ y ‘la superación permanente de los propios logros’: giros existenciales que permiten superar las lógicas del sistema y que configuran el buen-vivir y el buen-morir. Desarrollar esas competencias y vivir según ellas es re-construir las bases

ontológicas, antropológicas, epistemológicas, éticas y políticas de nuestra condición de sujetos, es re-construir el sentido de nuestra vida y de nuestra muerte. Esa es la verdadera travesía de nuestra libertad que en la práctica discursiva de este tiempo busca ponernos como el referente legítimo de nuestra existencia, de nuestra historia, de nuestro pensamiento, de nuestro desarrollo material y perfeccionamiento espiritual. Tal autorreferencialidad no nos encierra sino que identifica un *logos*, un modo de vernos y de ver el mundo que, por su propia naturaleza, está abierto a la relación heterónoma con otros individuos, con otros países, con otras culturas, con otros mundos.

## 5. La subjetivación o el proceso de nuestra re-constitución como sujetos

El camino recorrido por América Latina desde el siglo XVI hasta nuestros días abre posibilidades a la ‘subjetivación’ o re-construcción de nosotros mismos como sujetos históricos. Tal re-constitución determina el sentido general de nuestra vida y de nuestra muerte, pues implica nuestra tenaz persistencia en la existencia (*a priori* ontológico), el desarrollo de nuestra autoconsciencia (*a priori* antropológico), nuestra autovaloración y autocomprensión como fines y no como medios (*a priori* ético-axiológico), y la lucha por nuestros ‘derechos’ ante el sistema capitalista, neo-liberal y oligárquico (*a priori* ético-político)<sup>4</sup>. Esta ‘subjetivación’ determina igualmente la necesidad de relacionarnos con otros individuos y otras culturas en términos de igualdad y mutuo respeto. La clave de este re-diseño existencial está en vernos, comprendernos y asumirnos como una experiencia histórica particular y específica, capaz sin embargo, de enriquecer y ser enriquecida con otras experiencias históricas distintas.

Todo este proceso de ‘subjektivación’ significa que la invisibilidad, alienación, desvalorización y deshumanización que pesan sobre nosotros como determinaciones estructurales del sistema pueden ser revertidas mediante eventos existenciales que están al alcance de todos y cada uno de nosotros, como la ‘conversión existencial’, el esclarecimiento de saberes epistémicos e históricos y el desarrollo de un *ethos* que posibilite el reconocernos, desalienarnos, valorizarnos, humanizarnos. Este proceso constituye nuestra ‘verdad’ entendida en su más genuino significado: como desocultamiento (*alétheia*), como desvelamiento, como revelación o emergencia de nosotros mismos.

Para superar la ‘colonialidad del ser, del poder y del saber’ requerimos de: a) un ‘giro ontológico’ (conversión o segundo nacimiento); b) un ‘giro antropológico’ (nuestra re-constitución como sujetos históricos); c) un ‘giro epistemológico’ (uso de la razón por sí mismo y no por otro); d) un ‘giro ético-axiológico’ (re-apropiación y cuidado de nosotros mismos); y e) un ‘giro político’ (nuestra re-constitución como ciudadanos). Estos ‘giros’ generan posibilidades para una existencia autocentrada y responsable, para la trascendencia o superación permanente de nosotros mismos, para dejar un legado que justifique nuestro paso por el mundo, para enfrentar a la muerte como acto supremo de la vida, y para sobrevivir por siempre en una suerte de *aurea aeternitas*.

Si mediante la filosofía accedemos a estos núcleos existenciales configuradores de sentido y significado, podremos consolidar un modo de ser y de estar, de pensar y de actuar, de vivir y de morir basado en la centralidad de nosotros mismos en tanto nosotros mismos, es decir en tanto existencia individual y colectiva, histórica y empírica, autorreferida y valiosa en sí misma y por sí misma. Es la posibilidad histórica de estos *a priori* lo que nos ofrece-

rá la oportunidad de darle un marco filosófico a nuestra autoafirmación como individuos, como sujetos históricos, como realidades múltiples y diversas. Esa será nuestra diferencia.

## 6. La re-constitución ontológica o la persistencia en el ser (*a priori* ontológico)

24



La inquietud de sí, intuición de sí, conversión, giro existencial, segundo nacimiento, vienen postulados por la propia historia y requieren de un expreso trabajo de nuestra razón para decodificarlos y asumirlos. De esta decodificación y asunción depende el acceso a los fundamentos últimos de nuestro ser. ¿Cómo percibir esa ‘inquietud de sí’, ‘intuición de nosotros mismos’, ‘conversión’ o ‘segundo nacimiento’? Para hacer visible este acontecimiento originario podemos utilizar dos caminos: uno que proviene de la filosofía y, otro, de nuestra experiencia histórica.

### 6.1 El camino de la filosofía

La ‘intuición de sí/de nosotros mismos’ es una experiencia originaria que se presenta a raíz de problemas existenciales o situaciones límites que comprometen nuestra vida toda: alienaciones sistémicas o individuales, enfermedad, sufrimiento, pobreza, marginalidad, migración, exclusión... Tales situaciones existenciales pueden ser examinadas por una suerte de hermenéutica existencial que permite pensar, comprender e interpretar el ser, la existencia, la vida y la muerte. Si nacemos en el seno de la alienación y la inautenticidad y éstas afectan a la globalidad de nuestra existencia, ¿cómo hacer para enfrentarlas?

La alienación afecta a nuestra definición de seres humanos al degradarnos ontológicamente y convertirnos

en ‘objetos a la mano’ y en ‘valor de cambio’. Las propiedades originarias de nuestro ser (que según los estoicos son: propia pertenencia, amor por nuestra constitución, cuidado de nosotros mismos, aceptación de lo que favorece a nuestra existencia y rechazo de lo que la afecta) quedan afectadas con la trágica consecuencia de la desapropiación de nosotros mismos. Nuestros componentes esenciales (animalidad, racionalidad, vida psíquica, vida espiritual) han sido separados, desconectados y desvirtuados (recuérdese que en el siglo XVI los conquistadores españoles dudaron que los indígenas tuvieran alma racional y, en el siglo XXI, se duda igualmente que seamos una muestra de racionalidad, madurez, democracia o progreso).

La desintegración de estos componentes esenciales de nuestro ser constituye un mal ontológico que se refleja en nuestra alma (razón, conciencia) y que, a veces, aflora también como ‘enfermedad’ del cuerpo.<sup>5</sup> De las enfermedades del cuerpo se ocupa la medicina, de las alienaciones (‘problemas existenciales’, ‘males del alma’, ‘asesinatos éticos’, ‘desintegración espiritual’) se ocupa la filosofía mediante la elucidación de las determinaciones últimas de nuestra realidad y la intuición del valor de nuestra existencia y propiedades originarias (persistencia en el ser, propia pertenencia, amor por nosotros mismos, etcétera). Se trata entonces de una real ‘descolonización de nuestra subjetividad’: tarea ontológica que tiene la virtud de re-posicionarnos en la existencia, en la vida, en el pensamiento, en la acción, la pasión y la muerte.

Este compromiso esencial con nosotros mismos explora los modos de la razón que permiten desocultarnos, vernos, valorarnos y re-constituir nuestra unidad originaria. Los griegos llamaron *logos* a esto: un modo de la razón que les permitía comprender el mundo, mirarse a sí mismos, verse integralmente, conocerse a sí mismos,





ser prudentes, buscar la serenidad del alma y la felicidad: tareas que constituían su filosofar. Nuestro filosofar tiene igualmente la finalidad de hacer posible la emergencia de nuestro propio *logos*: un principio de inteligibilidad que posibilite superar la alienación esencial y re-constituir la integridad y valor originarios de nuestra existencia. Esta ‘vuelta a nosotros mismos’ es el resultado del ‘duro trabajo de nuestra subjetividad’<sup>6</sup>, del esfuerzo racional y político mediante el cual llevamos adelante las tareas de re-fundamentación de nuestra existencia y de nuestros modos de conocer, elegir, actuar, vivir y morir.

¿Con qué tareas la filosofía hace posible la emergencia del *logos* en nuestras vidas, un *logos* que permita lo que Platón llamaba ‘conversión’ y que, para nosotros, significa la posibilidad de vernos, re-apropiarnos, re-constituírnos, re-valorizarnos? Con las siguientes:

- Prestando atención, en primer lugar, a la angustia existencial que aflora en nuestra in-satis-facción original o imposibilidad/posibilidad de ser que nos acosa cada día; eso llevará a escuchar la ‘inquietud de sí’ que brota desde dentro de nosotros mismos -verdadera ‘llamada del ser’, como diría Heidegger- y a acoger nuestro deseo originario de explicación y sentido que reclama condiciones objetivas y subjetivas para la realización individual y colectiva.

- Preocupándonos, en segundo lugar, por nosotros mismos, lo cual llevará a conocernos y cuidar de nosotros mismos –una verdadera ética del ‘cuidado de sí’-; a procurar nuestra autonomía, autorreferencialidad, autovaloración y soberanía; a asumir el desafío de pensar por nosotros mismos -*sapere aude*- y de aprovechar el tiempo -*carpe diem*-.

- Superando, en tercer lugar, el simple ‘sí mismo’ (yo) por el ‘Sí’ re-flexivo (como diría Ricoeur), capaz de

actualizar la alteridad que fecunda la existencia y nos convierte en ‘nosotros’.

- Trascendiéndonos, finalmente, entrando en un proceso permanente de superación de lo dado o lo impuesto en busca de un florecimiento humano que sea la manifestación de nuestra integralidad materia-vida-conciencia-espíritu.

Esta re-constitución de nuestra subjetividad re-crea las condiciones necesarias para el re-conocimiento y re-valorización de nosotros mismos; para el examen de nuestra vida; para la re-educación de nuestra mente y el cuidado de nosotros mismos; para el aprecio de lo bueno, lo mejor, lo bello y lo grandioso desde perspectivas propias y autónomas; para la transmutación de los valores impuestos, la deconstrucción de paradigmas, la re-semantización del lenguaje colonial; para, en fin, el ‘giro existencial’ que nos permite encontrar aquello que los pensadores antiguos, tanto de la filosofía asiática como de la europea, llamaron justo-medio-de-la-justicia, y que para nosotros, los del ‘Sur’, tiene nombres como re-apropiación de nosotros mismos, autoposesión, autorreconocimiento, autovaloración, autorreferencialidad, autonomía, soberanía, alteridad, interdependencia, interculturalidad, transculturalidad y visión planetaria.

## *6.2 El camino de la experiencia histórica:*

Ecuador encuentra en la emergencia indígena acaecida en las últimas décadas del siglo XX un referente de lo que venimos llamando intuición de sí, giro existencial y re-constitución ontológica. Ocurre que la dinámica de nuestros procesos históricos se desplazó del agro a las ciudades con lo cual el eje del dominio que se sustentaba en la explotación de los indígenas pasó a ejercer su poder con otros grupos subalternos, como los marginales urba-

nos, el incipiente proletariado o los inmigrantes internos. Ese 'avatar' hizo que la mirada del dominador se desplazara por un segundo, tiempo suficiente para que los indígenas pudieran ver su propia sombra, al principio, y, luego, después de cuatro siglos, pudieran verse a sí mismos.

Ese desplazamiento del eje del dominio de un grupo social a otro fue aprovechado por los indígenas, no para salir del sistema, pero sí para re-descubrirse, re-conocerse y encontrar valor en su propia etnicidad, en su cultura, costumbres y modos de ser. Más allá de su condición de 'folklore' al que les había condenado el sistema, los indígenas se re-conocieron y re-valorizaron como grupos étnicos significativos en sí mismos y por sí mismos. Estos grupos encontraron en ese nicho de la historia la posibilidad de intuirse, de verse y experimentarse a sí mismos como sujetos de derechos y no, sólo, como mano de obra barata, como esclavos o huasipungueros sin valor, al punto que habían sido vendidos como aditamento de las haciendas. Ese verse y re-descubrirse como seres humanos y como sujetos históricos constituyó un giro existencial que los sacó, en su conciencia y en sus propios modos de entender, de la cosificación a la que habían sido sometidos por siglos y los llevó a un re-posicionamiento ontológico. Tal re-posicionamiento no significaba un paso del no-ser al ser, o del 'ente' al 'ser' (lo que habría significado una 'diferencia ontológica' en la visión de Heidegger) sino una superación de su condición de 'objetos' y una re-definición como 'sujetos', luego de cuatrocientos años de 'resistencia'. Superaron de ese modo la alienación identitaria, se re-asumieron como indígenas, se sintieron orgullosos de su condición de indígenas, se organizaron y empezaron a reclamar con una voz que les salía de sus orígenes, los derechos y el espacio socio-económico-político que se les había negado sistemáticamente. Lo que vendría después, su organización a nivel

nacional, su estructuración como partido político, su lucha por espacios de poder, sus demandas de infraestructura, de educación bilingüe, etcétera, serían las consecuencias de ese re-posicionamiento ontológico en el seno de una sociedad que, en momentos extremos, les había negado no sólo su condición de 'sujetos' sino hasta su condición de seres humanos.

¿Quiere decir esto que los indígenas se han liberado del sistema colonial vigente en América Latina y Ecuador? No. Han superado en el plano de las comprensiones identitarias los mecanismos de deshumanización, invisibilización y desvalorización que el sistema empleó en su contra desde el siglo XVI y han pasado de su condición de animales de trabajo o fuerza bruta a la condición de seres humanos y sujetos de derechos. Eso no es poco, es el paso histórico sin el cual no puede darse el cuestionamiento y lucha contra el sistema. Re-posicionarse en el ámbito de lo humano y de lo histórico ha significado para los indígenas liberar las posibilidades de autoconstruirse como 'espíritu' (como razón, mente, conciencia, libertad, moral, cultura), capaz de superar las determinaciones de la colonialidad para pasar a ser dignos de autodirigirse y autodeterminarse.

En la lucha contra la 'colonialidad del ser, del poder y del saber', estamos todos: indígenas, mestizos y afroamericano, pero cada sector tiene la responsabilidad de re-hacerse a sí mismo de acuerdo a las determinaciones socio-histórico-económico-políticas que le ha tocado vivir. La re-constitución indígena constituye, en todo caso, un referente que los otros grupos sociales de nuestro contexto no deben ignorar. Se trata, efectivamente, de una experiencia histórica iluminadora que, aunque no sea tomada como un modelo porque cada sector social tiene que hacer su propio proceso, sirve como referente de la 'conversión',



‘giro existencial’ o ‘segundo nacimiento’ requerida en el ámbito ecuatoriano y latinoamericano.

## 7. La re-constitución antropológica o la subjetivación (*a priori* antropológico)

El ‘giro existencial’ o “segundo nacimiento” posibilita la desalienación y supera el estado de desappropriación, desconocimiento y desvalorización de mí mismo y de nosotros mismos. Si por el ‘primer nacimiento’ vinimos al mundo, por el ‘segundo nacimiento’ advenimos a nosotros mismos, re-nacemos para nosotros mismos, nos hacemos visibles.

Luego de 500 años de alienación durante los cuales el sistema nos invisibilizó y alejó de nosotros mismos y mediante la re-lectura del ‘legado’ reconstitutivo y reivindicativo de las generaciones anteriores que lucharon contra aquella, yo/nosotros apelamos a nuestra pertenencia natural y originaria y nos re-descubrimos como existencia en proceso de re-cuperación. A esto hemos llamado ‘giro existencial’ y el mismo se sustenta tanto en el impulso natural de los seres vivos a la propia pertenencia (a amar la propia constitución y a cuidar de sí mismos, a procurarse lo que favorece a su existencia y a desechar lo que la dificulta o perturba)<sup>7</sup>, como en la tenacidad histórica por ser nosotros mismos (que posibilita superar la condición de ‘objetos’ impuesta por el sistema y transformarnos en ‘sujetos’). Éste, hemos dicho, es el primer paso en la construcción de una subjetividad descolonizada, como seres humanos y como grupo social emergente.

Esta ‘des-alienación de nuestra existencia’ o ‘descolonización de nuestra subjetividad’ es, en sí misma, una práctica de liberación, re-constitución y re-valorización. Es esta práctica la que hace que los individuos o los pue-



blo se experimenten como dueños de sí, autónomos, soberanos, autosuficientes, sin menoscabo de las necesarias interrelaciones con los demás. Por ello, el ‘giro existencial’ no empieza por ser un mero pensamiento o idea sino una intuición autofundante (captación inmediata de sí mismo/nosotros mismos), una ‘conversión’ que nos permite pasar de la desapropiación generada por el sistema a la re-apropiación de nuestra existencia histórica.

Los ‘giros existenciales’ no sólo generan la necesidad de autoconstruirnos, sino también la necesidad de superar permanentemente nuestros propios estándares. A eso llamamos ‘trascendencia’. Trascender no significa en este caso el pasar de un ámbito o nivel a otro (paso del ámbito de lo sensible al de lo inteligible, por ejemplo, en Platón), significa superar los propios logros, entrar en la senda del mejoramiento antropológico con miras a la perfección (inalcanzable por definición pero que debe funcionar siempre como un referente), no detenerse complacientemente en el camino de la autorrealización individual (al estilo de las autoayudas) ni claudicar jamás en la voluntad de ser y acontecer. Este mejoramiento sostenido se basa en aprendizajes (aprender a mirarnos a nosotros mismos, a conocernos, a valorarnos, a partir siempre del contexto, a administrar el presente sin negar el pasado ni cerrar el futuro, a vivir y convivir, a ser y hacer) y hábitos (de la autorreflexión, la autorreferencialidad, la autoconstrucción, la apertura a los Otros, la solidaridad, la meditación, el diálogo, la rememoración, el prepararse para la muerte...) que nuestro sistema educativo debe propiciar. ‘Trascendencia’ es, en suma, la superación cotidiana de sí o de nosotros mismos, que supone una intuición fundante, un plan de vida, proyectos, metas y la tenaz voluntad de mejorar, siempre.

## 8. La re-constitución epistemológica o la teoría, la visión y el conocimiento de sí (*a priori* epistemológico)

La *theoría* que saca a luz el modo de conocer los fundamentos originarios del ser y existir en contextos signados todavía por la colonialidad y la emergencia requiere tanto de ‘saberes epistemológicos’ (que tienen que ver con la razón pensante) como de ‘saberes históricos’ (provenientes de nuestra experiencia histórica, de nuestra cultura *-paideia-*, y de nuestro ‘espíritu’).

32



### *8.1 Los nuevos saberes epistémicos*

Los saberes de la razón, necesarios en contextos emergentes para la transformación personal, constituyen conocimientos de carácter epistémico, suponen reflexión, crítica y autocrítica, análisis y síntesis, categorizaciones, conceptos, etcétera. Son equiparables al conocimiento científico actual y pueden conducirnos a la esencia del mundo y de la vida. Tales saberes son:

La ‘*doble crítica*’: alude al talento, destreza o habilidad de nuestra razón para ‘ver’ (sacar a luz, hacer patente, conceptuar, sistematizar) lo ocultado por la ‘colonialidad del ser, del poder y del saber’: nosotros mismos como sujetos emergentes en lucha por la descolonización. Si lo que llamamos ‘crítica’ consiste habitualmente en ver sólo el ‘envés’ del sistema como obnubilación, ocultamiento y desvalorización de nosotros mismos; la ‘doble crítica’ consistirá en ver también el ‘revés’ del sistema donde emerge la posibilidad de re-descubrirnos, re-apropiarnos, autoafirmarnos, autovalorarnos.

El *autoconocimiento* y la *personalización*: el autoconocimiento alude a la investigación racional acerca de

nosotros mismos, acerca de nuestra persistencia en el ser y en la existencia (el *conatus* de Spinoza), acerca de nuestras necesidades y demandas históricas y de los imperativos de nuestra realidad social emergente. La personalización requiere de procedimientos racionales autorreferidos (auto-realización, autoconstrucción y autovaloración) que ponen ante los ojos el nivel existencial en el que se encuentran los individuos y las colectividades: supervivencia, resistencia, identidad, desarrollo, bienestar, solidaridad, ...

La *contextualización y globalización*: el contexto configura nuestra constitución personal y nuestra identidad, por eso las tareas decoloniales suponen un conocimiento del contexto con el objeto de que los sujetos emergentes puedan explorar, conocer y dominar su ‘territorio’ y realizarse en él. El contexto no es un ámbito cerrado, es el conjunto de determinaciones sociales, económicas, políticas, culturales, materiales, espirituales y mentales desde las cuales nos interrelacionamos con el mundo y nos abrimos a la globalidad. Las tareas de descolonización suponen también conocimientos acerca del ordenamiento actual del mundo, de las geopolíticas vigentes tanto en el orden del poder como del saber, y de los mecanismos idóneos para nuestro posicionamiento en el mundo globalizado.

La *complejidad y desideologización*: las tareas de descolonización propiciarán la enseñanza/aprendizaje de ‘lo que está tejido junto’, es decir del mundo como un complejo interrelacionado, multicultural, multidimensional, transnacional, transdisciplinario, transversal, global, planetario, cósmico<sup>8</sup>. Pero, a la vez, la centralidad de nosotros mismos exigirá que lo “importado” (sobre todo los productos de pensamiento) sea re-semantizado, re-ajustado y re-funcionalizado de acuerdo a las condiciones de nuestro contexto y de nosotros mismos.

## 8.2 Los nuevos saberes históricos

A partir del 'giro existencial', 'conversión' o 'segundo nacimiento' como experiencia originaria de carácter individual y social, necesitamos desarrollar los diversos modos de construirnos a nosotros mismos. La clave está en no perdernos de vista en medio de los laberintos y argucias de la razón enajenante hegemónica y de sus 'ciencias', todavía manipuladas por los sistemas de dominio. Los 'saberes' históricos que necesitamos para ello, son:

La *visibilización, re-apropiación y autorreferencialidad*: la visibilización es aquella intuición que permite captarnos como seres humanos, más allá del sometimiento y alienación infringida por el expansionismo, el colonialismo, la religión, la metafísica, el neo-colonialismo, la geopolítica, la ciencia, la tecnología, y las sucesivas culturas imperiales. La reapropiación de nosotros mismos implica el aprender a asumirnos como sujetos de derechos y no como objetos o cosas a la mano dentro del sistema hegemónico, para superar por esa vía la deshumanización y anonadamiento que condicionan todavía nuestra existencia individual y social. La autorreferencialidad nos re-sitúa en el orden humano poniéndonos como eje o referente fundamental de todo cuanto acontece en nuestra existencia individual o colectiva.

El *conocimiento y cuidado de nosotros mismos*: el conocimiento alude al hecho de tomar posesión de nosotros mismos mediante la razón, conocer nuestras posibilidades y límites, comprender la direccionalidad humanizante de nuestra historia, vislumbrar nuestra ubicación y sentido en el contexto y en el mundo, re-descubrirnos en fin no sólo como existentes, sino también como valiosos y fines en sí. El cuidado de nosotros mismos implica la conciencia de que somos nuestros propios dueños, que



debemos –por ello mismo- amar y procurar lo que es favorable a nuestra existencia y rechazar todo cuanto la afecta, la aliena o la vuelve inauténtica.

La *autonomía y soberanía*: la autonomía alude al autoconcernernos y autorrealizarnos según las ‘normas’ de la existencia y dignidad humanas, válidas para el plano individual y social: propiedad de sí, cuidado de sí, conocimiento de sí, autovaloración, realización de un destino propio y autorreferido. La soberanía se refiere a la capacidad de gobernar/controlar nuestra existencia y nuestras decisiones y direccionarlas a nuestro mejoramiento permanente y a la excelencia.

La *interdependencia e interculturalidad*: la interdependencia permite comprender que la existencia es una relación de enriquecimiento recíproco con los demás, tanto a nivel de los individuos como de las culturas, pero también una relación con la naturaleza y el entorno histórico-cultural. La interculturalidad alude a la capacidad de viabilizar una relación igualitaria y mutuamente enriquecedora entre los componentes sociales y culturales de la realidad local (mestizos, indígenas y negros) y global (todas las culturas del mundo).

La *transculturalidad y la visión planetaria*: la transculturalidad impide convertir las culturas en espacios cerrados de existencia y posibilita la superación de los límites o bordes culturales a favor de comunidades cada vez más grandes y autosustentadas. La visión planetaria plantea que así como nosotros somos realidades históricas y sociales localizadas y específicas, hay otras múltiples y diversas realidades históricas y sociales más allá de nosotros, a las cuales debemos abrirnos con visión planetaria y con la expresa finalidad de enriquecer mutuamente los respectivos horizontes, sin renunciar a las propias especificidades.





