

XVII ENCUENTRO
DE FILOSOFÍA
DE LOS JESUITAS
DE AMÉRICA LATINA

▫ lo político y el estado hoy
en américa latina
1ª parte

INDICE

XVII ENCUENTRO DE FILOSOFÍA DE LOS JESUITAS DE AMÉRICA LATINA

Presentación 166

CONFERENCIAS

Presentación de los Libros del Grupo Jesuitas de Filosofía 168

Dr. Vicente Santuc, SJ

Hacia una Filosofía Inculturada en América Latina 178

Dr. Juan Carlos Scamone, SJ

Al Encuentro de la Democracia 201

Dr. Jorge Alonso S.



presentación

INDICE

XVII ENCUENTRO de FILOSOFIA de los JESUITAS de AMERICA LATINA

Contenido

Agradecemos a nuestros lectores los elogios dedicados a los cinco números de XIPE-TOTEK sobre EL PLACER, y nos halaga que los hayan considerado provechosos y edificantes en el plano espiritual. Habíamos prometido, para este número, comenzar el inolvidable ciclo de conferencias OTROS MUNDOS, OTRAS VOCES. Sin embargo, dada la coyuntura, preferimos publicar primero las memorias de nuestro último ciclo de conferencias en Guadalajara, tenido en julio 1997, que consistió en el XVII Encuentro de Filosofía, de los Jesuitas de América Latina. Las conferencias fueron sustentadas en la Sede de nuestro Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C., y algunas se tuvieron en el Museo Regional de Guadalajara. Organizador del Encuentro fue Jorge Dávalos, SJ, profesor de nuestro Instituto. Los Encuentros anteriores se habían tenido en otros países. Como hemos advertido, nuestras conferencias y revista no se reducen a temas de filosofía y ciencias sociales en el sentido formal de las palabras, que sí los hemos tocado; pero más bien expresan el punto de vista de un filósofo o de un sociólogo sobre los problemas diversos del ser humano, y en escucha y diálogo con otras corrientes del pensamiento, pues "nada de lo humano le es ajeno" (como tampoco al teólogo). Pero en esta ocasión ofrecemos un ciclo entero que sí fue filosófico en el sentido formal de la palabra. Calculamos que las memorias del Encuentro XVII requerirán dos o tres números de XIPE-TOTEK. Después vendrá el ciclo prometido OTROS MUN-

DOS, OTRAS VOCES (sobre fenómenos extraños y manejos energéticos). Nos complace ahora presentar al Equipo de Jesuita Latinoamericano de Filosofía.

La idea de un Equipo Jesuita Latinoamericano de Filosofía nació en Santo Domingo, en 1980. A partir de entonces, los encuentros del Equipo se han ido teniendo en las principales ciudades latinoamericanas, con temáticas tales como dimensión ética de la filosofía; dimensión histórica de la filosofía; filosofía, historia y liberación, interrelaciones entre ética, historia y trascendencia de Dios; una filosofía fundamental en la perspectiva de gratuidad; antropología filosófica; filosofía social; filosofía y ética económicas; ética, economía y trabajo.

Lo que con el trabajo de este Equipo se intenta hacer es contribuir, desde diferentes supuestos teóricos, a crear una filosofía rigurosa y universal, pensada y expresada a la altura de nuestra época y que, no obstante, esté enraizada en la problemática sociocultural y en las vivencias profundas del pueblo latinoamericano. El Equipo está formado por profesores de filosofía de diversos centros universitarios de América Latina. Entre otros, Arturo Gaete (Chile), Miguel Manzanera (Bolivia), Antonio Ocaña (Uruguay), Juan Carlos Scannone y Jorge Seibold (Argentina), Vicente Santuc (Perú), Gerardo Remolina (Colombia), Antonio González (El Salvador), Ignacio Lasaga (República Dominicana), Jorge Dávalos y Pedro de Velasco (México). Los trabajos elaborados por el Equipo han sido ya publicados en una colección cuyo título es UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA. El primer volumen (1992) lleva por título PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA; el segundo volumen (1993), IRUPCIÓN DEL POBRE Y QUEHACER FILOSÓFICO; el tercero (1995), HOMBRE Y SOCIEDAD; el cuarto (1996), SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO. Este año 97 se espera publicar el quinto volumen cuyo título será ÉTICA Y ECONOMÍA.

En estos tiempos de neoliberalismo y mundialización, y habiendo ya dedicado el anterior Encuentro (Bolivia 1996) a la temática económica, enfocada desde una ética de la gratuidad y del trabajo, este año 97 nos centraremos en la temática política, sus relaciones con la sociedad civil y el Estado. Título del encuentro es: LO POLÍTICO Y EL ESTADO HOY EN AMÉRICA LATINA.





PRESENTACIÓN DE LOS LIBROS DEL GRUPO SJ DE FILOSOFÍA

(MÉXICO 1997)

*Dr. Vicente Santuc, SJ**
Perú

Se me ha pedido presentar al Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, y a los libros que el mismo ha ido publicando. Dicho pedido me honra y lo asumo con mucho gusto.

Para individuos y grupos, la mejor presentación pasa por un esfuerzo de memoria. Fechas y circunstancias de nacimiento, al mismo tiempo que señalan posibilidades hablan también de cicatrices. El grupo nació en los años 70. En ese tiempo, las ciencias sociales o humanas parecían llevar a reconsiderar la pertinencia de la filosofía para acceder a la comprensión de los problemas del hombre. Esa circunstancia, al final de los años 70, llevó al

** Dr. en Filosofía Política
por la Escuela de Altos Estudios
de París.*

Prepósito General de la Compañía, el R.P. Pedro Arrupe, a reunir en Roma a varios profesores de filosofía de diferentes países, para revisar y revalorizar la docencia de la filosofía en la Compañía de Jesús. Como dice el P. Juan Carlos Scannone, se reafirmó entonces de parte de la Compañía de Jesús: "el valor irremplazable de la filosofía tanto para la formación de los sacerdotes como para el diálogo con los no creyentes, el servicio de la fe y la promoción de la justicia". (PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA, p. 18). Se asumió entonces la necesidad de una búsqueda filosófica atenta, a la vez, a la cultura de los pueblos latinoamericanos, a los aportes de la larga tradición filosófica universal, como también a los aportes de la filosofía contemporánea.

El grupo, aunque constituido de profesores, se asignó llevar adelante una reflexión gratuita, en cuanto no preocupada por aportar insumos directos a la docencia. Desde los inicios se trató de un diálogo, de un intercambio de perspectivas y de resultados de investigaciones que nos inscriban en una tensión: fidelidad y continuidad con la tradición filosófica universal y sus propuestas actuales, pero al mismo tiempo atención a la tradición cultural del continente y escucha de los problemas del hombre latinoamericano hoy. Desde los inicios, una interrogación anima trabajos e intercambios. La formularía así: ¿en dónde estamos, en América Latina, en cuanto al hombre? La pregunta dice la entrada antropológica de la reflexión. Voy a procurar seguirla en los diferentes tomos publicados.

En 1992 salió la primera publicación con el título PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA. Se trata de un filosofar *desde* América Latina, y no de un esfuerzo que pretendiera inscribirse en las corrientes de una filosofía llamada *latinoamericana*. Todos los textos allí presentados reconocen y manifiestan su dependencia con el aparato lógico que viene de la tradición filosófica europea. Pero -y eso es particularmente evidente para algunos de ellos- se hace un esfuerzo para abrirse a categorías que el pensar filosófico podría recibir de los espacios culturales latinoamericanos. Cada texto adelanta por caminos diferentes, con metodologías y en tópicos diferentes. Sin embargo, a pesar de esa diversidad, el lector se queda con el sentimiento de una gran unidad en cuanto todos los artículos se inscriben en la crisis que viven las diferentes naciones.

El aspecto de la crisis representa, en buena medida, el núcleo común, reconocido como la fuente de la necesidad del filosofar hoy en América Latina, y reconocido también como el núcleo en torno al cual la reflexión ulterior podrá construirse. Como lo expresa el Documento de Trabajo,

presentado al final de ese primer libro, el grupo asume que el filosofar hoy en América Latina no surge de la admiración sino más bien del *descontento o escándalo* frente a la situación del hombre. Tensiones e insatisfacciones entre los hombres vienen, tanto del choque cultural que sufren las culturas tradicionales en su integración al universal abstracto de la sociedad económica-productiva mundial, como de las frustraciones vividas en su integración o eliminación del trabajo, ese sagrado que nos domina. Los diferentes textos articulan su reflexión en torno a esos dos espacios de tensiones -cultura y mundo del trabajo. Los tiempos no son todavía de respuestas o propuestas; más bien la reflexión procura, mantenerse siempre expuesta al *otro*, y señalar las exigencias ineludibles que plantea, al discurso, el querer someterse a la autoridad y a los derechos de ese *otro* que son los marginalizados.

Si bien el esfuerzo de reflexión filosófica que el libro presenta se lleva adelante en los marcos de la *filosofía perennis*, en cada momento se percibe el esfuerzo de escuchar lo que nos viene de las diferentes tradiciones culturales de América Latina. De ellas nos viene el sentimiento de nuestro parentesco con el universo y la afirmación de que la presencia del hombre al mundo no está, en primera instancia, del lado del trabajo ni de la teoría, sino en una forma de estar y vivir en el mundo, de gozar de él. Es invitación a abrirse a la vida como don y profusión. Así despunta en varios textos una búsqueda de la verdad *en y desde* el sentir: invitación a regresar a la fuente oscura de las ideas en todos.

En 1993 salió el segundo libro, titulado *IRRUPCIÓN DEL POBRE Y QUEHACER FILOSÓFICO. HACIA UNA NUEVA RACIONALIDAD*. Este libro arranca de un dato proporcionado por la historia: la irrupción del pobre en la conciencia latinoamericana, como hecho de vida que interpela a la conciencia de todos. La teología y la pastoral latinoamericanas, desde la Teología de la Liberación y desde la opción preferencial por los pobres, habían asumido y favorecido esa toma de conciencia. Y como también lo hicieron en ese momento la Teoría de la Dependencia, la sociología y la economía.

Nuestro grupo, habiéndose abocado a reflexionar las dimensiones ética e histórica del filosofar desde América Latina, se encontró con un doble hecho que cuestionaba a la filosofía, hecho que le daba a pensar y le daba qué pensar. Por un lado estaba el *hecho de la pobreza y de la injusticia* estructurales que conculcan la dignidad humana de grandes masas de población, y por otro lado, estaba la *dimensión histórica del filosofar* que el grupo quería asumir. El grupo quería asumir la dimensión de la

historicidad del filosofar desde el diagnóstico o la percepción de la creación en la historia. Se trataba de ver fenómenos, y urgencias, venidas de la emergencia de novedades en medio de las circunstancias de muerte y anonadamiento que tipifican al Continente.

Si bien diferentes producciones académicas testimoniaban de la irrupción del pobre en la conciencia latinoamericana, de hecho eran sobre todo los pobres mismos los que habían hecho irrupción en la sociedad a través de diferentes nuevas figuras de organización y acción, en un neocomunitarismo de base muy creativo. Interpelada por esos fenómenos, la filosofía procuraba leerlos y reconocer sus lógicas como rupturas inauguradoras, como manifestaciones de la libertad. Los inscribía en procesos de liberación que interesaban e interpelaban a pobres y pudientes. Allí la filosofía recibía para su pensar, tanto en el nivel de lo ético-político como en un nivel de radicalidad metafísica-histórica. Lo que se podía diagnosticar no era únicamente el trabajo de una imaginación reproductora o de combinatoria, sino el trabajo de una imaginación creadora que explora nuevas modalidades del *ser juntos* y producía nuevas formas de institucionalidad portadoras de nuevos sentidos.

El libro, en su presentación, restituye lo que fueron las etapas de la reflexión grupal en torno a la **IRUPCIÓN DEL POBRE Y EL QUEHACER FILOSÓFICO**. Fueron tres momentos:

1. Con ayuda de las ciencias sociales, cierta atención a la cultura de los barrios marginales y a los procesos vividos en el campo, proporcionó material a la reflexión antropológica y éticosocial del pensar filosófico.
2. Una atención a mitos y novelas latinoamericanas hizo percibir la importancia del relato y del símbolo para pensar filosóficamente lo histórico.
3. Finalmente, el tercer bloque adelanta hacia una nueva perspectiva filosófica, que el título subraya con la mención de "Hacia una Nueva Racionalidad". Se trata de una perspectiva particularmente perceptible en América Latina, pero de valor universal: es la perspectiva de la gratuidad y solidaridad, cuya metáfora es la fiesta y la reciprocidad, presentes a lo largo y ancho de América Latina y que hablan de una manera ritual-festiva del estar juntos en la vida de los latinoamericanos. Son dimensiones usualmente olvidadas y que, sin embargo, tipifican este Continente.

En 1995 salió el tercer libro titulado HOMBRE Y SOCIEDAD - REFLEXIONES FILOSÓFICAS DESDE AMÉRICA LATINA. El grupo asumía que el reflexionar filosófico debe procurar llevar al concepto tanto en su tiempo histórico, representado por lo sociopolítico, como la cultura en la que se enraiza el ser humano. Por eso, después de haber considerado la irrupción del pobre en la conciencia histórica latinoamericana, el tercer tomo representa un esfuerzo para replantear la autocomprensión misma de la filosofía en una perspectiva inculturada. Concretamente se trata de un esfuerzo para reconsiderar la racionalidad misma del filosofar a la luz de la lógica de gratuidad.

El grupo ha asumido que la nueva cultura emergente entre los pobres de América Latina señala un esfuerzo de integración existencial, institucional y simbólico en donde dialogan -en permanente tensión-, la gratuidad y solidaridad sapienciales tradicionales y la eficacia racional moderna. Por eso mismo, dicha cultura emergente plantea al filosofar -en los niveles epistemológico y ontológico- la necesidad de producir una racionalidad filosófica apropiada para comprender ese mismo hecho y pasar a una nueva comprensión del **hombre, de la razón y del ser**, dentro de ese horizonte. A esa racionalidad buscada, el Equipo le dio el nombre de *lógica de la gratuidad u ontología del don*. Racionalidad expresable también en el vocablo de *solidaridad*. Dicha lógica de la gratuidad es el tema del tercer volumen que, distribuido en tres bloques, sólo pretende presentar una aproximación a ella.

El primer bloque aborda la "Antropología Filosófica en Perspectiva de Gratuidad". Abren el volumen unos aportes antropológicos a partir de una antropología de nosotros en clave de gratuidad. Siguen consideraciones que la reflexión filosófica podría recibir de parte de la cultura guaraní, basada en el don recíproco de palabras y bienes. Después se cuestiona *la ley del valor* moderna que, tanto en economía como en psicología, pretende encerrarnos en condicionamientos y en cierta soledad. Por eso, desde los valores de belleza, verdad y justicia -reconocidos como especies de trascendentales kantianos- se hace percibir cómo la voluntad del hombre, desde su origen, está abierta a una dimensión relacional y una dimensión infinita. Una suerte de Apéndice a ese primer bloque ofrece pistas para una antropología en perspectiva de gratuidad.

El segundo bloque procura reflexionar acerca de una filosofía social y política en perspectiva de gratuidad. Se trata esencialmente de un esfuerzo para asentar las bases metafísicas y éticas de dicha perspectiva, en diálogo

con la tradición filosófica y con la preocupación por una inculturación latinoamericana. Dicho bloque considera la filosofía de la liberación desde el aporte que representa su exigencia de un nosotros universal. También se considera lo que el *ethos* cultural de un país latinoamericano podría aportar a una reflexión sobre ética y política; considerando cómo el Estado, entendido como instancia de articulación de lo racional y de lo razonable, podría abrir al espacio de la gratuidad. De allí se presentan las reformulaciones que la perspectiva del grupo plantea como urgentes al nivel de los Estados latinoamericanos.

El tercer bloque de este libro regresa a una temática que corrió a lo largo de las reuniones del grupo, a saber la liberación latinoamericana. Es así como se elaboran las bases de una pragmática filosófica de la liberación que tendría que pensarse a la vez desde la *gratuidad* y desde la *racionalidad moderna*. El último capítulo incide en lo mismo, pero desde una perspectiva epistemológica y hermenéutica, planteando la necesidad de un diálogo interdisciplinar para llevar adelante tal hermenéutica.

Finalmente se puede decir que la perspectiva de gratuidad, explorada en el libro anterior, empieza a mostrar su fecundidad en éste. De hecho, desde esa perspectiva, se han explorado contenidos y categorías -como la *nostridad*, la comunidad de comunicación, las lógicas de eficacia y de reciprocidad, la liberación y su pragmática- cuya pertinencia es relevante tanto en antropología filosófica como en filosofía social o política.

Finalmente en 1996 salió el cuarto volumen titulado *SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO*. El subtítulo *REFLEXIONES ETICO-POLÍTICAS DESDE AMÉRICA LATINA* subraya la voluntad permanente del grupo de llevar una reflexión *desde y sobre* la realidad latinoamericana. Abre este volumen una sección introductoria que procura ofrecer elementos para un diagnóstico ético-político de América Latina. Sin pretensión a ninguna exhaustividad, desde un método de fenomenología cultural, se señalan y articulan rasgos comunes a los diferentes países para hacer percibir algunos de los principales desafíos planteados al hombre en nuestra realidad. Dichos desafíos se ubican esencialmente en el enfrentamiento-choque entre el proceso de modernización-urbanización del continente y los *ethos* culturales tradicionales. Las carencias de los Estados para conducir dichos procesos se hacen patentes.

Sigue una segunda sección de "Fundamentación Filosófica" que agrupa diferentes contribuciones, todas ellas convergentes en la perspecti-

va ética. La primera contribución presenta la perspectiva de la *ética comunicativa* (procedimental y dialógica). Se asume que el uso público de la argumentación racional hará desembocar en el *principio pragmático* que se transforma en *principio ético*, susceptible de sustentar, orientar y corregir una vida democrática. Otro artículo, reconociendo la insuficiencia, hoy, de la referencia a la ley natural para orientar hacia una instancia ética básica, explora la fecundidad de otro referente llamado *ley de humanidad*.

En continuidad con las reflexiones anteriores del grupo sobre la gratuidad como categoría fundamental para una ética contemporánea, el texto siguiente explora la viabilidad *lógica y práctica de la gratuidad* en la vida social, y la producción de un nuevo tipo de instituciones. La sección concluye con un texto que, enfrentándose con el neoliberalismo que nos domina y acogiendo la antropología que se desprende de la filosofía de la liberación, desentraña y fundamenta los principios de *subsidiaridad, solidaridad y universalidad, democracia participativa y sociedad política universal*, todos aspectos ausentes o débiles en las corrientes neoliberales.

