

El aporte de la filosofía latinoamericana a los derechos humanos¹

Sajid Alfredo Herrera

Resumen

Este artículo intenta exponer, a grandes rasgos, el aporte fundamental que la filosofía latinoamericana ha ofrecido a la teorización de los derechos humanos. Para ello, se parte de algunos textos filosóficos de pensadores tales como Zea, Miró Quezada, Serrano Caldera, Boff, Rojas, Ellacuría y Dussel. La filosofía latinoamericana, en sus variadas posturas, ha tomado como punto de partida el problema humano desde su propia concreción. Pero es una concreción que no se limita a los espacios geográficos americanos. Más bien, los sobrepasa para alcanzar un humanismo universalizable. La intención del artículo no es presentar un panorama completo de los aportes teóricos de los pensadores arriba mencionados, sino dibujar a partir de ciertas ideas que ellos nos proporcionan, un esquema interpretativo.

Introducción

El presente trabajo no pretende ser un análisis jurídico de los derechos humanos ni mucho menos un estudio exhaustivo de la situación actual de estos en América Latina. Más bien, se intentará mostrar, en grandes líneas, cuál ha sido el aporte que la filosofía gestada en Latinoamérica ha ofre-

cido a las teorizaciones de los derechos humanos en los últimos años. Y ello, quizá, nos llene de extrañeza porque de América Latina son mejor conocidas sus obras literarias y artísticas —que indudablemente patentizan una inagotable creatividad e imaginación—; o bien, sus atinadas incursiones en las ciencias sociales o la teología. No obstante,

1. Comunicación presentada para el XVII Congreso sobre América Latina auspiciado por el *Institute of latin American Studies Student Association* en la Universidad de Texas en Austin, 28 de febrero y 1 de marzo de 1997.

en estas tres últimas décadas, la filosofía creada en nuestras tierras ha tenido una formidable proyección e impronta fuera del continente americano, tanto por el modo particular de abordar sus problemas como por la profundidad con que los plantea. La filosofía latinoamericana —tomado el término en su conjunto— ha sido y sigue siendo expresión genuina de las vicisitudes de su propia historia sociopolítica. Y, en efecto, la historia de América Latina ha estado cargada de procesos de dependencia y procesos de liberación en los cuales es posible constatar los esfuerzos teóricos de aquella, tendientes a la impugnación o la fundamentación de dichos momentos sociopolíticos. Así, su vital ayuda para legitimar las estructuras colonizadoras hispano-lusitanas como también los procesos de independencia; o sus fundamentaciones a las reformas liberales y positivistas llevadas a cabo en el siglo pasado como a las propuestas desarrollistas y sus contrapesos ideológicos durante la presente centuria.

La filosofía latinoamericana, por otra parte, se ha interpelado constantemente sobre su propia especificidad. Uno de los más graves problemas de este filosofar sigue siendo la difícil disyuntiva entre originalidad o repetición: ¿debe la filosofía de nuestro continente indagar sobre el “ser latinoamericano”, lo cual supondría constituir un discurso auténtico a partir de nuestra particular situación o, por el contrario, debe repetir o adaptar el discurso occidental a nuestras propias necesidades? Tal ha sido la disyuntiva que ha llevado a varias generaciones de filósofos a una fructífera polémica.

Con todo, el saber “filosófico” originado en nuestras tierras ha tenido posibilidad, desde la época prehispánica², de mostrar sus virtudes y alcances (como también sus límites y deficiencias). Un saber que se enriquece por su pasado histórico, étnico-cultural, sin que ese pasado histórico se constituya en un obstáculo para potenciar el diálogo con lo mejor que las ciencias sociales y naturales puedan ofrecer. Se trata, entonces, de una filosofía que tiene como interlocutores permanentes tanto su sustrato histórico-originario como los saberes filosóficos y científicos occidentales con-

temporáneos. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que si bien es cierto que las reflexiones filosóficas en nuestra América Latina carecen de una sistematicidad tal como algunos exigirían, no por eso carecen de la legítima pretensión de constituirse en un saber a “la altura de los tiempos”. Estar a “la altura de los tiempos” significa hoy más que nunca no prescribir recetas teóricas para la solución de problemas y conflictos. Suficiente tenemos con las soluciones simplistas o cuasi-mágicas que abundan en el ámbito público mundial. El que la filosofía latinoamericana pretenda estar a “la altura de los tiempos” implica una apertura en sus planteamientos críticos; es decir, el plantear metódica y rigurosamente los problemas humanos desde su específica situación, sin que ello suponga el que sus planteamientos puedan resistir a una crítica posterior o, inclusive, a un reacomodo teórico actualizado.