La *trascendencia y la visión cósmica*: la trascendencia alude a la necesidad de partir de lo que somos para mejorar y superar el nivel existencial en el que nos encontramos: eso nos lleva a la búsqueda de horizontes cada vez más amplios (globales, planetarios) para nuestro desarrollo y progreso, pero también más humanos para la convivencia y reciprocidad. La visión cósmica se fundamenta en la creciente certeza de que no estamos solos en el universo, lo cual nos impulsa a mantener una mirada abierta al cosmos, a ese ordenamiento que no depende enteramente de nosotros, pero del que formamos parte, lo entendemos y lo asumimos a partir de nosotros.

## 9. La re-constitución ética o el *ethos*, la acción, la realización y el cuidado de sí (*a priori* ético-axiológico)

Si partimos de las necesidades y demandas del nuestro contexto y colocamos como valor fundamental el re-apropiarnos a nosotros mismos, el girar sobre nosotros mismos, el conocernos, el valorarnos y el construirnos individual y socialmente, podemos lograr que los ‘conocimientos’ esclarecidos en el nivel de la ‘*theoria*’ se transformen en ‘*ethos*’ y den lugar a nuevos valores que orienten nuestra realización y vida ética. Tendremos así la conjunción de conocimiento y *ethos*, de teoría y práctica, de paradigmas y valores, de conceptos y vivencias: *ethos* que representa la plasmación real del sujeto descolonizado y re-constituido, reivindicado y redefinido por sí mismo. ¿Cuáles son las características de este nuevo hombre latinoamericano? Veamos algunas de ellas:

Un sujeto descolonizado desarrolla la *destreza mental de detectar o intuir que estamos en una situación histórica que produce alienación, deshumanización, subestima-*

ción, pero en lugar de percibirla como realidad inamovible, la percibe como necesidad y demanda de re-descubrimiento, re-apropiación, re-conocimiento y re-valoración de sí mismo y de nosotros mismos. En esta línea, el sujeto descolonizado *identifica sin eufemismos las realidades objetivas en las que se reproduce la alienación y desvalorización* (deuda externa; intercambio comercial desigual y deficitario; cultura mendicante; migración; educación alienante; escasa investigación científica; retraso en la producción de tecnología o en la utilización de la ya existente, etcétera) y lucha por criticarlas, por minimizar sus efectos, por generar otras oportunidades y alternativas. A la vez, el sujeto descolonizado *saca a luz, con ayuda de la filosofía, las realidades subjetivas en las que se reproduce la alienación y deshumanización*: la obnubilación de la mente; la carencia de proyectos, objetivos y metas globales; el conformismo; el descrédito, la frustración; la escasa iniciativa; la ineptitud o incompetencia; la inseguridad individual o colectiva; el desamor, el autojuzgamiento negativo; la desmotivación y apatía; la autodesvalorización; la tendencia a la inacción y a la pasividad; la excesiva reflexión o teorización y el poco pragmatismo; la tendencia a problematizar en lugar de solucionar; la ceguera mental que impide ver oportunidades; la baja autoestima; el miedo al fracaso; los conflictos emocionales irresueltos; la falta de voluntad y persistencia; la ausencia de planificación básica de la propia existencia; el sentido de solidaridad poco desarrollado; la negación o vergüenza del pasado; el desencanto con/de nosotros mismos; la incapacidad para visualizar el futuro, la soledad patológica...

Un sujeto descolonizado *comprende que la resolución de estos problemas existenciales y malestares del alma no corresponde a los saberes epistémicos* (psicología, medicina, conocimiento científico en general) *sino a los saberes*



*existenciales* (saberes históricos, empíricos, reivindicativos, autovalorativos, ya descritos). Se posibilita de ese modo el descubrimiento y la re-apropiación de nosotros mismos, el re-conocimiento, la autovaloración, la autorreferencialidad, la autonomía, la soberanía, la interdependencia, la interculturalidad, la transculturalidad, la visión planetaria, la trascendencia y la visión cósmica. Un sujeto descolonizado *convierte estas necesidades históricas y retos presentes en acciones*, en praxis autorreferida y re-constitutiva. Para ello distingue entre los referentes que tienen el aval de nuestra historia y los provenientes de otros contextos, que pueden ser ‘tomados’ solamente si nos ‘apropiamos’ de ellos, es decir, si los desabsolutizamos y desideologizamos.

Un sujeto descolonizado *averigua siempre los ‘¿por qué?’, los ‘¿cómo?’ y los ‘¿para qué?’* ¿Por qué desideologizar los referentes extraños (sistemas, modelos, ideas, personajes)? Porque todo producto ‘importado’, por grandioso que fuere, tiene que cumplir ciertos requisitos cuando llega, es invocado o convocado a un contexto que no es el suyo. ¿Cómo desideologizarlos? Ajustando el pensamiento ‘importado’ (que ha sido construido para satisfacer las necesidades de un contexto extranjero) a las condiciones de nuestro contexto, adecuándolo a nuestras necesidades históricas, calibrándolo con nuestros imperativos históricos y axiológicos, limpiándolo del ‘contrabando’ de significados ocultantes y desvalorizantes. ¿Para qué desideologizarlos? Para dejar expedita nuestra mente con el objeto de que pueda enfrentar, analizar, evaluar, adoptar, adaptar o rechazar cualquier modelo, sistema o teoría que cumpla o pretenda cumplir funciones ideológicas en nuestro contexto. De este modo, re-semantizamos tales conocimientos, los convertimos en un instrumento útil para nuestras propias construcciones teórico-prácticas y evitamos aceptarlos ingenuamente. Este sometimiento a las condiciones de

nuestro contexto impedirá que la carga de significados que trae todo producto importado (sea intelectual o material) oculte, tergiverse o desvalore nuestro mundo de símbolos y significados.<sup>9</sup> Así nos volveremos expeditos en la relectura permanente de nuestros procesos históricos y del sentido liberador subyacente en ellos.

Un sujeto descolonizado *cultiva la razón analítica (que separa, discierne, juzga) y sintética (que une, integra y conjuga)*: la finalidad apunta a que todo el proceso mantenga coherencia con el objetivo fundamental (la emergencia, desalienación, re-apropiación), sostenga el rumbo adecuado y evite que la brújula existencial se desvíe de su puerto de destino (nosotros mismos). A la vez, el sujeto descolonizado *evalúa, compone y recompone, valora, aprecia las ventajas históricas de los procesos re-constitutivos de nosotros mismos*: este entrenamiento desarrolla la capacidad de hacer altos estratégicos, elaborar balances existenciales y evaluar lo caminado en el camino que conduce hacia nosotros mismos.

Un sujeto descolonizado *aprende a vivir con el cambio, la relatividad, la incertidumbre, la provisionalidad, la contingencia*: los resultados del proceso son siempre transitorios (en tránsito hacia algo superior). Esta destreza se entrena con la observación del cambio permanente que existe en la naturaleza, en la sociedad y en la vida de cada uno y que se manifiesta a través de éxitos y fracasos, ascensos y caídas, avances y retrocesos, nacimiento y muerte, comienzos y re-comienzos. El cambio es una invitación cotidiana a trabajar por nuestro mejoramiento permanente, por un avance sostenido en nuestro proceso de autoconstrucción y autovaloración (en el plano individual y en el colectivo).

Finalmente, un sujeto descolonizado *disfruta y es feliz en el proceso mismo de transformación del yo*: el obje-



tivo es alcanzar el florecimiento humano (que los griegos llamaban *eudaimonía*) que proviene de la autoposesión, cuidado y conocimiento de sí mismo y de nosotros mismos. El logro de este objetivo tiene la virtud de producir equilibrio y armonía entre todas nuestras ‘facultades’ (instintos, sentidos, voluntad, razón, espíritu).

## 10. La re-constitución política o el buen-vivir, los derechos, la ciudadanía y el buen-morir (*a priori* ético-político)

40



Esta re-humanización de nosotros mismos posibilita, a través de la reorientación de nuestras capacidades, saberes y competencias, el surgimiento de un horizonte político de liberación que tiene que ver con cuatro necesidades fundamentales de nuestra existencia: el buen-vivir, los derechos, la ciudadanía y el buen-morir.

El *buen-vivir* se relaciona con la necesidad de vencer a la muerte ética generada por la alienación del sistema. La vencemos con el ‘segundo nacimiento, conversión o giro existencial’ que, como ya lo hemos descrito, permite re-descubrirnos, apropiarnos de nosotros mismos, cuidar de nosotros mismos, conocernos, valorarnos, interrelacionarnos, trascendernos, ubicarnos en un horizonte planetario y cósmico. El ‘*ethos*’ requerido para esta ‘conversión’ se sustenta en hábitos y costumbres que son como mandamientos para la vida cotidiana y entre los cuales podemos mencionar: el *re-conocimiento*, que permite vernos y comprendernos como sujetos capaces de persistir en el ser y de construir el sentido que nuestra existencia requiere; la *autorreferencialidad*, que alude a nuestra condición de eje y referente, no único ni total y mucho menos hegemónico o unilateral, pero sí natural y primero, que pone por delante nuestra condición de seres humanos dignos y libres; la

*autoconstrucción*, que alude a la responsabilidad de ser los arquitectos de nuestra propia existencia, capacitados para construirla con las normas de la propia identidad, del bien, de la verdad y de la belleza; la *trascendencia*, que alude a los movimientos existenciales que permiten ‘pasar subiendo’ –*transcendere*- del anonadamiento a la liberación de nuestro yo, de la alienación a la autoapropiación, de la ‘subjetividad colonizada’ a la ‘descolonización de nuestra subjetividad’, de la dependencia a la liberación, de la opacidad de las cosas a la mano a la luminosidad de lo que se sustenta en sí mismo y se mejora por propia iniciativa y voluntad, del nihilismo a la re-definición de valores auténticos y específicos, propios y ‘apropiados’, contextualizados y desideologizados.

Los *derechos* tienen la finalidad de garantizar que los latinoamericanos encuentren en su mundo de posibilidades aquellos que garanticen su supervivencia, su educación, su vivienda, su salud, su participación en la vida social, económica, política y cultural de su contexto. La idea es que todo ser humano encuentre en su horizonte existencial la posibilidad de hacerse y rehacerse, de vivir y convivir, de pensar y sentir, de dejar un ‘legado’ e inmortalizarse. Dejamos un ‘legado’ al aportar día tras día a la promoción de una existencia digna, equilibrada y feliz: único modo válido de incorporarnos al devenir permanente de la existencia universal que se perenniza en las existencias particulares y colectivas. La inmortalidad está ligada a lo que existe, a lo que es, al mundo y al universo (sea uno o múltiple) que devienen permanentemente y que en su devenir se degradan y perpetúan. Entrar en el ritmo de lo que se perpetúa a pesar de degradarse es entrar en la inmortalidad benéfica de lo que se regenerará por siempre. Eso es tener un alma racional (*psyche*), eso es trascenderse a sí mismo, eso es alcanzar la intemporalidad.

La *ciudadanía* tiene que ver con la necesidad de construir desde el ámbito en el que cada uno se mueve, una democracia participativa, eficiente, abierta y solidaria. No se es ciudadano por pertenecer a un Estado, se es por participar en su construcción cotidiana, en su autodeterminación y soberanía. Las democracias liberales que representan la forma de organización política funcional a los intereses de las oligarquías locales e internacionales, obstaculizan la consolidación de democracias reales, participativas e igualitarias, basadas en la justicia, la equitativa distribución de la riqueza, las oportunidades para todos. En aquellas, la ciudadanía viene impuesta por el poder detentado generalmente por las clases hegemónicas; en las democracias reales, la ciudadanía viene dada por el empoderamiento de todos los miembros del Estado. Las condiciones para las democracias reales deben ser construidas y lo serán a medida en que América Latina avance en los procesos de subjetivación, de justicia, equidad y participación, es decir de liberación y ciudadanía.

El *buen-morir* tiene que ver con la necesidad de generar sentido para la muerte física. Lo hacemos mediante la construcción de ese 'legado' que, al medirse con los parámetros de la dignidad y los derechos humanos, promueve la realización individual y colectiva, el mejoramiento del alma humana, la expansión de lo equitativo, lo bondadoso, lo verdadero y lo hermoso. Este 'legado' cotidianamente construido en el pequeño ámbito en el que cada uno se mueve, le permite al hombre sabio y descolonizado morir en paz consigo mismo, es decir entrar en el torrente eterno de la existencia auténtica y de la vida digna y libre: un modo de perennización o inmortalidad que empieza a vivirse en esta misma vida. El sujeto descolonizado entiende la muerte no como un fin sino como un reciclarse permanente de la vida, que avanza por siempre: abre de ese modo

la puerta de la eternidad, sea o no recordado cuando haya desaparecido de este mundo.

## Conclusión

Jon Sobrino se planteaba la pregunta de qué hacer frente al imperialismo que nos llega con la geopolítica, el servilismo –más o menos inevitable- de los dirigentes y con el interés egoísta del capital, y también con excesos de sumisión en los pueblos. La respuesta que hemos intentado es: entrar en las tareas de descolonización de nuestra subjetividad, capaces de conducirnos a nuestra re-constitución ontológica, antropológica, ética y política y a la autocomprensión de nosotros mismos como fines en sí y no como medios, objetos o valor de cambio. En suma, nos corresponde pensar las condiciones para nuestra re-humanización a partir de un parámetro universal pisoteado por los imperialismos: la dignidad de sujetos autónomos, soberanos, interdependientes, interculturales.

Los caminos de liberación doscientos años después de las gestas independentistas del primer cuarto del siglo XIX están atravesados por aquellos aspectos esenciales que nos convierten en sujetos: la persistencia en el ser, la necesidad de pensar por nosotros mismos, la posibilidad de construirnos de acuerdo con ‘normas’ naturales, humanas e históricas. Ello conduce a nuestra liberación ontológica, epistemológica, ética y política, que hemos intentado describir. Este es el camino correcto hacia nosotros mismos y hacia nuestra dignidad de seres humanos, pensantes, libres y ciudadanos, solidarios e interculturales, que podemos esclarecer desde la filosofía. En esto consiste la anhelada ‘segunda independencia’.



## Notas

- 1 La llamada ‘filosofía de la liberación’ tuvo y tiene nombres y apellidos concretos y corresponde a la generación de pensadores básicamente argentinos que organizaron sus aportes teóricos a partir de la década de los setenta del siglo pasado. En las décadas siguientes surgieron diversas críticas contra ese movimiento. Su representante más conocido es, sin duda, Enrique Dussel.
- 2 Cfr. *Espiritualidad del anti-imperialismo*, <http://servicioskoinomia.org/relat/349/htm>, p. 1
- 3 Cfr. J. Sobrino, *Espiritualidad del...*, p. 4.
- 4 A. Roig ha mencionado estos *a priori* en *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador – Corporación Editora Nacional, Quito, 2002, p. 78.
- 5 La ciencia reconoce que muchas enfermedades físicas, como la gastritis, úlceras, cáncer, fibromialgia, etcétera, tienen un fuerte componente psíquico.
- 6 El concepto es de Hegel y ha sido resemantizado por varios autores para el contexto latinoamericano. Cfr. A. A. Roig *Ética del poder y moralidad de la protesta...*, Quito, 2002.
- 7 Los estoicos llamaron “*oikéiosis*” a esta ‘norma’ de la existencia humana y lo describieron en estos términos: “... inmediatamente al nacer una criatura viviente siente apego por sí misma y un mandamiento de preservarse a sí misma y de amar su propia constitución y las cosas que tienden a preservar esa constitución; mientras que, por otra parte, alberga antipatía por la destrucción y las cosas que encierren una amenaza de destrucción. Como prueba de ello muestran que los niños desean lo conducente a su salud y rechazan lo opuesto, aun antes de haber sentido placer o dolor; esto no sería así si no sintiesen amor por su propia constitución y no temiesen la destrucción. Pero sería imposible que sintiesen deseo si no poseyesen una conciencia de sí y, en consecuencia, si no se amasen a sí mismos. Esto lleva a la conclusión de que el amor a sí mismo procura el punto de partida”. Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, Vol. II, p. 67. Cfr. también Malcolm Schofield y Gisela Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1993, p. 157.
- 8 Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1997, p. 167.



9. Hay que recordar que la dominación contemporánea se da con mucha fuerza en el ámbito de lo simbólico. Cfr. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Las argucias de la razón imperialista*, Editorial Paidós, Barcelona, 2001.

## Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant  
2001 *Las argucias de la razón imperialista*, Barcelona: Editorial Paidós.
- LAERCIO, Diógenes  
1985 *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Barcelona: Ediciones Orbis, Vol. II, p. 67.
- MORIN, Edgar  
1997 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- ROIG, Arturo Andrés  
2002 *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador – Corporación Editora Nacional, Quito, p. 78.
- SCHOFIELD, Malcolm y Gisela Striker (comps.)  
1993 *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, p. 157.





# LIBERALISMO Y SOCIALISMO

Nancy Ochoa Antich\*

## Resumen

*En el presente ensayo se parte de la igualdad biológica (genética), según la cual todos los humanos pertenecemos a la misma especie animal, de manera que en esa afirmación se encuentra implícita la igualdad esencial (filosófica), a pesar de que también haya diversidad entre los humanos en otros sentidos. Luego, se aborda la noción de igualdad política en el pensamiento liberal, que puede resumirse en que humanos diferentes tenemos iguales derechos o somos iguales ante la ley. Aquí encontramos implícito el tratamiento abstracto que se da a los humanos en el pensamiento moderno, pues en la igualdad ante la ley se hace abstracción de todas las cualidades concretas. Así, el ensayo propone que hay continuidad teórica entre el pensamiento liberal y el socialista, de tal manera que este último se caracteriza por tratar de que las sociedades proporcionen a los ciudadanos las condiciones*

---

\* Doctora en Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE), Magíster en Ciencias Políticas (PUCE). Ha sido profesora de Filosofía en la PUCE durante 28 años. Sus áreas de especialización son: Teoría del Conocimiento, Filosofía Moderna, Filosofía Latinoamericana, Filosofía Política. Ha publicado: *La mujer en el pensamiento liberal*, Quito, El Conejo, 1987; *El Arielismo en el Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional, s/f., y diversos artículos en revistas especializadas.

*concretas (económicas, sociales, políticas) que garanticen una vida realmente igualitaria. Por eso, se dan ejemplos modernos pre-liberales y liberales que muestran la continuidad teórica con el pensamiento socialista. Así se pueden entender los desarrollos ideológico-políticos, como la social-democracia, y más recientemente, en América Latina, el socialismo del siglo XXI. No es incoherente que el socialismo político se realice en el marco del capitalismo y actualizando los principios de la democracia liberal.*



## Igualdad y diversidad

Hay una sola especie humana, a pesar de que la noción de ‘raza’ implica que hay grupos humanos tan diversos biológicamente que se justificaría una clasificación. Las investigaciones genéticas recientes muestran que las clasificaciones de los humanos por raza son incorrectas. Es cierto que hay diferencias fisonómicas debidas a circunstancias climáticas y de alimentación. Pero los efectos son azarosos, de manera que un individuo puede parecerse fisonómicamente más a algunos de otra etnia que a muchos de la propia. Desde siempre ha habido mestizajes muy generalizados en todas las áreas de la tierra. La noción de ‘etnia’ es más adecuada porque no se refiere a una realidad biológica sino cultural.

De todas maneras sí hay diversidad entre humanos en otros sentidos. Para dar algunos ejemplos: 1. Los dos sexos somos anatómicamente diferentes y hay, además, varias orientaciones sexuales. 2. Las culturas son maneras tan distintas de ver el mundo que la Torre de Babel resulta ser una precisa simbolización de este hecho. La multiplicidad de cosmovisiones es real, a pesar de que las culturas, siempre mestizas, no sean esencias metafísicas sino historias sujetas a variación en el tiempo. 3. Las apariencias fi-

sicas individuales son tan variadas que su número parece infinito y, algo que es mucho más importante, la experiencia vital de cada individuo es única. Entonces, en la realidad somos iguales y diversos al mismo tiempo: igualmente humanos; sexual, cultural e individualmente diferentes, sin que estos ejemplos agoten las posibilidades.

Recordemos además que todas las sociedades se han organizado según una desigualdad que se puede distinguir de la diversidad real. Esta distinción la aclara muy bien Rousseau: “la igualdad que la naturaleza ha establecido entre los hombres y la desigualdad que ellos han instituido” (Rousseau, 1972: 8). Esta última es una relación de poder entre grupos, una desigualdad social o convencional porque la establecen las sociedades, de acuerdo a códigos culturales y políticos. La diversidad real y la desigualdad social no siempre corresponden, tal es el caso de las clases sociales en países étnicamente homogéneos, aunque esta homogeneidad sea siempre relativa. También es lo que ocurre en la época moderna, es decir, en la época de los Estados nacionales, cuando puede haber países menos poderosos cuyo componente étnico sea más o menos el mismo de otros más poderosos.

Pero ha sido muy común la correspondencia entre diversidad real y desigualdad social, tal es el caso de las etnias dominadoras o dominadas, como los conquistadores europeos y los indígenas americanos o los esclavos de origen africano, en ese contexto histórico. Algo similar se puede afirmar de los dos sexos, ya que la subordinación de las mujeres ha sido más o menos constante. También las otras orientaciones sexuales distintas a la heterosexualidad han sido frecuentemente discriminadas, aunque no sea fácil generalizar en cuanto a otras épocas y sociedades.

## La noción europea-moderna de igualdad política

El apoyo ideológico del ascenso histórico de la burguesía fue la noción de igualdad política: la idea de que cualquiera tiene la posibilidad de aspirar a mayor poder social. La ‘sangre’ o la ‘nobleza’, en la medida en que son características supuestamente permanentes, van perdiendo validez a partir de entonces. La teoría burguesa es que humanos socialmente desiguales tengan los mismos derechos o que sean iguales ante la ley, lo cual sólo significa que haya la posibilidad no necesariamente realizada, de alcanzar mayor poder o de ascender en la jerarquía social.

Como ejemplo de argumento a favor de la igualdad política, voy a referirme a un texto del siglo XVII. En las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1971: 64-65), Descartes sostiene que la única certeza es el pensar, porque dudar es pensar, de manera que de lo único que no puedo dudar es del pensar. Tal razonamiento está ligado a la tesis de que cada individuo humano es una cosa que piensa, es decir, que nuestra identidad es el pensar. No soy mi cuerpo, no soy las cualidades concretas que me caracterizan y me diferencian de otros cuerpos, experiencias vitales, circunstancias materiales, contextos culturales, históricos o sociales. Soy algo que es igual a través de las diferencias. En el *Discurso del Método* este filósofo afirma que “el poder de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que denominamos buen sentido o razón, es igual en todos los hombres”. (Descartes, 2007: 35).

Actualmente es usual escuchar opiniones contrarias. Se dice que una noción de igualdad como la de este filósofo francés, es excluyente. Se argumenta que hay humanos con discapacidades mentales. Se afirma que tal noción de igualdad es el mecanismo de los conquistadores para excluir otras maneras de ser. Sin embargo, no es cier-



to que la diversidad sea tal que dejemos de ser humanos. Éste es el universal abstracto (lo que Descartes llama “cosa que piensa”).

La importancia del universal abstracto es que trae como consecuencia que todos seamos iguales ante la ley. Nombre, familia, capacidad mental, características físicas, sexo, opción sexual, etnia, condición social, no son relevantes. Ésta es la igualdad política promovida por la burguesía europea, gracias a la cual podemos cuestionar que haya jerarquías sociales basadas en el poder de los grupos. Es absurdo que, para oponerse a que haya discriminación, se niegue esta noción de igualdad. Es lógico decir que, si somos iguales en algún sentido (por ejemplo, los humanos constituimos una sola especie o, en lenguaje cartesiano, todos somos humanos), entonces tenemos iguales derechos.



## El tema de la propiedad privada

Supongo que alguien pensará que lo dicho hasta ahora es muy abstracto, que hay cuestiones concretas, principalmente la propiedad privada, que instituyen la desigualdad social. Se dirá, además, que la burguesía en general (no solamente la europea, pues el capitalismo es un sistema económico mundial) ha sido y es la clase social dominante de la que hablaban Marx y Engels precisamente porque es un grupo integrado por propietarios.

No se puede desconocer el hecho de que para la burguesía este tema era y es fundamental. Pero también es indudable que en otras épocas y sociedades ha habido propiedad privada y desigualdad social. Tal situación no depende exclusivamente del capitalismo. Lo interesante, sin embargo, es que hubo pensadores europeos-modernos que plantearon la abolición de la propiedad privada.



Recordemos primero a Tomás Moro, a su *Utopía*, un texto tan remoto como las primeras décadas del siglo XVI, cuando ya la burguesía iniciaba su ascenso histórico, muy influida, además, por la reciente llegada de algunos europeos al continente que llamaron Nuevo Mundo, es decir, América. Los conquistadores y colonizadores pusieron sus esperanzas en aquel lugar que creyeron nuevo. Allí podrían realizar lo que no tenían en Europa: abundancia, salud, igualdad política, libertad religiosa, paz...