La tercera sección de este libro está titulada "Sociedad Civil-Estado y Ética Política". La configuran, evidentemente, artículos de varios autores. El primer artículo constata la ausencia, en América Latina, de una reflexión sobre la *sociedad civil* como posibilidad ética. Un análisis fenomenológico permite al autor señalar la convivencia y sus presupuestos como elemento fundamental para la constitución de la sociedad civil. El siguiente artículo sobre "Mediación y Política" procura -tanto desde los aportes de la *pragmática lingüística*, tan de moda, como desde una observación empírica-, encontrar las mediaciones que permitan al espacio público abrirse efectivamente al ejercicio de la política. Basándose en la lingüística y en la semántica y cómo los *procesos discursivos* pueden ser apoyo para definir los elementos que configuran el espacio público en la democracia. Constatando nuestra orfandad de un concepto de Estado adaptado a América Latina, el siguiente artículo emprende la elaboración de una propuesta desde el ciudadano inserto hoy en la sociedad. Lo subraya la siguiente aportación: el juego de vinculaciones entre sociedad civil y Estado no queda claro. Se insiste en que no se pueden pensar dichas relaciones sin tener en cuenta los *ethos* culturales particulares a cada país. El siguiente artículo representa un esfuerzo de *aterrizaje* en la realidad concreta de un país a través del estudio del *velasquismo* en el Perú. El voluntarismo reformista y universalista del *velasquismo* en el Perú no supo tener en cuenta la diversidad que presentaba un país tipificado como *archipiélago de*

culturas. Respaldándose también en un estudio de caso, el de Argentina, el último artículo constata, por un lado, el fracaso del Estado de *Welfare* más o menos populista y, por otro lado, el avance arrollador del neoliberalismo. Dos modelos que fracasan en la consecución de una *vida buena* para todos. De allí se analizan dos categorías particularmente importantes para la promoción de instituciones justas. Son el *nosotros inclusivo* contrapuesto al *nosotros exclusivo*.

Si algún mérito tienen las publicaciones que presentamos a su atención es que representan un esfuerzo para diagnosticar, desde América Latina la crisis y sus efectos que representa el choque entre la racionalidad moderna instrumental con los *ethos* culturales del Continente. Lo que requiere la humanidad globalizada ya no son mitos -ni tradicionales ni modernos que buscan su justificación en actos fundadores de ayer-, sino relatos de emancipación que busquen su legitimidad en un futuro para hacer advenir para todo el hombre y para todos los hombres. Es así como, otro mérito del esfuerzo de este grupo, está en ensayar una palabra nueva hoy, desde América Latina, en ese contexto de globalización que es el nuestro. Ese esfuerzo, como lo hemos señalado, está muy atento en diagnosticar todo pensar y actuar inaugurador que, de manera incoativa pero real, se ensaya al interior de la insatisfacción vivida. El grupo ha pensado que allí habla un *deber ser*, enraizado tanto en la fe en un sentido posible de nuestro mundo y de nuestra vida, como enraizado también en el hecho de que el hombre -todo hombre- nace siempre en *un bien y un mal*, y así está ya siempre orientado *por y hacia* un razonable posible entre los hombres. Sin ese pensar de un *deber ser* -aunque incoativo- nuestra vida no podría aparecernos. Estaríamos como los animales, la nariz pegada a las cosas.

La categoría de gratuidad, que regresa tantas veces en los textos, recuerda una cosa que decía el viejo Fausto "El árbol de la vida siempre sigue de pie y siempre reverdece". Esto es, el don de la vida sigue alcanzándonos y de él tenemos que fiarnos. Es ese mismo don que alcanza tanto a los desheredados como a los pudientes. Y nadie es dueño de ese don. Es ese don que, de manera prescriptiva, nos alcanzan dos preguntas: ¿qué debemos ser? ¿Qué podemos hacer? Para esas viejas preguntas que nacen hoy en todos los continentes, no son adecuadas las respuestas de ayer que

quedaban circunscritas a un país, a una nación. Hoy la respuesta deberá tener las dimensiones del **nosotros** planetario en el cual todos nos sentimos inscritos.

Varios textos lo han expresado. Lo sentimos, lo intuimos. La respuesta exigida, la nueva palabra inauguradora tiene inmediatamente dimensiones éticas y políticas. Estas, sin poder desconocer el acervo cultural de los países, tendrán al mismo tiempo que someterse al principio formal de siempre, hoy expresado por los derechos humanos: es inmoral todo aquello que no puede ser universalizable a todo ser humano. Precisamente por ser formal y negativa, esa exigencia, que no prescribe nada positivo sustancial, puede jugar en diferentes culturas y con diferentes *corpus* éticos.

Para terminar me permitiré adelantar una consideración propia. Tipifica el trabajo del grupo hasta ahora un esfuerzo de escucha de todas las voces y de atención a los miedos que corren a lo largo de América Latina. Lo vivido habla de las tensiones sufridas en razón del entrecruce de los mundos tradicional y moderno, pero al mismo tiempo hemos percibido en todo el Continente una forma de vida que es presencia al mundo desde lo erótico-estético-festivo. Eso tipifica lo latinoamericano. Eso mismo permite pensar, quizá, más que en otro sitio, que en América Latina tendríamos que empezar a pensar la ética no tanto en el registro de lo jurídico, sino en el registro de lo estético. Kant ha abierto el camino cuando habló del respeto, ese sentimiento mediante el cual dos afectos alcanzan la sensibilidad: la ley y lo sublime. Allí la imaginación se abre como a la presentación del infinito, la sensibilidad está tocada, interpelada, llamada por lo otro, aquello que nos desborda. Lo extraño está en mí. El axioma de una ética en el registro estético podría ser: "Escucha todas las voces en ti y fuera de ti. Busca la armonía en tu respuesta, obedece a su exigencia".

Podemos pensar que la ética comparte con el arte el gusto, la urgencia y la necesidad de la creación armónica de formas y de estructuras. Se trata de creación y realización del hombre mismo en la escucha y respuesta atentas al otro y a lo Otro en todos. La respuesta es responder por uno mismo, y responder a y por el otro, igual que en la sinfonía la nota justa es respuesta a las demás notas.

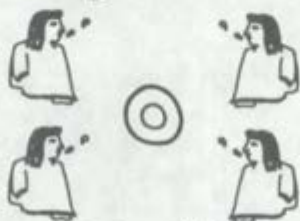
¿Y eso por qué? Podría preguntar uno: pues por nada. Porque así es el juego de la vida que siempre es sinfonía. Porque de eso se trata, porque así se está en aquello de que se trata. La acción ética se entiende entonces como

sostenida y animada por la esperanza y la promesa de la armonía por lograr en una sociedad pluralista. (El orden por el ruido en física)

Diciendo eso, en buena medida, hablamos de una nueva relación de uno consigo mismo y con el otro, relación en donde dominaría el gusto creativo, obediente a lo Otro en sí y obediente al otro; relación en donde dominaría también el sentido del ensayo y la motivación armónica. Más que de conformidad a reglas, se trataría de creación en vistas a la convivencia armónica por producir, obra nunca acabada y siempre por retomar. Entonces la escucha mutua, paciente y respetuosa, podría sustituir el acuerdo sobre principios, y cada momento podría volver a hablar de fragilidad al mismo tiempo que podría recobrar su peso de nacimiento y apertura, o sea podría hablar de fuerza segura de sí, expresiva y creativa.



XVII
Encuentro



Filosofía
América Latina
Jesuitas

HACIA UNA FILOSOFÍA INCULTURADA EN AMÉRICA LATINA

*Dr. Juan Carlos Scannone, SJ**
Argentina

1. FILOSOFIA LATINOAMERICANA FILOSOFIA INCULTURADA FILOSOFIA SIN MÀS

** Dr. en Filosofía por la Universidad de Munich.*

La problemática de una filosofía inculturada en América Latina se inserta dentro de la pregunta por una filosofía propiamente *americana*. Esta se viene formulando ya desde Juan Bautista Alberdi, en 1837, cuando comenzó a preocuparnos no sólo nuestra independencia política sino también la propia identidad histórica y cultural.¹ Más tarde, cuando en este siglo el pensador peruano Francisco Miró Quesada escribe sus libros *DESPERTAR Y PROYECTO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO* (México, 1974) y *PROYECTO Y REALIZACIÓN DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO* (México, 1981), ese autor constata que la generación

1 Cf. J. B. Alberdi, *FRAGMENTO PRELIMINAR AL ESTUDIO DEL DERECHO*, (1997), Buenos Aires, 1942; id. "Ideas para Presidir la Confección del Curso de Filosofía Contemporánea" (1842), en *OBRAS SELECTAS*, Buenos Aires, 1920. Sobre este tema ver: R. Fernet-Betancourt, "Die Frage nach der Lateinamerikanischen Philosophie, Dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi", en *PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DER BEFREIUNG*, Frankfurt, 1988, pp. 49-64.

antipositivista de los patriarcas o fundadores de la filosofía latinoamericana, y la inmediatamente posterior generación de la *normalización filosófica* -cuyo principal exponente fue Francisco Romero-, habían sido seguidas por una tercera generación cuyo proyecto era la *autenticidad* del filosofar latinoamericano, aunque ésta fuera entendida de maneras diferentes.² A veces se la entendía solamente en referencia al mismo filosofar -como lo había hecho Romero e intentaba hacerlo el mismo Miró Quesada-, asumiendo auténticamente las formas de pensar filosófico surgidas en otros ámbitos culturales (Europa, Norteamérica). En otros casos, como en el de Leopoldo Zea, dice Miró que la *autenticidad* se refería también al intento de filosofar sobre la propia realidad, esto es, no sólo de filosofar auténticamente *en* nuestra América sino de pensar una **filosofía latinoamericana**.

Con esa descripción coincide el enfoque que Manuel Domínguez Miranda da a su reseña de la filosofía latinoamericana de *inspiración cristiana* no escolástica en el siglo XX,³ pues también en ella se pueden distinguir esas dos tendencias -que Miró llama *asuntiva* y *afirmativa*- esto es, o bien la de asumir creativamente enfoques y métodos desarrollados en otros contextos histórico-culturales o bien el intento de pensar filosóficamente y, por lo tanto, en forma universal, *desde* aunque también *sobre* y *para* América Latina.

Pues, cuando se habla en ese sentido de filosofía latinoamericana, no se trata de una filosofía particular solamente para América Latina o que restrinja sólo a ésta su campo temático, sino ante todo de una filosofía universal tanto en su vigencia como en sus temas y destinatarios, pero pensada *desde* la perspectiva histórico-cultural e histórico-social latinoamericana. América Latina no es entendida entonces como mero lugar geográfico del filosofar, o sólo como materia y destinataria de la reflexión -aunque también lo sea-, sino como *lugar hermenéutico* de la misma. Recordemos que Michel de Certeau afirma que el *lugar* permite y prohíbe,

2 Cf. F. Miró Quesada, *PROYECTO Y REALIZACIÓN* (op. cit. en el texto), pp. 13-18; ver también *ibid.*, p. 25ss.

3 Cf. M. Domínguez Miranda, "Christliche Nicht-Scholastische Philosophie in Lateinamerika", en E. Coreth-W. Neidl-G. Pfligersdorffer, *CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IM KATHOLISCHEN DENKEN DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS*, Tomo 3, Graz, 1990, pp. 674-747.

esto es, posibilita nuevas perspectivas, que descubren quizá aspectos inéditos de la realidad, pero también condiciona y limita, pues no existe para el filosofar un lugar absoluto.

Para expresar ese planteo hermenéutico acerca de la filosofía latinoamericana recurro a la terminología -de cuño teológico- de la inculturación. Este neologismo nació -dentro de la teología- en semejanza y contraposición con la manera de hablar de la antropología cultural acerca de la aculturación o enculturación. Detrás del mismo está la analogía con la Encarnación, y se desea designar con ella la encarnación y expresión del mensaje cristiano -que es universal y transcultural- en el mundo de valores, lenguaje y formas de una determinada cultura, asumiéndolas en el pensamiento, la vida y la celebración cristianas.

Pues bien, en forma analógica, hablo de filosofía inculturada, refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente -en el orden del concepto- las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal.⁴ Pero hay que tener en cuenta que nunca existe un filosofar *en el aire* sino siempre en formas históricas e inculturadas. Por ello, tampoco se da, en el caso de la filosofía, ningún tipo de filosofar *preexistente* a su encarnación cultural.

Cuando hablo de la *vigencia universal* de una filosofía latinoamericana así entendida, no estoy pensando en una universalidad meramente abstracta, ni tampoco en una concreta -entendida al modo hegeliano-, sino de una *universalidad situada y analógica*.

Pues, aunque la filosofía nació en Grecia y es heredera de una tradición en gran parte europea, no por ello deja de ser verdaderamente universal. Sin embargo muchos de sus enfoques, categorizaciones y métodos, así como la

4 Sobre ese asunto ver mi libro *NUEVO PUNTO DE PARTIDA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA*, Buenos Aires, 1990. Ver también mis artículos "Begegnung der Kulturen und Inkulturierte Philosophie in Lateinamerika", *THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE* 66 (1991), pp. 365-383; y "Fé Cristá e Filosofia Hoje na América Latina", *SÍNTESE NOVA FASE* 19 (1992), pp. 49-58.

comprensión e interpretación de sus principios y contenidos básicos, están marcados por dichos origen y tradición. Ellos, a pesar de su universalidad, no se dan en forma químicamente pura sino inculturada, aunque trasciendan tanto en el momento histórico en que surgieron como las culturas en la que por primera vez se formularon o luego se reformularon.

Una filosofía inculturada en América Latina supone que tanto las preguntas críticas radicales de la filosofía como su intento de respuesta se plantean desde la propia situación hermenéutica -situación histórica y cultural-, ya sea a través de una relectura de los enfoques que en su tradición haya estado usando o esté usando la filosofía en otras situaciones, ya sea encontrando en la nuestra una cierta novedad de pregunta y/o de respuesta. Frecuentemente la praxis histórica, social y cultural esboza ya -como en un acto primero- dichas cuestiones e intentos o esbozos de solución, también en el plano humano radical e integral, que le toca reflexionar a la filosofía. Esta, como actividad reflexiva, crítica y metódica, esto es, como acto segundo,⁵ puede entonces *llevar a concepto* filosófico dichos elementos de humanidad radical que emergen en la praxis, la vida, la cultura, de un determinado pueblo en un momento histórico determinado.

Tanto en el caso de tal *lectura* reflexiva de la vida y la praxis cultural, partiendo de éstas, como en el de la *relectura* de la tradición filosófica desde las mismas, se tratará de un filosofar inculturado. Probablemente una no será posible sin la otra. Y en ambos casos, a través de la novedad histórica y geocultural, se podrá ir profundizando en la comprensión filosófica de la realidad, especialmente humana, en toda su radicalidad y universalidad. Por ello puede decirse que una filosofía latinoamericana así entendida no deja de ser *filosofía sin más* (Leopoldo Zea).⁶

5 Al hablar de *acto primero* y *acto segundo* me inspiro en Gustavo Gutiérrez (cf. *TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. PERSPECTIVAS*, 2ª. ed., Salamanca, 1972, p. 35, aplicando su enfoque a la reflexión filosófica.

6 Cf. su libro *LA FILOSOFÍA AMERICANA COMO FILOSOFÍA SIN MÁS*, México, 1969.

2. ALGUNOS INTENTOS ACTUALES DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Dentro de los proyectos y realizaciones de un filosofar latinoamericano en línea no sólo *asuntiva* sino también *afirmativa*, me limitaré ahora a sólo dos: la filosofía de la liberación y la búsqueda de una lógica de la gratuidad. Tal limitación no sólo es debido a la falta de tiempo y a la cercanía de ambos proyectos entre sí y con mis propias investigaciones, sino también porque se trata de dos maneras -diversas, interconectadas y complementarias- de plantear un filosofar inculturado en América Latina como *filosofía sin más*.

2.1. La Filosofía de la Liberación

2.1.1. *Perspectiva hermenéutica y método*

A la que Miró llama *tercera generación* -cuyo proyecto era un filosofar auténtico- no sólo pertenece a Zea sino también el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Su libro *¿EXISTE UNA FILOSOFÍA DE NUESTRA AMÉRICA?* (México, 1968), además de provocar la polémica con Zea que llevó a éste a acuñar la frase "la filosofía americana como filosofía sin más", fue también la ocasión extrínseca inmediata del surgimiento en la Argentina, en 1971, de una corriente de la filosofía de la liberación.⁷ Pero ésta, en la manera de hablar de Miró, ya pertenece a una cuarta generación, que él ve fuertemente entrelazada con la tercera en el *proyecto y realización* de una filosofía latinoamericana.

Tales replanteos surgieron en la Argentina a comienzos de 1971 -en diálogo con Heidegger y Levinas-, promovidos por un grupo de filósofos jóvenes que se nuclearon alrededor de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. A ellos se añadieron casi enseguida otros pensadores ya preocupados por la filosofía latinoamericana como, por ejemplo, Rodolfo Kusch. Pero luego el movimiento se expandió por toda América Latina, incluyen-

7 Sobre las circunstancias de ese surgimiento ver mi trabajo "Liberación. un Aporte Original del Cristianismo Latinoamericano", en José Caffarena (comp.), *Religión (ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA 3)*, Madrid, 1993, pp. 93-105. Algunos consideran a Zea y Salazar Bondy entre los fundadores de la filosofía de la liberación; según mi opinión, son sus principales precursores.

do, entre otros, al así llamado *grupo de Bogotá*, del que forma parte Germán Marquín Argote.⁸ La Asociación de Filosofía y Liberación -coordinada por Enrique Dussel, Raúl Fonet-Betancourt y Michael Barber- llegó así a abarcar a pensadores de casi todos los países del Continente, incluidos el Brasil y los hispanoparlantes de los Estados Unidos, así como a otros de Europa y Norteamérica. En forma independiente, pero casi simultánea y convergente, en diálogo estrecho con la teología de la liberación y con la filosofía de Zubiri -que también inquieta a Marquín-, en El Salvador se fue perfilando cada vez más la figura de Ignacio Ellacuría como filósofo de la realidad histórica y de la liberación;⁹ y, bajo su influjo, en Venezuela, se destacó también el teólogo y filósofo de la liberación Pedro Trigo.¹⁰ Más tarde esos distintos núcleos de pensamiento se entrelazaron más o menos entre sí y se influyeron mutuamente.

A la pregunta que sirve de título al libro de Salazar Bondy la respuesta fue entonces: una filosofía de nuestra América es sólo posible como filosofía de la liberación. Era el momento histórico de movimientos políticos de liberación en varias partes de América Latina, del planteo sociológico de la teoría de la dependencia -que interpretaba el subdesarrollo latinoamericano no como un estadio rezagado del desarrollo capitalista sino como consecuencia del mismo en los países dependientes-, y era también después de Medellín -inmediatamente antes, durante y después de Medellín- de la teología de la liberación, que, a la luz de la fe cristiana, hacía una reflexión crítica de la praxis histórica de liberación de los pobres en América Latina.

La filosofía de la liberación puso su punto de partida no en el *ego cogito* moderno sino en la **alteridad** y **dignidad del otro**, del pobre, que cuestiona ético-históricamente al *ego* y a su voluntad y realidad de dominación; pero el pobre no sólo interpela sino que también enseña con

8 Sobre ese grupo cf. los estudios presentados con el título "El Problema de la Filosofía Latinoamericana: el Grupo de Bogotá", en NEXO 14 (1987), pp. 44-80.

9 Sobre su pensamiento cf. M. Domínguez Miranda, "Ignacio Ellacuría, Filósofo de la Realidad Latinoamericana", UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 7 (1989), pp. 69-88.

10 Sus trabajos de índole filosófica fueron generalmente publicados por la revista ANTHROPOS (Caracas). Ver también las dos primeras obras conjuntas del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, que citaré más abajo.

la novedad de su alteridad y su praxis liberadora humana integral (no en último término cultural). Así se abrió para la filosofía un nuevo horizonte de comprensión al filosofar, intentándose abordar desde allí todos los temas de la filosofía desde la nueva perspectiva hermenéutica.