Es clara la vinculación entre la burguesía y la ciudad. La misma palabra lo indica, pero también otros términos, como 'civilización' o 'urbanidad', que expresan la forma cultural en que esa clase social se ha relacionado con la vida. Pues bien, como ejemplo de los ideales de los primeros burgueses europeos, veamos cómo en la ciudad llamada Utopía no había propiedad privada:

Las calles están dispuestas y construidas muy comfortable y bellamente tanto para el tráfico como para estar protegidas de los vientos. Las casas son de bella y suntuosa construcción y se extienden juntas al lado de la calle en una extensa fila, sin ninguna partición o separación. Las calles tienen una anchura de veinte pies. En la parte trasera de las casas hay amplios huertos. Cada casa tiene dos puertas, una a la calle y una secundaria en la parte posterior, que da al jardín. Estas puertas están hechas con dos hojas nunca cerradas ni con el cerrojo echado, tan fáciles de abrir que responden al mínimo tirón del dedo y se cierran solas de nuevo. Quien quiera puede entrar, pues no hay nada dentro de las casas que sea privado o propio de nadie. Y cada diez años cambian de casa por sorteo. (Moro, 1984: 56-57).

Mencionemos también a Rousseau, el ginebrino, quien en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, obra emblemática de la atmósfera política que

se respiraba en Europa en el siglo XVIII, denuncia que la propiedad privada es la causa de la desigualdad social. Muy conocido es el siguiente texto:

El primer hombre que, después de haber cercado un terreno, tuvo la ocurrencia de decir: Esto es mío, y se encontró con gente tan simple como para creérselo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: ¡No escuchéis a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos, y que la tierra no es de nadie! (Rousseau, 1972: 75).

En realidad, cuando aparece el *Manifiesto Comunista* en el siglo XIX, la abolición de la propiedad privada ya había sido planteada en varias ocasiones. Además, el pensamiento de Marx y Engels puede ser considerado tan utópico como los de Moro y Rousseau, aunque se presente bajo una forma más empírica supuestamente científica. Se trata, sin duda, de la siguiente táctica discursiva: como la ciencia es verdadera, si una ideología se presenta como ciencia, tiene más posibilidades de convencer, de ganar adeptos.

No es necesario entrar en una discusión epistemológica para reconocer que es utópico afirmar, por un lado, que “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx y Engels, 2005: 97) y creer, por el otro, en “la desaparición definitiva de los antagonismos de clases” (Marx y Engels, 2005: 147).

Consideran Marx y Engels que el conflicto entre burguesía y proletariado es el último en la lucha de clases porque los proletarios no tienen propiedad privada, de manera que están obligados a abolirla para dar por terminado todo antagonismo:

Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo el modo de apropiación en vigor; y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente. (Marx y Engels, 2005: 144).

Ellos también creen que “En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra”, que “al mismo tiempo que el antagonismo de las clases en el interior de las naciones, desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí” (Marx y Engels, 2005: 124-125), lo cual recuerda a Kant, otro pensador liberal europeo, y su escrito *Hacia la paz perpetua* (Kant, 2005), cuyo derecho cosmopolita implica la igualdad política de los humanos como fundamento teórico.

El rasgo utópico de algunas afirmaciones de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*, nos lleva a mencionar a los llamados ‘socialistas utópicos’, Saint-Simon, Fourier y Owen. Precisamente la clasificación entre ‘socialismo utópico’ y ‘socialismo científico’ se debe a Engels, en uno de sus deslices ‘positivistas’. Es decir, es positivista un pensamiento que otorga excesivo valor a las ciencias empíricas, pues al mismo tiempo denigra a otras formas de pensamiento.

Considerar que el positivismo es una exageración y valorar el pensamiento utópico como necesario para el cambio histórico, no quiere decir que la autora de este ensayo no aprecie también los aspectos científicos de la obra de Marx. Me parece que sus planteamientos sobre las clases sociales, definidas en relación a la economía y por tanto, a la propiedad, así como su análisis pormenorizado del capitalismo como sistema económico, han sido bases

muy útiles para el desarrollo teórico de las ciencias sociales en el siglo XX. Por ejemplo, en Filosofía Latinoamericana nos servimos del esquema de Marx para definir a la clase dominante en nuestros países en los siglos XVIII y XIX como clase criolla terrateniente, hacendada, heredera de los encomenderos del siglo XVI (los criollos), y distinguirla de la clase mestiza de ese momento histórico (los mestizos), cuya definición no se refiere al mestizaje biológico o cultural, sino al hecho socio-económico de que era un grupo emergente vinculado con las profesiones u oficios de la ciudad y con propiedades urbanas, que se alió a los criollos en la lucha contra el imperio español, por la autonomía primero y la independencia después de nuestras repúblicas.

Volviendo a la vinculación teórica entre liberalismo y socialismo, sostengo que, independientemente de las especificidades de los distintos momentos históricos y otras particularidades sociales o nacionales, no hay tanta diferencia entre las ideas de los autores del *Manifiesto Comunista*; pequeño-burgueses, dirían ellos mismos dentro de sus clasificaciones sociales, pero principales teóricos del socialismo o comunismo; y las de los otros pensadores europeos-modernos aquí mencionados: Moro, un humanista del Renacimiento; Rousseau, un liberal del siglo XVIII, y los socialistas utópicos. La tesis en común es que la igualdad política, aquello de que seamos iguales ante la ley, no basta, y debe convertirse en igualdad social aboliendo la propiedad privada.

Sin embargo, analizando con profundidad los textos, se puede sostener que estos autores se expresan en contra de la propiedad privada con el fin de extenderla. Seguramente ya hoy hemos captado el propósito oculto de este planteamiento moderno-clásico, cuando ya no hablamos de abolir sino de democratizar la propiedad privada.



Se puede argumentar que el discurso de la abolición representa paradójicamente el deseo de que los desposeídos tengan la posibilidad de convertirse en propietarios.

## Igualdad, libertad y fraternidad

Hago referencia a estos antecedentes para sostener que la igualdad política es el valor liberal por excelencia. Las libertades de opinión, prensa, asociación y cultos, son efectos de ella, y la actitud fraterna se daría por añadidura.

Si recordamos la importancia de la igualdad política en el liberalismo, resulta menos sorprendente notar la cercanía teórica con el socialismo. Ésta es la clave para captar la vinculación entre estas filosofías políticas europeas-modernas. El pensamiento socialista o comunista del siglo XIX (filosóficamente se pueden usar como sinónimos) surgió con la motivación de superar los obstáculos socio-económicos, que seguían impidiendo la realización de los valores liberales.

Seguramente alguien pensará que la diferencia entre estas dos ideologías radica en la libertad de empresa, la iniciativa individual, la propiedad privada. Mi opinión es que tanto estas últimas, es decir, las libertades económicas como las libertades políticas, sólo están garantizadas en contextos sociales igualitarios.

El argumento es que, si la motivación del socialismo es superar los obstáculos que impiden la realización de los valores liberales, entonces no debería oponerse a las libertades, ni políticas ni económicas, aunque sostenga que el Estado regule la iniciativa privada para que no se produzcan abusos. Dicha intervención busca garantizar que los grupos menos favorecidos también tengan oportunidades.



Realmente, tanto el liberalismo como el socialismo son ideologías propias del capitalismo. Con él surge la necesidad de que haya igualdad, entendida como igualdad de oportunidades. Tal noción no había existido en otros sistemas económicos. El capitalismo supone una sociedad de consumidores. Para que haya consumo, una proporción creciente de la población debe tener acceso a fuentes de trabajo, capacitación profesional; es decir, educación, y los otros aspectos indispensables para la conservación de la vida: alimento, vivienda, salud, esparcimiento. La conclusión lógica es que el empresario tendría que promover la igualdad de oportunidades, si quiere tener éxito en sus negocios. Tal vez la desigualdad de oportunidades sea una de las razones del poco éxito que ha tenido en el pasado el capitalismo nacional en los países de América Latina.

Los países comunistas del siglo XX también tenían, y algunos todavía tienen hoy, economías capitalistas. El comunismo o socialismo no es una organización económica, es una ideología política. El mejor ejemplo que se puede dar es el de la actual China Popular, cuyo gobierno sigue siendo comunista, aunque se haya abierto al libre mercado de una manera que podríamos llamar 'neoliberal'. Se puede afirmar en general que en los regímenes comunistas ha habido un capitalismo de Estado.

Marx y Engels no propusieron una nueva organización económica de la sociedad. En obras que escribió sólo, como *El Capital*, el primero de estos pensadores realizó un exhaustivo análisis crítico del capitalismo, pero no explicó una alternativa económica. La propuesta del *Manifiesto Comunista* es solamente política, es decir, que el proletariado tome el Estado, es decir, gobierne, para que se convierta en clase dominante. Cito:

El primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la demo-



cracia. El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción. (Marx y Engels, 2005: 148).

58



En el texto anterior el término ‘democracia’ expresa el intento de superación de la desigualdad social. No tenían en cuenta Marx y Engels la importancia de la democracia formal, del voto universal y directo para elegir gobernantes e incluso para legitimar nuevas constituciones, como se lo ha hecho recientemente en varios países latinoamericanos. Al significado social de la palabra ‘democracia’ se debe que los Estados comunistas del siglo XX la hayan utilizado en algunos de sus nombres, por ejemplo, ‘República Democrática Alemana’, la cual era, como todos esos gobiernos, un régimen autoritario, es decir, no democrático en el sentido formal.

Ciertamente, los autores del *Manifiesto* afirman que ‘al principio’ será necesaria una ‘violación despótica del derecho de propiedad’. Creían, pues, que el despotismo, la dictadura del proletariado, era un primer momento de la revolución, pero éste debía dar paso luego a una democracia que para que fuera completa, debía ser social y formal al mismo tiempo. La experiencia del siglo XX ha mostrado que la formalidad política no es menos importante que las ‘condiciones materiales’. Me atrevo a sostener que en los países comunistas no se mejoró la vida de la mayoría de la población precisamente porque no había democracia formal. Esta última es la garantía institucional de la igualdad de oportunidades.

Se podría argumentar que el ‘socialismo del siglo XXI’ en algunos países de América Latina, trata de reducir las barreras que impiden la igualdad de oportunidades, y maliciosamente se podría pensar que así incentiva al capitalismo. No olvidemos que este experimento político no pretende abolir la propiedad privada de los medios de producción, como fue declarada por los gobiernos comunistas del siglo XX. Por el contrario, el socialismo del siglo XXI mantiene en principio la democracia formal. No es lo mismo fortalecer al Estado para que éste proteja a los grupos menos favorecidos, con el fin de que haya igualdad de oportunidades, que eliminar toda iniciativa económica no estatal. Hoy sabemos que de esa manera los regímenes comunistas no lograron que la desigualdad social disminuyera realmente.

## Los malentendidos del siglo XX

Pues bien, en el siglo pasado se realizaron revoluciones sociales, como había sido la Revolución Francesa en su tiempo, en países como Rusia, China o Cuba, en los que no había una clase igualitaria, la burguesía. Ahora pienso que tal vez los autores del *Manifiesto Comunista* tenían en mente esta característica cuando afirmaron que “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”. (Marx y Engels, 2005: 102) Los regímenes que se establecieron después del cambio violento, se llamaron a sí mismos comunistas y declararon la abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

También en el siglo XX sucedió que el juego de poder mundial llevó a la Unión Soviética a convertirse en el polo opuesto de los Estados Unidos de América en las relaciones internacionales y se produjo lo que se conoce como ‘Guerra Fría’. Entonces, nos acostumbramos a opo-

ner 'socialismo' o 'comunismo' a 'liberalismo', cuando en la historia europeo-occidental constituyen una continuación filosófica. Así lo ha sido realmente en algunas organizaciones políticas social-demócratas, por ejemplo, el gobernante Partido Socialista Obrero Español (PSOE) o el Partido Socialista de Chile, que también son liberales. Si algo interesante filosóficamente hablando pudiera implicar el socialismo del siglo XXI sería la decidida superación del comunismo o socialismo real del siglo XX, en cuanto régimen totalitario que no redujo la desigualdad social sino todo lo contrario. Es coherente con lo que vengo sosteniendo que los voceros del socialismo del siglo XXI se consideren continuadores del liberalismo latinoamericano.

En pocas palabras, la situación mundial influyó para que se tergiversara el contenido auténtico del pensamiento político, lo cual muestra la enorme importancia de las relaciones internacionales. Más allá de aquel juego de poder con su discurso ideológico, es necesario desentrañar la verdad: que los países comunistas tuvieron o tienen capitalismo de Estado con gobiernos totalitarios.

A esa confusión filosófica contribuyó la aparición del neoliberalismo en la segunda mitad del siglo XX, probablemente vinculada también al mismo tema geopolítico, con su idea de que toda regulación estatal es antiliberal. Por el contrario, esta tesis no es consecuente con los principios liberales, ya que justifica la desigualdad de oportunidades, considera que el Estado no debe regular la concentración de la riqueza, no debe impedir el monopolio. La reciente crisis financiera mundial ha mostrado que el capitalismo no puede funcionar sin regulación e intervención estatal.

En países como los de América Latina la influencia del neoliberalismo ha sido calamitosa, pues tratándose de sociedades que tienen todavía serios obstáculos para la igualdad de oportunidades, dicha ideología ha servido de

pretexto para que ciertos grupos económicos continúen abusando de privilegios poco consecuentes con un estado de cosas liberal. Se debe identificar al neoliberalismo con el pensamiento conservador, que sí era en el siglo XIX una ideología que defendía los privilegios pre-liberales. Pero la palabra ‘neoliberalismo’ conduce a confusión.

## Conclusión

Considero que la noción de igualdad política se basa en la idea de que los humanos real o convencionalmente diferentes, somos humanos en el sentido universal o abstracto de la palabra y por eso, iguales ante la ley. Históricamente, porque la burguesía europea tenía el interés de mostrar que cualquiera tiene el derecho de alcanzar poder, contamos con escritos que argumentan en contra de la desigualdad social. Ésa es la matriz teórica tanto del liberalismo como del socialismo o comunismo.



## Bibliografía

- DESCARTES, René  
1971 *Meditaciones Metafísicas*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- DESCARTES, René  
2007 *Discurso del Método*, Madrid: EDAF.
- KANT, Immanuel  
2005 *Hacia la paz perpetua, un esbozo filosófico*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich  
2005 *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires: Longseller.
- MORO, Thomas  
1984 *Utopía*, Barcelona: Ed. Planeta.
- ROUSSEAU, Jean Jacques  
1972 *El origen de la desigualdad entre los hombres*, México: Ed. Grijalbo.



# LA LIBERTAD: ¿IDEAL POSIBLE O INSTRUMENTO DE DOMINIO?

Una reflexión desde la  
filosofía política<sup>1</sup>



*Robert Bolaños\**

## 1. Introducción

“La libertad está en ‘terapia intensiva’”; “Que nadie te quite la libertad”; “La libertad hay que defenderla”; “sin libertad no hay democracia”... Frases como estas, últimamente, han aparecido con mucha frecuencia en nuestro medio, éstas provienen de los diversos grupos que dicen: hablar en nombre de toda la sociedad y en defensa de la libertad. De aquí, que la libertad humana corra el riesgo de ser usada y abusada por los diferentes actores sociopolíticos; es más, existe el riesgo de que la libertad sea un medio de manipulación y dominio de conciencias.

¿Cómo tratar este tema, libre de apasionamientos e intereses particulares? ¿Qué tan esencial es la libertad para el ecuatoriano común de nuestros días y de siempre? ¿La libertad se la piensa, se la estudia, se la siente o

---

\* Docente de la Universidad Politécnica Salesiana..



se la vive?; ¿qué ciencia nos ayudará a reflexionar sobre la libertad en manera objetiva y clara? Son demasiadas interrogantes para ser respondidas con pocas palabras. Sin embargo, desde ya, podemos afirmar que hay una ciencia que ha pretendido ser la más 'objetiva' y amplia en su objeto material y formal. Si las demás ciencias se ocupan de aspectos parciales de la realidad, hay una ciencia que se ha ocupado de la realidad en sí misma; en su globalidad más esencial. Dicha ciencia es la filosofía (Sanguinetti, 1989: 177-181). Con esta convicción, reflexionemos sobre la libertad desde el punto de vista de la filosofía política.

La libertad constituye uno de los valores más anhelados y buscados por el ser humano. Por eso el tema de la libertad, no sólo tiene implicaciones antropológicas, filosóficas, sociológicas y morales, sino que también está presente en el debate político contemporáneo. Todo 'buen político' incluye en su léxico y en sus propuestas el tema de la libertad. Libertad de expresión, de enseñanza, de empresa, de pensamiento son, entre muchos otros, son los significados de la libertad.

Pero nos preguntamos, ¿la libertad es un don o una tarea? ¿Somos libres o nos hacemos libres? Cuando ejercemos nuestras 'obligaciones ciudadanas y políticas' o mientras escuchamos el noticiero y las opiniones de los diversos actores políticos ¿nuestra libertad se conserva intacta? Qué decir del ciudadano común y corriente, ¿es un ente realmente libre?

Quisiera llamar la atención de los ecuatorianos sobre lo importante y actual que resulta el tema de la libertad, en sentido amplio, para la vida diaria. Esperamos satisfacer las aspiraciones del lector sobre este apasionante y actual tema de la libertad.

## 2. La libertad y esencia humana

### *a. Condenados a la libertad*

Para Jean Paul Sartre, el hombre no ‘tiene’ libertad, sino que ‘es’ libertad. Para este filósofo existencialista francés, el ser humano no tiene otro camino que el de ser libre. El hombre está condenado a ser libre (Sartre, 1979: 515). Sin embargo, Sartre sostiene que la libertad humana es ilimitada, absoluta y todo aquello que se opone a esta libertad es nocivo y hay que eliminarlo, por que obstaculiza y limita a lo que, en sí es ilimitadamente libre. No es el espacio adecuado para refutar esta concepción idealizada y utópica de Sartre sobre la libertad humana, basta con mirar los límites a los que la naturaleza humana nos somete día tras día.

A pesar de todo, la intuición sartriana tiene algo de verdad porque la libertad pertenece a la estructura profunda del ser humano. No podemos no ser libres porque, aunque nos priven de la libertad física o aquella de expresión, nunca nos privaran de esa libertad profunda de nuestro ser. Tenemos ‘necesidad’ de auto-determinar nuestra vida, de ser protagonistas en la construcción de nuestro destino; tenemos necesidad de ser libres porque a eso nos obliga nuestra naturaleza pensante (De Finance, 1990: 20). Esta libertad esencial del hombre es real porque éste “incesantemente sale de sí mismo y va más allá de los límites de la propia realidad porque está constitutivamente abierto al ‘Absoluto’ y es atraído por Él...” (Lucas Lucas, 1999: 358). Lo que repugna a nuestra libertad y a nuestra dignidad como seres humanos, no es la simple limitación externa (el no poder moverse) sino, sobre todo la limitación impuesta por otro hombre.



Claro está que “el lugar y espacio adecuados para que esa libertad esencial se realice son las libertades civiles que las podemos definir como la capacidad de realizar diferentes actos de trascendencia pública sin impedimento estatal”, y gozando para su disfrute de la protección del mismo Estado. Entre éstas podemos enumerar las siguientes: libertad de asociación, libertad de circulación, libertad de credo, libertad de enseñanza, libertad de empresa, libertad de expresión, libertad de reunión y de pensamiento, libertad de prensa, libertad religiosa, libertad de opciones sexuales, libertad de consumo.

### *b. Límites de la libertad*

La libertad humana tiene sus límites naturales:

- En efecto, el modo específico de ser y existir es en una dimensión corpóreo-material.
- La historia, el mundo y la sociedad nos condiciona y limita irremediabilmente.

Sin embargo, es en estos límites naturales, donde el ser dotado de una razón y una voluntad, reafirma su capacidad de escoger e ir más allá de todo tipo de condicionamientos.

Pero, no nos queremos quedar en los límites intrínsecos que tiene cada hombre, sino nos preguntamos ¿en qué medida se puede justificar la intervención externa en la libertad individual? Reflexionando sobre esto J.S. Mill el así llamado *principio del perjuicio*, según el cual,

...el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de uno o cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los demás... (Mill, 1945: 20).

Es decir, que uno de los pocos límites a la libertad individual proviene de actos ilegítimos que un individuo puede causar en perjuicio de los demás. Aunque este principio de Mill coincide con el axioma moderno de que mis derechos terminan donde empiezan los derechos de los demás, su aplicación objetiva y justa no es tan fácil (cfr. Dudley Knowles, 2009: 106-109). En efecto, en muchas acciones que pueden causar perjuicio a los demás el campo de la subjetividad y parcialidad pueden ser motivo de injusticia.

La intervención externa en las libertades individuales puede justificarse mejor por el lado de los derechos de los demás, ya que una intervención de un ente externo en las libertades personales, puede hallar más legitimidad cuando son los derechos colectivos los que están siendo afectados gravemente.

### 3. Ambientes que favorecen la libertad

#### *a. Libertad, propiedad privada y derecho*

¿En qué medida el tener o no tener alguna propiedad, en sentido amplio,<sup>2</sup> determina la libertad ciudadana y los derechos? Tanto para Kant como para Hegel, la propiedad es indispensable porque influye directamente en la libertad y en los derechos del individuo que vive en sociedad. En el pensamiento de Kant, el postulado de la libertad encuentra su garantía externa en la propiedad y los ciudadanos verdaderamente libres son los propietarios. El derecho a la propiedad se basa en el derecho a la libertad (Pérez, Amadeo, 2003:414). ¿Qué sucede con los ciudadanos que, por motivos ‘estructurales’, no han tenido acceso a la propiedad? Naturalmente que su libertad moral y polí-

tica se ve afectada, ya que serán presa fácil de la manipulación clientelar e ideológica de la politiquería.

Kant también sostiene que el concepto de libertad sólo puede entenderse en el marco de la existencia de una constitución civil en el 'estado de derecho', ya que sin derecho no existe la libertad.

Por lo tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
2. La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito.
3. La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano (Kant, 1993: 27).

En democracia, la máxima expresión del derecho es la constitución civil y constituye un acuerdo mínimo logrado por la sociedad para vivir en el respeto de los derechos y deberes de cada uno de sus miembros. Dicho acuerdo incluye la posibilidad de coacción, o limitación de la libertad, cuando la libertad de los demás es afectada. Este es el juego que el concepto mismo de libertad incluye: si como ciudadanos libres podemos buscar el bienestar donde nuestra voluntad lo diga, esto no debe ser motivo para atentar contra la libertad de los demás. Ni siquiera el Estado, que es el garante de la libertad y de los derechos ciudadanos, debería imponer criterios de felicidad o bienestar a los ciudadanos.

Para Kant la libertad se ejerce plenamente cuando los ciudadanos participan en la legislación de un país. Entonces, el ciudadano no percibirá las leyes como imposiciones externas, sino que el ciudadano se obedece 'a sí mismo' porque tomó parte activa en la elaboración de esas leyes. Ahora bien, Kant considera como requisito in-

dispensable para ser ciudadano la posesión de algún tipo de propiedad:

... La única cualidad exigida para ello (para ser ciudadano), a parte de la cualidad natural (no ser ni niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (*sui iuris*) y, por lo tanto, que tenga alguna propiedad que le mantenga (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) (ibíd. 24., cfr. Pérez y Amadeo, 2003).

Estos requisitos para ser ciudadano puede parecer algo detestable, propio de la mentalidad burguesa del tiempo de Kant, sin embargo toca una realidad muy cruda, pero verdadera. En efecto, ¿de qué libertad se puede hablar cuando miles y miles de conciudadanos latinoamericanos y ecuatorianos son parcialmente o totalmente excluidos de las formas de propiedad<sup>3</sup> y de la participación en la elaboración del marco jurídico de una comunidad? De aquí que una gran parte del colectivo de los ciudadanos ejerce su libertad política en manera muy limitada, siendo fácil presa de la manipulación y la demagogia, por desgracia muy presente en nuestro medio.

Si es verdad que el concepto de libertad en Kant es demasiado formal y jurídico, sin embargo estimula a luchar para que el ejercicio de la libertad ciudadana no sea sólo parte de la teoría y de la demagogia alienante, sino que contribuya para que todos y todas quienes hacemos parte de este país tengamos una efectiva participación política (Sitton, 2006: 290); como también participemos en la elaboración del marco jurídico y en las variadas formas de propiedad. La inclusión debe sustituir a la exclusión sistemática.

### *b. Educación liberadora, inclusión y justicia*

Una de las contribuciones del pensamiento latinoamericano a la filosofía universal consiste en que, el punto de partida del quehacer filosófico no debe ser el ‘yo pienso’, el sujeto pensante de la modernidad, sino la presencia e irrupción del otro y más concretamente del pobre y excluido. Afirmar esto significa dos cosas:

1. Que los pobres y excluidos interpelan el pensamiento filosófico y ‘hacen pensar’;
2. Que la praxis y sabiduría de los excluidos indican ‘sobre qué y cómo pensar’ (Scannone, 1999: 333-334).

Debido a la exterioridad del otro y más concretamente del pobre que vive en situaciones de exclusión sistemática y de dominación se pone en tela de juicio el sistema político, económico, social y cultural. A partir de esta realidad es preciso práctica y teórica en Ecuador, una educación que libere a los excluidos de la alienación y el engaño. Una revolución educativa en la cual:

- la dignidad de la persona humana este por sobre los aspectos materiales y contingentes;
- el pensamiento lógico y crítico sea un eje transversal a todo el sistema educativo;
- se cultive en los educandos, no sólo en lo técnico y científico, sino también en la sensibilidad estética, lúdica y cultural. Esto requiere una concepción epistemológica integral del saber en quienes intervienen en las políticas educativas estatales.
- la niñez y juventud reciban sólidos e imparciales elementos de formación en filosofía política y ciudadana;
- los excluidos comprendan que en la cultura autóctona hay elementos<sup>4</sup> que pueden contribuir a



una efectiva y digna liberación integral, asumiendo creativamente los desafíos de la modernidad.

El tema de la justicia va muy de la mano con la inclusión. Si los excluidos se sienten protagonistas de su liberación presente y futura; si los pobres son los destinatarios preferenciales de la acción estatal y así participan efectivamente de los recursos y bienes nacionales, percibirán que la justicia no es parte sólo del discurso oficial o religioso, sino que la vivirán y construirán en la cotidianidad de su existencia.

## 4. Lo que amenaza a la libertad

### *a. Libertad parcialmente entendida*

El término libertad es polivalente. En efecto, libertad significa en primer término el poder de hacer aquello que se quiere: de esa libertad no goza el prisionero ni el esclavo. En segundo lugar está la libertad como autodeterminación o lo que habíamos mencionado anteriormente: el libre arbitrio o libertad esencial. En tercera instancia está la libertad entendida como dominio de la razón y del espíritu sobre aquello que hay en el hombre proveniente de su interior o del exterior; es la libertad del sabio (De Finance, 1997: 155-156). Creo que en el campo de la filosofía política los significados de la libertad que nos competen son los dos primeros: libertad como el hacer aquello que se quiere y la libertad como autodeterminación.

Para tratar este tema parece importante mencionar las dos maneras de entender la libertad que nos ha transmitido Isaiah Berlin: libertad positiva y libertad negativa.

Por libertad positiva se entiende:

...el deseo del individuo de ser su propio amo. Deseo que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas externas de tipo alguno. Deseo ser el instrumento de mí mismo, no de la voluntad de otros hombres (Berlin, 1969, op. cit.: 80-81).

En cambio, la libertad negativa alude al campo en el cual el hombre puede actuar sin que otros lo obstruyan. Por eso se tendría derecho a limitar la interferencia del Estado en la vida individual (cfr. Robinson y Groves, 2006: 162). La libertad positiva es como una conquista personal interna, en cambio la libertad negativa alude a la no presencia de agentes externos en el actuar individual.

Los gobiernos que se dicen de derecha creen que el Estado debe limitarse a regular sin intervenir directamente en la libertad individual. Esto es que tratan de crear las 'condiciones adecuadas' para beneficiar a todos los ciudadanos. Pero el hecho es que se crea un aparato estatal y burocrático enorme sin mayor incidencia hacia las clases más necesitadas. De hecho la obra social es bastante limitada.

En cambio los gobiernos de izquierda actúan, de tal manera, que nadie tiene oportunidades de triunfar si vive en un contexto de pobreza y de deficiente educación. Esta carencia sólo puede ser solucionada con una intervención más directa del Estado en asuntos incluso 'domésticos' de los ciudadanos: reformas agrarias radicales, cargas impositivas dirigidas, bonos a grupos considerados más vulnerables, etcétera.

Me parece que ha existido una tendencia que busca fidelidad a la forma de gobierno (de izquierda o de derecha) y no a las personas que hacen parte de una nación.

También la libertad ha sido usada demagógicamente, tanto por la izquierda como por la derecha, como

un medio que está en función de la forma de gobierno recurrente y no un fin que beneficie y promueva a los ciudadanos. De este uso y abuso de la libertad no han estado exentos los diversos poderes que forman parte de la sociedad ecuatoriana y latinoamericana. Menciono a los más relevantes: la prensa, los movimientos y agrupaciones sociales-étnicas que hacen opinión pública, la banca e incluso, las iglesias. Por motivo de espacio no lograré analizar a cada uno de estos poderes, me limitaré a reflexionar sobre la opinión pública y la prensa (que es una de sus expresiones más visibles); esto a la luz del pensador, escritor y político francés Alexis Tocqueville en su análisis de la democracia americana.

Desde ya mencionamos que la opinión pública y la prensa, bien orientadas, podrían constituirse en los auténticos pilares de la libertad y de los derechos ciudadanos. Sin embargo, cuando la opinión pública no es crítica, objetiva y sincera, haciendo el juego a los poderes dominantes de la sociedad por intereses particulares, puede convertirse en un instrumento de poder perverso que manipula y falsea la verdad, cuyo resultado será la inestabilidad legislativa y administrativa (cfr. García, 2003: 438). Es un poder tan fuerte que incluso puede inducir al silencio a los ciudadanos, asumiendo una especie de personalidad corporativa que habla en nombre de todos.

...como (el hombre) carece de tiempo y de facultades... no puede sino dar por cierto gran cantidad de hechos y opiniones que no ha tenido ocasión ni capacidad para examinar y verificar personalmente, pero que expusieron otros más hábiles o adoptó la multitud (Tocqueville, 1985).

La influencia de la opinión mayoritaria sobre el individuo es tal que lo silencia, lo enajena y convence



e incluso hace que dude sobre sus derechos –como el de pensar o discrepar- y hasta renuncie a ellos: El ciudadano “...desconfía de sí mismo cuando le atacan: no sólo duda de sus fuerzas, sino que llega a dudar de su derecho, (...) la mayoría no tiene necesidad de obligarle, le convence” (ibíd.: 140).

Al hablar de la prensa, que para Tocqueville eran los diarios partidistas de la primera mitad del siglo XIX, le atribuye un valor muy positivo, en efecto, no duda en afirmar que la prensa libre “es la única garantía de libertad y seguridad cuando el poder viola la ley y nadie puede recurrir a la justicia” (cfr. García, 2003: 441). Pero el poder de la prensa se hace notar cuando se une, siendo capaz de cambiar o hacer ceder incluso a la misma opinión pública: “Cuando un gran número de órganos de la prensa llegan a marchar por la misma vía, su influencia, a la larga, se hace casi irresistible, y la opinión pública, atacada constantemente por el mismo lado, acaba por ceder” (Tocqueville, 1985: 441).

Este auténtico ‘Poder’ que ha adquirido la prensa en América Latina puede ser usado para crear opinión pública equilibrada, sensata y constructiva. Pero también puede manipular las conciencias o mantener estructuras de poder que no siempre promueven el bien común de los ciudadanos. Es una espada de dos filos que los comunicadores tienen en sus manos y que sólo la historia sabrá juzgar.

### *b. Libertad ciudadana, demagogia y alienación*

Pocas veces se reflexiona y valora los conceptos más profundos y significativos de la libertad. Para el ciudadano común la idea más inmediata de libertad es la civil, la libertad física de movilidad y tránsito. Por esta libertad, observa J. Maritain, los hombres combaten y mueren. Sin

embargo, hay una libertad más sutil, pero más propensa a la manipulación y a la demagogia: es la libertad del libre albedrío, la libertad de conciencia ante una disyuntiva o propuesta externa explícita o implícita; es la libertad que es capacidad de discernimiento racional y sin condicionamientos ni presiones de ninguna naturaleza. A este punto, y por los variados mecanismos de determinismos y condicionamientos sociales, políticos, culturales y religiosos, parecería que la libertad individual, incluso aquella del libre albedrío, se torna muy difícil, ilusoria y utópica.

No creo sea inútil recordar el parecer de Marx sobre la influencia alienante del Estado moderno capitalista en la libertad individual, así escribe Marx en *Sobre la cuestión judía*:

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la realización, sino por el contrario, la limitación de su libertad (Marx, 1958: 33).

Para Marx, la propiedad privada, que es la base del Estado moderno, es la que legitima la desigualdad entre los individuos. Una propiedad privada que está por encima de los individuos, tomando el lugar de las personas, siendo fin y no medio, hace que la sociedad moderna sea profundamente dividida, inequitativa y alienada (cfr. Pérez y Amadeo, 2003: 426). El tema de la alienación Marx lo desarrolla mucho en la relación obrero-trabajo. Se da alienación cuando el obrero no es sujeto o fin del trabajo, es decir no es un instrumento que humaniza, sino que el trabajo es un objeto extraño que oprime. De aquí que para Marx



el significado de la libertad tiene que ver con un hombre y una sociedad libres de la alienación; es decir que la mediación de la actividad vital del trabajo hace del trabajador un individuo verdaderamente libre.

No es este el espacio pertinente para profundizar en detalle la teoría marxista sobre el trabajo, el individuo y la sociedad. He citado a Marx porque me parece que su concepto de alienación enajenante se puede aplicar al ámbito social, político e ideológico de la sociedad contemporánea. El hombre, en el núcleo de su conciencia puede ser manipulado por el discurso persuasivo y demagógico, sobre todo cuando no tiene los instrumentos conceptuales adecuados para conservar la autonomía crítica. Es por esto que una educación integral en los ciudadanos es el único camino hacia la libertad individual y social.

### *c. Individuos uniformados y acrílicos*

Considero que una de las amenazas más serias en contra de la libertad es la uniformidad y la escasa capacidad crítica. Por uniformidad entendemos la anulación u oscurecimiento de la dimensión individual de la persona por parte de las instituciones<sup>5</sup> o de sistemas de convivencia social.

En el primer caso, el ‘uniforme’ institucional nos hace números de una serie anónima y amorfa. A veces, las instituciones uniforman a los individuos en los criterios que se alinean unidireccionalmente o al menos impiden que el individuo, carente de una amplitud mental, considere otros criterios y aportes con alto grado de veracidad y justicia. Es el mal llamado ‘espíritu de cuerpo institucional’ que no siempre es objetivo y justo. Individuos cuya ‘pertenencia uniformada’ a una institución esconden y solapan actitudes de corrupción y desorden de miembros de la misma institución.

La uniformidad de los ciudadanos conduce a la inexistencia de notables, personalidades o autoridades fuera de lo común que puedan establecer lo que se denomina 'corrientes de opinión' (cfr. García, 2003: 438).

El mismo riesgo de 'uniformamiento' lo tienen los sistemas o modos de convivencia social. En efecto, el modo de vida individualista no ve al hombre más que en relación consigo mismo; el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo. Al ensalzar tal estado se encuentra con su soledad lo que significa desesperación y sin sentido (cfr. Buber, 1995: 143).

Por otra parte el colectivismo se da como reacción al fracaso del individualismo. El mismo Martin Buber evalúa así al colectivismo:

La persona humana pretende esta vez sustraer su destino a la soledad, tratando de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos. Cuanto más compacto, más cerrado y más potente sea este grupo, en tanto mayor grado se sentirá libre de ambas formas de intemperie, la social y la cósmica. Ya no hay motivo alguno para la angustia vital, puesto que basta con acomodarse en la 'voluntad general' y abandonar la responsabilidad propia ante la existencia...en manos de la responsabilidad colectiva... La colectividad asume la seguridad total (Buber: 144).

El individuo que forma parte de la sociedad occidental esconde su individualismo en un aparente colectivismo. Estos modos de convivencia social se inmiscuyen en la existencia individual cuando ofrecen estilos de vida que uniforman y configuran al individuo. En consecuencia, el hombre moderno es el que consume ciertos productos, el que frecuenta el cine y los grandes centros comerciales.

Aunque es cuestionante la tendencia a uniformar al individuo por parte de estos sistemas de vida, sin em-



bargo, lo que más preocupa, es la poca capacidad crítica de las personas ante modos de vida que deshumanizan y alienan. En este estado de cosas la libertad es parcial, porque la existencia individual puede ser invadida de manera muy sutil, pero efectiva. El hombre es un autómatas que cumple con fidelidad lo que dicta la suprema ley del mercado y del espectáculo. La vida humana pierde su sabor, novedad y creatividad naturales, tornándose monótona, repetitiva y previsible.

El ser un hombre o una mujer libres no es un don que se recibe sin mayor esfuerzo; más bien es toda una tarea por construir y conquistar.

## 5. Libertad como tarea y conquista

Si es verdad que la libertad es hecha ‘para’ el hombre, no nace ‘con’ el hombre. Al mismo tiempo que es un don y una posibilidad, es también una tarea por terminar, una meta por conquistar; es decir, la libertad, no sólo pertenece al orden del ser (lo que he llamado libertad esencial) sino también pertenece al orden del ‘*deber ser*’ (Lucas Lucas: 179).

Sólo el espíritu humano es capaz de alcanzar la libertad porque sólo él está dotado de racionalidad e inteligencia y su uso efectivo se verifica en el acto de elección, cuando se privilegia una opción en lugar de otra (cfr. Babin, 2000: 296).

La conquista de la libertad en el ámbito político se consigue en el contexto y uso de la inteligencia humana; esto implica que la búsqueda de los consensos mínimos que beneficien a la mayoría y que promuevan el bien común, están mediados por los instrumentos racionales y lógicos. Entre ellos mencionamos a la capacidad de exponer ideas que debe realizarse según aquellos estándares intelectuales.

tuales universales como son: claridad, exactitud, pertinencia, precisión, profundidad, amplitud y lógica (Cfr. [www.criticalthinking.org](http://www.criticalthinking.org)).<sup>6</sup>

Si la libertad es un aspecto importante en la dignidad de los ciudadanos que debe ser defendido y conquistado, esto significa que debe rechazarse todo aquello que la puede afectar u oscurecer su ejercicio. Creo que una de estas actitudes es el paternalismo asistencialista. El paternalismo estatal asistencialista puede oscurecer la libertad ciudadana cuando el que recibe beneficios directos (bonos o subsidios) del Estado difícilmente podrá ser objetivo y justo en el momento de evaluar la acción estatal. En efecto nadie se hace daño a sí mismo.

En las naciones que van alcanzando su madurez política y democrática, difícilmente se verán actitudes estatales de paternalismo asistencialista. En efecto, para J. S. Mill en su obra *Sobre la libertad*, “los que están todavía en una situación que exige sean cuidados por otros deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como en contra de daños exteriores”. Y un poco más adelante el mismo Mill dice que el paternalismo se justifica parcialmente sólo en “aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza pueda ser considerada como en su minoría de edad” (Mill, 1979: 66). Esta parece ser la situación de muchas de las jóvenes democracias de América Latina en la cual muchos ciudadanos no ponen mayor problema en renunciar a su libertad de elección e incluso a su dignidad personal cuando reciben las dádivas estatales o de otra índole. Es verdad que, en ciertos casos, la asistencia estatal sea necesaria, así como los padres deben asistir a un niño ‘hasta’ cuando este alcance su madurez y autonomía; pero esto es diferente a usar el recurso paternalista, que implique compulsión y control, como estrategia política para ganar adeptos o mantenerse en el poder. “Todas las inter-

ferencias paternalistas que obedecen a que los gobernantes imponen sus valores a ciudadanos ‘desafortunados’ –como los padres podrían regular la conducta de sus hijos– no son justificables” (Dudley Knowles, 2009: 121), ya que puede haber el riesgo de atentar contra su libertad, obstruyendo su crecimiento humano, político y democrático.

La interferencia estatal debe promover la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos, impidiendo que éstos se perjudiquen a sí mismos, pero sobretodo, evitando que el paternalismo estatal en positivo (asistencia-lismo) o en negativo (coacción para evitar el daño entre los ciudadanos) del Estado limite demasiado la libertad de los ciudadanos, impidiendo su madurez humana, política y democrática.

Sin duda que existirán otros casos concretos en los cuales la libertad ciudadana puede ser afectada, sin embargo, por motivos de espacio y de tiempo, nos limitamos a mencionar en manera epidérmica sólo el paternalismo estatal.

Lo importante es que los ciudadanos asuman de manera libre y responsable incluso aquellas políticas paternalistas, promoviendo su autonomía, su dignidad y su madurez ciudadana y democrática. Amar y promover la libertad ciudadana significa evitar tratar a los ciudadanos como imbéciles cuyas vidas han de ser dirigidas (ibíd.: 122), porque no son capaces de convivir civilizadamente o de encontrar por sí solos la vía del desarrollo integral.

Creo que la experiencia nos muestra que la intervención estatal casi siempre resulta ineficiente o intermitente. En cambio quienes si aseguran una ayuda más permanente, sistemática y, a veces, desinteresada a las personas más débiles, son los grupos como la familia, los amigos, instituciones solidarias e incluso, las iglesias. Si el Estado desempeña una función que consiste en posibilitar que

los ciudadanos conduzcan sus vidas de modo que sean lo menos perjudiciales para ellos mismos, lo mejor sería que apoye a organismos no gubernamentales para que cumplan la función de asistencia necesaria a las personas más necesitadas, hasta que éstas logren ser más autónomas y libres (ibíd.: 122).

Concluyendo este apartado y para conseguir la tan anhelada libertad en el campo político, personalmente, no encuentro otra salida que el impartir una educación integral que forme a los ciudadanos con una fuerte sensibilidad en la defensa de los valores humanos que no se compran ni se venden, sino se adquieren, se viven y defienden.



## Conclusiones

Sobre la libertad, se puede decir muchas cosas más de las que aquí se han dicho, ya que el concepto es poli-significativo. La libertad en los ciudadanos fortalece su dignidad y grandeza esenciales, pero también debe contribuir a la consecución de lo que hoy se llama el 'buen vivir'. Este debe ser el esfuerzo de la filosofía política, que no debe perderse en elucubraciones tediosas e intrascendentes, sino que debe tratar de fortalecer el pensamiento y la capacidad crítica ciudadana; esto para que todos vayamos madurando como civilización, a través de la vivencia de los valores humanos fundamentales, entre los cuales no puede faltar la libertad.

La libertad política en la ciudadanía es una posibilidad y una tarea que tiene el ser humano; no un instrumento para la demagogia o la manipulación alienante de las conciencias. Es aquí donde una educación ecuatoriana integral jugará un papel liberador. Hay que ir creando espacios y ambientes adecuados para que la libertad sea asu-

mida, valorada y ejercida más allá de todos aquellos obstáculos y amenazas que pueda tener.

Ser libre es ser responsable. Todos quienes tratamos de ser libres debemos saber que nuestros actos y juicios tendrán repercusiones de diversa índole. La libertad política para los estamentos que hacen y transmiten la opinión pública (prensa y movimientos sociales) es un imperativo y no una opción, porque el poder e influencia que han adquirido en nuestros días es colosalmente grande. Han recibido esta responsabilidad y deberán responder ante la ciudadanía del uso o abuso que hagan de su libertad, en lo que tiene que ver con la formación de conciencias o la información en el ámbito del pensamiento político.

## Notas

- 1 El autor es licenciado en Filosofía Sistemática en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.  
El presente trabajo, en su mayor parte, es el fruto de un taller, en el contexto de la realización del Primer Seminario de Filosofía Política, organizado por la carrera de Filosofía y Pedagogía de la Universidad Politécnica Salesiana, en el mes de marzo de 2010.
- 2 Por “propiedad en sentido amplio” entiendo, no sólo bienes muebles o inmuebles, sino también las diversas profesiones fruto de la preparación y estudio.
- 3 Una de las formas de propiedad más determinantes en la sociedad tecnológica contemporánea es el conocimiento y la información. Quien los posee, sin dudarlo, tiene posibilidades de sobrevivir en esta sociedad, en la cual ya no sobrevive solo el más fuerte, sino el que más conoce y está informado adecuadamente.
- 4 Menciono algunos elementos culturales autóctonos dignos de rescatarse y perfeccionamiento: La solidaridad, la lógica de la gratuidad recíproca y la organización comunitaria; la sabiduría popular expresada en aspectos literarios, medicinales, culturales y filosóficos; la identidad o ‘*nostridad*’ que permanece con relativa fidelidad, a pesar de la agresiva invasión cultural externa.
- 5 Pienso en instituciones de gran trayectoria que para mantenerse en el tiempo necesitan de normas y/o tradiciones firmes y rígidas.

- 6 Cfr. [www.criticalthinking.org](http://www.criticalthinking.org), *La mini-guía para el pensamiento crítico, conceptos y herramientas*, por el Dr. Richard Paul y Dra. Linda Elder.

## Bibliografía

Textos

BABOLIN, Sante

2000 *L'uomo e il suo volto*, Roma: Hortus Conclusus.

BERLIN, Isaiah

1969 *Two Concepts of Liberty*, en DUDLEY KNOWLES, *Introducción a la Filosofía Política*, op. cit., pp. 80-81.

BUBER, Martin

1995 *¿Qué es el hombre?*, México D.F.: Fondo de cultura Económica.

DE FINANCE, Joseph

1990 *Esistenza e libertà*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

DE FINANCE, Joseph

1997 *Etica Generale*, Roma. Editrice Pontificia Università Gregoriana.

DUDLEY KNOWLES,

2009 *Introducción a la Filosofía Política*. México, D.F.: Editorial Océano de México, S.A., sobre los problemas o críticas al principio del perjuicio de J. S. Mill.

GARCÍA, Edgardo

2003 *Espacio público y cambio social. Pensar desde Tocqueville*, en Boron, Atilio. *La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx*, op. cit., p. 438.

KANT, Immanuel

1993 *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos.

LUCAS LUCAS, Ramón

1999 *El hombre, Espíritu Encarnado, compendio de filosofía del hombre*, op. MARX, Karl

1958 *Sobre la cuestión judía*, México: Editorial Grijalbo.

MILL, John Stuart

1945 *El utilitarismo*. Buenos Aires: Editorial Americalee, cap. 1.

MILL, John Stuart

1979 *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.





- PÉREZ, Bárbara y Javier Amadeo  
2003 *El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx*, en Boron, Atilio. *La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx*, Buenos Aires: Clacso.
- SANGUINETI, Juan José  
1989 *Lógica*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- SARTRE, Jean-Paul  
1979 *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada.
- SCANNONE, Juan Carlos  
1999 *Filosofía in prospettiva latino-americana*, Roma: San Paolo.
- SITTON, John  
2006 *Habermas y la sociedad contemporánea*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ROBINSON, Dave y Judy Groves  
2006 *Filosofía Política para principiantes*, Buenos Aires: Sevagraf S.A.
- TOCQUEVILLE, Alexis  
1985 *La Democracia en América*, en *Espacio público y cambio social. Pensar desde Tocqueville*, en Boron, Atilio. *La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx, op. cit.*, p. 439.

Documentos Electrónicos

[www.criticalthinking.org](http://www.criticalthinking.org), *La mini-guía para el pensamiento crítico, conceptos y herramientas*, por el Dr. Richard Paul y Dra. Linda Elder.

# INTERPRETACIÓN DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN – NTIC- DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

85



*Holger Díaz Salazar\**

El artículo se centra en la interpretación de cómo las NTIC son medios que devienen en instrumentos útiles para la filosofía política y la transformación del Estado moderno.

La importancia de la temática radica en que las NTIC están revolucionando las viejas formas de abordar el discurso de la filosofía política y particularmente del Estado moderno. Como medios son instrumentos útiles de la sociedad para excentrar la política y el poder concentrado

---

\* Magister en Estudios Internacionales, especialización Relaciones Internacionales; especialista en *Planejamento e Gestão de Educação a distância y Educación a Distancia*. Director del Posgrado de Educación de la Universidad Politécnica Salesiana Ecuador.



en las sociedades políticas, los Estados, y servir a los intereses de los individuos y comunidades humanas; en sí, los medios son un poder fundamental interactivo con grandes posibilidades para la mutación de la práctica política y la democratización de las sociedades y los Estados; y desde la perspectiva ontológica son entes que conducen al logro de teleologías ético-políticas fundamentales de las multitudes humanas.

Objetivamente, el artículo se propone interpretar las NTIC a la luz de la filosofía política, y de manera específica: 1. Denotar sintéticamente los planteamientos cognoscitivos clásicos en que se levanta la filosofía política y el Estado moderno; y 2. Explicar conceptos centrales de las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación inherentes al capitalismo informacional.