Ya desde el principio la filosofía de la liberación no sólo rechazó dialécticamente la dependencia -tanto económica y política como cultural y filosófica-, sino también enfatizó positivamente la *alteridad*, *identidad* y *creatividad cultural* de nuestra América, especialmente de los pobres y oprimidos, así como la vigencia universal de los planteos filosóficos hechos desde esa nueva perspectiva. Esta no se limitaba sólo a la negación dialéctica de la opresión y dependencia, sino que partía de una autoafirmación, la cual muchas veces se había dado históricamente como resistencia cultural enraizada en la afirmación de la propia alteridad. Por ello puede hablarse de la filosofía de la liberación como una filosofía contextualizada e inculturada, esto es, pensada en el contexto histórico y social latinoamericano e inspirada en la propia idiosincrasia cultural, raíz tanto de la resistencia como de la liberación.

Precisamente en controversia con el mismo Salazar Bondy¹¹ se reafirmó, poco tiempo después, que -a pesar de la dependencia económica, política y aun cultural- era posible pensar filosóficamente desde la positividad humana del hombre, la historia y la cultura latinoamericanas. Esto es, que la dependencia, aunque muchas veces implicó alienación e introyección cultural de la opresión, sin embargo, no pervertió ni obnubiló totalmente la originalidad humana y cultural de nuestra América en su alteridad, exterior a la totalización dialéctica opresor-oprimido. La liberación no significa sólo la negación de la negación -esto es, de la opresión-, sino también la plena actualización de la propia identidad y creatividad histórica, política y cultural, en el encuentro interhumano de pueblos y culturas.

11 Me refiero a las discusiones mantenidas entre pensadores argentinos y Salazar Bondy con ocasión de la Cuarta Semana Académica de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Argentina (ver las Actas en STROMATA 30, 1974, no. 1-2), y del Simposio de Filosofía Latinoamericana. Cf. las ponencias en A. Salazar Bondy - Leopoldo Zea - J. C. Terán Dutari - F. Schwartzmann, AMÉRICA LATINA: FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN, SIMPOSIO DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, BUENOS AIRES, 1974; ambos eventos tuvieron lugar en las facultades de San Miguel, en agosto de 1973.

Por ello, en la contratapa de la primera obra conjunta de filósofos de la liberación, se decía "A manera de manifiesto: No se trata de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto*, *yo pienso*, o *yo como voluntad de poder*... Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes... La *filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del otro, del que se sitúa más allá del sistema*".¹²

En tal modo de expresarse está claro el influjo de Emmanuel Levinas cuando se habla de la exterioridad del otro, del pobre, esto es de su trascendencia ética a la totalidad (sujeto-objeto; opresor-oprimido).¹³ Sin embargo el pobre y su alteridad no están entendidos meramente -como en la filosofía dialógica y, hasta cierto punto, en el mismo Levinas- en clave ética e interpersonal *yo-tú* o *yo-usted (vous)* sino también en clave ético-histórica, socio-cultural y estructural. Así es como se asume y supera la conflictividad histórica que aparece en el hecho de la dependencia, encarnando la eticidad en la historia.

Precisamente gracias a esa óptica ética y metafísica -aunque ella implique también un planteo político e histórico-, se trata desde el comienzo no de una mera liberación socioeconómica, o sólo política o cultural, sino de la liberación humana integral, de todo el hombre y todo hombre. Sin embargo ésta debe tomar cuerpo en la efectividad histórica, en estructuras sociales y en *ethos* e instituciones culturales. Por ello dije más arriba que se trata de una filosofía universal, pero contextualizada, situada e inculturada.

De acuerdo con ese enfoque filosófico-fundamental está el método del filosofar de liberación, pues éste asume como mediación intrínseca los aportes de las ciencias de la historia, la sociedad y la cultura, para pensar filosóficamente en su radicalidad humana la realidad histórica latinoame-

12 Me refiero a la contratapa del libro: O. Ardiles y otros, *HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA*, Buenos Aires, 1973. En la redacción de ese manifiesto fue decisiva la contribución de Dussel.

13 Sobre todo se trató entonces de la obra *TOTALITÉ ET INFINITI. ESSAI SUR L'EXTÉRIORITÉ*, La Haye, 1961; también otros trabajos de Levinas influyeron luego en varios de los filósofos de la liberación.

ricana. Esas ciencias le sirven de instrumento de análisis histórico y político, pero sólo de instrumento, pues el análisis y la estrategia práctica de liberación que le responde, abundan -en el orden teórico- hasta la arriba mencionada radicalidad humana y universalidad *antropológica* situada, de modo que en el orden práctico la praxis histórica no sea sino mediación de la actitud y la praxis *éticas* encarnadas. Por ello se trata verdaderamente de un filosofar, aunque esté mediado por el análisis histórico y socio-estructural.¹⁴

Cuando algunos pensadores -como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone- hablan del método *analéctico* del filosofar de liberación,¹⁵ están apuntando a la alteridad, trascendencia y eminencia ética del otro, del pobre, que es éticamente y, por lo tanto, metafísicamente exterior al sistema de dominación. Aunque los pobres estén insertos en las estructuras e instituciones históricas y en su conflictividad dialéctica, con todo las trascienden por su dignidad ética y su creatividad humana.

Por consiguiente también debido a dicho uso instrumental de las ciencias humanas, la filosofía de la liberación es una filosofía situada e inculturada. La analéctica asume y trasciende el análisis histórico-social y las correspondientes estrategias histórico-políticas, a la par que en ellos toma cuerpo de realidad y eficacia históricas.

2.1.2. Filosofía de la liberación y sabiduría popular

Si el reconocimiento de la contextualidad y la inculturación vale para todas las vertientes de la filosofía de la liberación, estimo que sobre todo

14 Sobre esas mediaciones de un filosofar contextualizado e inculturado, ver mis artículos "La Cuestión del Método de una Filosofía Latinoamericana", *STROMATA* 46 (1990), pp. 75-81; y "Mediaciones Teóricas y Prácticas de un Saber Inculturado", *UNIVERSITAS PHILOSOPHIQUE* 14 (1990), pp. 127-135.

15 La expresión fue usada primeramente por Bernhard Lakebrink en su obra: *HEGELS DIALEKTISCHE ONTOLOGIE UND DIE THOMISTISCHE ANALEKTIK*, Ratingen, 1968. Aunque en cada uno de los dos autores arriba mencionados la analéctica tiene rasgos propios, en ambos se conservan tanto la contraposición dialógica con Hegel como la inspiración en la comprensión tomásica de la analogía. Sobre ese tema cf. mi libro *NUOVO PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA* (op. cit. en la nota 4) y el capítulo 5 "La Contribución de la Filosofía de la Liberación a la Teología de la Liberación", de mi obra *WEISHEIT UND BEFREIUNG. VOLKSTHEOLOGIE IN LATINAMERIKA*, Düsseldorf, 1992.

está vigente en aquellas que explicitan, además del momento de análisis social, el de análisis histórico-cultural. Pues la resistencia cultural de los pueblos latinoamericanos a la opresión, su creación cultural de símbolos y de instituciones y su praxis de liberación -aunque más no sea parcial- *encarnan* históricamente en formas culturales el momento de alteridad, exterioridad y trascendencia éticas, que no se dejan reducir a la opresión o a su mera negación, sino que tienen un momento de *eminencia*.

Tal momento fue frecuentemente llamado la *sabiduría popular*, como el sentido último de la vida que centra el núcleo ético-mítico de la cultura y las culturas,¹⁶ en nuestro caso, latinoamericana(s). Cuando se habla de sabiduría, se supone ya el discernimiento de los aspectos positivos del pensar popular, purificados -dentro de una crítica circular mutua entre sabiduría popular y ciencia filosófica- de toda eventual introyección ideológica (Paulo Freire) de la cultura dominante.

La investigación filosófica de la sabiduría popular latinoamericana había surgido antes que la filosofía de la liberación e independientemente de ella. Pues Rodolfo Kusch¹⁷ ya había comenzado su interpretación filosófica del pensamiento popular, de la cultura que lo conforma y articula, y de los símbolos que la expresan. Pero, no bien nacida la filosofía de la liberación, ambas líneas convergieron, de modo que Kusch participó casi desde el principio de las reuniones de los filósofos de la liberación, así como en los dos primeros libros conjuntos publicados por éstos,¹⁸ fue

16 Sobre tal núcleo habla Paul Ricoeur en su artículo "Civilisation Universelle et Cultures Nationales", HISTOIRE ET VÉRITÉ, París, 1955, pp. 286-300.

17 Aludo sobre todo a sus obras AMÉRICA PROFUNDA, Buenos Aires, 1962 (2ª ed., 1975), y EL PENSAMIENTO INDÍGENA AMERICANO, Puebla, 1970 (que luego fue reeditado con el título EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR EN AMÉRICA, Buenos Aires, 1973; 3ª ed. en 1977); para una bibliografía bastante completa de y sobre Kusch ver M. Muchiut-G. Romano-M. Langón, "Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)", en E. Azcuy (comp.), KUSCH Y EL PENSAR DESDE AMÉRICA, Buenos Aires, 1989, pp. 185-194. En esa misma línea ver también J.C. Scannone (comp.), SÍMBOLO, SABIDURÍA POPULAR Y FILOSOFÍA. DIÁLOGO INTERNACIONAL EN TORNO DE UNA INTERPRETACIÓN LATINOAMERICANA, Buenos Aires, 1984. Sobre la relación entre FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SABIDURÍA POPULAR, cf. mi artículo así titulado, que se publicará próximamente en la revista ANTHROPOS (Barcelona).

18 Me refiero a la obra citada en la nota 12 y al libro O. Ardiles y otros, CULTURA POPULAR Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, Buenos Aires, 1975.

considerado como uno de ellos y marcó fuertemente algunas de sus corrientes. Pues bien, el interés por la problemática de la cultura, pensamiento y sabiduría populares señala un paso importante en la línea de la inculturación del pensar filosófico en América Latina. No por casualidad Kusch escribió una obra titulada *GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO* (Buenos Aires, 1976).

Las grandes instituciones de Kusch fueron pensadas luego sistemáticamente, entre otros, por Carlos Cullen. Este hizo una relectura de la *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*, y de la *CIENCIA DE LA LÓGICA*, de Hegel, en clave de sabiduría popular,¹⁹ tomando como punto de partida fenomenológico no la certeza sensible (Hegel), el *ego cogito* cartesiano (Husserl) o el *ser en el mundo* heideggeriano, sino *el nosotros estamos en la tierra* como experiencia sapiencial expuesta fenomenológicamente (en los sentidos hegeliano y husserliano de esta palabra).

Según Kusch, Cullen y Scannone el *estar* es metafísicamente anterior al *ser*.²⁰ Afirman -siguiendo la índole de las lenguas castellana y portuguesa, que traducen de ambas maneras el *esse* (*sein, être, to be*)- que el verbo *estar* no apunta a lo esencial y universalísimo, como el *ser*, sino que tiene una connotación circunstancial y situada (tanto temporal como localmente). De ahí que el estar en la tierra (la Madre Tierra: *Pacha Mama*) pueda dar base para una comprensión radical de la unidad originaria de todo no sólo a partir del ser como *noús* y fundamento (*Grund*) o de la libertad en su

19 Cf. su obra *FENOMENOLOGÍA DE LA CRISIS MORAL. SABIDURÍA DE LA EXPERIENCIA DE LOS PUEBLOS*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978, cuyo título se contrapone a la *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* entendida como *ciencia de la experiencia de la conciencia* (notemos que se conservan los sustantivos *fenomenología* y *experiencia* y la preposición *de*). La relectura de la *CIENCIA DE LA LÓGICA* se esboza en el capítulo 6 del segundo volumen de *REFLEXIONES DESDE AMÉRICA*, 3 tomos, Rosario, 1986-7.

20 También Xavier Zubiri -después que Kusch y, según creo, sin conocerlo- hace uso filosófico de la diferencia lingüística entre *ser* y *estar*, y considera a éste como metafísicamente anterior; cf. su obra *LA INTELIGENCIA SENTIENTE*, Madrid, 1980, p. 139ss. Ya antes Zubiri había contrapuesto *realidad* a *ser*, comprendiéndola como más fundamental que el *ser*. Según Ellacuría el *estar* de Kusch se acerca al concepto de *realidad* en Zubiri.

abisalidad como comienzo absoluto (*Abgrund*)²¹ sino también de la tierra como realidad *de suyo* (Zubiri) y *símbolo* raigal (Kusch).²² Este es anterior al concepto y siempre le *da que pensar* (Ricoeur).

Sujeto del *estar en la tierra* y correlato noético del símbolo no es el *ego* sino el *nosotros* ético-histórico, no entendido como un yo colectivo sino como comunidad interpersonal en relación de alteridad ética (Levinas) tanto hacia dentro (yo-tú-el) como hacia fuera (nosotros-vosotros-ellos). Dicho *nosotros* es también una tarea histórica, política e institucional. Un fecundo diálogo crítico con la concepción de *comunidad* (ideal-real) de *comunicación* (Apel) queda así insinuado.²³

En resumen, tanto Cullen como Scannone, inspirándose en Kusch, tratan de pensar el *ser* desde el *estar*, el *yo* desde el *nosotros*, el *concepto* desde el *símbolo*, y la *ciencia* desde la *sabiduría*, y no al revés, como frecuentemente se hizo en la historia de la filosofía occidental.

En forma independiente, aunque dentro del mismo ámbito de preocupaciones, se dio también en el seno de la teología de la liberación un interés creciente por los temas del pueblo, la cultura y la religiosidad populares, así como por la pastoral popular. Me refiero sobre todo a los planteos de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral) en la Argentina, al Docu-

21 Aludo a las dos publicaciones fundamentales de metafísica que, para Max Müller, se dieron en la historia de la filosofía occidental (y que, según estimo, se relacionan, respectivamente, con Grecia y con Israel): cf. su obra *EXISTENZPHILOSOPHIE IM GEISTIGEN LEBEN DER GEGENWART*, 3ª ed., Heidelberg, 1964, p. 160. En mi opinión dichas dos posibilidades y la del *estar* corresponden a las distintas herencias culturales de América Latina: no sólo las dos arriba citadas, sino también la indígena (*Pacha Mama*).

22 El momento simbólico y religioso (tónico) del *estar* según Kusch, lo diferencia de la *realidad* zubiriana.

23 Sobre ese punto ver mi libro *NUEVO PUNTO DE PARTIDA EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA*, citado más arriba, sobre todo, cap. 1, 6 y 7. En general, sobre el diálogo entre filosofía de la liberación (en especial, de Dussel) y ética del discurso, ver R. Fornet-Belancourt (comp.), *ETHIK UND BEFREIUNG*, Aachen, 1990; id. (comp.), *DISKURSETHIK ODER BEFREIUNGSETHIK?* Aachen, 1992; A. Sidekum (comp.), *ETICA DO DISCURSO E FILOSOFIA DA LIBERTACAO. MODELOS COMPLEMENTARES*, São Leopoldo, 1994; todos ellos, con trabajos de K.-O. Apel, E. Dussel y otros.

MENTO DE SAN MIGUEL (1969) del Episcopado Argentino -que se proponía aplicar Medellín a su país, y fue redactado bajo el influjo de la misma COEPAL-, y a las reflexiones del grupo teológico-pastoral liderado por Lucio Gera, las cuales fueron luego llamadas *teología del pueblo*.²⁴ Ellas influyeron luego en otras corrientes de la teología de la liberación así como en el Documento de Puebla (1979).

Pero sea que el pueblo se entienda -como lo hace Gera- prevalentemente como pueblo-nación, pensando a ésta no a partir del Estado sino desde la historia común y la cultura, y a los pobres como quienes de hecho condensan a éstas en América Latina;²⁵ sea que, como Dussel, se comprenda al pueblo ante todo como a los pobres en su exterioridad al sistema;²⁶ sea que más bien se hable del pueblo oprimido -clases, razas, naciones, culturas oprimidas-, el pueblo fue considerado por varias, no todas, las vertientes de la filosofía de la liberación no sólo en su carácter social -como sujeto comunitario, vertebrado por los pobres, o como clase-, sino también en su identidad cultural. De ahí que el intento de expresar filosóficamente -esto es, crítica, sistemática y metódicamente- la sabiduría del pueblo, desembo-cara siempre en una filosofía inculturada.

-
- 24 Sobre la historia de ésta cf. S. Politi, "La *teología del Pueblo*. Génesis y Perspectivas", NUEVAS VOCES no. 3 (1992), 1-22; id., *TEOLOGÍA DEL PUEBLO. UNA PROPUESTA ARGENTINA A LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA, 1967-1975*, Buenos Aires, 1992; según Carlos Galli, mi libro *EVANGELIZACIÓN, CULTURA Y TEOLOGÍA*, Buenos Aires, 1990, expone los contenidos básicos de esa corriente teológica argentina (ver su artículo en *STROMATA* 47, 1991, pp. 205-216). Asimismo cf. C. Galli, "La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la Eclesiología Latinoamericanas", *SEDOI-DOCUMENTACIÓN* (Buenos Aires, 1994).
- 25 Esa concepción está brillantemente expuesta en F. Borsso, *¿QUÉ ES LA PASTORAL POPULAR?*, Buenos Aires, 1974. Allí el autor resume los planteos de la COEPAL, a la cual pertenecía.
- 26 Entre otros trabajos cf. E. Dussel, "Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación", *CONCORDIA* 6 (1984), pp. 10-47; id., "La *Cuestión Popular*", *CRISTIANISMO Y SOCIEDAD* no. 84 (1985), pp. 81-90.

A esa preocupación por el pueblo se la ha tildado a veces de *populista*, aun dentro de la filosofía de la liberación.²⁷ Sin embargo, aunque se haya dado el peligro populista, los mejores filósofos de la liberación supieron soslayarlo, gracias a su preocupación crítica. Pero los criterios de esa crítica para discernir al pueblo y distinguirlo del antipueblo o de su introyección ideológica, no deben ser solamente socio-económicos -como se puede pensar desde un marxismo simplista-, sino también históricos y culturales, así como *ético-históricos*: la promoción de la justicia social y estructural.²⁸

2.1.3. *Filosofía y cultura popular emergente*

Con todo no se trata sólo de la sabiduría popular tradicional y sus símbolos -religiosos, poéticos, políticos- históricos, ni sólo de la continuación actual de la resistencia a la alienación cultural sino también de la *cultura popular emergente* entre los pobres latinoamericanos. Ella tiene continuidad con las formas históricas de sabiduría popular, pero adopta formas nuevas, *modernas y postmodernas*.²⁹ Está aprendiendo no tanto a resistir -como lo hizo en otros tiempos- cuanto a asumir desde su propia identidad histórico-cultural los desafíos y los aportes de la modernidad y postmodernidad.

27 Cf. H. Cerutti Gulberg, *FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA*, México, 1983; luego el mismo autor designa en forma más filosófica las distintas corrientes dentro de la filosofía de la liberación: cf. id., "Situación y Perspectivas de la Filosofía para Liberación Latinoamericana", *CONCORDIA* 15 (1989), pp. 65-83. Ver lo que digo sobre esos dos trabajos en mi artículo cit. en la nota 7, y la crítica que hace Dussel del primero en los estudios citados en la nota anterior.

28 Sobre esos criterios cf. mi libro cit. en la nota 24, pp. 221-225. Ver también la matizada caracterización del *pueblo* que da el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica en I. Ellacuría-J.C. Scannone (comp.), *PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA*, Bogotá, 1992, pp. 54-55.