En la era de la información es mucho más importante la aplicación de la ciencia a la tecnología para hacer cosas de una forma reproducible. En esta tendencia, es posible la modificación de la política y el sentido mismo de la praxis política, proceso mediado por las NTIC, porque la política se desterritorializa, el poder está en un mismo lugar y en todas partes a la vez, y el soberano de un país, entendido como el pueblo, tiene posibilidades de conexión e interacción con otros pueblos para impeler modificaciones relevantes en la agenda de los gobiernos de las potencias mundiales, de las empresas transnacionales y de otros actores no estatales que influyen la política pública. De tal modo es posible enunciar la existencia y relevancia, cada vez mayor, de la sociedad red, a pesar de la lacerante brecha digital en que se mueve el mundo de hoy. Los medios comunicacionales, antiguos y actuales, son una esperanza de los países en vías de desarrollo económico que pueden subvertir el orden interno de los países y el actual orden

mundial. El *slogan* del Foro Social mundial, de “otro mundo es posible”, puede suceder muy pronto, aquí y ahora.

En el caosmos de la filosofía política, si se puede denominar así, al oscilamiento entre ésta área del conocimiento humano y lo virtual (medios), no como dos mundos separados ni interpuestos sino como interfaces ilimitadas que expelen interioridad y exterioridad, donde la realidad se interconecta con lo virtual, se podrá manifestar el rol de NTIC con la filosofía política.

La filosofía política es una de las áreas del conocimiento general que permite conocer el por qué de la ‘lucha por el poder’ en las sociedades humanas; particularmente está interesada en tratar asuntos relacionados con el ‘gobierno’, la ‘política’, la ‘libertad’, la ‘justicia’, la ‘propiedad’, los ‘derechos’ y la aplicación de ‘leyes’ por la autoridad política. Cabe decir que las concepciones de la filosofía política han variado a lo largo del espacio-tiempo en la historia de la humanidad, por lo que resulta bastante complejo ofrecer una versión homogénea de la misma. Asimismo las contextualidades, incluso provincianas en las que aparece, permite pensar en la disparidad de comprensiones; una muestra en los países occidentales es el eurocentrismo que se atribuyó para sí el desarrollo privilegiado de la filosofía política, excluyendo otras formas de pensamiento, no menos importantes, como las visiones orientales.

La filosofía política como parte de la filosofía general se centra en el deber-ser de la política, esto es, en el modo prescriptivo de entender la política y la óptima república.

Debido a la extensión limitada del estudio, la investigación se centra más bien en el Estado, soslayando otros tópicos de interés contemporáneos como la ‘sociedad justa, libre o buena’ o ‘los ideales de la justicia, la libertad, y la comunidad’ (Kymlicka, 1995: 11). Resumir el proceso





histórico del Estado resulta de por sí una tarea gigante, no acabada y muy interesante, sobre todo, si se acepta que el Estado-nación instrumento de la modernidad occidental ha entrado en crisis, incluidos los imperialismos. Una de las tesis que se puede defender hoy es aquella del paso de los Estados imperiales a un único Estado imperial, con una única configuración de gobernar el sistema global.

Por otro lado, ¿qué tiene que ver la filosofía política con la era de la información? Algo sucede allí. Es muy común en la gente la idea de que todo objeto comunicativo es un medio inofensivo y neutral; incluso piensan que todo depende de cómo la gente lo use. Es como decir, el radio transmisor es un medio que depende de quién lo compre y escuche. Al parecer el hecho resulta atrayente y hasta convincente. Sin embargo, una mirada mucho más profunda del indicio indicaría que hay algo más complejo en la realidad del medio; desde el plano de la expresión del medio, éste quedaría reducido exclusivamente al significante y su funcionalidad instrumental. Y desde el plano del contenido del medio, léase significado, es mensaje, porque conlleva la extensión misma del cuerpo humano y sus sentidos, en el sentido de que los brazos humanos se extienden en palancas mecánicas, los ojos en telescopios o microscopios, el cerebro en computadoras, etcétera. Sólo entonces, se puede aseverar que los contenidos del medio “configuran nuestra conciencia y experiencias humanas” (McLuhan, 1996: 42), más allá de nosotros mismos, trascienden la realidad humana. Tanto el significante como el significado del medio se integran en un mismo binomio, la significación que implican e impactan los sujetos como actores individuales, sociales y políticos.

El objeto comunicativo, como construcción humana y cultural hace referencia a la ciencia y tecnología que han evolucionado con la humanidad a través de revo-

luciones paradigmáticas y tecnológicas. Desde el Oriente hasta Occidente, las transferencias culturales del conocimiento, la información y los objetos mismos son evidentes. Bien cabe abonar al problema del objeto comunicativo los grandes aportes de la civilización china, india, iránica y mediterránea que la humanidad ha heredado por siglos. Y luego de los años sesenta, siglo XX, se asiste a una mayor evolución e impacto del paradigma científico y tecnológico ligado por cierto a la economía informacional (léase capitalismo informacional) que dará origen a las revoluciones tecnológicas de última generación, vg. microelectrónica, telecomunicaciones, optoelectrónica, entre otras. De hecho, no todas las sociedades globales han tenido acceso primordial al mundo tecnológico, sino sólo aquellos países que han comprendido, como diría Castells (1998: 56): “el uso del conocimiento científico para especificar modos de hacer cosas de una manera reproducible”. De tal modo, una distinción gravitante son las brechas digitales entre los países que producen tecnología y aquellos otros que consumen tecnología o deben hacer esfuerzos gigantes para acceder a la tecnología en desigualdad de condiciones.

El capitalismo informacional a través de las tecnologías de nueva generación, en la estrategia de extender los órganos y sentidos del cuerpo humano, más allá del sistema biológico, continuará ofertando nuevas tecnologías que se definirán por el procesamiento de la información y la comunicación, justificando así su capacidad de influjo en cualquier dominio de las actividades humanas. En sentido estricto, las tecnologías de la información y comunicación están relacionadas con la informática y tecnologías asociadas, con la telemática y multimedia, los medios de comunicación social y medios de comunicación interpersonales de tipo tradicional que se han imbricado ahora en nuevas tecnologías y redes telemáticas que están cambiando los mo-



dos de pensar y encarar las actividades profesionales y no profesionales de la vida cotidiana. Las nuevas tecnologías de la información y comunicación podrían ser comprendidas hoy como aquellos instrumentos computacionales e informáticos que procesan, registran, integran, recuperan y ofrecen información en diferentes modalidades.

De lo mencionado antes, se plantea que el medio es el mensaje, y por tanto, las nuevas tecnologías de la información y comunicación son herramientas útiles para la filosofía política. En consecuencia con lo anterior, ¿si las NTIC son el mensaje, entonces cómo éstas son instrumentos útiles para los fines de la filosofía política y la mutación del estado moderno?

Una forma de abordar la temática es a través de la interpretación. Según Gadamer (2001: 197ss.), la interpretación es inherente a la índole finita y establecida del conocimiento humano, incluso toma en cuenta el sentido y la verdad histórica de los hechos. La interpretación considera el ámbito de captación y comprensión de todo aquello que se expone al sujeto ante el conocer, como condición o situación de cada persona. La comprensión no es una acción en sí mismo sino un interés, producto de lo que se ha vivido, se vive y se experimenta históricamente, a través del cual se alcanza una síntesis del pasado histórico y del porvenir. En este sentido, hay una cierta libertad de interpretar la información condicionados por la evolución histórica de los hechos y del deber-ser (como proyecto). Gadamer (Vigo s/a: 240) en *verdad y método* propone como punto de partida el establecimiento de varias formas de experiencia de la verdad, pensada como *alétheia*, esto es, como manifestación y acontecer de sentido. Esta forma de entender la interpretación conduce al investigador a pensar y reflexionar lo leído y explicar la información críticamente, incluso apegado a la línea de comprensión de la realidad desde un

contexto concreto y no universal. De tal modo, el método que se asume en esta exposición es la interpretación como explicación de sentido.

## 1. Perspectiva cognoscitiva de la filosofía política y del Estado moderno

Es bastante conocida la idea aristotélica de que el ser humano es un animal social y político por naturaleza (Godoy, 1993: 8). Esta forma de decir, hace referencia al ser humano con capacidad política y de pensar la política. Lo que interesa desde el punto de vista filosófico es esta segunda dimensión.

Entrando en materia, se pueden hacer cuatro distinciones semánticas de la filosofía política. La primera remite a la comprensión de la filosofía política como “descripción, proyección, teorización de la óptima república” o “como la construcción del modelo ideal de Estado” (Bobbio, 2000: 67). La segunda intelección de la filosofía política es pensarla como la búsqueda de las últimas causas del poder y de la legitimidad del poder; se trata de responder a la pregunta: ¿a quién debo obedecer y por qué? En este sentido tiene que ver con la obligación política. La tercera significación de la filosofía política es reflexionarla “como actividad autónoma, modo o forma de Espíritu” (ibíd., 68). En esta línea, tal parece que se halla la figura de Maquiavelo (s/a: 3) porque descubre la política como condición del hombre que gobierna (príncipe) al pueblo porque pertenece al ‘pueblo’. Por último, la filosofía política está relacionada con el discurso crítico, con los presupuestos, las condiciones de verdad, la objetividad e invalencia de la ciencia; se trata de una metaciencia.

No está por demás, dejar claramente establecida la línea semántica entre filosofía política y ciencia política.

Aquella se caracteriza por ser esencialmente prescriptiva (deber-ser), en cambio ésta es descriptiva o explicativa, se interesa por la verdad efectiva (Vallés, 2004).

La filosofía política como área del conocimiento de la filosofía general es una esfera no delimitada o mejor dicho, bastante compleja al momento mismo de definirla. Las vertientes pueden ser históricas, vg. historia de la filosofía política; relacionada con la justicia, vg. tal como la presenta Kymlicka (1995) o Rawls (Mora, 2007); o en la línea de la óptima república, del Estado o la democracia. Para no complejizar más el asunto, aquí nos centraremos en la línea del Estado moderno dado que el poder y la obligación política están relacionadas con el Estado.

### *El Estado moderno*

Enunciar Estado moderno significa ubicarlo y contextualizarlo en el *locus* espacial-temporal de la modernidad europea, y no en todo el mundo. La modernidad europea debe rastreársela en fases histórico-culturales que se remontan al mundo griego clásico y helenístico con el acumulado histórico-cultural de los fenicios, semitas, egipcios y pueblos del norte. En esta misma línea son importantes, por un lado, la influencia del mundo romano occidental, bizantino oriental, germano latino-occidental, siglo XI, y el renacimiento italiano, sigloXV; por otro lado, se deberá considerar el mundo árabe musulmán y judío (Dussel s/a: 1-5) siglo VIII; y, posteriormente España y Portugal que encabezarán la invasión y conquista de las Américas. Desde este vértice se puede afirmar con certeza que el discurso de la modernidad europea inicia con el dominio de las Américas. Cabe hacer una precisión, no existe la modernidad en singular sino en plural. Según Dussel (2007: 8) habría dos modernidades, una temprana (desde 1492-1789) y otra madura, desde 1789 hasta fines del siglo XX. Las mo-

dernidades corresponden al proyecto de imponer la ‘razón’ como regla trascendental de las sociedades; en las Américas se impuso la norma de la superioridad-inferioridad que se configura en el paradigma de la raza superior-inferior (cfr. Quijano s/a: 343) con efectos neurálgicos hasta hoy. Pásemos al paradigma del Estado.

La modalidad relevante de organización de las sociedades humanas ha sido el Estado, con distintas concepciones y formas de gobernarse. No se hará ninguna referencia aquí a las otras formas de Estado porque no vienen al caso. La forma de organización de las sociedades occidentales de los últimos cinco siglos ha sido un tipo de Estado justificado por el paradigma de la razón que asciende paulatinamente hacia el perfeccionamiento siempre mayor del Estado, proceso que tendrá como cumbre el pensamiento filosófico de Hegel, y además, determinado por el conflicto, la lucha por el poder y la crisis de la entidad; antes de Hegel se construyen dos enfoques de sociedad y Estado, la sociedad natural y civil, conceptos que serán trastocados por los planteamientos de extinción del Estado de Marx.

El Estado moderno tiene como antecedente el modelo iusnaturalista (véase Bobbio, 1985: 73-159) que se define por la idea común del derecho positivo. Pasa de un derecho devenido de la divinidad a otro derecho inferido de la naturaleza humana, cuyos principios se obtienen por la razón. Hay varios factores que caracterizan el iusnaturalismo moderno, tales como, la secularización, el racionalismo y el individualismo. Cabe detenerse en el individualismo como punto de partida de la política, del poder y del Estado. En este enfoque autores importantes son Hobbes, Locke y Rousseau.

Thomas Hobbes (2005: 141) a través de su obra el *Leviatán* (República) justifica el poder absoluto del Estado. Sostiene que el hombre es lobo del hombre y en esa

dimensión para sobrevivir debe otorgar todo su poder a un cuerpo artificial llamado Estado o mejor dicho, el Estado absoluto, denominado como:

(...) gran LEVIATAN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el Dios *inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza [88] que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.

Con más precisión Hobbes (*idem*) define el Estado así:

...una persona de cuyos actos una gran multitud, por pocos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.

La persona a la que hace referencia Hobbes es el soberano -monarca o asamblea-, con poderes soberanos y súbditos que lo rodean.

Locke por otra parte comprende el estado de naturaleza como una situación en que el hombre tiene derechos de libertad y propiedad. El Estado debe garantizar la seguridad de los individuos y para que sea legítimo debe respetar los derechos de los individuos, por cierto, existentes en el estado de naturaleza. Locke (Rosas s/a: 2):

Sostiene que hay una ley natural que rige a la naturaleza y al hombre que es para éste ley moral, a la que puede aceptar por la razón. Esta ley consagra la vida, la libertad y la propiedad.

Rousseau parte de la idea de que el ser humano es bondadoso por naturaleza, pero por la implantación de la propiedad privada se ha corrompido. Por ende es básico que la libertad y la igualdad dadas por naturaleza queden aseguradas en la sociedad a través del 'contrato social' (cfr. Rousseau, 2005) y mediación del Estado. Rousseau concuerda con los anteriores pensadores en ciertas ideas comunes relacionadas con el Estado, como entidad artificial o como el individuo anterior al Estado, incluso a la misma sociedad o a través del consentimiento como principio de legitimidad política.

Hegel como filósofo del derecho y del Estado, se preocupa en primer lugar por la distinción entre derecho público y privado. En una época de particularismos, Hegel hará prevalecer la idea del derecho privado (Bobbio, 1985: 216) sobre el público, por eso criticará a los contractualistas como Rousseau. En referencia al Estado, Hegel se orienta por otro camino, por la de los grandes hombres, más bien héroes que entienden y llevan adelante el espíritu del mundo. La voluntad del Estado hegeliano no es la voluntad común de los individuos tipo Rousseau, sino la voluntad universal. El Estado para Hegel es un fin en sí y para sí que está por encima de cualquier voluntad particular:

El Estado tiene para su conservación una pretensión sobre la vida del ciudadano. El ciudadano debe obrar por el bien del Estado sin ser obligado a la prestación mediante el derecho positivo. El ciudadano se educa en el Estado y lo más importante es que él vive en un estado racional (ibíd., 222).

Como se puede observar en la cita, justifica un Estado racional y la dependencia de la voluntad del ciudadano a la voluntad del Estado.





Con Hegel concluye el largo proceso de ir hacia la perfección cada vez mayor del Estado. Con Marx se iniciará la profunda crítica y ruptura del Estado, concluyendo en la pretensión de la extinción del Estado para pasar a una sociedad sin clases. Cabe precisar que Marx no escribió ninguna teoría del Estado, no obstante, criticó fuertemente la estructura, superestructura y funcionalidad del Estado precedente.

La crítica a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel, lo conduce a trastocar la tradicional forma de pensar la sociedad natural y civil de su época. La construcción teórica marxista del Estado hay que mirarla en el marco de la teoría general de la sociedad y la historia. Sólo así se podrá comprender la formulación teórica del Estado burgués y la extinción del Estado enunciado supra. Algunas pistas intelectivas pueden coadyuvar al esclarecimiento de la concepción marxiana del Estado que van desde la crítica a las teorías precedentes, sobre todo hegelianas, pasando por la teoría general del Estado y el Estado burgués, culminando en el planteamiento teórico del Estado de transición y extinción del Estado. Pues aquí no se abordarán este conjunto de aspectos.

Solamente una muestra importante de la crítica marxista al Estado burgués es el manifiesto comunista que establece la dicotomía de sociedad de clases, burguesa y proletaria, con consecuencias teóricas y prácticas para el devenir de las sociedades futuras después de Marx. En el manifiesto comunista Marx (2000: 26) afirma: “La sociedad se divide cada vez más en dos grandes campos opuestos, en dos clases enemigas: la burguesía y el proletariado”. Aquella dominante y ésta dominada. La burguesía ha “centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad” (ibíd., 33) en un número reducido de personas. En

cambio el proletariado ha destinado su fuerza de trabajo como ‘mercancía’ (ibíd., 37).

El Estado burgués existirá exclusivamente en función de la propiedad privada. En la ideología alemana (Marx y Engels, 2003: 42) esta posición es muy clara: (...) “el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época”.

Con la extinción del Estado se llegará a la sociedad sin clases, es decir, al comunismo que será la “ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales” (Marx y Engels, 2000: 63); la sociedad burguesa será reemplazada por “una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (ibíd., 66).

### *Condición del Estado actual*

La concepción del Estado moderno, ligado a la nación europea, siempre fluyendo en la turbulencia conflictiva está hoy en crisis. Se puede aseverar que la situación del Estado-nación moderno es la transición de la época de los imperialismos al imperio mundial en construcción, condición que pone a los países periféricos en relaciones mucho más asimétricas y funcionales al poder político mundial.

La figura marxiana de la boa constrictor, que se desenvuelve conforme a la ascendente división social del trabajo, actualmente bajo la división internacional del trabajo, desemboca en un profundo desarrollo desigual, cuyo efecto, según Moreano (2002: 368) es la “enorme concentración de soberanía” y “la desintegración política de la periferie”. La división internacional del trabajo conlleva la formación transnacional de clases sociales y por ende la implementa-

ción de un Estado transnacional que funciona como la autoridad colectiva para la clase global dominante.

Ahora bien, ¿qué son las NTIC y cómo éstas pueden ser útiles para la filosofía política y la mutación del Estado moderno?

## 2. Las NTIC en el marco del capitalismo informacional

98



### *El capitalismo informacional*

Así como Weber (1985) afirmó el espíritu del capitalismo amparado por la ética protestante, propio del industrialismo, así también, décadas atrás se anunció el espíritu del informacionalismo fundamentado en la ética de la cristiandad protestante-católico que se denominará por unos sociedad posindustrial (véase Bell s/a), por otros, sociedad posmoderna (véase Lyotard, 1987), sociedad red o sociedad de la información y comunicación (Castells, op. cit 1998), entre otras. La denominación que se tomará aquí es la de sociedad posindustrial, primero porque hace referencia al *locus* ontológico donde se origina el capitalismo informacional y no en todo el mundo, segundo porque permite comprender también la brecha tecnológica originada en ese mismo *locus* ontológico. El *locus* ontológico se comprende así como el ser ubicado en y en un solo lugar para diferenciarlo del no-ser, situado en otro lugar como exterioridad del ser. De tal modo, se establece la posibilidad del ser reconocido en un solo lugar, como mismidad, y la negación del otro, como exterioridad. En el capitalismo informacional, mismidad y exterioridad son dos polos de la misma realidad con diferente expresión y contenido ontológico y metafísico (Levinas, 1977: 57 ss).

El capitalismo informacional es la expresión de la sociedad posindustrial, comprendida ésta en aquellos componentes de la estructura social, la política y la cultura que configuran el sistema de sociedad en su conjunto; la estructura social hace referencia a la economía, la tecnología y el sistema de trabajo, la política se refiere a la regulación de la distribución del poder, y la cultura remite al sistema simbólico. Según Bell (s/a: 8) dividir la sociedad de esa forma permite el entendimiento del principio axial de cada aspecto. En las sociedades de occidente el principio axial de la estructura social es el de economizar, asignar recursos con menor costo, la optimización o la minimización de recursos, eficiencia burocrática, etcétera. En la política, el fundamento axial es la participación, sea exigida, controlada o desde abajo. Y en el campo de la cultura, el principio axial se expresa en el “deseo de realización y reforzamiento del sujeto” (ídem).

Los cambios en la estructura social permiten la comprensión de la transformación de la economía y la remodelación del sistema de empleo, las nuevas relaciones entre la teoría y la práctica, y sobre todo, entre la ciencia y la tecnología; además las modificaciones sortearán nuevos problemas gerenciales a la política y su sistema; si esto es así, entonces, la relación entre la estructura social y el sistema político, se convierten en uno de los problemas claves del poder, cuando las sociedades actuales con tendencias democráticas están empeñadas en tomar sobre sí su propio destino histórico, por ejemplo, las actuales sociedades latinoamericanas están esforzadas en re-volucionar su propio mundo interno con el apoyo inminente de las tecnologías de la información y comunicación a pesar de gran brecha tecnológica.

Un segundo aspecto de la sociedad posindustrial, no menos importante que la anterior es la burocratización



ascendente de la ciencia y la especialización de científicos y tecnólogos; por sobre todas las cosas, se valoriza la perspectiva teórica, porque es allí donde se decide lo que se puede observar. Según Llamazares (1981: 265):

...la primacía de las sociedades avanzadas depende del trabajo teórico, primer eslabón de la cadena ciencia-tecnología-aplicación industrial, que con sus fases de investigación y desarrollo han permitido el crecimiento espectacular de una serie de industrias pesadas en los últimos adelantos de la ciencia (informática, electrónica, química de los polímeros, ingeniería genética, obtención de biocarburantes, etcétera).

Estrictamente se denomina capitalismo informacional a la fase del modo de producción capitalista relacionado con los bienes informacionales, es decir, con aquella producción de información, con el fin de producir más información. Según Castells (1998: 58), la producción está relacionada con los

aparatos de generación de conocimiento y procesamiento de la información/comunicación, en un círculo de retroalimentación acumulativo entre la innovación y sus usos.

En términos generales, el capitalismo informacional tiene como fundamento el paradigma de las revoluciones tecnológicas informacionales concurrenciosos desde los años setenta, siglo XX, en adelante; compréndase por tecnología a la serie de conocimientos técnicos, de orden científico que coadyuvan a la construcción de objetos artificiales, con el fin de adaptar el medio y satisfacer los requerimientos humanos básicos (visión instrumentalista). Otra perspectiva del concepto, mucho más apegada a la ciencia, es aquella pensada por Harvey Brooks y Daniel Bells (ibíd., 56), quienes aseveran el uso del conocimiento científico y su aplicación en modalidades de inventar objetos útiles de

forma reproducible. Esta característica se pone de manifiesto en lo que se denominan los bienes informacionales.

Los bienes informacionales son aquellos objetos cuyo costo de reproducción propende a cero (0), en el sentido de que pueden repetirse sin costo o en su defecto a costos bajos, en relación a los objetos producidos originalmente; también hace relación a los objetos digitalizados: libros electrónicos, software, información genética, etcétera. Los bienes informacionales ponen en entre dicho el capitalismo cognitivo, en una franca contradicción entre las relaciones sociales de producción y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Según Zukerfeld (2008: 57), el capitalismo cognitivo (CC) es:

la etapa del modo de producción capitalista signada por la contradicción entre *relaciones sociales de producción* orientadas a realizar los tres tipos de bienes informacionales como *mercancías*, y el grado de desarrollo de las *fuerzas productivas* asociado a la ontología replicable de la información digital, que amenaza el *estatus mercantil* (las cursivas son mías) de esos bienes.

La cita anterior permite que se planteen y resignifiquen otros conceptos de la economía política clásica, como el capital, trabajo y plusvalía (véanse Marx 2005; Volkov y Volkova 1986) que no serán abordados aquí, pero son indispensables pensarlos en la era cognitiva.

Es muy común hoy mencionar la sociedad del conocimiento e información (Marrero s/a: 63), en el sentido de que la humanidad ha llegado a un modelo de sociedad tecno-económica coadyuvada por las ventajas de las TIC. Se trata de una apologética que interfiere la mirada de otras exterioridades humanas, más allá de la mismidad ontológica. La exterioridad del otro se traduce en pluralidades distintas que van más allá de lo diferente como lo

mismo; razón por la cual restringir la multiplicidad de sociedades humanas a la homogeneidad de una es estrictamente falso. En este sentido, cabe hacerse varias preguntas que no serán contestadas en este estudio: ¿el mundo de hoy ha entrado a un cambio de época o más bien a una época de cambios?, ¿cabe en la pluralidad de realidades del ser en el mundo-con otros, una sociedad de la información y/o una sociedad del conocimiento?, ¿no es más bien lícito preguntarse por las distintas sociedades globales, en plural? De todas formas es imprescindible discutir y debatir los términos información y conocimiento para no quedar atrapados en viejos conceptos de la modernidad eurocéntrica de larga data.