29 Cf. mis artículos (con bibl.): "Nueva Modernidad Adveniente y Cultura Emergente en América Latina. Reflexiones Filosóficas y Teológico-Pastorales", *STROMATA* 47 (1991), pp. 145-192; "El Debate sobre la Modernidad en el Mundo Noratlántico y en el Tercer Mundo", *CONCILIUM* no. 244 (dic. 1992), pp. 115-125; "La Religión en la América Latina del Tercer Milenio", *STROMATA* 51 (1995), pp. 75-88; "La Nueva Cultura Adveniente y Emergente", en D. García Delgado (et al.), *ARGENTINA. TIEMPO DE CAMBIOS. SOCIEDAD, ESTADO, DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA*, Buenos Aires, 1996, pp. 251-282.

Cuando la filosofía de la liberación se planteó la cuestión de la apertura o no apertura de la realidad histórica latinoamericana actual -Pedro Trigo- y la del sujeto de esa historia, descubrió en ésta no sólo posibilidades reales sino también signos y gérmenes de apertura. No sólo se trataba: a) de las comunidades tradicionales -por ejemplo indígenas o campesinas- en cuanto, conservando sus estructuras sociales y culturales, sin embargo, en choque con el sistema dominante, iban *asumiendo creativamente* elementos válidos del mismo. En un nivel simbólico la figura literaria de Rendón Wilka, en *TODAS LAS SANGRES* de José María Arguedas, representa esa actitud. b) Ni sólo se trataba de la lucha contra el sistema de dominación en sindicatos, organizaciones o partidos políticos populares; c) sino también del *nuevo tejido social organizativo comunitario* que el pueblo pobre está creándose: "Al margen de las empresas formales, de los partidos, de los sindicatos, de las comunidades tradicionales, surgen organizaciones que procuran asumir en común la existencia de los eliminados: son comités-pro, asociaciones y comunidades de base, etc..., que asumen bajo formas nuevas la inscripción de grupos humanos en la producción, en el consumo, en el manejo del espacio de la salud, de la religión... Son una multitud de talleres de elaboración de nuevas formas y estructuras sociales; nuevas formas de proyectar su existencia. Allí se está quizá constituyendo el sujeto histórico de mañana".³⁰

Pues bien, un filosofar inculturado debe saber descubrir, discernir, expresar conceptualmente y articular lógicamente dichas novedad y continuidad, porque ellas dan que pensar y qué pensar. En ese sentido, como lo dice Dussel, la filosofía no sólo debe ser el buho de Minerva, que levanta su vuelo al atardecer (Hegel), sino también pájaro de la mañana -alondra, nosotros diríamos zorzal- que canta al amanecer. Esto es, debe pensar también la radicalidad humana integral -lo humano en cuanto humano- que aparece en esas nuevas formas culturales, sociales e institucionales, nuevas figuras de humanidad y eticidad. Pues así estará dando su contribución teórica, filosófica, a la liberación integral.

30 Cf. Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, "Dimensión Histórica de la Filosofía Latinoamericana (Documento de Trabajo)", en *PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA*, op. cit. en la nota 28.

2.2. Hacia una Lógica de la Gratuidad

En relación con las preocupaciones recién aludidas surgió la problemática filosófica de la gratuidad. Pues pareció a un grupo de filósofos latinoamericanos que tales nuevas formas sociales y culturales intentan aunar *gratuidad* y *eficacia*. Esto es, parecen ser la síntesis vital, por un lado, de la tradicional solidaridad humana -y cristiana- de la(s) cultura(s) latinoamericana(s) y su sabiduría popular impregnada de gratuidad -cuyo símbolo vivido es la fiesta- y, por otro lado, de la eficacia histórica -aun tecnológica- de la razón moderna, asumiendo lo más válido de ésta a partir de la propia identidad. Pero, por ello mismo, se transforma a ambas dentro de una nueva cultura popular emergente, pudiéndose hablar, quizá, de una *modernidad emergente*,³¹ y aun de postmodernidad inculturada.³²

Tales nuevas experiencias humanas y socioculturales sirvieron de punto de partida a la segunda etapa de la reflexión del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, el cual viene trabajando en conjunto desde 1981 e intentando "sintetizar de modo creativo *las perspectivas del patrimonio filosófico permanentemente válido, de las corrientes modernas del pensamiento y de la inculturación en América Latina*".³³ Como se ve, el grupo buscó desde el principio reflexionar una filosofía *inculturada* en América Latina, pero de vigencia universal, en diálogo con la tradición filosófica y con los planteos filosóficos contemporáneos. Por ello el pensador hispano-colombiano Domínguez Miranda pudo decir que

31 De modernidad emergente habla Clodovis Boff en su trabajo "¿Para Onde Irá a Igreja na América Latina?", REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA 50 (1990), p. 282; ver también P. Trigo, "Evangelización del Cristianismo en los Barrios de América Latina", REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA 6 (1989), pp. 89-111; J. Comblin, "Evangelización y Cultura. La Cultura de los Pobres", PASTORAL POPULAR no. 195 (1989), separata.

32 Ver mis trabajos citados en la nota 29. Quizá más que de postmodernidad, habría que hablar de modernidad reflexiva y de un modo postradicional de asumir las tradiciones -como lo hace Anthony Giddens en MÁS ALLÁ DE LA IZQUIERDA Y LA DERECHA. EL FUTURO DE LAS POLÍTICAS RADICALES, Madrid, 1996; el original inglés es de 1994-, o bien, de post-ilustración; cf. P. Morandé, "Una Modernidad Abierta a la Amistad y al Misterio", LA CUESTIÓN SOCIAL (México) 3 (1995), pp. 133-144.

33 Cf. op. cit. en la nota 28, "Introducción", p. 18, donde se cita un documento básico del Equipo.

dicho grupo intenta unir ambos modos de *autenticidad filosófica* del pensar latinoamericano, ya señalados por Miró Quesada.³⁴

La primera etapa de esa reflexión grupal -hasta aproximadamente la reunión de julio de 1989, en Belo Horizonte- se sitúa -con matices y diferentes posiciones personales- en el ámbito de los distintos enfoques de la filosofía de la liberación, como lo evidencia el ya mencionado libro *PARA UNA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA* (Bogotá, 1992). Así lo muestran sobre todo los documentos de trabajo elaborados en común (en Sasaima, Colombia, 1983; y en Lima, 1984), que subrayan las dimensiones ética e histórica del filosofar, en especial, el latinoamericano, y lo hacen en perspectiva de liberación. En la línea de lo ya dicho acerca de ésta, dichos documentos señalan no sólo la función *crítica* -de crítica histórica y desideologizadora, y de autocrítica-, sino también la tarea *creativa* de la filosofía -su papel en la praxis de liberación para, y la creación de nuevas formas filosóficas-; e indican la relación del filosofar liberador con las formas culturales latinoamericanas, modernas y emergentes, con claras proyecciones hacia la inculturación del pensamiento.

Además, como ya se señaló más arriba, el discernimiento filosófico de la apertura histórica -hecho desde los pobres, *reverso de la historia*- había ya entonces comenzado a reflexionar filosóficamente acerca de la *novedad* y *alteridad históricas* tanto de la condición humana latinoamericana y de formas socioculturales propias -por ejemplo, indígenas o populares- como también de la cultura popular moderna emergente, descubriendo en ellas *dimensiones radicalmente humanas -y aun ontológicas-*, que son preteridas por otros tipos de filosofar vigentes hoy en América Latina. Para nombrar esas dimensiones antropológicas, éticas y metafísicas, que ya se constataban entonces, y que comenzaban a ser reflexionadas; se usó luego, en una segunda etapa, la expresión *lógica de la gratuidad*.

Con esta última expresión se intenta decir que, como la experiencia humana radical de la gratuidad -vivida en numerosas formas históricas, culturales y sociales- tiene su *lógos*, por ello es posible replantear desde esa perspectiva global la comprensión de la racionalidad misma de lo real y articular desde ahí la intelección de toda la problemática y temática

34 Ibid., "Presentación", p. 13s.

filosóficas. Como es obvio, la palabra lógica no se está tomando entonces en el sentido de la lógica formal sino ontológicamente -algo así como usa Hegel dicha palabra-, en forma paralela y divergente a las expresiones: *lógica trascendental*, *lógica dialéctica* o *especulativa* o *lógica fenomenológica*. Por otro lado *gratuidad* no se opone a *eficacia* sino que la informa, recomprende y transforma.

Según mi opinión no se trató de superar los planteamientos anteriores acerca de las dimensiones ética e histórica del filosofar latinoamericano en perspectiva de liberación, sino por el contrario, de ir formulándolos más concreta e inculturadamente. Pues las líneas tendidas por el filosofar de liberación se continúan y concretizan en el nuevo proyecto filosófico, sobre todo si tenemos en cuenta lo ya afirmado varias veces, que el filosofar de la liberación, sin negar el momento crítico y dialéctico de negación de la negación, con todo ya desde el principio estaba atento a asumirlo y superarlo (analécticamente) en el momento eminentemente afirmativo y creativo de la vida, humanidad, dignidad y cultura de los pobres.

El nexo entre ambas etapas de reflexión la dio el planteo del hecho de *la irrupción del pobre* en la historia, la conciencia y la sociedad latinoamericanas,³⁵ comprendido filosóficamente como *hecho de vida y libertad* que da que pensar y qué pensar a la filosofía.

No sólo se trata de la irrupción de los pobres a través de la interpelación ético-histórica, que ya crítica y contrafácticamente *pro-voca* (gratuitamente) vida y libertad como respuesta ética e histórica de liberación, responsable y solidaria. Se trata también y sobre todo de la creación (gratuita) de la vida y libertad de y entre los pobres -a pesar de las circunstancias de muerte y opresión-, en forma de creatividad humana, ética, estética, así como histórica, cultural, institucional, organizativa, creatividad propia de la cultura popular tanto tradicional como emergente.³⁶ Por consiguiente se trata de la irrupción de los pobres como sujeto histórico, social y cultural,

35 La expresión ya había sido acuñada por Gustavo Gutiérrez, cf. su artículo "L'Irruption du Pauvre dans la Théologie de L'Amérique Latine", *CONVERGENCE* no. 1-2 (1981), p. 22.

36 Sobre la creación de instituciones nuevas y la perspectiva de gratuidad, ver mis artículos "Institución, Libertad, Gratuidad", *STROMATA* 49 (1993), pp. 239-252; y "Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas", *id.* 50 (1994), pp. 157-173.

aunque quizá parcial, provisorio y todavía emergiendo, pero no por eso menos real.

En ese hecho el filosofar puede descubrir no sólo la idiosincracia histórica y cultural latinoamericana sino también aspectos radicales y por ello universales, del hombre y de la realidad sin más, quizá menos reflexionados hasta ahora. Me refiero a la experiencia de la *gratuidad* del ser así históricamente creado,³⁷ de su *lógos* -no reductible a *lógos* dialéctico, trascendental o analítico-formal-, del modo de ser-hombre, de ser-comunidad y de ser-libre que en dicha experiencia se actualizan, y de los símbolos de humanidad y las formas sociales solidarias que expresan dichas experiencias y comprensión del ser, del *lógos*, del hombre, la sociedad y la libertad.

El grupo llegó a preguntarse -con Marcelo Perine, en categorías de Eric Weil-³⁸ si, habiendo señales de un *breakdown* o *caerse abajo* -al menos en el nivel ético y humano- de la configuración histórica y sociocultural dominante, la irrupción del pobre podía ser interpretada como un *breakthrough* (apertura definitiva) hacia una nueva situación histórica, social y cultural, cuya racionalidad *podía (realmente) ser y debía ser* una racionalidad de gratuidad que se mediara en la eficacia de la racionalidad moderna, aunque trascendiéndola y transformándola. Sin embargo no se estaba aludiendo a un *mero* poder-ser y deber-ser sino a indicios *reales* de la irrupción (o emergencia) de un nuevo modo de ser, de comprender y de ser hombre, en el cual la razón filosófica descubría niveles más profundos del ser, del *lógos* y del hombre sin más.

La investigación de esa nueva perspectiva filosófica, a la vez universal e inculturada, siguió distintos pasos. En primer lugar se trató de ahondar

37 Tal experiencia de creación histórica de y entre los pobres puede relacionarse con algunos enfoques de la ontología contemporánea, sobre todo de Heidegger, Levinas y Claude Bruaire. Cf. P. Gilbert, "L'Acte d'être: un don" (sobre Martin Heidegger y Bruaire), *SCIENCE ET ESPRIT* 41 (1989), pp. 265-286; C. Galli, "La Lógica del don y del Intercambio" (sobre Bruaire y Tomás de Aquino), *COMMUNIO* (ed. Argentina) 2 (1995), pp. 35-49. Desde un ángulo teológico cf. P. Trigo, *CREACIÓN E HISTORIA EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN*, Madrid, 1988; así como también J. Milbank, *THEOLOGY AND SOCIAL THEORY. BEYOND SECULAR REASON*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1991, en especial, la parte IV.

38 Cf. E. Weil, "What is a Breakthrough in History?", *DEDALUS* 104 (Spring 1975), pp. 21-36.

filosóficamente en las experiencias históricas humanas que daban que pensar y qué pensar: experiencias actuales tanto de la cultura popular en los barrios como de intentos *de desarrollo a escala humana* y otras nuevas formas sociales, económicas, religiosas, de organización popular, las cuales no sólo parecían mostrar la irrupción del pobre sino también el hecho ético-histórico, social y cultural, de la vivencia y convivencia- y aun de la institucionalización- de la gratuidad en formas nuevas, más o menos *modernas* y, por ello, eficaces.³⁹

En segundo lugar se intentó reflexionar ya no a partir de dichos hechos socioculturales sino a partir de símbolos míticos y literarios que expresan también ambos aspectos: el de la irrupción del pobre y el de la vivencia y convivencia de gratuidad. De ahí que sirvieran para material de la reflexión no sólo las experiencias socioculturales arriba señaladas sino también mitos indígenas fundantes, y aún vigentes -por ejemplo, guaraníes, presentados y traducidos por León Cadogan, e interpretados por Bartomeu Mellià,⁴⁰ y símbolos literarios de la actual novela latinoamericana, en especial tomados de *HIJO DE HOMBRE*, de Augusto Roa Bastos, y de *EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO*, de José María Arguedas.⁴¹ Pues el hombre mítico muestra tanto el imaginario latinoamericano (enraizado en su cultura) cuanto un camino imaginario (utópico pero realmente posible) de liberación humana integral, en cuanto va respondiendo creativamente a los

39 Aludo, entre otros, a los fenómenos de organización comunitaria -social, económica, cultural, religiosa, etc.- que Daniel García Delgado llama nuevo asociacionismo o neocomunitarismo de base (cf. su trabajo "Las Contradicciones Culturales de los Proyectos de Modernización en los 80", *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, ed. latinoamericana 4, 1989, no. 27, p. 15s y no. 28, p. 17s., con bibl.); y a los que -en el nivel económico- Luis Razeto denomina economía popular de solidaridad (cf. su descripción en *LAS ORGANIZACIONES ECONÓMICAS POPULARES 1973-1990*, Santiago, Chile, 1990).

40 Cf. L. Cadogan, *AYVU ROPYTA. TEXTOS MÍTICOS DE LOS MBYA-GUARANÍ DEL GUAIRÁ*, São Paulo, 1959; B. Mellià, "A Experiência Religiosa Guarani", en M. Marzal y otros, *O ROSTO ÍNDIO DE DEUS*, São Paulo, 1989, pp. 293-357; id., "La Comunidad de Comunicación en K.-O. Apel y en la Filosofía Guarani", J.C. Scannone-M.F. de Aquino-G. Remolina, *HOMBRE Y SOCIEDAD. REFLEXIONES FILOSÓFICAS DESDE AMÉRICA LATINA*, Bogotá, 1995, pp. 23-26.

41 Cf. P. Trigo, *LA INSTITUCIÓN ECLESIASTICA EN LA NUEVA NOVELA LATINOAMERICANA*, Madrid, 1980 (sobre A. Roa Bastos, pp. 46-60; 350-447); id., Arguedas. *MITO, HISTORIA Y RELIGIÓN*, Lima, 1982 (en especial pp. 27-31; 108-237); id., "Hombre Mítico, Modernidad y Liberación", *ANTHROPOS* (Caracas) 3 (1982), pp. 60-79; sobre estética latinoamericana (y gratuidad), cf. los artículos del mismo autor en *SIC* 51 (1988), pp. 68-70; 125-130; 222-225.

desafíos de la modernidad. En los mitos ancestrales y en los literarios actuales se pudieron descubrir no sólo el horizonte y la actitud de gratuidad propios del hombre latinoamericano y, más profundamente, de toda humanidad, sino también su articulación con la realidad y efectividad históricas. A través del relato mítico y poético se hace más fácil llegar, en y a través de los símbolos -universal situado e inculturado-, a lo universal de la actual situación histórica y del hecho de la irrupción del pobre, y a lo humano universal.

Tanto las experiencias sociales del ya mencionado neocomunitarismo de base latinoamericano como los símbolos religiosos y literarios del mito y la novela fueron analizados y reflexionados desde la perspectiva filosófico-fundamental de gratuidad, a la vez que la confirmaban dentro de un fecundo círculo hermenéutico. De ahí que, en un tercer momento, la reflexión del grupo comenzó a replantear desde ahí explícita y temáticamente el horizonte mismo del filosofar, la autocomprensión de la racionalidad filosófica y la de sus categorías fundacionales. Para autoubicarse se hizo necesario el diálogo con otras formas de racionalidad filosófica y no-filosófica, sobre todo modernas, y con los grandes clásicos de la tradición filosófica tanto antigua como actual.

Con todos sus defectos y omisiones, el segundo libro del grupo *IRRUPCIÓN DEL POBRE Y QUEHACER FILOSÓFICO. HACIA UNA NUEVA RACIONALIDAD* (Buenos Aires, 1993, compilado por Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine) pretende ofrecer algunos hitos de esos tres momentos que siguió la reflexión grupal. Por ello su primera parte se titula: "Quehacer Antropológico, Ético-Histórico y Metafísico", porque ella parte tanto desde el dato antropológico cultural e histórico social de la irrupción del pobre y sus formas concretas (primer momento) cuanto también de sus expresiones simbólicas (segundo momento), para hacer luego el planteo metafísico, en forma al mismo tiempo inculturada y universal (tercer momento). La segunda parte del libro, en cambio, se llama "Autocomprensión de la Filosofía y Lógica de la Gratuidad" porque apunta hacia una especie de filosofía fundamental tematizada a partir del horizonte hermenéutico de gratuidad abierto por el planteo de la primera parte, pero explicitado -aunque todavía no desarrollado- en la segunda. Toda ella corresponde a dicho tercer momento, más puramente filosófico.

Pero ese libro no fue para el grupo un punto de llegada sino de partida. Pues dicho horizonte filosófico-fundamental ya tematizado, pero sólo como horizonte, en categorías básicas elementales -como son las

fenomenológicas, v.g. *irrupción* y *breakthrough*, u ontológicas, como la de *gratuidad*-, ahora se trata de abordar, como diría Hegel, las *filosofías reales*, *Realphilosophien*, acerca de los grandes temas del filosofar.

Así es como otros libros del Equipo, aparecidos en 1995 y en 1996, aportan reflexiones antropológicas y ético-sociales sobre problemáticas concretas, como son las del **hombre**, la **sociedad civil**, las **instituciones** y el **Estado**.⁴² Actualmente ellas han sido seguidas por otras sobre ética, economía, trabajo y empleo, que serán el objeto de una nueva publicación. De modo que antropología, ética y filosofía política y económica están constituyendo el actual material de reflexión que pone a prueba la validez filosófica de la perspectiva filosófico-fundamental de gratuidad y la fenomenología filosófica de historia y cultura latinoamericanas en la cual aquella pretende fundarse. Luego el proyecto abarca todas las grandes cuestiones de la filosofía, incluidas las metafísicas y epistemológicas. De ese modo se desea ir dando cuerpo a una filosofía inculturada en América Latina que, sin embargo, como tantas veces ya lo he repetido, sea un filosofar con validez universal.