Si se parte de la perspectiva de sociedades plurales significa entonces que existen también sociedades con conocimientos e información distinta y no necesariamente circunscriptas al internet o a las tecnologías de la información y comunicación. Basta recordar las sociedades indígenas de América Latina, quienes gozan de saberes, conocimientos ancestrales y tecnológicos, poco investigados por los científicos de la región. En el caso del Internet o de las TIC son una nueva plataforma de interacción social que está ajustada al mundo físico y a la virtualidad de ese mundo físico.

En las sociedades plurales, la información debe ser pensada como un bien público, y no como una mercancía, la comunicación como un proceso de participación e interacción social, el conocimiento como un constructo social compartido por la comunidad de sujetos humanos y las TIC, como soporte y medio para lograr teleologías sociales.

## *Las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación (NTIC)*

Estrictamente hablando, las NTIC son aquellas tecnologías que conjugan los componentes y técnicas empleadas en el procesamiento y transmisión de información, generalmente, de tipo informático, internet y telecomunicaciones. De hecho corresponden al sector de la actividad económica de la sociedad informacional. Como tecnologías son una serie de recursos básicos con el propósito de manipular información (computadores, programas informáticos y redes), con la finalidad de convertir, almacenar, administrar y transmitir dicha información. Las TIC se agrupan en redes, terminales y servicios. Sintéticamente las NTIC comprenden aquellas tecnologías que se expresan en hipertextos, multimedia, internet, realidad virtual, televisión satelital, etcétera, caracterizadas por la interactividad con las telecomunicaciones, la informática y los audiovisuales (véase: Open Course Ware, Universidad de Sevilla).

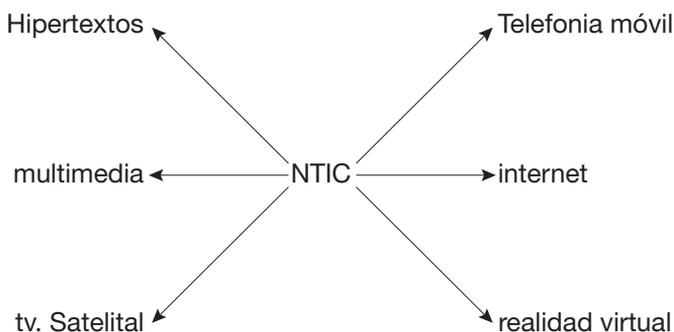


Figura 1:  
Esquema de las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación adaptado para este estudio de Open Course Ware, Universidad de Sevilla.

Los seres humanos siempre han estado empeñados en extender sus cuerpos y mentes más allá de sí mismos, a través de la creación de artefactos culturales cada vez más sofisticados; desde las hachas de piedra primigenias utilizadas para amplificar los brazos en su propia defensa hasta la última generación de computadoras orientadas al archivo y procesamiento de información sin parangón en la historia de la humanidad.

104



Desde el paradigma de la comunicación social, ciertos artefactos culturales corresponden a medios útiles que ensanchan los sentidos y la inteligencia (la voz, los ojos, los oídos, el tacto, el olfato y el cerebro), con gran poder de influencia e impacto en el consciente y subconsciente humano. Como medios útiles hacen referencia a la estructura, funcionalidad y finalidades propias del instrumento que comunican algo a alguien, forman y transforman el ser humano profundo. Por esto, el medio no es sólo objeto *per se*, sino fundamentalmente mensaje.

McLuhan (1996: 30) sostiene que el “medio es el mensaje”, en el sentido de que “el contenido de todo medio es otro medio”; por ejemplo, la invención de la escritura trae a colación el discurso escrito. Lo que interesa aquí son los efectos mentales y sociales del medio, más no las causalidades. El mensaje de cualquier instrumento tecnológico conduce a una modificación de “escala, ritmo o patrones” que incorpora en las temáticas del ser humano. El mensaje se está volviendo complejo de decodificar o “casi imposible de descifrar” (véase McLuhan y Powers, 1996).

Una de las dificultades humanas respecto a la importancia de los medios tiene que ver con la simple mirada o del sonambulismo de contemplarlos como objetos neutrales e independientemente ideológicos o pensar

que no son ni buenos ni malos. Este enfoque es ingenuo y perverso a la vez porque no permite mirar la significación de los medios por sí mismos. ¿Cómo puedo decir que la televisión ecuatoriana es neutral, cuando en lugar de informar, ha servido y sirve a la manipulación política de la sociedad o en su defecto, a la tergiversación de la información para fines de mercado? Simple y llanamente, como sostiene McLuhan (1996: 39): “Los efectos de la tecnología no se producen al nivel de las opiniones o de los conceptos, sino que modifican los índices sensoriales, o pautas de percepción, regularmente y sin encontrar resistencia”. En otras palabras, conforman y transforman la conciencia y las experiencias humanas, para mejor o para peor.

*Las NTIC como medios útiles para la filosofía política y la modificación del Estado moderno*

En la Figura 1, se había denotado algunas tecnologías que han sido asumidas por las redes comunicativas interactivas, es decir, mediante el internet. No se presentará aquí una apologética del internet, sino exclusivamente la posibilidad de uso concreto para la praxis de la filosofía política y la transformación del Estado moderno.

El internet usa una familia de protocolos denominado TCP/IP que garantizan una red lógica de conexión mundial. Uno de los mayores servicios es la World Wide Web (www) que posibilita en primera instancia la consulta remota de archivos de hipertexto, empero existen otros servicios y protocolos: la utilización y envío de correo electrónico, telefonía, televisión, boletines electrónicos, radio, publicidad, entre otras fuentes. De forma sencilla se puede aseverar que la interconexión en Internet está dada por nodos y conexiones.

Los casos de uso de la red de comunicación interactiva descentralizada para lograr teleologías políticas son

multivariados. Uno de los acontecimientos emblemáticos es el movimiento Zapatista de México, denominado por Castells (2000: 95-106) como primera guerrilla informacional. Otro caso muy interesante en Ecuador, digno de estudio es la intervención de Radio la Luna,<sup>1</sup> a través del periodismo directo y digital con los oyentes, desde hace dos décadas atrás en temas de índole política. El rol reivindicativo de la radio y los oyentes con el fin de coadyuvar a la caída de ex presidentes de la República por cuestiones de mal gobierno y corrupción del Estado, ha sido muy importante en la ciudad de Quito. En esta misma línea de intervención interactiva, la radio ha propiciado el juicio crítico de la ciudadanía del Fiscal de la Nación, doctor Washington Pesántez, a partir del accidente de tránsito de la colombiana Natalie Emme, en la que estuvo involucrada la esposa del Fiscal. Cabe aclarar que el juicio crítico de los oyentes a través de la radio tomó pie, luego del accidente de tránsito. Éste permitió a la ciudadanía de Quito y del país, darse cuenta de la situación putrefacta del sistema de justicia ecuatoriano, corroído por la avaricia y la corrupción de algunos magistrados. Queda claro que todo el aparato de justicia ecuatoriano está en entredicho porque la ley no es para todos, sino ‘sólo para los de poncho’, la injusticia queda capturada en la impunidad.

## Conclusiones

1. El estudio partió de la tesis central de que las NTIC son medios comunicativos que pueden llegar a ser herramientas útiles para la filosofía política y la metamorfosis del Estado moderno. En la primera parte se indicó sintéticamente algunos lineamientos cognoscitivos fundamentales en que se levantó la filosofía política clásica moderna. Se situó el lugar ontoló-

gico y temporal de la modernidad filosófica, más no en otras geografías. Esta visión nos permitió criticar el eurocentrismo, incluso etnocentrismo de la filosofía política en una mirada desde América Latina. En la segunda parte, se explicó los conceptos centrales de las NTIC conexas al capitalismo informacional y cómo aquellas pueden coadyuvar al cambio del Estado moderno en crisis y a la democratización de éste, a pesar de las grandes brechas tecnológicas entre los países de la metrópoli y las periferias. Se presentó dos casos particulares con la intención de mostrar las potencialidades y posibilidades reales de las NTIC a fin de concretar la praxis política.

2. Las NTIC están incursionando no solamente en el contexto de la educación sino también en el mundo de la política moderna. El poder ya no estará centrado sólo en los gobiernos ni en las grandes potencias sino también en las colectividades humanas y pueblos. Se puede decir entonces que el poder estará en un solo lugar y en todas partes a la vez. El poder de la información y la comunicación lo cambiará todo, siempre y cuando estas potencialidades estén en poder de los pueblos.
3. Un tema tan vasto como el que se abordó en este estudio solamente es un aperitivo de lo que significa abordar la filosofía política y las posibilidades reales que nos presentan hoy las NTIC. El lector mismo podrá constatar las grandes limitaciones de la temática y los vacíos que quedan porque no han sido abordados profundamente.
4. Volver la investigación hacia el Estado moderno en crisis, el paso de los Estados imperiales a la configuración del imperio actual, es un gran reto por delante. Estudiar el Estado ecuatoriano actual, luego del

establecimiento de una nueva doctrina constitucional -2008- basada en el *sumak kausai* o *buen vivir* es un gran desafío.

## Notas

- 1 Cabe aclarar que la denominación *las Américas* se refiere a la pluralidad de éstas y no a una sola América. Las conquistas de Europa a las Américas son distintas, unas de otras, v.g. no es lo mismo la conquista de España y Portugal a los pueblos indígenas del sur que las conquistas de Francia y Gran Bretaña a los pueblos indígenas del norte.
- 2 En 1991, el Holandés Teun A. van Dijk acuñó por primera vez la denominación *La sociedad Red*, pero ha sido el español Manuel Castells quien le ha dado mayor empuje a través de su obra *La Era de la Información*, citado en este estudio; véase el volumen 1 del autor.
- 3 Véase el sitio Radio la Luna: <http://www.radiolaluna.com/news.php>. En el año 2006, Radio la Luna fue seleccionada por la Alianza Tecnológica del Ecuador junto con profesionales de la CORPECE como uno de los mejores sitios de internet en Ecuador.



## Bibliografía

Textos

BELL, Daniel

s/a *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*. Ciencias Sociales, Alianza Editorial (versión original de Raúl García y Eugenio Gallego, título en inglés: The Comino of the post-industrial Society), (mecanografiado).

BOBBIO, Norberto

2000 *Teoria Geral da Política. A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. 13ª. Tiragem, Rio de Janeiro-RJ- Brasil: Editora Campus/Elsevier.

1985 *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Primera edición, Madrid: Editorial Debate S.A.

CASTELLS, Manuel

- 1998 *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Volumen I: la sociedad red, segunda reimpresión, Madrid: Alianza Editorial S.A.
- 2000 *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura*. Volumen II: el poder de la identidad, segunda edición, México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V.

DUSSEL, Enrique

- s/a *Europa, modernidade e eurocentrismo*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I), (a), (mecanografiado).
- 2007 *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, Madrid: Editorial Trotta, S.A..

GADAMER, Hans-Georg

- 2001 *El giro hermenéutico*. Colección Teorema, serie mayor, Madrid: Ediciones Cátedra.

GODOY ARCAÑA, Oscar

- 1993 *Antología de la política de Aristóteles*, Estudios públicos 50 (otoño), s/e.

HOBBS, Thomas

- 2005 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Quinta reimpresión, Argentina: Fondo de Cultura Económica, S.A.

KYMLICKA, Will

- 1995 *Filosofía política contemporánea: una introducción*. 1ª edición, Barcelona: Editorial Ariel, S.A.

LEVINAS, Emmanuel

- 1977 *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

LYOTARD, Jean-Francois

- 1987 *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra.

LLAMAZARES GOMEZ, Olegario

- 1981 *Reflexiones sobre la sociedad pos-industrial*. Revista de Obras Públicas.

MAQUIAVELO, Nicolás

- s/a *El príncipe*. Edición Electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

MARX, Carlos y Federico Engels

- 2000 *Manifiesto comunista*. Ediciones elaleph.com.

- 2003 “La ideología alemana”. En: Luis Fernando Villegas, *Comunicación e ideología* (compilación didáctica), Universidad Politécnica Salesiana, Facultad de ciencia Humanas y de la Educación, Escuela de Comunicación Social, séptimo semestre, módulo de estudio, Centro de Ediciones y Publicaciones, CEDIP, Quito.
- MARX, Karl  
2005 *Capital, Trabajo, plusvalía*. Argentina: Longseller.
- MARRERO, Adriana  
s/a *La sociedad del conocimiento: una revisión teórica de un modelo de desarrollo posible para América Latina*. N°17, Arxius, Universidad de la República, Uruguay.
- MCLUHAN, Marshall  
1996 *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Paidós Comunicación/77, Barcelona-España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- MCLUHAN, Marshall y B.R. Powers  
1996 *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Colección: El Mamífero Parlante, Serie mayor, España: Gedisa Editorial, S.A.
- MORA RODRÍGUEZ, Arnaldo  
2007 *Jhon Rowls o el retorno a la filosofía política*. Revista de Comunicación, Instituto Tecnológico de Costa Rica, comunicación, agosto-diciembre, año/vol. 16, número 002, Cartago, Costa Rica.
- MOREANO, Alejandro  
2002 *El Apocalipsis perpetuo*. Primera edición, Ecuador: Editorial Planeta del S.A., Quito.
- QUIJANO, Aníbal  
2000 *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of world-systems research, VI, 2, Summer/fall 2000, 342-386, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, Perú.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques  
2005 *El Contrato social*. Primera edición, Argentina: Editorial Losada, S.A.
- ZUKERFELD, Mariano  
2008 *Capitalismo Cognitivo, trabajo informacional y un poco de música*. Nómada, N° 28, abril, Universidad Central – Colombia.
- VALLÉS, Josep M.  
2004 *Ciencia política: una introducción*. 4ª edición, Barcelona-España: Editorial Ariel, S.A.

VIGO, Alejandro G.

2002 *Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea*. Estudios públicos, 87, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

WEBER, Max

1985 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Ediciones Orbe, S.A.

Documentos Electrónicos

Open Course Ware, Universidad de Sevilla, 3.2. *Definición de nuevas tecnologías*. Disponible en la web: [http://ocwus.us.es/didactica-y-organizacion-escolar/nuevas-tecnologias-aplicadas-a-la-educacion/NTAE/asigntae/apartados\\_NNTT/apartado3-2.asp.html](http://ocwus.us.es/didactica-y-organizacion-escolar/nuevas-tecnologias-aplicadas-a-la-educacion/NTAE/asigntae/apartados_NNTT/apartado3-2.asp.html)





# LA GLOBALIZACIÓN Y LA IDEA DE NACIÓN

*P. Juan Bottasso, sdb.*

## Resumen

113  


*La palabra ‘nación’ ha asumido significados muy diferentes a lo largo de la historia, de tal manera que se vuelve indispensable aclarar algunos conceptos y hacer varias puntualizaciones, de otra manera se corre el riesgo de utilizarla con sentidos contradictorios y crear así serios malentendidos.*

*El sentido con el que hoy se la utiliza más frecuentemente es el que asumió en el siglo XIX, en el ambiente cultural típico del romanticismo.*

*El fenómeno de la globalización vuelve a replantear ciertos interrogantes sobre el significado del vocablo. Cualquiera que pueda ser el uso que se le dé en el futuro, resultará siempre útil conocer el recorrido del concepto a lo largo de los siglos.*

## 1. La antigüedad

Para afrontar cualquier argumento es indispensable un mínimo de retrospectiva histórica, porque todos los grandes movimientos del pensamiento humano son fruto de la evolución de etapas anteriores, que hay que conocer en sus rasgos esenciales.

Muy esquemáticamente recordaré como, a finales del siglo IV antes de Cristo, Alejandro Magno de Macedo-

nia logró establecer la estructura imperial más imponente que, hasta entonces, la historia hubiera conocido: desde Grecia llegó a la India. Fue una construcción política que él no logró consolidar (murió con poco más de 30 años) pero que tuvo un influjo cultural impresionante, capaz de desafiar los siglos y extenderse por un área inmensa.

Mientras sus epígonos se disputaban el dominio del Mediterráneo oriental, se afianzó la potencia de Roma, caracterizada por un sólido entramado organizativo. El derecho y la ingeniería fueron su fortaleza. A través del primero, Roma logró administrar un conjunto de innumerables pueblos, portadores de culturas muy diferentes; con la segunda, por medio de carreteras y puentes, conectó las provincias más lejanas al centro. Muchas de sus calzadas, sus acueductos, sus foros, sus anfiteatros, subsisten y se utilizan hasta hoy.

Si partimos del año de la fundación de Roma (721 a.C.) y llegamos a la caída de Constantinopla, capital de la parte oriental (1454), contamos más de dos mil años: ningún imperio duró tanto.

Pero, como todo organismo viviente, también los imperios entran inexorablemente en la fase de la decadencia: corrupción, disolución de las costumbres, cosmopolitismo permisivo, luchas por el poder, debilitaron el coloso que finalmente no pudo resistir las presiones que, a lo largo de sus fronteras, comenzaron a ejercitar pueblos extraños.

Los romanos los llamaban bárbaros y los miraban con aire de superioridad. Pero se trataba de fuerzas nuevas y frescas, que, al penetrar en el territorio del imperio, trajeron una renovada vitalidad. Vándalos, Godos, Visigodos, Ostrogodos, Francos, Hunos... causaron destrucción y muerte, pero dejaron también los gérmenes de nuevas culturas.

Por un largo periodo las comunicaciones se interrumpieron, los mares se llenaron de piratas y los caminos de salteadores; los intercambios se redujeron a su expresión mínima y las ciudades se despoblaron. En su lugar surgieron castillos amurallados. Había empezado el Medio Evo, la que fue llamada Edad Intermedia y tenebrosa entre dos periodos de esplendor.

## 2. El universalismo medieval

Es erróneo considerar oscuros aquellos siglos. En medio de los escombros de un mundo derrumbado iban brotando los retoños de algo nuevo, que llegaría hasta nosotros. Basta pensar en esos milagros de estética y de ingeniería que son las catedrales góticas.

El francés Jacques Le Goff, uno de los máximos especialistas en historia de la Edad Media, nos enumera una serie de bienes y objetos de los cuales les somos deudores: el molino, la brújula, la hora, el libro, el tenedor, las sábanas... Pero, sobre todo, él afirma sin vacilaciones que aquella fue una época de fe, pero también una época apasionada por la búsqueda de la razón. Le debemos algunas de las conquistas de las que Occidente aún anda orgulloso: la universidad, el Estado, la nación, los derechos de los individuos, la emancipación de la mujer, la lucha por la libertad de conciencia.

Evidentemente, la maduración de ideas que han marcado el avanzar de la historia, necesitan siglos para afirmarse y abrirse camino, en medio de resistencias y retrocesos.

La noche de Navidad del año 800, el Papa Esteban coronaba solemnemente en la basílica de San Pedro a Carlo Magno como emperador: renacía el imperio romano, pero con el carácter de 'sagrado': ya no eran el Senado

y el pueblo romano los que le otorgaban la autoridad sino el Pontífice.

De esta manera se afianzaba el concepto de 'cristiandad', esa unidad político-religiosa, con un territorio bien definido y regentada por las dos 'espadas', la espiritualidad y lo temporal, un universalismo en que los dos poderes mantuvieron relaciones estrechas, pero conflictivas. Son emblemáticos los choques entre Gregorio VII y Enrique IV, Alejandro III y Federico II.

Pero se trataba de un universalismo con dimensiones demasiado extensas. Poco a poco se fueron delineando aquellas que después serían las comunidades nacionales. España fue la primera en alcanzar la conciencia de unidad, a través de una lucha contra los Moros, que duró casi ocho siglos. El largo enfrentamiento contra una realidad cultural y religiosa diferente reforzó la idea de la propia identidad. Otros países siguieron a España, como Francia y, casi de inmediato, Inglaterra. Flandes recorrió el mismo camino luchando fieramente contra el español Duque de Alba. Lo que rompió definitivamente la homogeneidad universalística de la Europa Cristiana fue la Reforma Protestante. La traducción de las Sagradas Escrituras a los idiomas vernáculos tuvo repercusiones enormes.

### 3. La nación moderna

Intervinieron también otros factores: los descubrimientos geográficos, que acentuaron la idea de la diversidad de los pueblos; el fortalecimiento de la administración estatal centralizada; la preocupación de autolegitimarse, investigando las propias raíces históricas. De esta manera fue formándose el concepto de nación, percibida como una colectividad que tiene en común historia, lengua y costumbres.

Fue exactamente en el periodo en que comenzó a consolidarse esta visión, es decir, al comienzo de la época de los grandes descubrimientos y de la formación de los primeros estados nacionales, que Niccoló Machiavelli, trabajando en Florencia a servicio de los Medici, redactó *El Príncipe*.

La visión que se tiene de este pensador es bastante superficial y reductiva. Se lo considera a menudo como un maestro de cinismo y doblez, para quien cualquier medio es legítimo, con tal de alcanzar el fin, es decir conseguir, conservar y aumentar el poder.

Pero *El Príncipe* no es un simple manual de sugerencias perversas para gobernantes sin escrúpulos. Si fuera así no habría dejado de leerse a través de siglos y no seguiría siendo un texto estudiado en la actualidad en las facultades de derecho y de ciencias políticas. Lo que hace Machiavelli es desacralizar, secularizar la política, afirmar su autonomía y describir descarnadamente el funcionamiento del poder. Es decir, no es un breviario de consejos, sino una radiografía despiadada de las pasiones humanas en el ejercicio del poder.

El concepto de 'nación' de la época del Renacimiento tuvo un peso más cultural que político. Es con Jean Jacques Rousseau y la Revolución Francesa que la 'nación', luchando contra los privilegios del rey y de la aristocracia, se afirma como sujeto político, que alcanza a todos los ciudadanos. Entendida como comunidad de individuos que deciden asociarse libremente, llega a ser artífice de una nueva legitimidad, alternativa al poder absoluto del rey.

El romanticismo hace del concepto de nación un poderoso instrumento de integración cultural y mítico-simbólico, para sociedades en proceso de modernización. En Europa son típicos los casos de Alemania e Italia. En Polonia fermentan movimientos de independencia y uni-

ficación, que fraguarán sólo después de la Primera Guerra Mundial. En los Balcanes la lenta disolución del imperio otomano da origen a un abanico de estados nacionales. Algo parecido había ocurrido con anterioridad en América Latina, al fraccionarse el imperio ibérico. Decenas de países se esforzaron por afirmar su diversidad cultural e histórica frente a los demás, redescubriendo un pasado, a veces mitificado. Pensemos, por ejemplo en la utilización instrumental de la idea del Reino de Quito, en el caso del Ecuador. También el largo periodo de tensión y conflicto con el vecino Perú, contribuyó a consolidar la identidad del país. Los escudos de armas, los himnos nacionales, la retórica de los discursos oficiales y de los libros de texto, los monumentos que adornan plazas y parques, son un testimonio palpable de esta realidad.

Mientras tanto, en ciertas áreas, especialmente en Alemania a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del siguiente, se abre paso una visión absolutista de nación. Ella exalta los vínculos culturales, pero, sobre ellos, afirma la primacía de lo étnico. La pertenencia se define en base a la sangre, aún por encima de la voluntad de las personas. De aquí a elevar el racismo a política de estado no hay más que un paso. La nación es exaltada sobre todos los valores, aun sobre la libertad individual.

Esta evolución negativa del nacionalismo produjo consecuencias apocalípticas; dos guerras mundiales en tres décadas causaron decenas de millones de muertos.

La reacción a estos excesos ha conducido a la situación que estamos viviendo. No son pocos los que consideran los estados nacionales bajo una luz negativa: mantienen fronteras anacrónicas y justifican estructuras militaristas que succionan los presupuestos y enturbian las aguas de la política con continuas intromisiones. Los que así ven las cosas proponen articular unidades mucho más

amplias, que reduzcan los enfrentamientos y faciliten los intercambios.

En el campo económico este proceso ya se está dando. Se trataría de pasar al área política como, trabajosamente, intenta hacer Europa. En América Latina los proyectos no faltan, pero el camino aún se ve diseminado de enormes obstáculos y de poderosas fuerzas centrífugas.