3. A MODO DE CONCLUSION

No son los de arriba diseñados los únicos caminos posibles hacia una filosofía inculturada en América Latina, pero creo que son caminos válidos. Ellos están ofreciendo nuevos frutos al filosofar auténtico en, sobre, desde y para América Latina, según el proyecto y realización señalados por Miró Quesada. En ambos planteos la óptica es humana universal -la liberación, la gratuidad-, pero está enfocada en y desde el contexto histórico, social y cultural latinoamericano actual, no en su mero nivel empírico, histórico, social o cultural, sino en lo que éste tiene de símbolo humano universal y de universal concreto, inculturado y situado. Claro está que así se está recomprendiendo qué significan tanto la universalidad y la racionalidad filosóficas como la historicidad y la geoculturalidad.

42 Ver la obra citada en la nota 40, y J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO. REFLEXIONES ÉTICO-POLÍTICAS DESDE AMÉRICA LATINA*, Bogotá, 1996.

Las perspectivas de liberación y gratuidad plantean también desde otro ángulo, la recomposición de dichas dimensiones, ya no relacionando íntimamente la razón con la historia -el universal con el singular histórico, que no es un mero caso de aquél-, sino también a ambas -razón e historia- con la ética y la praxis, enfocadas tanto como autorrealización y eficacia cuanto como don y gratuidad. Estimo que la actual condición postmoderna, la idiosincracia cultural latinoamericana y, sobre todo, la convergencia y síntesis vital de ambas aquí y ahora en el hecho de la *irrupción del pobre*, posibilitan plantear con más radicalidad esos interrogantes que conciernen a *toda* realidad y a *todo* hombre.

De ese modo se explicita, a partir de nuestra propia situación histórica y geocultural, una nueva racionalidad, para seguir -en y desde América Latina- filosofando *sin más*.



*Encarnación del mensaje cristiano en el mundo de valores autóctonos***



** La Danza de Aparruqui (Raúl Ruiz). Cf. Reseña del Teatro Danza. EL PLACER DE SENTIR, en XIPÉ-TOTEK VI-2, 1997, pp. 97-116.

AL ENCUENTRO DE LA DEMOCRACIA

*Dr. Jorge Alonso Sánchez**
CIESAS Occidente
México, Invitado Especial

UNA CONCEPTUALIZACION CAMBIANTE

Dejemos de lado los inimaginables crímenes que se han cometido en nombre de la democracia en contra de conglomerados populares que se han atrevido a levantar la bandera de la autodeterminación. Pocos vocablos como el de democracia han sido tan pronunciados y han merecido innumerables ensayos y estudios. Paradójicamente esto ha influido en que no se haya logrado una definición en la que todos concuerden. La discusión lejos está de haber concluido. Habría que recordar que cada concepto tiene condicionantes espacio-temporales, que detrás de cada uno hay una cantidad de experiencias que posibilitan su intelección.

** Dr. en Antropología Social por el CIESAS.*

Muchos siglos e innumerables cambios sociales han pasado sobre el concepto democracia. En la tradición grecorromana, democracia sirvió para tipificar una forma de gobierno, por cierto no muy bien vista, partiendo de la ubicación del gobierno según estuviera en manos de uno, pocos

o muchos. Platón distinguió monarquía de tiranía, aristocracia de oligarquía, y en un sitio sin contraposiciones ubicó a la democracia (Platón 1995).^a Aristóteles al estudiar los tipos básicos de regímenes mantuvo la clasificación de Platón. También situó a la democracia, o gobierno de la muchedumbre de pobres, entre las manifestaciones políticas desviadas; aunque concedió que, con no pocos correctivos, podría ser aprobada. Dio pie a considerarla como la menos mala de las modalidades condenables (Aristóteles 1991). Cicerón afirmaba que era la peor forma de gobernar, que no podía ofrecer un gobierno decente. Se veía a la virtud como privilegio de pocos, y a las mayorías con tendencias a actuar en forma revanchista y opresiva (Cicerón 1980).

Tiempo después Alfaban aceptaba que el régimen democrático contenía tanto elementos malos como buenos, y precisó que, en ausencia de un régimen virtuoso, la democracia podría permitir el desarrollo de ciencias y artes (Mahdi 1993). Por su parte Marsilio de Padua, aludiendo a Aristóteles, al que interpretaba con no poca amplitud, sostenía que la democracia implicaba que el poder legislativo debía estar en manos de los ciudadanos y que el gobierno tenía que ser elegido por los mismos ciudadanos (Strauss 1993).

Con el desenvolvimiento histórico las aproximaciones teóricas también se han ido desarrollando. Mientras Burke condenó la democracia aduciendo que el pueblo no podía gobernar (Burke 1984), para Locke el poder radicaba en la mayoría (Locke 1965). Y Montesquieu afirmó que el bien común podía alcanzarse mejor por medio de una amplia participación popular en el gobierno, que la democracia era la virtud, que todos debían participar en la elaboración de las leyes y que la democracia aseguraba libertad y seguridad bajo el amparo de las leyes (Montesquieu 1950-1955).

El avance en la teorización de la democracia no erradicó concepciones elitistas que siguieron manifestando honda desconfianza respecto de las capacidades populares para poder incidir en la conducción benéfica de un gobierno. Mosca criticó la propuesta de democracia directa al estilo Rousseau (Mosca 1896). Tanto él como Pareto sostuvieron una concepción aristocrática de la política basada en que siempre hay una minoría que detenta el poder (Pareto 1917). Entre los elitistas, Pareto se colocó decididamente entre los antidemocráticos. No obstante, entre los neomaquiavélicos ha subsistido una vertiente partidaria de la democracia representativa.

^a Forma británica de citar en el mismo texto: apellido del autor y año de edición de la publicación correspondiente.

La segunda revolución industrial propició la masificación de la producción. Esto contribuyó a la emergencia de formas masivas de expresión política como los sindicatos y los partidos de masas. El derecho al sufragio fue ganando terreno. A principios del siglo XX la democratización tuvo un gran impulso. La falta de respuestas adecuadas ante la gran crisis de la tercera década propició la emergencia de expresiones fascistas. Después de la segunda gran conflagración mundial los regímenes democráticos fueron ganando terreno. No obstante, no pocos países cayeron bajo dictaduras militares en las décadas de los sesenta y setenta. Posteriormente se emprendieron difíciles transiciones a la democracia. A finales de los ochenta sobrevino el derrumbe del denominado socialismo real. A finales del siglo XX la democracia como forma de gobierno se ha mundializado. No es posible discutir la democracia prescindiendo de su carácter histórico. A la par que la instauración, tropiezos, retrocesos y recuperación de los gobiernos democráticos, también se ha producido una gran gama de discursos tanto específicamente políticos como provenientes de las ciencias sociales en torno a la democracia.¹ A grandes rasgos son perceptibles dos grandes vertientes, la que se inscribe en un nivel descriptivo de lo existente, de lo que es, más afín a la ciencia política; y la que se coloca en lo prescriptivo de lo posible, de lo que puede ser, que es deudora de la filosofía política. No obstante, ni la primera puede desligarse de un esquema valorativo que tiene que ver con los rasgos que se buscan para determinar si lo descrito tiene que ver con la democracia o no. En esta forma también se pueden tipificar teorías y análisis que se constriñen sólo a procedimientos o que se amplían a modos de vida.

En la segunda mitad del siglo XX el uso del término democracia se ha ido incrementando a la par que los debates en cuanto a sus significaciones y traducciones concretas. No hay una acepción unívoca del mismo. Por su omnicomprensividad y polivalencia se ha prestado, como indica Sartori, a la multivocidad y a la dispersión (Sartori 1987:21). Hay investigaciones que han detectado más de cien adjetivos con los que se ha calificado a la democracia (Collier y Levitsky 1995). Si para Tocqueville implicaba más un estado de la sociedad que una forma política, muchos autores han

1 La bibliografía que se ofrece es sólo una pequeña muestra de la gran producción de investigaciones y ensayos sobre la democracia. Los autores citados permitieron el rastreamiento de lo que se ha ido concibiendo bajo el nombre de democracia.

preferido una utilización más restrictiva y han enfatizado que la democracia no es una forma de sociedad sino un sistema de gobierno (Tocqueville 1981). Lo que ha quedado claro en toda la discusión que se ha establecido es que el nominalismo, o el apelar simplemente a la etimología no da cuenta de lo que constituye la democracia.

LAS FORMAS DE DEMOCRACIA

En la discusión reciente se ha recalcado que la democracia se refiere a una forma de gobierno que puede tener una amplia gama de contenidos (Bovero 1995). No pocos han enfatizado que la democracia remite a un particular régimen político. Se ha destacado que esto tiene que ver con las mediaciones institucionales entre Estado y sociedad que resuelven el problema de cómo se gobierna y la canalización de demandas (Garretón 1995). Democracia y poder van interrelacionados. Las democracias modernas han girado en torno a procedimientos electorales y a la transmisión del poder que conlleva la representación. En el debate han resaltado las posiciones que sostienen que la democracia está conformada por un pacto sobre reglas de juego acerca de mecanismos que determinan el concurso de los ciudadanos en la elección de los gobernantes. Así la democracia requiere la elección de dirigentes en un ámbito plural y competitivo y que los actores sociales sean representables. Hay un énfasis en que la democracia es el sistema político que implica la posibilidad de un cambio regular de los grupos de conducción política y que garantiza a una parte, la más grande posible de la población, la influencia en el otorgamiento de las posiciones de conducción del país. Ha sido destacada la libre competencia política (Dahl 1971). Pese al acuerdo sobre la necesidad de la alternancia para poder definir si un régimen es o no democrático, ha habido precisiones en cuanto a la posibilidad y a la existencia real de regímenes democráticos de partido dominante; aunque se ha tenido que aclarar que se trata de democracias excepcionales (Pempel 1991).

Estando la sociedad necesariamente transida por conflictos, la democracia es el método pacífico de resolverlos. Se ha resaltado el carácter arbitral de la democracia entre los diversos, su importante papel en la concertación y negociación. Lo democrático rechaza moldes autoritarios y excluyentes. Se ha subrayado que la democracia tiene que ver con los mecanismos que posibiliten la puesta en práctica de garantías en torno a igualdades frente a la ley. Remite a legalidad positiva y vigente, a espacios públicos de acción colectiva, a posibilidades del ejercicio de derechos

políticos. Implica soberanía, Estado de derecho, vigencia de libertades, garantías individuales, circulación de ideas e información, sufragio universal, pluripartidismo, relación entre mayorías y minorías. Posibilita la articulación entre representados y representantes. Estructura un sistema de procedimientos institucionales para el acceso con transparencia al poder público. La legitimidad del gobierno se sostiene en el consentimiento de los ciudadanos. La democracia garantiza la oposición y la competencia. Esto conlleva diversidad, pluralidad, tolerancia y método de convivencia. Permite la expresión de disensos, la construcción de consensos y la formulación de decisiones colectivas. Se expresa a través de un complejo de instituciones y específicas técnicas de gobierno en concordancia con todo lo anterior. Uno de sus principios básicos es el de equidad, que es lo que compensa las desigualdades. En esta forma la democracia es al mismo tiempo principio organizativo y principio de legitimidad. Por mayoría se adoptan normas de convivencia, que también por mayoría pueden ser modificadas. La democracia se constituye como una específica relación entre gobernantes y gobernados. En esta forma un régimen democrático es aquel en el que por método de la mayoría se ha establecido cómo llegar y de qué manera ejercer el poder. Esto último determina qué está autorizado para la toma de decisiones colectivas y bajo qué procedimientos (Bobbio 1986). El Estado de derecho se contrapone al Estado absoluto. Los derechos ciudadanos de opinión, reunión, asociación y elección son protegidos jurídicamente. Hay una subordinación de los poderes públicos a leyes generales. Dado el gran número de ciudadanos se representan intereses y demandas y se configuran las mediaciones. Las formas institucionales organizan esta interrelación. Las reglas del juego democrático tienen que estar constitucionalizadas. Hablar de democracia es hablar de una aceptación básica por parte de la mayoría de la sociedad. También conjuga la ley de la mayoría con el respeto de las minorías, la igualdad de derechos con la diversidad de convicciones. La democracia establece una interdependencia regulada de la expresión de la ciudadanía, de la representatividad de los que mandan. La base de la democracia es el interés general, y se erige en contra de todo autoritarismo.

Punto central de la democracia está conformado por lo electoral. Las elecciones son la vía para formar gobiernos. En torno a esto se estructuran los postulados de pluralismo, participación efectiva, información adecuada, no exclusión y control de los procesos de gobierno. Se requieren elecciones periódicas, limpias, sin coacción, con igualdad de oportunidades (Dahl 1991). El espíritu democrático se opone a la simulación de una democracia encubridora y legitimadora de poderes que no se apoyan

verdaderamente en la voluntad de la mayoría del electorado. Las reglas electorales tienen que ser aceptadas por los contendientes y no ofrecer condiciones de desventajas para alguno o algunos de los participantes.

Un sistema de partido de Estado atenta contra la democracia. Los ciudadanos pugnan porque el poder esté disponible en intervalos periódicos y por la posibilidad de poder competir para obtenerlo. Se reclaman oportunidades adecuadas para que los votantes puedan expresar sus preferencias y que el proceso no sea interferido. Los electores conscientes se sublevan en contra del voto encadenado, en contra de la humillación y despojo de voluntad ciudadana que eso implica, y se pronuncian en contra del voto controlado. Quisieran que sufragar no produjera frustraciones.

La compra, coacción e inducción del voto degrada lo electoral. El voto debe ser auténticamente libre. La democracia emerge de lo electoral; pero debe llegar a que los electores puedan vigilar a los que han elegido. Los elegidos no deben eludir su responsabilidad ante los electores, a quienes les tienen que rendir cuentas. Los ciudadanos aspiran a poder mantener a los representantes dependientes de la ciudadanía. Conquista básica del avance democrático es no sólo la capacidad respetada y no trampeada de elegir dirigentes y gobernantes sino de poderlos relevar en caso de que no respondan a los intereses mayoritarios. Si las elecciones por sí mismas no resuelven problemas, determinan en primera instancia quiénes deben resolverlos. Hay tendencias a no quedarse sólo en la elección sino en influir en las decisiones. Las elecciones por sí solas no vuelven democrática a una sociedad, pero sin ellas no hay democracia.

En países como México donde las acciones fraudulentas se han ido sofisticando, diversas capas sociales se han manifestado en torno a la revisión minuciosa de la legislación electoral para que los procesos puedan ser transparentes y confiables. Exigen que se acaben los divorcios entre lo legal y la realidad. Denuncian las ficciones democráticas. Se está en contra de las exclusiones. No se quiere una democracia limitada. Hay varios acercamientos a la definición de la democracia que ha permitido tipificaciones que resaltan alguno de sus aspectos, aspiraciones o problemas. Según su proceso, se ha apuntado que hay fundaciones democráticas, o transiciones, aperturas, recuperaciones, profundizaciones y consolidaciones democráticas (Garretón 1995). La lucha por la democracia pretende hacer realidad que la soberanía resida efectivamente en el pueblo.

LA MEDULA DE LA DEMOCRACIA

Si bien hay una gran cantidad de autores que circunscriben lo democrático a los procedimientos, también existe una tendencia amplia que destaca como básico de lo democrático lo que concierne a lo axiológico.

Un régimen democrático se funda en valores. Para unos no hay más democracia que la que vemos, no hay más posibilidad que la democracia representativa tal como actualmente existe. No obstante también hay corrientes de pensamiento que se pronuncian en contra de democracias simplemente *delegativas*. Se apunta al carácter de meta que conlleva el espíritu democrático.

Así, se ha criticado la concepción del mercado político por su insuficiencia debido a que introduce la escisión entre procedimientos y contenidos (Lechner 1990). La democracia no puede prescindir de los primeros, que resultan básicos y cuentan mucho. No obstante, lo democrático no puede confinarse únicamente a la técnica de legitimación de gobernantes, a la racionalización de sistemas electorales.

Se necesita la normalización de instituciones democráticas, sin las cuales no puede existir la democracia, aunque ellas solas lejos están de agotar todo el impulso democrático. Se argumenta que la democracia no puede reducirse a un orden fijo de regulaciones sin que se vea además que se trata de un proceso, de un estado de cultura en donde se construye una voluntad común (Cerroni 1991), de una formalización específica de relaciones sociales (Lechner 1990). El voto por gobernantes, legisladores y hasta jueces es fundamental, pero no agota el orden democrático; también se requiere en otros espacios. Además, el concepto de democracia se lleva más allá de lo comicial a situaciones de participación ciudadana. La democracia incluye, pero sobrepasa, reglamentaciones y organismos democráticos tradicionales. Se ha ido haciendo ver que la democratización remite a la misma condición de la sociedad civil (Borón 1993). Un argumento nada desdeñable para quienes opinan que la democracia no puede confinarse sólo a las reglas del juego democrático, es que quienes participan en las luchas democratizadoras son capaces de esfuerzos que indican aspiraciones de mayor alcance.

La democracia al administrar el poder en la sociedad institucionaliza valores. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que el conjunto de reglas para la constitución de un gobierno y para la formación de decisiones

políticas parten de un conjunto valoral. Se entrelazan técnica y cultura. La democracia también implica un cúmulo de mediaciones entre el Estado y la multiplicidad de los actores sociales (Touraine 1994), de interrelaciones de convivencia entre agrupamientos, y de comportamientos individuales en entidades colectivas de diversa índole.

Por la democracia se puede lograr el control de la gestión estatal, hacer que éste sirva a los intereses generales y no a los que se hacen pasar como tales. Produce transformación social. Hay circunstancias en las que el solo reclamo de democracia parece subversivo (Zolo 1994). La expresión de desacuerdos y la crítica en todos los órdenes es salvaguarda de democracia.

La democracia es sumamente dinámica, su construcción no puede ser sino continua; pero desgraciadamente no tiene garantizado el éxito. Remite tanto al método para la formulación y toma de decisiones colectivas, como a la consolidación de una cultura política en prácticas cotidianas. La cultura democrática se opone a los clientelismos y corporativismos de todo tipo, y su núcleo es de corte libertario. Mientras los poderes constituidos quisieran sustraerse a controles populares, expresiones ciudadanas propugnan que éstos existan y crezcan.

Crecen los pronunciamientos en la sociedad por ampliar espacios participativos. Se busca la representatividad, pero también la participación directa a través del plebiscito y del referéndum. Se quiere que la opinión del mayor número de gente incida en los procesos políticos. Se reclama igualdad de oportunidades para formular preferencias sobre cuestiones bajo examen público (Frishkin 1995). Se pretende el control estatal y también la creación de condiciones para lograrlo. Los ciudadanos van aprendiendo cómo defender y ampliar reglamentaciones de participación, de construcción de acuerdos y de vigilancia para que se cumplan (Mayorga 1992). Se intenta abolir los privilegios y hacer reconocer y defender derechos universales. Se pretende salvaguardar una pluralidad no sólo a nivel de lo estatal, sino en un mayor número de organizaciones sociales. Lo democrático es ubicado como espacio de diálogo entre los diversos, como lugar de concertación y negociación. Se rechazan los moldes excluyentes y autoritarios. Se exige transparencia del poder y se recela de las llamadas razones de Estado.

Así existe una búsqueda de combinación de mecanismos y estilos de vida que conciernen a garantías en torno a igualdades políticas y sociales que posibilitan incidir sobre conflictos centrales. Hay intentos de conciliar

la mayor diversidad posible con la participación también del mayor número posible en los instrumentos y beneficios de la actividad colectiva (Touraine 1994).

Si la pluralidad es condición de la democracia, también el tolerante tratamiento de la diversidad conlleva impulsos de democracia. La democracia no puede ubicarse en la contraposición amigo-enemigo, sino en la de amigo-opositor. Intentar destruir al adversario es lo más antidemocrático que existe. La democracia reconoce la existencia y la legitimidad de los otros, y los respeta. La democracia privilegia la construcción de consensos sobre la utilización de la fuerza. Argumenta para convencer. Se opone a los monólogos. Si bien es respetuosa de la divergencia, la democracia es terreno propicio para construir convergencias. La democracia es eminentemente consensual. Sobre todo enseña a vivir entre diferencias. Salvaguarda la diversidad y combate la desigualdad.

La democracia no sólo tiene que ver con el poder en cuanto al establecimiento de normas y al cuidado de que éstas se cumplan para acceder a él, sino en lo concerniente al acotamiento del ejercicio mismo del poder. Se establece una diversificación y separación de poderes para que existan limitaciones y contrapesos. Elementos fundamentales en la democracia son los relativos al equilibrio de poderes; que exista justicia para todos impartida por tribunales confiables, que el sistema de impartición de justicia proteja a los débiles de los abusos de los poderosos, que los cabildos sean auténticos parlamentos del pueblo. La democratización tiende a acotar el poder y se erige en contra de la desigualdad (Giddens 1994). La democracia sostiene el principio de la mayoría, pero también intenta evitar la tiranía de las mayorías, ofreciendo espacios de proporcionalidad a las minorías para asegurar que todos los votos valgan y que se respete el derecho de todos en la adopción de las decisiones públicas. La ampliación de la democracia conduce a cuestiones de distribución de poder, lo cual implica asegurar competencias y limitar desigualdades de cualquier tipo tanto en las contiendas por el poder como en el ejercicio de éste.

Uno de los problemas que tiene la democracia es su extensión. Quienes se han adscrito a definir la democracia por lo que ha predominado en los hechos han recalcado que las mayorías eligen entre los grupos elitistas que se encuentran en disputa por gobernar (Schumpeter 1963). Así la democracia legitimaría el derecho a gobernar de élites en competencia. Sin embargo, también se han levantado las voces de los que apuntan que la democracia remite a la liberación de individuos y grupos del control agobiante de las

élites que hablan en nombre del pueblo y de la nación (Touraine 1994). Por lo general los grupos poderosos temen la participación ciudadana, y apelan a una estabilidad elitista. Apuestan a la apatía inducida entre las mayorías, y arguyen que la ampliación de las demandas ciudadanas conduce a la ingobernabilidad. Pero la descripción elitista no permite visualizar las pulsiones populares de una nueva democracia desde abajo. Se ha recalcado que no puede haber democracias sin demócratas tanto en la cúspide como en la base (Hermet 1988).

La gobernabilidad es la correlación entre las demandas ciudadanas y las respuestas estatales.² La necesidad de la gobernabilidad no tiene por qué llegar a reducir la democracia. Hay gobernantes que piensan que el haber sido elegidos les confiere un cheque en blanco por parte de los ciudadanos para que gobiernen al margen de los reclamos ciudadanos. Se debe atender no sólo la legitimidad y legalidad de los elegidos, sino de sus decisiones. Las discusiones sobre la gobernabilidad han tratado de ocultar que detrás de muchas de estas preocupaciones se encuentran intentos por controlar los movimientos populares y sus demandas, para que los dominadores *no se asusten* con la emergencia popular. La gobernabilidad puede definirse como la capacidad de una comunidad política según la cual sus instituciones gubernamentales están eficazmente dentro de su espacio de un modo considerado como legítimo por la ciudadanía, y que permite el libre ejercicio de la voluntad política del Poder Ejecutivo mediante la obediencia cívica (Arbós y Giner 1993). Se requiere no sólo en el origen sino también en el ejercicio del poder. No pocas reducciones de lo democrático al acatamiento de normas eluden aun elementos que se refieren a lo que tiene que ver con la igualdad al acceso a la información. Las presiones sociales han conducido a mantener los reclamos de la democracia que implicaría no sólo lo electoral sino la transparencia de los actos de gobierno y la utilización de los recursos públicos, el control ciudadano sobre toda actuación de poder. Así se ha anotado que la legitimidad de un sistema político debe remitirse a la eficacia para encarar y resolver problemas y expectativas de los ciudadanos. La democracia intenta la combinación del manejo de conflictos y construcción de consensos. Enfrenta a los problemas

2 Habría que distinguir, por una parte, la ingobernabilidad como incapacidad de gobernar y, por otra, como situación creada por los gobernados que ya no se quieren dejar gobernar por poderes establecidos.

de representatividad y efectividad. Tiene que ofrecer resultados teniendo en cuenta no pasar sobre los principios democráticos. La corrupción carcome las democracias.

Como recalca Pablo González Casanova, limitarse a la mera representación es insuficiente para hablar de democracia. Cualquier tratamiento de ésta debería remitir a cuestiones como represión, negociación, mediación y participación (González Casanova 1986). La democracia defiende la libertad de pertenecer, la libertad de construir espacios sociales de reconocimiento, la libertad de expresar identidad (Melucci 1996). La democracia debe abrir al control de los centros de poder y de las instituciones públicas por parte de la ciudadanía. Uno de los requerimientos básicos en cualquier orden democrático es la garantía de la información alternativa que permita el conocimiento de aquello sobre lo que hay que decidir. Esto implica debates y que los ciudadanos se comprometan en la solución de problemas una vez que hayan sido convencidos por argumentaciones públicas. La democracia tiene que tender a ser deliberativa, a hacer pasar preferencias espontáneas a interrelaciones más reflexivas (Fishkin 1995). La democracia deliberativa, al abrir una discusión pública sobre las más diversas políticas, posibilita la construcción de espacios de negociación y de formación de consensos fundados. Una democracia dialógica no es simplemente una extensión de la democracia liberal, sino la creación de formas de intercambio social que reonstruyen solidaridades sociales (Giddens 1994).

Ciertamente hay democracias ficticias, limitadas. No se encuentran inmunes de las extravagancias de los representantes. Cualquier expresión de autoritarismo es contraria al espíritu democrático. No pocas circunstancias las limitan, sobre todo las dinámicas económicas. Hay muchas mistificaciones y sobre todo mitos y ritos que encierran a la democracia en el poder de pocos. Mientras hay quienes apelando a lo que ha existido sostienen que la democracia es el poder sobre el pueblo; para no pocos la meta es hacer realidad la definición de Lincoln de que la democracia es el gobierno del, por y para el pueblo.

En la discusión sobre la democracia es imprescindible separar lo aparente de lo fundamental. El poder es hábil para enmascarar realidades y hacerlas pasar por otras. Las minorías recurren a una justificación de su poder que incluye el término democracia. La lucha democratizadora consiste precisamene en desenmascarar al poder. Se piensa que el elector produce al elegido, pero es frecuente que el elegible produzca al elector. Poderosos grupos presionan por sacar adelante sus particulares intereses. La democra-

cia es susceptible de ser manipulable. Hay no pocas simulaciones en el campo democrático. Las promesas no cumplidas, las distancias entre los representantes y los representados, el alejamiento de las verdaderas esferas de la toma de decisiones abonan las frustraciones. La desigualdad social, la fragmentación política atentan contra el ejercicio de una democracia ampliada. El ámbito de lo popular no es homogéneo. Existen segmentos amplios que se encuentran desorganizados, y entre los cuales se manifiestan prácticas anómicas. Por otra parte, estas mismas capas sociales suelen aceptar ideologías y prácticas dominantes centradas en paternalismos, clientelismos, y todo tipo de subordinaciones. En estos segmentos el interés por los ideales democráticos es reducido o nulo. Ahí se propician expresiones de autoritarismo, intolerancia, sumisión. Estas tendencias se han agudizado con la crisis. Este es un campo abierto a un sinnúmero de defraudaciones. Antes de llegar a la democracia dialógica se impone un arduo proceso de desentrañamiento del proceso oculto de cómo se producen en la práctica las decisiones que atañen a las mayorías y develar las manipulaciones por parte de los medios masivos.

Durante mucho tiempo un agrio debate contrapuso por una parte a la democracia formal y por otra a la democracia sustancial. En la primera se han destacado los medios y en la segunda los fines. Algunos argumentaron que la verdadera democracia debería ser social y que su contraparte era un engaño de explotadores. En contraposición hubo quienes quisieron resolver esta disputa sosteniendo que no podía haber más democracia que la formal y llamaron a olvidarse de los adjetivos de la democracia. Sin embargo, no dejó de presentarse una tercera opción que ha demandado una imprescindible mixtura de ambas manifestaciones de democracia. Contra esta tercera vía se ha erigido una corriente que llama a su favor el hecho de que en los países en donde se alegó que se trataba de alcanzar la democracia social la democracia nunca existió y se dieron impulsos democratizadores en pos de manifestaciones formales contra burocracias que apelaron a la democracia social como pretexto para su dominio. Ultimamente quienes han visto la erosión de identidades colectivas y la ampliación de una descomposición social, que induce a crecientes campos de anomia, son críticos del futuro no sólo de la democracia social sino hasta de la formal. Pese a todas esas realidades subsiste una teorización que aduce precisamente que el socialismo real sufrió un estrepitoso fracaso porque no supo ser en verdad democrático, y que la combinación entre la formalidad de la democracia y una sustancia social siguen siendo una necesidad y un reto para construir una posible sociedad en un presente precario y sin futuro asegurado, pero con algunas alternativas por encontrar. Como ha enfatizado Bobbio, la

democracia debe ser al mismo tiempo formal y sustancial. Esto nos remite a que debe conjuntar lo representativo con lo autogestionario. El análisis sobre la democracia tiene que contemplar cuántos participan, en cuántos sitios y sobre cuántos asuntos.

Se ha apuntado que en un nivel alto de la democratización se encuentran las sociedades que son capaces de adoptar progresivamente disposiciones para corregir desigualdades económicas mediante diversas medidas redistributivas, que poseen una clase política extensa diferenciada y competitiva, y que favorecen la organización de todos los intereses mediante la formación estable de grupos, sindicatos y partidos (Bobbio 1996). En los grupos populares hay diversas concepciones y prácticas de la democracia. Pese a sus obstáculos, hay muchos indicios de que en los estratos populares hay búsquedas de alternativas emergentes de democracia que conlleve el poder del pueblo (González Casanova 1993). La democracia va interconectada con la exigencia de independencia y justicia social. La convivencia democrática obliga a tener en cuenta a los marginados y excluidos de todo tipo. Hay tendencias populares que se proponen disminuir el poder absoluto, la injusticia y la violencia; que cuestionan la irracionalidad de una modernización segregadora. Hay tensión entre Estado y ciudadanía. Esta reconoce las competencias estatales y las normas de participación; el primero, si es democrático, admite y estimula los derechos y el ejercicio los mismos a cargo de la segunda (Steenberg 1994). En todo caso los ciudadanos continuamente demandan reformas del Estado que permitan una auténtica normatividad y convivencia democráticas.

DEMOCRACIA Y DERECHOS

La democracia se funda en derechos y se ejercita en la defensa de los derechos. Los derechos humanos, los indígenas, los de género, los culturales, los individuales, los colectivos producen responsabilidades y solidaridades (Jelin y Hershberg 1996). Los derechos humanos son una construcción histórico-cultural en torno al derecho a la vida. Se amplía con los valores que aseguran la vida. Esta ampliación se ha ido convirtiendo en una conquista de la humanidad (Garretón 1995). El discurso de los derechos humanos apela a la humanidad como paradigma normativo superior de la convivencia social y obliga a todo poder. En este contexto se levanta la defensa a la ciudadanía cultural que se centra en el derecho de ser diferente. La democracia es el espacio para que los ciudadanos defiendan sus derechos de los agravios estatales. Los poderosos de toda índole tienden a la

represión de los demócratas radicales. La democracia atañe a la regulación que permita la plena participación de las mayorías en condiciones tales de vida que puedan ejercer ese derecho. Las desigualdades atentan en contra de esto. La ética de la democracia tiene su fundamento en los derechos humanos. La democracia posibilita la constitución de la conciencia del derecho a tener derechos.

La democracia remite a la ciudadanía, sin la cual no podría haber poder legítimo correspondiente a la soberanía popular. El concepto de ciudadanía refiere a prácticas conflictivas vinculadas con quién puede y tiene que decidir (Jelin 1993). La ciudadanía y sus derechos son muy dinámicos, y siempre están en proceso de cambio y reconstrucción. Se aprende a ser ciudadano. El ciudadano para ser tal se erige frente al poder del Estado, y también frente al poder del dinero. Hay un proceso de ciudadanía extensiva. Como todo proceso, es lento y no tiene unidireccionalidad. Hay una concientización cívica que inicia por el rechazo a la imposición y al engaño. Se van constituyendo organismos civiles que del reclamo específico pasan en su contacto con los poderes establecidos a jugar un papel crítico de la dominación. Hay resurgimiento ciudadano que reclama democratización (Cohen y Arato 1992). La cultura política democrática transforma actitudes de sumisión en reclamos y prácticas verdaderamente ciudadanos, pues la ciudadanía contiene tanto la abolición de privilegios como la creación y defensa de derechos universales. La constitución de la sociedad civil conlleva la oposición a la atomización particularista y segregante por una parte, y a la articulación autoritaria por la otra (González Casanova 1993). La construcción de ciudadanía es tarea ardua. Hay no poca pasividad, y aún más, desaliento. Existen muchas responsabilidades erosionadas. Enorme reto es engrosar una ciudadanía deliberativa que combata las desigualdades. Las demandas sociales se colocan por encima de los juegos políticos. Al abordar la democracia desde esta perspectiva se entiende que el compromiso ciudadano no es sólo por la defensa de un conjunto de reglas, que siendo necesarias se cuidan, pero como medios al servicio de fines que dan sentido a una actividad cívica de mayor alcance. La ciudadanía no se queda sólo en reconocimiento legal, en una aceptación jurídica por parte del Estado, sino que está nucleada por un espíritu libertario y liberador. Un Estado democrático es el que permite y alienta la constitución de ciudadanía. La autenticidad de ésta radica en su capacidad de sujetar socialmente al Estado y a las fuerzas que desencadena.

Los ciudadanos han ido entendiendo que tienen derecho a la desobediencia civil, que por ser tal no hay ninguna disposición jurídica que pueda

atajarla. Las prácticas de desobediencia civil han sido fundamentales para el ejercicio mismo democratizador y se han erigido en contra de la exaltación del Estado. La desobediencia civil se distingue de la resistencia civil ante Estados injustos, pues tiene que ver con los Estados llamados de derecho. Se trata de esa expresión eminentemente simbólica de ruptura de normas determinadas para apelar a la capacidad de razonar y de llamar la atención al sentido de justicia. Implica esa protesta pública que atenta en contra de una normatividad específica para señalar que una ley no fue cumplida por quien tiene la obligación de hacerlo, por quien detenta el poder, o para cambiar leyes lesivas a las mayorías. Estos actos públicos violan así normas jurídicas concretas, pero sin poner en cuestión el conjunto del ordenamiento jurídico. Esta desobediencia manifiesta que determinada conducta estatal y aun ciertas normas de un Estado de derecho democrático pueden ser ilegítimas. Se coloca en el umbral entre la legalidad y la legitimidad. Hay que subrayar que el Estado democrático de derecho no se agota en su ordenamiento jurídico. Las prácticas de desobediencia civil se ponen en contra del legalismo autoritario, y pertenecen a una cultura política moderna madura. Se ha llamado la atención de los Estados democráticos para que ante la desobediencia civil prescindan de la tentación de aplicar todo su potencial sancionador (Habermas 1988). En el proceso de democratización hay un conjunto de prácticas que corresponden a lo que se ha denominado democracia radical.

DEMOCRACIA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Hasta dónde los movimientos populares tienen potencialidades de incidir en la democratización no sólo del régimen político sino del mismo poder del Estado ha sido otra de las pistas de indagación en investigaciones sobre la democracia. El examen de la experiencia en América Latina arroja que sólo la articulación de los movimientos sociales con los movimientos políticos dinamizará un proyecto de democracia que abarque a la sociedad civil, a los gobiernos y a los Estados (González Casanova 1993).

Han surgido movimientos sociales que han contribuido a la ampliación de la democracia. Los nuevos movimientos se han visto ante la necesidad de colocarse no sobre el terreno exclusivo de la conquista del Estado sino ante la concepción de un poder difundido por toda la sociedad. Los movimientos han experimentado el auge de la reivindicación democrática. Algunos se han convencido de que la democracia es un excelente medio que les garantiza dinamismo en su interior. Hacia afuera tienden a argumentar

en la legalidad democrática los reclamos de participar en las decisiones que les conciernen. Por el impulso democrático incorporan el derecho a la expresión libre de la diversidad. Se colocan ante el poder estatal con exigencias de respeto hacia su propia autonomía. Desde varios rincones de la sociedad ellos mismos acotan al Estado y lo presionan para que asuma compromisos que incidan en cambios políticos y sociales. Se ha ido entendiendo que el poder no es un privilegio en manos de lo estatal. Cuestionan, presionan, exigen al Estado determinadas políticas. Los movimientos configuran un reto ante los poderes de los que reciben agravios. En la jerarquía de sus demandas la democracia ha ido ocupando los primeros sitios. No todos los movimientos la exigen; pero cada día más se proponen la participación como una meta a alcanzar (Guillem 1994). Se ha resaltado que existe un movimiento cultural democrático y se ha llamado a visualizar esa democracia apoyada en los movimientos sociales que defienden al sujeto en contra de la irresponsabilidad del poder absoluto y del reinado de la mercancía (Touraine 1994).

La democracia se expresa a través de un sistema de mediaciones. Los tipos organizativos de movimientos y partidos no son tan antagónicos como a veces se les quiere hacer aparecer. Ambos tienen que ver con la democratización. A los partidos se les demanda que no caigan en la tentación de la partidocracia, la cual los encierra en la búsqueda de los intereses de los aparatos en detrimento de lo que conviene a los ciudadanos en general, y que sean constructores de democracia. No obstante, en los últimos tiempos se ha venido expresando una crisis de las tradicionales mediaciones políticas.³ El colmo es que en países como México en donde todavía no se logra instaurar un sólido sistema de partidos, los organismos partidarios muestran mucha debilidad y poca credibilidad. No obstante, las formas partidarias seguirán siendo necesarias por mucho tiempo para canalizar la representación ciudadana. Emergen instancias cívicas que empujan hacia la democratización de la vida política. A su vez, los partidos se muestran recelosos de estas nuevas formas, que al parecer irán cobrando cada día más presencia. La democracia al interior de partidos y organismos

3 El doctor Pablo González Casanova fue el pionero de la investigación sobre la democracia en México en los años sesentas. Posteriormente ha encabezado varios proyectos colectivos que han profundizado acerca del desarrollo de la democracia en América Latina. En los ochentas promovió investigaciones en torno al concepto democracia emergente, y en los noventas acerca de la democracia de *los de abajo*.

que se expresan sobre la vida democrática a niveles generales debe garantizar la extensión y consolidación de los valores democráticos. Mientras no prenda la democracia interna, en el exterior será muy frágil.