Como puede verse, esta reflexión se ha centrado en el Occidente, y es natural, porque estamos ubicados en esta parte del mundo. Muy distintas serían las reflexiones si nos hubiéramos ocupado de Asia, con sus milenarias culturas de India, China y Japón. Pero la evolución de la organización política de aquellos pueblos, ha tenido un influjo mínimo sobre las ideas de nuestra área cultural.

Con la globalización el escenario está en pleno movimiento. Nuevos retos y nuevas propuestas se están presentando. Contestar a estos desafíos no es tarea de los historiadores, sino de los políticos y politólogos.

Su visión debe apuntar al futuro, pero no será completa y realista, si no tendrá en cuenta la estrecha relación del futuro con el pasado.

## Conclusión

El imparable proceso globalizador evidentemente está teniendo consecuencias enormes sobre la configuración de los estados y sus estructuras.

Las fronteras ya no se consideran 'sagradas' como un tiempo y los gobiernos de los diferentes países se ven obligados a ceder ciertas prerrogativas a favor de entidades supranacionales, no sólo en el campo económico, sino en el de la defensa, la seguridad, la movilidad de las personas, la comunicación. Los presidentes pasan una parte notable del tiempo fuera de su país, en reuniones de diferentes ti-

pos, para concordar políticas comunes. Los mandatos de los tratados internacionales firmados por un país prevalecen sobre los de sus mismas constituciones.

Sin olvidar otro hecho indiscutible: muchas empresas transnacionales tienen presupuestos y, por ende, un peso específico, mucho mayor que aquel de que disponen un gran número de naciones, siempre menos ‘soberanas’.

Contemporáneamente, como reacción a esta tendencia, hay una gran sensibilidad para redescubrir los valores locales, la memoria, las tradiciones, los idiomas, las fiestas, el folklore tradicional.

Es imposible adivinar a dónde llevará este doble movimiento, pero es seguro que acabará conformando un mundo muy diferente del que conocemos.

## Bibliografía

ALTERNATIVES SVD: VOL. 17 – 2010

2010 *Racisme, entre exclusión social y peur identitaire*, Louvain: Ed. Syllepse.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Freddy

2000 *Las derivas de la alteridad*, Ed. Del Aula.

ATTALI, Jacques

2006 *Breve historia del futuro*, Buenos Aires: Paidós.

BAUMAN, Zygmunt

2007 *Modus Vivendi*, Bari: Ed. Laterza.

HUNTINGTON, Samuel

2004 *Quiénes somos*, Buenos Aires: Ed. Paidós.

SARTORI, Giovanni

2002 *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei*, Rizzoli, Milano: Ed Biblioteca Universale.

# JÓVENES FILOSOFÍA Y POLÍTICA

## Otro camino es posible

*Mario Eduardo Ramos Segovia\**



### 1. Introducción

La participación de los jóvenes en la política ha sido objeto de múltiples comentarios que, a menudo, han caído en el simplismo de sostener que hoy existe una total apatía por parte de la juventud a la política y a todas sus expresiones, como por ejemplo: la participación activa de jóvenes en movimientos políticos y sociales, el interés en elecciones de las dignidades que nos representan en el gobierno. Tampoco podemos negar que los jóvenes, ocupan posiciones en la esfera oficial de la política actual desde los escenarios desde los que cuestionan e impugnan la política oficial (cfr. Unda, 2010: 83).

En este artículo pretendo analizar la cierta apatía que muestran los jóvenes hacia la política, para ello realizo un análisis de la actividad política de distintas generaciones para tener algunos elementos que permitan ver cómo ha evolucionado el pensamiento político de los jóvenes de la actualidad, a partir de la concepción de que los jóvenes

---

\* Estudiante UPS-Carrera de Filosofía y Pedagogía.

de las décadas de los sesenta y setenta, en especial, eran más críticos y participaban en movimientos políticos y sociales, para luego pasar a un periodo de cierta desilusión ya que los cambios tan ansiados en estas décadas de lucha y resistencia no se concretaron, al contrario, el sistema capitalista empezó a fortalecerse dentro de los países latinoamericanos. Nuestro país no fue la excepción en este proceso, y es así que en las décadas de los ochenta y noventa los jóvenes empiezan a mostrar desinterés hacia el ámbito político para terminar en la supuesta apatía actual.

Confrontar esta realidad, desde la visión de la Filosofía Latinoamericana, nos sirve para reflexionar la actividad política juvenil actual. Desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación se pueden lanzar nuevas propuestas para repensar nuestro sistema político y de alguna manera hacer que los jóvenes despierten de ese supuesto aletargamiento político en el que se hallan sumidos. En la coyuntura actual la Filosofía de la liberación puede aportar en gran manera ya que tiene elementos que otras corrientes filosóficas ignoran; esta filosofía analiza al otro; la alteridad es una categoría primordial al momento de hacer filosofía de la liberación estos elementos que no los encontramos en otras corrientes de pensamiento pueden ser compatibles con la forma de pensar de los jóvenes que buscan reivindicaciones sociales.

La educación tiene una gran responsabilidad en la formación de juventudes activas políticamente, por este motivo es de nuestro interés determinar cuál sería la implicación de la educación dentro de la formación de ciudadanos críticos y propositivos capaces de hacer transformaciones dentro de la sociedad, el análisis del sistema educativo nos puede dar varias respuestas que nos ayudarán a entender de mejor forma el desinterés político de los jóvenes, así como también, al analizar algunos autores críticos po-

demos tener luces para repensar a la educación y no verla como un proceso aislado de la sociedad sino íntimamente unido a la sociedad, no para reproducir el orden establecido sino para intentar transformarlo.

## 2. La etapa de la participación activa

Existe una sobrevaloración de los jóvenes de otras épocas que descalifica a los jóvenes actuales, es así que en los sesenta y setenta en América Latina, fue escenario explosión y expansión de varias agrupaciones juveniles que tenían como propósito la institución de otra forma de vida. Estas fueron décadas en las que se navegó en la radicalización política, muchos jóvenes se identificaron con figuras como el 'Che', Sandino, Allende, Fidel, personajes que representan la resistencia de los pueblos de nuestro continente y la lucha por la libertad. Para aquel tiempo se puede ver que es toda la sociedad la que se moviliza y los jóvenes ocupan los primeros puestos (cfr. Balardini, 2000: 8).

Los sesentas y setentas son los años en que intervenir en la realidad para transformarla era vivido con intensidad, era común ver a jóvenes involucrados en movimientos políticos y sociales, la revolución lanzaba una invitación a participar para cambiar el orden establecido, la lucha contra el autoritarismo y la injusticia producida por los regímenes totalitarios que gobernaban iba calando muy hondo en la mentalidad de los jóvenes de la época, es así que la juventud de aquellos años también asume el conflicto social como algo propio y participa intensa y extensamente en pos de ganar su dirección.

Las juventudes, poco a poco, fueron adoptando vientos de reivindicación nacional y latinoamericana (cfr. *ibíd.*, 2000: 119), la denuncia contra el imperialismo y las desigualdades sociales, la necesidad de formar una con-

ciencia nacional activa, los objetivos de la emancipación nacional y social impulsaban a muchos jóvenes a pasar de los discursos a las prácticas, cada vez más directas y energéticas, la lucha contra las dictaduras, contra el totalitarismo y las censuras de diverso tipo tenían a los jóvenes de la época como emblema.

Como podemos ver, la juventud latinoamericana de esta época se iba radicalizando, existe una fuerte influencia de autores como Sartre, Fannon, Marx, Althusser, Marcuse. También eran muy leídos los autores latinoamericanos, García Márquez, Cortázar, Vargas Llosa, entre otros (cfr. *ibíd.*, 2000: 127). Estas corrientes de pensamiento iban calando más y más en los jóvenes ya que los invitaban a comprometerse con las causas sociales, la defensa de los derechos humanos. El movimiento hippie también incita a los jóvenes a tener una actitud diferente frente a la vida, ‘el amor y la paz’ eran los paradigmas bajo los cuales debían regirse las relaciones sociales. También podemos ver como en este tiempo empiezan a surgir los primeros grupos que se preocupan por el cuidado y defensa de la naturaleza.

Existe además, una interesante mezcla entre música y política. Surge la ‘canción social’ género musical que invita a tomar conciencia de la realidad en la que vivimos y llama a cambiarla; en sus letras también se puede ver la denuncia contra el imperialismo y las desigualdades sociales. Se puede concluir diciendo que en esta época en América latina si existió una participación protagónica de los jóvenes, en la que se abandonó el adulto centrismo de la política para tomar en cuenta a las diversas situaciones de exclusión y permitir escuchar abiertamente la voz de las juventudes no sólo en el ámbito político sino también en otros aspectos de la vida cotidiana (cfr. *ibíd.*, 2000: 127).

### 3. Y se vino el enfriamiento

Toda la lucha de la generación juvenil de las décadas de los sesenta y setenta empezó a debilitarse, fue así que se vivió un enfriamiento en la lucha por la reivindicación nacional y los cambios sociales. La juventud empezó a interesarse por otro tipo de problemas.

En las décadas subsiguientes este protagonismo juvenil fue desapareciendo paulatinamente, fue la sociedad de consumo la encargada de silenciar el grito de esperanza de miles de jóvenes que soñaban con una Latinoamérica nueva, a mediados de los años setenta empieza a darse un tremendo avance científico y tecnológico que se traduce en la apertura de mercados.

Esta nueva tecnología influyó directamente en el ámbito de la producción, es así que las empresas al incorporar nuevas tecnologías en sus procesos de producción empezaron a producir en forma acelerada, el resto de empresas no podían quedarse atrás y al verse en desventaja también empiezan a desarrollar tecnologías para competir en calidad. Toda esa producción necesita compradores ¿a quién vender toda esa mercancía? La respuesta era obvia. Los jóvenes eran los potenciales consumidores de los productos y es así que se trabaja en intensas campañas publicitarias con el objetivo de enganchar a los jóvenes y asegurarse que adquieran los productos ofertados en cada propaganda.

Se puede ver claramente el paso de la lucha social al deseo de tener el último modelo de auto ofertado en el mercado, al igual que otros bienes suntuarios: ropa, perfumes joyas, entre otros accesorios. Los jóvenes, poco a poco, se fueron desinteresando, ahora los intereses eran los mismos de las grandes empresas multinacionales: el 'tener' y el 'poder' eran las palabras de moda. Viviéndose así en los

últimos años un desencantamiento político en la juventud, donde la participación política y la lucha por la igualdad de oportunidades pasaron de moda.

Es interesante observar como en estas décadas las empresas multinacionales, ayudadas de los gobiernos de turno, iban enriqueciéndose a costa de los pobres de nuestros países pero la juventud de los setenta no decía nada. Fenómenos sociales como el desempleo, la delincuencia, la brecha entre los países ricos y pobres se incrementó en estos años. La región se integró en forma creciente al comercio internacional exportando materias primas y algunos bienes e importando todo lo elaborado en países extranjeros con nuestra materia prima.

La actual situación estructural, económica, social y cultural lógicamente tiene sus efectos directos sobre el mundo de la política. En la actualidad, se puede constatar como los partidos políticos con representación de clases se debilitan; los movimientos sindicales casi no existen, ya que los trabajadores se encuentran divididos; la cultura toma una dinámica transnacional; el panorama es totalmente diferente y se reestructura rápidamente. El nuevo horizonte parece ser desolador, nos hallamos en una sociedad en la que el consumismo es una razón de vivir incentivando la satisfacción inmediata y la cultura de vivir el momento. En este marco, los jóvenes que muestran cierto interés por el ámbito político son pocos. La participación juvenil en política es cada vez más pobre, se debe tener en cuenta de que esta falta de relación entre los jóvenes y la política está dentro de la crisis de la política en las sociedades contemporáneas, esto se debe a factores como la profesionalización de la política, y las promesas incumplidas de la democracia, los políticos aparecen en la actualidad como 'otros' alejados de la realidad y las necesidades de la gente.

En Latinoamérica es común ver una falta de continuidad en los proyectos políticos, los gobiernos de turno emprenden nuevos procesos y dejan sin concluir los anteriores, ocasionando estancamiento y falta de continuidad. En nuestro país por ejemplo, los últimos gobiernos han tenido esta característica, tienden a anular y satanizar lo realizado por el gobierno anterior, eliminan sus proyectos sin hacer un estudio previo para ver si existe factibilidad, imponen sus ideas y proyectos lo que hace que el camino que se ha estado recorriendo hasta ese momento quede anulado y se vuelve a empezar de nuevo con el pretexto de que hay que refundar la patria. Más que anular proyectos anteriores hay que estudiarlos, verificar su viabilidad y continuarlos si verdaderamente valen la pena.

La falta de pertenencia afecta directamente a la relación entre los jóvenes y la política, éstos se mueven por su individualidad, razón por la cual no se sienten parte de las instituciones ni organizaciones, esto debido a que las instituciones no constituyen un centro de referencia sino que se presentan como un mosaico de intereses externos y diversos, espacios corruptos que facilitan la desorientación no sólo de la juventud sino de toda la sociedad.

Las formas de acción directa en el campo político por parte de los jóvenes no son directamente dentro de organizaciones políticas tradicionales sino desde distintas formas asociativas juveniles. Si los jóvenes participan activamente dentro de un partido político, es más bien por coyuntura; es decir, existe una participación juvenil dentro de organizaciones políticas tradicionales en épocas de elecciones, pero más que una participación también existe una cierta manipulación por la fuerza de poder. Esto es palpable en las campañas electorales; son los jóvenes los que parados en los redondeles agitan banderas de los candidatos, los que reparten volantes, están en primera fila en

las concentraciones masivas de los candidatos en las que éstos haciendo grandes shows muchas de las veces vulgares y ridículos intentan lavar el cerebro a los electores. Esta participación creo que es bastante limitada a pesar de que existen muy pocas agrupaciones y movimientos netamente políticos formados por jóvenes, que han decidido participar en política activamente, a la mayoría le va mal y no votan por ellos ni sus propias familias, esto se debe a que de una u otra forma estas agrupaciones políticas también adoptan las viejas formas de hacer política de los partidos tradicionales (cfr. Unda, 2010: 78).

Al realizar una comparación entre los jóvenes de ayer y los de hoy se puede observar un gran contraste, desde las utopías hacia el enfriamiento, desde las actitudes idealistas hacia las pragmáticas, desde una voluntad transformadora hacia una integrada. La posmodernidad está marcada definitivamente por el asombroso desarrollo tecnológico y por una gran desilusión ideológica, dentro del mundo juvenil existen rápidos desplazamientos lo que hoy es blanco mañana será negro, si hoy me gusta el rock mañana me gustará el reggaeton, todo esto va en sintonía con la velocidad que imprime el mundo de la comunicación.

Más que hacer comparaciones de generaciones debemos comparar las sociedades en las que conviven generaciones distintas, no es que los jóvenes de hoy sean consumistas y los de los años sesentas y setentas politizados (cfr. Balardini, 2000: 122). Podemos ver que en estos años era muy difícil tener afinidades alejadas de la política, y esto no tiene que ver sólo con los jóvenes, esta actitud frente a la política la tenían también el resto de actores sociales, la pregunta que surge es qué pasó con esa juventud luchadora, resistente y crítica. Precisamente los jóvenes de aquellas décadas son los adultos de hoy ¿será que mientras pasan los años las utopías también van muriendo? Si existe

una debilidad en una generación ésta influye directamente en la debilidad de la que le sigue, es decir, si los adultos de hoy también muestran una apatía por todo lo político esta actitud de indiferencia también se puede reproducir en los jóvenes hoy, los adultos desorientados intentan guiar a jóvenes que también están desorientados ¿un ciego puede guiar a otro ciego?

Entender qué pasa con los jóvenes de hoy implica comprender su relación con la situación histórica y social en la que viven, no sólo ellos, sino todos los actores de la sociedad. Es así que ante esta realidad todos los que pertenecemos a la sociedad debemos buscar la brújula que nos oriente para poder dar un sentido a nuestra existencia, se puede ver que en la posmodernidad el hombre debe explotar todas sus cualidades y riquezas para luego construir el mundo, mientras más se ayuda al hombre a construirse singularmente más se mejora el mundo. En la realidad actual, así como a lo largo de toda la historia de la humanidad, el hombre debe preguntarse sobre cuál es el sentido de su existencia, para poder vivir la existencia humana de un modo auténticamente humano.

La humanidad se encuentra en este momento histórico, mucho más madura que en las generaciones pasadas. Nunca fue tan amplio el desarrollo de la ciencia que permite mejorar el estilo de vida del hombre, las ciencias sociales también han tenido un desarrollo impresionante tratando de explicar la enorme complejidad del hombre para proporcionar los elementos necesarios y útiles para regular su vida (cfr. Gevaert, 2005: 11). Cada uno de estos sectores científicos, también plantea un interrogante sobre el significado humano, hoy ya no podemos seguir soñando que con el programa científico más desarrollado podamos lograr una vida mejor, más bien el desarrollo científico en muchas ocasiones ha ocasionado problemas al hombre

con el pretexto de mejorar el estilo de vida; lo que se hace es destruirla con experimentos científicos, un mundo dominado por la ciencia o la tecnología se podría convertir en un sitio inhabitable, tomando las palabras de Heidegger en las que afirma que ninguna época ha logrado tantos conocimientos como la época en la que estamos viviendo, y sin embargo, ninguna otra época como la nuestra ha sabido tan poco sobre el hombre, porque en ninguna otra época el hombre ha sido tan problemático como en la actualidad (cfr. Heidegger, 1951: 189). Hoy más que nunca se necesita de una reflexión filosófica, crítica sobre el ser y el significado del hombre. La clarificación de la existencia humana prestará un servicio significativo al hombre.

La filosofía tiene mucho que decirle al hombre actual, desde un pensamiento filosófico también se puede repensar el quehacer político actual, es necesario entrar en este proceso volver a tomar en cuenta a la persona humana, sus verdaderas necesidades no las necesidades que nos ha impuesto el mercado capitalista. Es necesario un repensar la existencia del hombre para poder repensar la política, ya que la política está al servicio del hombre no el hombre al servicio de la política, ver que la política nos sirve para pensar en el otro no para pensar en uno mismo.

#### **4. La filosofía de la liberación busca un compromiso político**

La corriente de pensamiento de la Filosofía de la liberación tiene que decirle mucho a los jóvenes de la actualidad, si se toma algunos elementos de ésta se podrá lograr que los jóvenes latinoamericanos retomen el interés por el ámbito político y por su propia existencia.

Para Salazar Bondy la América hispano india está en situación de dominación, dependencia y subdesarrollo,

en todas sus manifestaciones. La tesis básica del filósofo peruano es la siguiente:

Sostengo que la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación (cfr. Bondy, 1974:6).

No niega la veracidad de la filosofía asumida sino que está en juego *el ser que las asume*; el latinoamericano está cayendo en una especie de esquizofrenia, en la que no sabe si es europeo, indígena... Tiene una cultura que simula serlo todo y no sabe lo que es, creo que esto tiene su origen en el mestizaje que se dio con la conquista española, aunque en las culturas anteriores a la conquista existió el mestizaje. Este fenómeno a mi modo de ver se acentuó y marcó la vida del latinoamericano. Aquel 12 de octubre de 1492, con la conquista y la posterior consideración del indígena como un ser inferior que debía ser domesticado y del cual había que aprovecharse, desembocó en una total aberración de lo autóctono en el hombre latinoamericano actual.

Así, debe concluirse, que para Salazar Bondy la filosofía de América Latina no hace otra cosa que encubrir la propia realidad: *“Tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos, es decir, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como instancia defectiva, con carencias múltiples”* (cfr. *ibid.*: 83). *Nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo con los intereses de la Corona y la Iglesia españolas, portuguesas, entre otras. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de elites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera.*

La negatividad con la que ve la realidad este filósofo, fue un proceso necesario para poder imaginar creativamente la posible superación de esta ‘filosofía de dominación’ y poder convertirla en una ‘Filosofía Liberadora’ del hombre que habita en este continente. Una Filosofía Liberadora necesariamente debe partir desde la negatividad, no puede haber una genuina liberación si no existe una clara conciencia de alienación y dominación (cfr. Dussel, 2007: 56), sólo quien tienen la capacidad de comprender y analizar a la dominación tendrá las herramientas necesarias para poder plantear soluciones al problema. Para Salazar Bondy, el pensamiento filosófico que debe hacerse tiene por objetivo potenciar un instrumento de crítica radical a fin de lograr mediante el análisis racional una conciencia plenamente realista de nuestra condición (cfr. Bondy, 1974: 118), en la actual coyuntura que vivimos el papel de la filosofía debe ser justamente este: la filosofía desde América Latina debe incentivar al hombre a realizar una actividad de crítica radical de la realidad social con el objetivo de vencer el subdesarrollo y la dominación que caracterizan la realidad histórica de nuestro continente.

Salazar Bondy no plantea la eliminación de otros sistemas filosóficos lo que él quiere proponer es que junto a las distintas corrientes filosóficas actuales y las que se podrían desarrollar en el futuro, sea preciso el crear un pensamiento que se mantenga arraigado en la realidad histórica de cada una de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, todo esto partiendo de una reflexión filosófica que debe ser consciente de la coyuntura histórica y sea capaz de transformarse en un sistema de pensamiento riguroso, realista y transformador (cfr. *ibíd.*, 1964: 37), si existe una remota posibilidad de liberación el hombre latinoamericano debe optar por una línea de acción para que esta posibilidad se convierta en realidad, si se sigue

pensando nuestra realidad desde un pensamiento alienado lógicamente no se podrá inventar y proponer un nuevo orden siempre se tendría que recurrir a lo ya existente. Lamentablemente, este es un proceso que nos ha venido atormentando en el devenir histórico de nuestro continente, a pesar de que se hacen esfuerzos para pensar una filosofía auténticamente latinoamericana, se sigue pensando nuestra realidad desde corrientes filosóficas extrañas. Lo que se debería hacer es ver la posibilidad de analizar críticamente estas corrientes para poder enriquecer nuestro propio pensamiento y ser capaces de pensar desde nuestra propia realidad de hombres y mujeres Latinoamericanos.

Cuando los filósofos latinoamericanos se plantean la posibilidad de una filosofía genuina, lo hacen desde el convencimiento de que tienen saberes distintos, de que el pueblo latinoamericano es diferente. La filosofía de la liberación ofrece la oportunidad al hombre latinoamericano de pensar su realidad, con el fin de alcanzar un pensamiento propio y original, no sólo en el campo filosófico, sino también en el lado político, sociológico, ético, económico, educativo, hasta religioso. Para esta corriente filosófica Latinoamérica, no representa sólo la unión de países dependientes económica cultural e intelectualmente, al contrario Latinoamérica es el continente que debe caracterizarse por la creación de pensamientos nuevos, así como también debe ser sensible ante la problemática actual, el pensamiento de la filosofía de la liberación debe desencadenar en un compromiso ético y político cada vez más concreto y crítico al sistema (cfr. Dussel, 1998:4), para los pensadores de este sistema filosófico, si la filosofía de la liberación es crítica, si critica al sistema, éste debe criticarla, y perseguirla; la filosofía nunca debe anclarse en el presente, debe tener una perspectiva de futuro de ahí la importancia de esta Filosofía ya que no se queda anclada

en el análisis de la realidad en que vivimos, sino que invita al hombre a lanzarse a pensar en su futuro y lanzar propuestas. Creo que esta corriente filosófica sintonizaría muy bien con los jóvenes en la actualidad ya que los invitaría a pensar en un futuro mejor y a lanzar propuestas para tratar de mejorar el mundo. Con esta corriente filosófica también se estaría eliminando esa vieja concepción de que la filosofía se queda en las nubes, que es una ciencia de muy poca utilidad, los jóvenes al considerar a esta corriente filosófica también se estarían dando cuenta de que la filosofía sirve para repensar el presente, criticarlo y tener elementos para cambiarlo.

## 5. Pasar de la dominación a la liberación

¿Es posible entonces una filosofía en un contexto socio-cultural de dominación?, es decir, ¿es posible una filosofía de la liberación? La respuesta tiene que ser necesariamente afirmativa; y no sólo posible sino que debe ser casi obligatoria. Es más, no sólo es una filosofía posible, sino que tiene un desarrollo, durante cuarto de siglo al menos, que confirma su originalidad y frescura dentro del panorama filosófico europeo que parece demasiado contagiado por el vive de prisa, muere pronto y deja un cadáver bonito.

La filosofía latinoamericana es necesaria, pero ha de ser, en medio de la miseria de sus habitantes, una filosofía de la liberación. La historia parece demostrar que allí donde surgieron los grandes problemas germinaron los grandes sistemas. El filósofo latinoamericano debe pensar sobre su propia realidad con el fin de superar el estado de humillación que sufre América Latina.