En los últimos años se ha venido fortaleciendo un movimiento cívico que ha puesto en el centro de sus demandas reclamos democratizadores. La democracia tiene que ver con la formación de consensos en todos los niveles organizativos. Ha crecido la conciencia de los problemas de las democracias limitadas y han surgido planteamientos en torno a una nueva democracia con poder popular. Se ha visto que la democracia pelagra tanto en su concepción como en el método de resolver conflictos cuando se instaura para las mayorías esa economía de penuria que las políticas neoliberales han ido acrecentando (Borón 1993). Se ha planteado que hay una democracia que se puede denominar de los de abajo. Esta tiene que ver con la participación de diferentes estratos populares en la elaboración de consensos nacionales. También tiene que ver con la extensión de prácticas democráticas al interior de las organizaciones populares. Esta vertiente analítica no deja de llamar la atención sobre el hecho de que si bien en el seno de lo popular surgen impulsos democratizadores, también se pueden manifestar tendencias fundamentalistas y a veces fascistas. Lo popular no garantiza por sí mismo lo democrático (González Casanova 1993). No obstante, la democracia es un instrumento transformador que permite la participación en una diaria construcción que incide en la forma de pensar y actuar en la vida cotidiana. Se constituyen espacios para la creación de decisiones, para el diseño de negociaciones, para no simplemente delegar sino exigir representatividad. Ha habido convergencias entre ideales libertarios, humanistas y de compromisos emanados de creencias religiosas para hacer coincidir una crítica en contra de las condiciones injustas y para delinear algunas pistas alternativas. La democracia posibilita la lucha contra las manifestaciones autoritarias, aunque no está garantizada ni el éxito ni la permanencia de la democracia. Las transiciones suelen ser muy conflictivas, y hay algunas, como la mexicana, que parecen entraparse en un proceso que no encuentra salida, y que para colmo incrementa la injusticia de intentar una cuestionable democracia formal dispendiosa en medio de un pueblo cada vez más depauperado. Pese a que los obstáculos crecen, el movimiento cívico democratizador va encontrando nuevas formas de expresión. Esta renovación es en sí misma un indicio de las potencialidades de base en pos de la democracia. Un nuevo dinamismo democrático es el surgimiento de acciones colectivas que en las demandas de participación en la toma de decisiones incluyen la defensa de experiencias de la vida diaria (Melucci 1996).

DEMOCRACIA Y PLANETARIZACION

Se ha constatado que la democracia no siempre ha sido el motor sobre el cual se han desarrollado las propuestas de articulación del poder en América Latina (González Casanova y Roitman 1996). No obstante, sigue siendo meta y medio para esa articulación. La democracia no es sólo un dato, sino sobre todo un proyecto. Como práctica de un *ethos* cívico se aspira a la participación igual para todos en las cuestiones del poder, donde quiera que éste se encuentre. En esta forma si ese concepto tampoco se circunscribe a lo gubernamental y se expande en el sentido foucaultiano incidirá en todos los ámbitos grupales. Una categorización de esta naturaleza permite estudiar más allá del orden estatal la constitución de identidades colectivas en la sociedad. Se proponen la meta de una democracia de la mayoría social contra la de los núcleos económica y políticamente poderosos. Algunos precisan que la democracia no es sólo una combinación de los mecanismos y de estilos de vida, no sólo tiene que ver con la implicación de garantías en torno a igualdades políticas y sociales sino que de manera eminente posee un carácter arbitral sobre debates fundamentales, pues la meta de una sociedad democrática es conciliar la mayor diversidad con la participación del mayor número posible en los instrumentos y los beneficios de la actividad colectiva (Touraine 1994).

Existen análisis que llaman la atención sobre el hecho de que en la época de la globalización crece la tendencia de que prevalezca una democracia política encerrada en espacios restringidos y cupulares mientras se lleva a cabo un implacable desmantelamiento de democracia social (Zermeño 1996). Esto es evidente, pero también hay señales de pulsiones de base en la misma sociedad que a través de la meta democratizadora intentan encontrar alternativas. La pluralidad conlleva no sólo las grandes posiciones ante el poder del Estado, sino la conformación de tendencias, corrientes y expresiones de diferentes posiciones respetadas al interior de las agrupaciones. Diversidad social que es asumida por innovadoras redes de organizaciones basistas no como desintegración sino como complejidad, que aunque problemática es dinamizadora. Sin dejar de revalorar normatividades e instituciones se enfatiza lo cultural. La cultura política democrática transforma actitudes de sumisión en reclamos y prácticas verdaderamente ciudadanos. Cada día son más los grupos que demandan el respeto de la democracia formal, y que no se limitan a ella y atisban que pueden proseguir sus luchas en el terreno laboral, campesino, barrial, etc., contruyendo un entramado reticular muy dinámico. Existen lazos que hacen transitar de estas demandas hacia lo democrático. También desde exigen-

cias democráticas se puede llegar a lo social. De lo particular se pasa a lo general; planteamientos generales devienen en concreciones puntuales. Los excluidos y marginados en lo político y en lo económico van descubriendo los nexos entre ambas esferas.

La democracia implica un modo de vida, un mundo cotidiano de relaciones. Se ha erigido en un importante valor por el cual mucha gente hace sacrificios para conseguirlo (Bresse, Marvall, Przeworski 1993). La democracia tiene una carga simbólica fuerte. Existe una utopía concreta democrática que es impulso para una continua ampliación, que se refiere a ese potencial liberador diverso de todo ese conjunto de ilusiones y mitologías que también se han configurado en torno a la expresión democrática. Hay una continua pugna entre las tendencias a la oligarquía y las tendencias hacia las autonomías. Habría que anotar que una auténtica democracia no es factible sin una sociedad civil estructurada y sin una política integradora. La democracia objetiviza y subjetiviza la vida pública. Supone un marco institucional capaz de permitir la expresión de formas novedosas. Busca descentralizaciones. La democracia no puede sobrevivir en medio de exclusiones. Reclama que el principio de equidad tenga verdadera aplicación. Se basa en una ética que se va socializando.

La globalización económica ha provocado cambios profundos en las relaciones de producción. La planetarización ha gestado nuevas relaciones de poder. La tercera revolución industrial científica técnica ha modificado las normas de actuación. Estamos ante la dictadura de grandes consorcios supranacionales, sobre todo de corte financiero que de hecho gobiernan sin contapesos y sin haber sido elegidos. Hay erosión y desgastes institucionales. Permanecen marcos organizacionales de la democracia, pero con un grave retroceso en lo social, lo cual atenta contra la médula de la democracia. Algunos hasta han llegado a hablar de una etapa de *postdemocracia*. Crece la tensión entre democracia política y modernización económica. Prevalece una democracia limitada sin justicia social en donde una mayoría cada vez más depauperada parecería que en cada elección de gobernantes ya no tendría la libertad de optar por una política económica alternativa. Se requiere una ley por encima de las naciones. La mundialización de la política también ha repercutido en impactar comportamientos de los actores sociales y políticos. Los Estados también se han visto rebasados por esa dinámica. Pero un verdadero Estado democrático tendrá que enfrentar la mundialización respaldado en acuerdos nacionales. También hay una lucha desde abajo del pueblo en contra del recrudecimiento de la injusticia social que ha traído el capitalismo transaccional en su etapa de globalización. Pese

a las graves dificultades de esta nueva época no cesan de manifestarse búsquedas de proyectos acordes a los intereses populares. Se ha exhortado que la propia alternativa tendría que ser democrática y cuidar de que las organizaciones de los de abajo sean también democráticas para que no alimenten nuevas tiranías (González Casanova 1996).

La miseria y el hambre crecientes por la exclusión del nuevo desorden mundial obstaculiza no pocas de las expresiones de la democracia. Se entremezclan explotación con exclusión. Las decisiones verdaderas y que atañen a todos se encuentran lejanas de las tradicionales instituciones democráticas. Sin embargo, la democracia como derecho a decidir sobre el destino colectivo persiste. La democracia lejos está de ser una panacea. Hay muchos elementos de indeterminación. No obstante la democracia puede asegurar encontrar salidas mejores para todos. Hay una educación para, en y por la democracia. Hay combates por la democracia tanto en cuanto a las reglas de juego como en su concepción de modo de vida. Hay reivindicaciones democráticas continuas, que también se globalizan demandantes de un diálogo democrático y de poderes al servicio del pueblo. Se quiere un sistema mundial más democrático, menos excluyente. En esta nueva lucha se utilizan también los instrumentos de la globalización.

Existe una gran proliferación de estudios y de teorizaciones en torno a la democracia. Esta se piensa y se repiensa. Se advierte en contra de lo meramente ritual y de simulaciones. Se insiste en distinguir entre una democracia ficticia y otra real, entre lo imaginario de la democracia y lo que puede ofrecer, entre la que se sirve del pueblo y la que sirve al pueblo, entre democracia como realidad y también como proyecto. Los derechos de la vida cotidiana, los derechos de los excluidos de todo tipo, de manera especial los de las mujeres que han pugnado por el reconocimiento tanto de la plena igualdad como de lo específico de su diferencia, las relaciones de las gentes con el ecosistema han ido abriendo nuevas fronteras para la democracia (Melucci 1989).

LA DEMOCRACIA SEGUN LOS NEOZAPATISTAS

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se levantó en armas como última salida ante la injusticia contra los indígenas. Fue la manera de hacerse escuchar. De inmediato articuló entre sus demandas junto a la justicia el reclamo de democracia tanto a nivel regional como en el ámbito

nacional. Paradójicamente se exigió democracia por las armas.⁴ La irrupción del EZLN en contra de los efectos del neoliberalismo sobre los más desprotegidos innovó concepciones no sólo en México sino internacionalmente. Más allá de formulaciones idílicas acerca de la sociedad civil la caracterizaba como sin contradicciones, manifestó que tenía un análisis penetrante que le permitía ubicar a las fuerzas políticas actuantes en el escenario mexicano.

Entre sus grandes aportes hay que enlistar su concepción de la democracia. El EZLN plantea la necesidad de un crecimiento compartido, paz fincada en la justicia, democracia a prueba de toda chapucería, que la internacionalización no haga peligrar territorio y convivencia, recursos estratégicos, ámbito de decisiones compartidas, cultura e identidad. La modernización no tiene por qué atentar contra valores y prácticas de una tradición que se recrea. La autonomía y la democracia deben ir juntas. No interesa tanto el poder del Estado como la constitución del poder en la misma sociedad.

La sola aparición del EZLN obligó al sistema político mexicano a abrirse más en el sentido de búsqueda de democratización. Ha influido en que la categoría de pueblo vaya pasando de ser un vago referente para

4 Las guerrillas campesinas y urbanas de los años setenta no demandaban la apertura de los cauces democráticos. La consigna de grupos estudiantiles "no queremos apertura (democrática); queremos revolución" indica bien la contraposición que entonces prevalecía. El énfasis del EZLN en torno a lo democrático ha influido en los planteamientos de otros agrupamientos guerrilleros que han emergido en 1996. Ante la aparición del Ejército Popular Revolucionario (EPR) varios escritores, políticos, académicos, artistas y los entonces consejeros ciudadanos del Consejo General del Instituto Federal Electoral el 9 de octubre de 1996 lanzaron un llamado público a esta nueva expresión armada. Argumentaron que las condiciones de injusticia y de pobreza podrían explicar pero no justificar la violencia armada de ciudadanos con el propósito de combatirlos. Manifestando su apoyo a las pláticas de paz entre el gobierno y el EZLN, llamaron al EPR a abandonar la vía armada y a sumarse a los esfuerzos del pueblo a favor del cambio legal y pacífico. El 13 de noviembre, de nueva cuenta, quienes habían firmado el desplegado anterior, más algunas otras personas, volvieron a hacer pública otra exhortación al EPR para que orientara su lucha por la vía legal. Recalaron que el camino para la transformación de México era la democracia y no las armas. Adujeron que la naturaleza cerrada e impositiva de la vía armada pervertía la alternativa democrática. Reconocieron que la lacerante pobreza propiciaba desesperación, sobre todo cuando la indiferencia y la impunidad de autoridades eran la respuesta a quienes buscaban en la ley la

convertirse en concepto cuyo contenido se convierte en fuerza política y social capaz de elaborar y defender un proyecto democrático. En ese proyecto hay un énfasis el carácter multiétnico. El EZLN ha reivindicado el derecho a la diferencia y la pluralidad étnica en la construcción de un poder auténticamente democrático (González Casanova y Roitman 1996).

El reclamo de autonomía indígena implica reconocimiento de territorio y tierras, de sistemas normativos indígenas como parte de un régimen jurídico pluralista, la capacidad de autogobernarse con visión propia, autodeterminación y actualización de relaciones internas en el marco de una vinculación democrática con la sociedad global. El proyecto del EZLN es democrático, pluralista e incluyente (Díaz Polanco 1966).

El principio zapatista de *mandar obedeciendo*, más que indicar una realidad que se vive, marca una meta a la que se tiene que llegar. La democracia se junta con justicia, y también con dignidad. El EZLN ha insistido en que la lucha por la democracia pasa por lo electoral pero no termina en ese proceso. Propone un pedagogía que autoeduce en el diálogo, que la democracia sea el modo cotidiano de adoptar decisiones. El EZLN se ha presentado como un colaborador desde los subterráneos de la marginación en la construcción de la democracia. No quiere la democracia *de los de arriba* que niega al indígena y al pobre la capacidad de innovación sociopolítica. Reclama la democracia *de los de abajo* que socializa su creatividad para rehacer el proyecto de nación desde los parámetros diversos y significativos de las culturas indígenas y desde las diferentes posiciones políticas e ideológicas.

El EZLN proclama que no pretende el poder estatal sino la democracia en la sociedad, organizar las demandas de los ciudadanos para que el que mande lo haga obedeciendo a las bases. Insiste en que el poder político debe ser una instancia vigilada y regulada. La democracia no es una realidad cuya responsabilidad sólo recae en gobierno y partidos, sino en toda la sociedad.

solución a sus legítimas demandas. Apoyaron la decisión del EZLN de incorporarse a la vida pública una vez que llegara con el gobierno a los acuerdos de una paz digna y justa. Invitaron al EPR a reconocer el carácter antidemocrático y contraproducente de la lucha armada, y a sumarse a los esfuerzos legales del pueblo mexicano. Llamaron a prevenir y a derrotar las diversas formas de violencia civil y estatal con la fuerza de la democracia, el desarrollo y la justicia. El 18 de noviembre el EPR dio respuesta a estos llamamientos. Destacó que compartía con quienes suscribían los comunicados públicos el interés en el desarrollo equitativo y democrático de

Está en contra del autoritarismo y del dogmatismo. Tres elementos destacan en sus comunicados: pluralidad, diálogo y participación. La democracia que defiende implica el fortalecimiento de organismos independientes, la lucha por demandas sociales, por derechos ciudadanos y defensa de conquistas populares. Llama a entender la democracia como la socialización y redistribución del poder (EZLN 1994-1995).

El remitirse del EZLN a la democracia les permite puntualizar diversas situaciones percibidas como antidemocráticas, les ayuda a realizar tanto un diagnóstico como un programa, y les permite articular e interpretar un amplio conjunto de sucesos y experiencias. Resulta un nuevo código simbólico con el que subvierte interpretaciones oficiales. Sirve como gran relato en que se encuadran pequeños relatos. Lucha por llegar a acuerdo de reglas y porque éstas se respeten, pero como medio para un fin de construir una paz con justicia, dignidad y democracia en su acepción más amplia (López Monjardin 1996).

México. Pero manifestó su desacuerdo con las apreciaciones que se hacían de la lucha armada. "Todos quisiéramos que en nuestro país no existiese ningún tipo de violencia y que las vías pacíficas fuesen las únicas para lograr los cambios que el país requiere (...). La soberanía popular expresada en el ejercicio pleno de la democracia; la justicia plena como expresión de un Estado más justo y equitativo así como la más completa libertad manifestada en la existencia de un Estado de derecho verdadero, son anhelos de todos los mexicanos". No obstante, el EPR considera que el gobierno se ha convertido en el principal obstáculo para el tránsito a la democracia, que la autodefensa armada del pueblo es respuesta a la violencia institucional, que la ruptura del Estado de derecho, la antidemocracia, la injusticia y la falta de libertades políticas para el pueblo son las causas que han originado el surgimiento de diversas expresiones armadas revolucionarias. El EPR afirma estar dispuesto al diálogo pero con la sociedad y no con el gobierno. Y entre sus consignas resalta la búsqueda de una vía democrática revolucionaria, y la necesidad de construir una república democrática popular (Carta del EPR a los firmantes de los comunicados públicos, enviada a LA JORNADA el 18 de noviembre de 1996). Este episodio muestra que actualmente la cuestión de la democracia se encuentra en el centro de los reclamos aun de agrupamientos que han optado por la vía armada.

UN CONCEPTO EN DISPUTA

La alternativa democrática surge en la vida cotidiana como *autopoiesis* (González Casanova 1996). La construcción democrática conlleva un desafío a poderes autocráticos. Busca consensos fundados e intenta develar las técnicas de fabricación de consensos domesticados. Hay críticas en contra de la democracia realmente existente, en búsqueda de la democracia posible. Se establece una interrelación de niveles y escalas entre la democracia al interior de agrupamientos y en todo un país, entre los países y la globalidad. El significado de la democracia se va redefiniendo en cada lugar y tiempo (Lechner 1996). Hay una lucha por el mismo significado de democracia. En un momento de crisis de paradigmas,⁵ el de la democracia prevalece.

Para concluir en términos populares hay quienes sostienen que en lo concerniente a la democracia *no hay que pedirle peras al olmo*; existe una amplia tendencia que pretende *sembrar el peral* de la democracia.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, M., DEMOCRACIA POLÍTICA Y DEMOCRACIA SOCIAL, ROCA, México, 1975.
- Arbós X. y Salvador Giner, LA GOBERNABILIDAD. CIUDADANÍA Y DEMOCRACIA EN LA ENCRUCIJADA MUNDIAL, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- Aristóteles, LA POLÍTICA, Espasa Calpe, México, 1991.
- Ator Raymond, DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DU XX SIÈCLE, Calmann-Lévy, Paris, 1960.
- Bastid, Paul, L'AVÈNEMENT DU SUFFRAGE UNIVERSEL, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- Bachrach, P., CRÍTICA DE LA TEORÍA ELITISTA DE LA DEMOCRACIA, Amortortu, Buenos Aires, 1973.

5 Cuanto se habla de paradigmas resulta obligado remitirse a Kuhn. No obstante, Kuhn los usó para varios objetivos, pero no definió con precisión el término paradigma. Como aquí se utiliza, se puede decir que un paradigma es un modo de ver las cosas; implica opiniones, valores, métodos compartidos (Mires 1996). Más allá de su imprecisión, apunta a ese conjunto de elementos que se presuponen como condición de posibilidad de entender y hacer, para conocer e interactuar (Olivé 1996).