La filosofía no es para la Filosofía de la Liberación un pasatiempo intelectual, una demostración de habilida-

des retóricas sobre vanas especulaciones de un pensador que vive encerrado. El filósofo aquí, ni siquiera es un hombre que piense porque ama la sabiduría; el filósofo de la liberación ama al hombre sufriente, a los pueblos explotados y enajenados de sus derechos, y piensa el por qué de su condena, así como la estrategia para superar esta injusticia, pues lleva en su interior la intención del cambio. Le inquietan las conciencias hasta desembocar en la praxis justa que libera a la persona oprimida. Es clave, por tanto, que nos centremos en torno a lo básico, la propia existencia amenazada continuamente y que, hablando de algo tan esencial, no queramos quedarnos en bonitos bienintencionados constructos teóricos.

La máxima exigencia de la Filosofía de la Liberación es la creatividad; la creatividad ayuda a dar ese paso de la dominación, a la liberación; la Filosofía de la Liberación nos obliga a tomar en cuenta el pensamiento del Otro, del pobre para recuperar la dignidad de toda persona como miembro igual de la comunidad. Se podría pensar que esta filosofía también es comunitaria se preocupa por el bienestar del colectivo, no sólo del individuo. En la actualidad esto es totalmente aplicable, es necesario que el hombre deje el individualismo que lo ha convertido en un ser ego-céntrico incapaz de pensar y ver la necesidades del otro.

Lógicamente esta forma de pensar que nos propone esta filosofía contradice directamente el pensamiento fundamental del sistema hegemónico vigente, quien siempre intenta justificar la muerte del 'otro'; éste es en definitiva un enemigo, a quien hay que vencer no importa cómo, lo que importa es pisotear al otro y para esto el hombre es libre de usar el método que quiera desde el asesinato hasta la indiferencia, el quemimportismo, entre otras. En este proceso de individualismo, el Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro, existe un anulamiento



del otro, el otro no existe y si existe es sólo como una herramienta que me ayuda a alcanzar mis metas. El otro es totalmente desechable.

La crisis en la que estamos sumidos necesita de proyectos alternativos al capitalismo, que han de ser por medio de la praxis de liberación. La coyuntura actual nos invita a no repetir ensayos que a lo largo de la historia latinoamericana han desembocado en decepción, dictadura, violencia, pobreza y muerte. Actualmente, cuando el sistema neoliberal está dando muestra de debilidad, desde Latinoamérica estamos en la obligación de plantear y proponer un nuevo orden económico mundial, estamos obligados a revisar el pasado, aprender de él (no mirarlo con rabia), debemos ser capaces de superar este pensamiento y lanzar propuestas. Sólo así estaríamos haciendo una verdadera filosofía latinoamericana de la liberación porque el pensamiento y las propuestas saldrían de nosotros, no nos serían impuestas. Nosotros seríamos los protagonistas del tan ansiado cambio que todos los pueblos latinoamericanos esperan.

La propuesta de Dussel no sólo afecta a la liberación social, política, económica, cultural, sino que es una reflexión que pretende ser una liberación de la misma ontología europea, con esto se puede ver claramente que la Filosofía de la Liberación va mas allá de una simple concepción de liberación intrahistórica, lo que propone es desenmascarar el lenguaje ideológico de la ontología occidental, que es la que posibilita el funcionamiento del sistema económico, político y cultural vigente del mundo occidental. Dussel propone destruir esta ontología dominante para pasar a una 'Metafísica de la Alteridad' (Dussel, 1998: 51), la metafísica es descubrir al otro que se le revela al hombre en la cotidianidad. Para Dussel, la metafísica se traduce en la Ética pero vista más allá de la visión y la cer-

teza. La moral no es una de las ramas de la Filosofía, para Dussel la Ética es la Filosofía primera.

Esta filosofía no se queda en los efectos, invita al filósofo a analizar críticamente las causas no quedándose en las ramas del problema y planteando soluciones tibias a la realidad existente; la filosofía de la liberación invita a tomar al toro por los cuernos y plantear soluciones radicales que cambien el orden existente, para esto es necesario escuchar al otro, del oprimido latinoamericano, pero ¿cómo oír esta palabra si el sistema se ha encargado de ponernos audífonos y taparnos los oídos con el objetivo de que pensemos que todo está bien de que el sistema actual no necesita ser cambiado? Sólo al oír esta palabra doliente puede nacer la filosofía latinoamericana.

La concepción que tiene Dussel del otro es bastante interesante. “El otro es lo exterior a la totalidad”, lo que está más allá del ser, de ahí que el preocuparse por la realidad del otro no es algo que se debe hacer una vez que se tenga conocimiento del caso particular que está viviendo el otro, al contrario la realidad se da en la revelación del otro, este conocimiento no nace del sujeto sino que se podría decir que le es impuesto mediante el reclamo de justicia del otro, es decir no existe pretexto alguno para poder conocer y luchar por la libertad del otro.

Para lograr el paso de una dominación a una liberación sería importante tomar en cuenta la ‘analéctica’ que propone Dussel. Analéctico quiere indicar el hecho real humano, oír el que todo hombre se sitúa siempre más allá del horizonte. Para Dussel, la dialéctica ya no es suficiente, la analéctica es el punto de apoyo de nuevos métodos de liberación. Es interesante ver que este método necesariamente aterriza en la exterioridad del otro, su principio no es el de identidad que tanto mal ha hecho a Latinoamérica ya que al intentar buscar la identidad de nuestros países

hemos encontrado más diferencias que semejanzas entre nosotros. Dussel con la Analéctica propone en cambio la separación y distinción, yo le añadiría valorización del otro ya que no basta con el hecho de saberse distinto del otro, creo que el reto está en valorar las diferencias que tiene el otro, para poder encontrar elementos comunes y potenciarlos. Esto haría que los pueblos de Latinoamérica no encuentren diferencias entre sí, sino más bien semejanzas, ya que tenemos elementos comunes dentro del lenguaje, cultura, religión y nos une el deseo de tener una realidad distinta sin discriminación y explotación.

Este es un reto importante ya que la preocupación por el otro es una de las arduas problemáticas de nuestro tiempo, porque a la dificultad filosófica se agregan etimológicas, políticas, socioeconómicas.

La filosofía de la liberación se mueve en la dialéctica o el 'pasaje', que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, idólatra, económico, etcétera), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho 'pasaje' dialéctico entre un orden y otro orden, y toda la problemática compleja de la ruptura con el antiguo momento (1), como sistema de dominación, de la praxis de liberación misma (2), y del momento constructivo del nuevo orden (3), su edad clásica. Antiguo orden (1) Pasaje de liberación (2) Nuevo orden (3) (cfr. Moros, 1970: 27).

El método que nos presenta la filosofía de la liberación es sumamente interesante ya que propone en un inicio analizar la realidad de alienación que estamos viviendo y lo considera como un viejo orden, es decir exige al hombre romper con viejos paradigmas y plantearse nuevos. Esto no es tan fácil ya que la ruptura de viejos paradigmas implica lógicamente ir en contra de las normas establecidas y aprobadas por las sociedades; es decir, si queremos cam-

biar lo que se considera como ‘viejo orden,’ debemos estar dispuestos a romper con los paradigmas, pero el método de la filosofía de la liberación no termina ahí, al contrario, exige que el hombre proponga un nuevo camino; es decir, no basta con analizar la realidad y darse cuenta de que hay que cambiar, la filosofía de la liberación exige que se dé un paso nuevo y esto implica acción. Lamentablemente ese es el paso que nos falta, la filosofía de la liberación parece se ha quedado sólo en analizar y criticar lo que se considera viejo, ahí estaríamos cayendo en lo que decía Marx de los filósofos, que éstos sólo se han limitado a entender la realidad cuando de lo que se trata es de transformarla; creo que en ningún país latinoamericano se ha cumplido el método propuesto por esta filosofía ya que no hemos pasado del segundo paso, que es el de la construcción de un nuevo orden liberador, razón por la cual no existe un nuevo orden, a lo largo de la historia esto lo podemos comprobar ya que por más gobiernos que se dicen de izquierda y promulgan leyes a favor de los más pobres siempre el poder del imperio ha estado detrás tratando de boicotear procesos de liberación.

¿La filosofía de liberación es compatible con los jóvenes? esta es la pregunta que me surge después de analizar y confrontar la realidad de desencanto político juvenil con la filosofía de la liberación y me atrevo a decir que ésta tiene muchos elementos que se identifican con los jóvenes, considero que los jóvenes tienen una gran oportunidad, una de las razones del quemeimportismo de los jóvenes por el quehacer político sería porque no se sienten representados en la actualidad. Los jóvenes critican la organización política actual, ven a la política como algo inútil e inservible, creo que el reto es hacer que descubran en la filosofía latinoamericana el interés que muestra esta corriente del pensamiento por el otro, de ese modo la polí-

tica serviría justamente para crear mejores condiciones de vida. La filosofía de la liberación bien direccionada ayudaría a los jóvenes a redescubrir el significado de la Política y a encontrarle su utilidad. Sería un impulso fundamental para promover cambios transformadores de la sociedad y la política, los jóvenes no pueden quedar excluidos de estos procesos, pueden hacer realidad el segundo paso del método de la filosofía de la liberación, que los adultos no lo han realizado, éstos deben iniciar el proceso de liberación del viejo orden inequitativo para tener un nuevo orden de justicia,

Esta filosofía ayudaría a pensar nuevas prácticas políticas de los jóvenes basadas en los elementos anteriormente analizados, sería importante pensar la política al margen de la institucionalidad oficial, desde la cotidianidad, hacerla desde los barrios, las escuelas y desde la misma familia para luego pensar en las instituciones gubernamentales. El aporte de los jóvenes desde esta perspectiva sería muy interesante, tomando en cuenta de que es posible hacer política desde estos espacios en los que aparentemente la política o lo político no tengan relevancia alguna (cfr. Unda, 2010: 82). Este nuevo quehacer político lógicamente no puede ir desligado de la política que se hace a nivel estatal.

El hacer una filosofía de la liberación que ayude a plantear soluciones a los problemas cotidianos haría que la juventud latinoamericana hable de una política para construir ciudadanía activa y autocrítica, de participación corresponsable, de sistemas, de gobiernos, una ciudadanía participativa. Para así desarrollar una política verdaderamente humana...

Es tarea de la filosofía el lograr cambiar el sistema de dominación, ayudar a Latinoamérica a alcanzar una liberación que desemboque en justicia, igualdad, dignidad,

pluralidad de los pueblos, en realizaciones concretas y auténticamente justas frente a la perversa mundialización del capitalismo neoliberal.

El Tercer Mundo, sobre todo, ha experimentado amargamente la iniquidad del sistema capitalista que es homicida y genocida. El sistema neoliberal está dando explícitas señales de agotamiento y de incapacidad; se exige el cambio hacia un nuevo orden económico mundial ya que el neoliberalismo ha explotado y es deshumanizante, ha provocado la destrucción del medio ambiente, guerras absurdas por el control de los recursos naturales.

La filosofía de la liberación tiene una gran oportunidad, lograr que el hombre se libere de sus yugos y proponga un nuevo sistema social y económico; así se alcanzaría que el tercer método que nos propone este sistema filosófico por fin se cumpla ya que pasaríamos del necesario pensamiento a la muy necesaria acción. Es importante concretar el trabajo en obras, de otro modo estaríamos siempre viviendo en el híper uranio que promulgaba Platón.

Si queremos construir una nueva sociedad en nuestros pueblos latinoamericanos, debemos tomar en cuenta los siguientes elementos:

- Prioridad en la utilización renovable de los recursos naturales. Latinoamérica es la zona del planeta con mayor biodiversidad del planeta. El futuro de la tierra está en manos de los países latinoamericanos; debemos luchar contra la ocupación de las reservas naturales por parte de las multinacionales mineras y petroleras.
- Participación democrática en todos los sectores de la vida colectiva, para esto es necesario impartir una educación política en todos los espacios

educativos; formar desde la niñez una conciencia política de servicio y compromiso con el otro.

- Interculturalidad, es el punto que más se ha descuidado pero es quizá el más importante ya que estaríamos dando un vistazo a la filosofía de los pueblos ancestrales. Pasaríamos de una negación de lo que somos a la aceptación de nuestras raíces, esto nos traería grandes oportunidades de ver al otro como un complemento no como un rival al que hay que vencer, si logramos ser un poco más comunitarios preocuparnos por el otro, por la madre tierra, poco a poco, nos estaríamos liberando de las cadenas que nos atan.

El reto está en aprovechar al máximo las enseñanzas del pasado para forjar las bases de una nueva filosofía latinoamericana comprometida con el otro y con la vida.

## 6. Con la educación derribamos los viejos paradigmas

Partiendo de la concepción que la educación tiene gran influencia en la sociedad y que ésta, a su vez, influye directamente en la educación, se puede pensar que la educación debe contribuir a formar ciudadanos activos políticamente hablando. De ahí que la educación no aporte a reproducir el orden de explotación ya existente, al contrario creo que el principal papel que jugaría la educación no sólo en nuestro país sino en toda América Latina sería el aportar con elementos para ayudar a pensar otro modelo de mejora de los niveles socioeconómicos existentes. En la actualidad, se considera que el desarrollo se mide en función de la calidad de vida alcanzada, o en la capacidad de adquirir bienes (carro de moda, los electrodomésticos

de última generación, entre otros), pero este tan deseado 'desarrollo', es falso ya que toda la mercadería que se nos ofrece en las lujosas vitrinas tienen por materia prima los bosques de nuestra Amazonía, el petróleo que es explotado afectando a valiosos ecosistemas, la explotación laboral de trabajadores indonesios o chinos donde se encuentran las enormes fábricas de electrodomésticos o ropa de marca.

El problema de la juventud y su participación política está en reconstruir el sistema educativo, si en los últimos años se ha venido sosteniendo que el sistema educativo reproduce y ayuda a mantener la estructura social y sus desigualdades (cfr. Casassus, 2003: 23), es necesario no sólo analizar los currículos vigentes en cada una de las instituciones educativas, en todos los niveles, también se debe analizar cómo se reproducen las relaciones sociales de desigualdad en los centros educativos. El problema es mucho más complejo ya que la escuela se vendría a convertir en una mini sociedad de desigualdad, es decir que al interior del sistema educativo es en donde se encuentran estos poderosos mecanismos de estratificación, diferenciación y marginación, la desigualdad en la educación está influenciada por circunstancias y acciones que acontecen tanto fuera de la escuela como dentro de la misma (cfr. *ibíd.*, 2003: 142), las diferencias que se pueden constatar en la escuela no nacen de ella, se generan fuera, en la sociedad.

Esta crisis también se la puede observar en la poca sensibilidad de parte de los gobiernos de turno en mejorar los sistemas educativos de los países, basta analizar los datos del presupuesto que se destina anualmente para la educación en muchos países latinoamericanos. La educación ocupa uno de los últimos lugares junto a la salud pública, esto es fácil comprobarlo en nuestro país porque la situación de la educación es alarmante, enfrentamos problemas como: la persistencia del analfabetismo, bajo nivel de esco-

laridad, tasas de repetición y deserción escolares elevadas, mala calidad de educación, deficiente infraestructura en los centros educativos estatales, entre otros problemas. Pero el problema no es sólo responsabilidad de los gobiernos de turno, sino es un tema de toda la sociedad (cfr. *ibíd.*, 2003: 47) en la mayoría de casos la educación es vista como una herramienta de ascenso social; es decir, mientras más me preparo, más títulos saco, yo podré escalar en la pirámide social ganando prestigio y dinero. Considero por ello que se ha desvirtuado el objetivo de la educación, que es: producir conocimiento, éste debe estar vinculado a la realidad del hombre, el conocimiento producido por la sociedad servirá de mucho al hombre concreto y real que habita en este continente, la educación debe partir de las necesidades del hombre no al revés. Hoy la educación se contenta en dar una especie de tibias recetas que tratan de atenuar los síntomas de esta enfermedad de injusticia y muerte, cuando de lo que se trata es atacar directamente el foco infeccioso, eliminarlo desde la raíz; esto requerirá lógicamente del trabajo de todos, todos los actores de la sociedad, debemos arrimar el hombro para mejorar.

La educación debe ser propositiva, se debe educar con elementos que conduzcan hacia nuevas propuestas sociales, los cambios de mayor impacto dentro de la sociedad deben venir de las transformaciones que se dan en los procesos educativos, es una especie de cadena, esa debería ser la meta: luchar por transformar los procesos educativos en primer lugar, para que los ciudadanos se preocupen por cambiar el orden social en el que vivimos.

La educación debe ayudar a los jóvenes a hacer el paso de la resistencia a las alternativas, para poner al servicio del hombre no sólo a la política sino también a la economía, la educación sería una herramienta que nos permita constatar las desigualdades en un primer momento para

luego buscar cómo superarlas, pero para esto es necesario emprender un proceso de conocimiento para comprender las dinámicas que llevan a la desigualdad, el poder entender el origen de la situación dominante es importante porque da pautas para poder seguir. Las propuestas de acción dependen de la forma de comprender las dinámicas que llevan a la desigualdad (cfr. Casasus, 2003: 113) ya que si al hacer un análisis se llega a la conclusión de que estas dinámicas en vez de llevar a la desigualdad llevan al bienestar no se harían esfuerzos para poder cambiar la realidad, es vital que este proceso se viva de la manera lo más objetiva posible, para evitar quedar sólo en buenas intenciones que no conducen a nada y llevan al fracaso.

Me parece importante señalar que los jóvenes dentro del sistema educativo deben desarrollar una serie de actividades que no tengan relación directa con la actividad escolar, se debe buscar espacios de asociación, de discusión y debate, lanzar propuestas. Existen tres actividades en las que los jóvenes incursionan dentro del ámbito escolar: a) actividades para mejorar su entorno; b) formación de grupos de líderes; y c) grupos que trabajan directamente la familia (cfr. Unda, 2010: 63). El hecho de que los jóvenes se sientan llamados a mejorar en estos aspectos me parece una buena señal que debe ser aprovechada en los centros escolares, a veces se deja pasar muchas iniciativas juveniles porque se las considera desenchufadas, fuera de la realidad, inalcanzables, pero, ¿acaso los procesos de reivindicación social no surgen con pensamientos que son considerados desechables?, entonces, valdría la pena que las propuestas juveniles en estos ámbitos sean tomadas en cuenta con más seriedad y no sean miradas como jueguitos de niños que intentan resolver los problemas de los adultos.

Es preciso que los centros educativos en la actualidad creen programas de participación activa juvenil, ha-



cer procesos de concientización desde las aulas. El trabajo en el aula es primordial para lograr cambios, el maestro vendría a ser el principal responsable de que estos cambios puedan ser una realidad, las aulas deben estar abiertas a la diversidad en todos sus aspectos (social, de género, de pensamiento), las aulas se deben convertir en centros de debate y discusión donde los estudiantes sean capaces de ser críticos con los contenidos que reciben, sean capaces de entablar discusiones no sólo con sus compañeros de aula sino también con los docentes, pero para esto es necesario que el docente no se crea el dueño absoluto de la verdad en la cátedra que dicta; el docente debe convertirse también en alumno, estar dispuesto a aprender de sus alumnos, las relaciones en el aula deben ser horizontales antes que verticales la escuela debe pasar de ser un cuartel militar y convertirse en lo que debe ser: el centro donde el hombre encuentra el sentido a su vida.

La educación debe ser comprometida con la formación de actores políticos con capacidad de diálogo y debate, no solo como un periodo de la vida y una época de transición o de algunas manifestaciones culturales (cfr. Autores varios, 2008: 35); el joven como actor político debe ser rebelde y contestatario, debe construir un protagonismo político innovador que aporte con sus iniciativas e ideas frescas.

Los jóvenes como actores políticos deben asumir responsabilidades y ser miembros activos de la sociedad hoy, desde este compromiso se debe construir el futuro vinculado con las transformaciones que se realicen aquí y ahora con el objetivo de formar una sociedad más justa, democrática (cfr. Autores Varios, 2008: 35).

Los jóvenes debemos tomar la posta de las luchas realizadas por las generaciones pasadas, hay que retomar las luchas sociales de las juventudes pasadas y romper la tendencia individualista, empezar a pensar en comunidad,

creer en el nosotros y no en el yo. La participación política de jóvenes actuales debe ser parte de su identidad, los jóvenes deben ser movilizados de jóvenes, ¿si los jóvenes no se preocupan por lo jóvenes quien lo va a hacer? El Estado no lo ha hecho y no creo que a esta altura lo haga; no hay otra alternativa, los jóvenes deben ser los encargados de concientizar a jóvenes sobre su protagonismo político en la actualidad, solo de esta manera podrán salir propuestas desde los jóvenes.

## 7. Concluyendo

Es justo que los jóvenes en la actualidad sean mucho más propositivos no sólo en el ámbito político, sino en todos los espacios de interacción social, la sociedad debe dar cabida a las expresiones de la juventud y los jóvenes tienen el reto de hacerse escuchar, es hora de que las viejas utopías de igualdad justicia que tenían las viejas generaciones y que con el paso del tiempo se han ido olvidando hasta quedar desplazadas totalmente sean asumidas y vividas con radicalidad.

Se deben fomentar espacios para la discusión dentro del campo político, la tecnología es un buen pretexto, el uso de las redes sociales puede crear grupos políticos, esta es una de las ventajas que los jóvenes tienen en la actualidad pueden compartir sus pensamientos a jóvenes de todo el mundo, encontrar elementos comunes y lanzar propuesta continuas.

La juventud conjuga energía mental y física, ansias de libertad, la lucha por sus ideales, ganas de vivir experiencias nuevas. ¡Cuán interesante sería que estas nuevas experiencias sean la libertad igualdad y justicia! Si todas las sociedades Latinoamericanas quisieran vivir estas nuevas experiencias fácilmente cambiaríamos el orden existente,



para lograrlo se necesita cambiar el estilo de pensamiento justamente lo que nos propone la filosofía de la liberación.

Los jóvenes de hoy quizá deben hacerse la misma pregunta que se hizo Mario Benedetti ¿Qué nos queda a nosotros lo jóvenes?

¿Qué les queda a los jóvenes?

*¿Qué les queda por probar a los jóvenes  
en este mundo de paciencia y asco?  
¿sólo grafiti? ¿rock? ¿escepticismo?  
también les queda no decir amén  
no dejar que les maten el amor  
recuperar el habla y la utopía  
ser jóvenes sin prisa y con memoria  
situarse en una historia que es la suya  
no convertirse en viejos prematuros.*

*¿Qué les queda por probar a los jóvenes  
en este mundo de rutina y ruina?  
¿cocaína? ¿cerveza? ¿barras bravas?  
les queda respirar, abrir los ojos  
descubrir las raíces del horror  
inventar paz así sea a ponchazos  
entenderse con la naturaleza  
y con la lluvia y los relámpagos  
y con el sentimiento y con la muerte  
esa loca de atar y desatar.*

*¿Qué les queda por probar a los jóvenes  
en este mundo de consumo y humo?  
¿vértigo? ¿asaltos? ¿discotecas?  
también les queda discutir con Dios  
tanto si existe como si no existe  
tender manos que ayudan, abrir puertas  
entre el corazón propio y el ajeno  
sobre todo les queda hacer futuro  
a pesar de los ruines de pasado  
y los sabios granujas del presente.*

## Bibliografía

AUTORES VARIOS

- 2008 *Ser joven en Sudamérica, diálogos para la construcción de la democracia regional*, Chile: IBASE, POLIS y Ediciones CIDPA.

BALARDINI, Sergio (Compilador)

- 2000 *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*, Argentina: CLACSO.

BENEDETTI, Mario

- 2010 “¿Qué les queda a los jóvenes?”. En: <http://www.poemas-del-alma.com/mario-benedetti-que-les-queda-a-los-jovenes.htm>. Jueves, 3 de junio de 2010 20:30.

CASASSUS, Juan

- 2003 *La escuela y la (des)igualdad*, Chile: LOM Ediciones.

DUSSEL, Enrique

- 2007 *Materiales para una política de la liberación*, México:UANL.

DUSSEL, Enrique

- 1998 “Un proyecto ético y político para América Latina”, en Revista *Anthropos huellas del conocimiento*, N°180, México: Ediciones King, Septiembre – Octubre.

GEVAERT, Joseph

- 2005 *El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, España: Ediciones Sígueme.

HEIDEGGER, Martín

- 1993 *Kant y el problema de la Metafísica*, Frankfurt, España.

MOROS, Edgar

- 1995 *Filosofía de la liberación*, Mérida: ULA.

SALAZAR, Augusto

- 1974 *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*, Bonum. Argentina.

UNDA, René

- 2010 *Jóvenes y juventudes, acción, representaciones y expectativas sociales de jóvenes de Quito*, UPS, Ecuador: Ed. Abya-Yala.