- Bendix, R., *NATION-BUILDING AND CITIZENSHIP*, Wiley, Nueva York, 1964.
- Bobbio, N., *EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA*, FCE, México, 1986.
- Bobbio, N., *ESTADO, GOBIERNO Y SOCIEDAD*, FCE, México, 1987.
- Bobbio, N., *LIBERALISMO Y DEMOCRACIA*, FCE, México, 1989.
- Bobbio, N., *NORBERTO BOBBIO: EL FILÓSOFO Y LA POLÍTICA* (Antología preparada por José Fernández Santillán), FCE, México, 1996.
- Bokolo, Elikia M., "¿Campo de Batalla o Laboratorio de la Democracia?", en *EL CORREO DE LA UNESCO*, noviembre de 1992, pp. 14-20.
- Borón, Atilio, "Estado, Democracia y Movimientos Sociales en América Latina", en *MEMORIA*, núm. 54, mayo de 1993, pp. 5-19.
- Bosetti, G. (comp.), *IZQUIERDA PUNTO CERO*, Paidós, México, 1996.
- Bovero, M., *LOS ADJETIVOS DE LA DEMOCRACIA*, IFE, México, 1995.
- Bovero, M., *LOS DESAFÍOS ACTUALES DE LA DEMOCRACIA*, IFE, México, 1995.
- Braud, Ph., *LE JARDIN DES DÉLICÉS DÉMOCRATIQUES*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1991.
- Bresser Pereira, L. C., J.M. Maravall y A. Przeworski, *ECONOMIC REFORMS IN NEW DEMOCRACIES*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993.
- Bryce James, *MODERN DEMOCRACY*, Macmillan, Nueva York, 1921.
- Bulmer, M. y A.M. Rees (eds.), *CITIZENSHIP TODAY*, UCL Press, Londres, 1996.
- Bultman, Y. et al., *¿DEMOCRACIA SIN MOVIMIENTO SOCIAL?*, Nueva Sociedad, Caracas, 1995.
- Burke, E., *TEXTOS POLÍTICOS*, FCE, México, 1984.
- Calderón, F. y Mario R. dos Santos, *SOCIEDADES SIN ATAJOS*, Paidós, Buenos Aires, 1995.
- Calderón, F., *MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICA, Siglo XXI*, México, 1995.
- Cafello, H., *LOS VERDUGOS DE LA DEMOCRACIA*, Alfadil Ediciones, Barcelona, 1989.
- Camacho, D. y R. Menjivar, *LOS MOVIMIENTOS POPULARES EN AMÉRICA LATINA, Siglo XXI*, México, 1989.

- Camou, A., "México. Una Transición Democrática Larga y Sinuosa", en *NUEVA SOCIEDAD*, núm. 145, septiembre-octubre de 1996, pp. 4-9.
- Cerroni, U., *REGLAS Y VALORES EN LA DEMOCRACIA*, Alianza, México, 1991.
- Chomsky, N., *EL MIEDO A LA DEMOCRACIA*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Cicerón, M.T., *DE REPUBLICA*, Bosh, Barcelona, 1980.
- Cohen, J., "Deliberation and Democratic Legitimacy", en A.P. Hamlin y Ph. Pettit (eds.), *THE GOOD POLITY: NORMATIVE ANALYSIS OF THE STATE*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 12-34.
- Cohen, J.L. y A. Arato, *CIVIL SOCIETY AND POLITICAL THEORY*, The MIT Press, Cambridge, 1992.
- Collier, D. y S. Levitsky, *DEMOCRACY WITH ADJECTIVES: FINDING CONCEPTUAL ORDER IN RECENT COMPARATIVE RESEARCH*, mimeo, 1995.
- Coop, D., J. Hampton, J.E. Roemer, *THE IDEA OF DEMOCRACY*, Cambridge University Press, Londres, 1993.
- Cotler, Julio (comp.), *ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO DE LA DEMOCRACIA EN PERÚ Y AMÉRICA LATINA*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990.
- Couffignal, G. (dir.), *REINVENTER LA DÉMOCRATIE. LE DÉFI LATINO-AMÉRICAIN*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1992.
- Cueva, Agustín, *LAS DEMOCRACIAS RESTRINGIDAS EN AMÉRICA LATINA. ELEMENTOS PARA UNA REFLEXIÓN CRÍTICA*, Planeta, Quito, 1988.
- Dahl, R., *A PREFACE TO DEMOCRATIC THEORY*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Dahl, R., *POLYARCHY, PARTICIPATION AND OPPOSITION*, Yale University Press, 1971.
- Dahl, R., *LOS DILEMAS DEL PLURALISMO DEMOCRÁTICO*, Alianza, México, 1991.
- Dahl, R., *LA DEMOCRACIA Y SUS CRÍTICOS*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Dahrendorf, R., "Camino hacia la Libertad: la Democratización y sus Problemas en la Europa Central y Oriental", en *PENSAMIENTO IBEROAMERICANO*, núm. 18, julio-diciembre de 1990, pp. 85-90.
- Dahrendorf, R., F. Furet y J.B. Garenk, *LA DEMOCRACIA EN EUROPA*, Alianza, Madrid, 1992.
- Daydow, M., *DEMOCRACIA REAL Y DEMOCRACIA FICTICIA*, Editorial de la Agencia de Prensa Novosti, Moscú, 1984.

- Derrida, Jaques, *EL OTRO CABO. LA DEMOCRACIA, PARA OTRO DÍA*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1992.
- Di Palma, G., "La Consolidación Democrática: una Visión Minimalista", en *REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIACIONES SOCIOLOGICAS*, núm. 42, 1988, pp. 67-92.
- Diamond, L. y M.F. Plattner, *THE GLOBAL RESURGENCE OF DEMOCRACY*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Díaz Polanco, H., "¿Indigenismo o Autonomía?", en *MEMORIA*, núm. 93, noviembre de 1996, pp. 5-11.
- Dror, Y., *LA CAPACIDAD DE GOBERNAR*, FCE, México, 1996.
- EZLN, *DOCUMENTOS Y COMUNICADOS (1 y 2)*, Era, México, 1994-1995.
- Fals Borda, Orlando, "Reflexiones sobre Democracia y Participación", en *REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA*, julio-septiembre de 1986, pp. 7-14.
- Ferrajoli, L. y D. Zolo, *DEMOCRACIA AUTORITARIA Y CAPITALISMO MADURO*, Ediciones 2001, Barcelona, 1980.
- Fishkin, J., *DEMOCRACIA Y DELIBERACIÓN*, Ariel, Barcelona, 1995.
- Flores, P. et al., *MODERNIDAD Y POLÍTICA. IZQUIERDA, INDIVIDUO Y DEMOCRACIA*, Nueva Sociedad, Caracas, 1995.
- Foxley, A., et al., *DEMOCRACIA, DESARROLLO Y EL ARTE DE TRASPASAR FRONTERAS*, FCE, México, 1989.
- García, H.P., et al., *MITOS DE LA DEMOCRACIA*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1978.
- Garretón, M.A., *HACIA UNA NUEVA ERA POLÍTICA. ESTUDIO SOBRE LAS DEMOCRATIZACIONES*, FCE, Santiago, 1995.
- Giddens, A., *BEYOND LEFT AND RIGHT*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- González Casanova, Pablo, *LA DEMOCRACIA EN MÉXICO*, Editorial Era, México, 1965.
- González Casanova, Pablo (coord.), *LAS ELECCIONES EN MÉXICO, EVOLUCIÓN Y PERSPECTIVA*, Siglo XXI, México, 1985.
- González Casanova, Pablo, *CUANDO HABLAMOS DE DEMOCRACIA, ¿DE QUÉ HABLAMOS?*, mimeo, 1986.
- González Casanova, Pablo, *EL ESTADO Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN MÉXICO*, (tercera edición revisada), Editorial Era, México, 1986.

- González Casanova, Pablo y Jorge Cadena (coords.), PRIMER INFORME SOBRE LA DEMOCRACIA, Siglo XXI, México, 1988.
- González Casanova, Pablo, SEGUNDO INFORME SOBRE LA DEMOCRACIA, Siglo XXI, México, 1990.
- González Casanova, Pablo, "La Crisis del Estado y la Lucha por la Democracia en América Latina", en M. Vellinga (coord.), DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA, Siglo XXI, México, 1993, pp. 183-208.
- González Casanova, Pablo, "La Democracia de los de Abajo y los Movimientos Sociales", en MEMORIA, núm. 54, mayo de 1993, pp. 20-22.
- González Casanova, Pablo, GLOBALIDAD, NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA, UNAM, México, 1995.
- González Casanova, Pablo y Marcos Roitman (coords.), LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA. ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS, CIICHUNAM, México, 1995.
- González Casanova, Pablo, "Lo Particular y lo Universal a Finales del Siglo XX", en MEMORIA, núm. 87, abril-mayo de 1996, pp. 5-16.
- Guillem, J. M., LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES, Eudera, Salamanca, 1994.
- Habermas, J., ENSAYOS POLÍTICOS, Península, Barcelona, 1988.
- Held, D., MODELOS DE DEMOCRACIA, Alianza, México, 1992.
- Hengstenberg, P. (Coord.), PROFUNDIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA, Nueva Sociedad, Caracas, 1989.
- Hermet, G., "¿La Hora de la Democracia?", en REVISTA INTERNACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES, núm. 128, junio de 1991, pp. 263-272.
- Hermet, G., EN LAS FRONTERAS DE LA DEMOCRACIA, FCE, México, 1988.
- Hinkelammert, F., DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO, DEI, San José, 1987.
- Huntington, S., LA TERCERA OLA. LA DEMOCRATIZACIÓN A FINALES DEL SIGLO XX, Paidós, Barcelona, 1994.
- Ingrao, P., "Democracia y Crisis de Representación Política", en MEMORIA, núm. 64, marzo de 1994, pp. 41-45.
- Jelin, E., "¿Cómo Construir Ciudadanía? Una Visión desde Abajo", en EUROPEAN REVIEW OF LATIN AMERICAN AND CARIBBEAN STUDIES, núm. 55, diciembre de 1993, pp. 21-37.

- Jelin, E. y E. Hershberg (eds.), *CONSTRUCTING DEMOCRACY. HUMAN RIGHTS, CITIZENSHIP AND SOCIETY IN LATIN AMERICA*, Westview, Oxford, 1996.
- Keane, J., *DEMOCRACY AND CIVIL SOCIETY*, Verso, Londres, 1988.
- Keane, J., *LA VIDA PÚBLICA Y EL CAPITALISMO TARDÍO*, Alianza Editorial, México, 1992.
- Krauze, E., "Por una Democracia sin Adjetivos", en *VUELTA*, núm. 86, enero de 1984, pp. 4-13.
- Larraín, F. (ed.), *DESARROLLO ECONÓMICO EN DEMOCRACIA*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988.
- Lechner, N., *LOS PATIOS INTERIORES DE LA DEMOCRACIA*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1990.
- Lechner, N., "Los Problemas de la Democratización en una Cultura Posmoderna", en *CRÍTICA*, núms. 43-44, verano-otoño de 1990, pp. 49-56.
- Lechner, N., *CULTURA POLÍTICA Y GOBERNABILIDAD DEMOCRÁTICA*, IFE, México, 1995.
- Lechner, N., "La Política ya no es lo que fue", en *NUEVA SOCIEDAD*, núm. 144, julio-agosto de 1996, pp. 104-113.
- Lefort, C., *LA INVENCIÓN DEMOCRÁTICA*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Leis, H.R., "Globalización y Democracia en los 90. ¿Hacia un Espacio Público Transnacional?", en *NUEVA SOCIEDAD*, núm. 142, marzo-abril de 1996, pp. 44-54.
- Lerner, B., *DEMOCRACIA POLÍTICA O DICTADURA DE LAS BUROCRACIAS*, FCE, México, 1993.
- Lindsay, A. D., *THE MODERN DEMOCRATIC STATE*, Oxford University Press, Oxford, 1959.
- Locke, J. *THE LIBRARY OF JOHN LOCKE* (Edición a cargo de J. Harrison y P. Laslett), Oxford University Press, Oxford, 1965.
- López Maya, M. (ed.), *DESARROLLO Y DEMOCRACIA*, Nueva Sociedad, Caracas, 1991.
- López Monjardín, Adriana, *LA DEMOCRACIA Y LA VIOLENCIA: FRONTERAS SIMBÓLICAS PARA LOS MOVIMIENTOS SOCIALES*, mimeo, 1996.
- Mackenzie, W.J.M., *FREE ELECTIONS*, Allen & Urwin, Londres, 1958.
- Mahdi, M., "Alfarabi", en L. Strauss y J. Cropsey, *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA*, FCE, México, 1993, pp. 205-224.

- Marini, R.M., *AMÉRICA LATINA: INTEGRACIÓN Y DEMOCRACIA*, Nueva Sociedad, Caracas, 1993.
- Marshall, T.H. y T. Bottomore, *CITIZENSHIP AND SOCIAL CLASS*, Pluto Press, Londres, 1992.
- Mayorga, R.A., *DEMOCRACIA Y GOBERNABILIDAD*, Nueva Sociedad, La Paz, 1992.
- Melucci, A., *NOMADS OF THE PRESENT*, Temple University Press, Filadelfia, 1989.
- Melucci, A., *CHALLENGING CODES*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Mires, F., *LA REVOLUCIÓN QUE NADIE SONÓ O LA OTRA POSMODERNIDAD*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
- Montesquieu, *ŒUVRES COMPLÈTES*, Nagel, París, 1959-1955.
- Moore, S., *CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA CAPITALISTA*, Siglo XXI, México, 1971.
- Mosca, G., *ELEMENTI DE SCIENZA POLITICA*, Fratelli Bocca, Turín, 1896.
- Mouffe, Ch., *THE RETURN OF THE POLITICAL*, Verso, Londres, 1993.
- O'Donnell, G., Ph. C. Schmitter, Y. Whitehead (comps.), *TRANSICIÓN DESDE UN GOBIERNO AUTORITARIO*, Paidós, Buenos Aires, 1989.
- O'Donnell, G., "Estado, Democratización y Ciudadanía", en *NUEVA SOCIEDAD*, núm. 128, noviembre-diciembre de 1993, pp. 62-87.
- Olivé, L. "Diversidad Cultural, Conflictos y Racionalidad", en *ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS*, núm. 41, mayo-agosto de 1996, pp. 375-391.
- Oliveira, J., "Democracia y Ejercicio del Poder", en *NUEVA SOCIEDAD*, núm. 141, enero-febrero de 1996, pp. 114-141.
- Pempel, T.J., *DEMOCRACIAS DIFERENTES*, FCE, México, 1991.
- Paraf, P., *LES DEMOCRATIES POPULAIRES*, Payot, París, 1962.
- Pareto, V., *TRAITÉ DE SOCIOLOGIE GÉNÉRALE*, Payot, París, 1917.
- Peña de la, Sergio, "Del EZLN al EPR. Tres Notas", en *MEMORIA*, núm. 92, octubre de 1996, pp. 16-18.
- Platón, *LA REPÚBLICA*, Espasa Calpe, México, 1995.
- Poletto, Y., "Démocratie, une Construction Populaire", en *ALTERNATIVES SUD*, núm. 4, 1994, pp. 57-74.

- Preworski, A., CAPITALISMO Y SOCIALDEMOCRACIA, Alianza Editorial, México, 1990.
- Puigros, R., LA DEMOCRACIA FRAUDULENTA, Ed. J. Alvarez, Buenos Aires, 1968.
- Ramos, A., LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN LAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS, Universidad de los Andes, Mérida, 1995.
- Rossanda, R., "El Problema de la Democracia", en LA JORNADA SEMANAL, núm. 253, 17 de abril de 1994, pp. 18-21.
- Rubio Carracedo, J., "De la Democracia al Corporativismo", en CLAVES, núm. 33, junio de 1993, pp. 54-59.
- Sartori, G., TEORÍA DE LA DEMOCRACIA, Alianza Editorial, México, 1987.
- Sartori, G., LA DEMOCRACIA DESPUÉS DEL COMUNISMO, Alianza, Madrid, 1993.
- Schmitter, Ph. C., "La Consolidación de la Democracia y la Representación de los Grupos Sociales", en REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA, núm. 3, pp. 3-30.
- Schumpeter, J., CAPITALISM, SOCIALISM AND DEMOCRACY, Harper, Nueva York, 1950.
- Silva-Herzog Márquez, J.J., ESFERA DE LA DEMOCRACIA, IFE, México, 1996.
- Smith, W., C.H. Acuña y E.A. Gamarra (eds.), DEMOCRACY, MARKETS AND STRUCTURAL REFORM IN LATIN AMERICA, Transaction Publishers, New Brunswick, 1994.
- Steenberg, B. (ed.), THE CONDITION OF CITIZENSHIP, Sage, Londres, 1994.
- Strasser, Carlos, PARA UNA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA POSIBLE. IDEALIZACIÓN Y TEORÍA POLÍTICA, GEL, Buenos Aires, 1991.
- Strauss, Leo, "Marsilio de Padua", en L. Strauss y J. Cropsey, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA, FCE, México, 1993, pp. 268-285.
- Tocqueville, Alexis de, LA DÉMOCRATIE DE AMÉRIQUE, Flammarion, París, 1981.
- Torres Rivas, E., "La Democracia Electoral y sus Dificultades en América Latina", en MEMORIA, núm. 32, enero-febrero de 1991, pp. 252-260.
- Torres Rivas, E., "El Caos Democrático", en NUEVA SOCIEDAD, núm. 144, julio-agosto de 1996, pp. 152-168.
- Touraine, A., QU'EST-CE QUE LA DÉMOCRATIE?, Fayard, París, 1994.
- Toussaint, F. (coord.), DEMOCRACIA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN: UN BINOMIO INEXPLORADO, CIICHUNAM, México, 1995.

Vargas Lozano, G., "Tres Aproximaciones al Debate sobre la Democracia en México", en MEMORIA, núm. 28, septiembre-octubre de 1989, pp. 1-7.

Varios, DEMOCRACIA Y DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA, GEL, Buenos Aires, 1985.

Vellinga, Menno (coord.), DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA, Siglo XXI, México, 1993.

Weffort, F., ¿CUAL DEMOCRACIA?, Flacso, Costa Rica, 1993.

Zemelman, H., "La Democracia Latinoamericana, ¿un Orden Justo y Libre?", en ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, núm. 4, julio-diciembre de 1995, pp. 27-43.

Zermeño, S., LA SOCIEDAD DERROTADA, Siglo XXI, México, 1996.

Zolo, D., LA DEMOCRACIA DIFÍCIL, Alianza, México, 1994.



*Inquietud existencial***



** La Danza del Inconforme (Juan Antonio Magallón). Cf. Reseña del Teatro Danza. EL PLACER DE SENTIR, en XIPE-TÓTEK VI-2, 1997, pp. 97-116.

WIFREDO GUINEA, SJ

El 17 de junio 1997, hacia las 20 horas, el vehículo en que viajaba el P. Wifredo Guinea, SJ, director de la OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA y asesor de XIPE-TOTEK, fue interceptado por varios sujetos que se trasladaban en un par de automóviles, quienes, con violencia, se lo llevaron con rumbo desconocido. Los hechos sucedieron en la colonia Chimalistac, en el sur de la ciudad de México.

Tras un prolongado intercambio de llamadas, a lo largo de cuatro días, se convino en el pago demandado, habiendo tenido noticia de que el padre se encontraba con los secuestradores y con vida. El pago se hizo conforme a las condiciones impuestas por los secuestradores, la madrugada del domingo 22 de junio, a cambio de la liberación del P. Guinea, convenida para el mismo domingo hacia las ocho horas. Hasta el momento de cerrar esta edición, 23 de agosto, se desconoce el paradero del P. Guinea.

XIPE-TOTEK lamenta profundamente tales hechos de violencia.