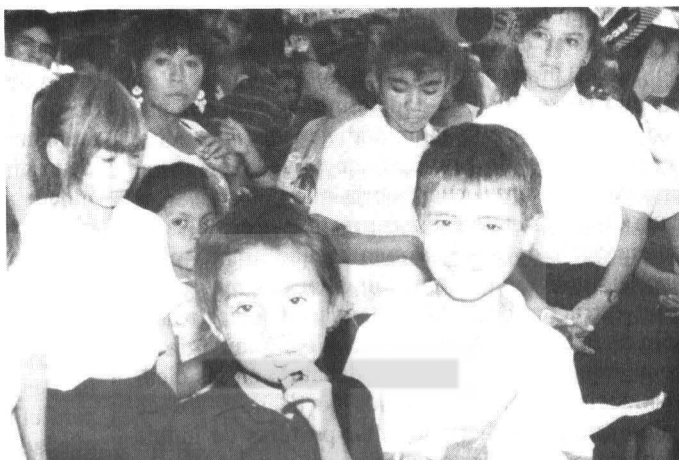
Nuestra intención, en el presente artículo, tal como al inicio indicábamos, consistirá en señalar cuál ha sido el aporte que la filosofía de nuestras tierras ha ofrecido a los planteamientos contemporáneos de los derechos personales y sociales. Sin embargo, para delimitar nuestro trabajo, cuando hablemos aquí de “Filosofía Latinoamericana” y de su aporte a los Derechos Humanos, no nos estaremos refiriendo a propuestas valiosas como las del argentino Carlos Santiago Nino, por citar un caso. Queremos, más bien, utilizar como fuente exclusiva aquellos discursos y escritos en los cuales no hay un tratamiento técnico del problema y que su intención ha sido discutir sobre la construcción de una filosofía desde América. Lo importante de ello estriba, a nuestro modo de ver, que el filosofar no necesita constituirse en un saber especializado o técnico para debatir sobre el presente y el futuro de la humanidad. Basta que se lo plantee como un proyecto de su intrínseca actividad, tal y como lo han hecho las diversas interpretaciones latinoamericanistas —que por cierto las encontramos en diversos artículos y libros, lo cual no disminuye su valor propositivo y riguroso. Ahora bien, no nos será posible hablar de todos los filósofos latinoamericanos y sus respectivos planteamientos, pues ello nos conduciría a una empresa

2. Existe una controversia —en la que por el espacio y la temática no vamos abordar— acerca de si el pensamiento indígena mejor elaborado puede considerarse como “filosofía” tal como lo habían construido los griegos o si es un “pensamiento” a secas que dista todavía de ser filosofía. Para ello, ver León Portilla, M. La filosofía nahuatl, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1974; Dussel, E. Historia de la filosofía de la liberación, Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

que sobrepasaría nuestros objetivos. Más bien, intentamos resumir o recoger sintéticamente algunos planteamientos; es decir, aquellos aspectos que consideramos como valiosos por su mismo carácter crítico y fundamentador, necesarios para toda tarea actual que desee repensar la vida humana y su imperioso proceso de "humanización".

1. La filosofía y los Derechos Humanos, ¿un problema entre la teoría y la práctica?

Los diversos informes en torno al cumplimiento de los derechos humanos que se publican constantemente en muchos de nuestros países ponen en una aparente contradicción el que, por un lado, se enfatice en la necesidad de una fundamentación teórica de los mismos y, por otro, se vea como prioritario un trabajo más efectivo a través de mecanismos legales o jurídicos. Esta contradicción la denominamos como "aparente" pues, aunque detrás de ella se encuentra la ya tradicional oposición entre teoría y práctica, este antiguo antagonismo ha encontrado felizmente una solución satisfactoria en las modernas epistemologías: la teoría es un complemento de la acción humana y ésta de aquella. Ambas se codeterminan, se articulan, de tal modo que podemos hablar de una estructuración entre ellas. Pero insistimos, no por eso deja de persistir la gravedad de este problema. Hoy más que nunca los organismos internacionales y las diversas instituciones de la sociedad civil reclaman una labor más concertada y eficaz en la promoción de los derechos humanos. Todo parecería, entonces, que se apunta más que a una labor de fundamentación o argumentación teórica, a una labor de carácter práctico que muestre soluciones tangibles a los problemas que enfrentan los individuos y las colectividades. Dicho en otras palabras, todo parecería apuntar a un olvido o anulación del trabajo teórico en función del trabajo práctico. Desde esa perspectiva nos in-



terpelan algunas cuestionantes fundamentales que se convertirán en rectoras de nuestra presentación: ¿tendrá todavía algo que decir a la problemática de los derechos humanos un saber como el filosófico? Y de ser afirmativo, ¿tendrá vigencia su labor eminentemente teórica ante una problemática sumamente práctica? ¿Qué tiene que decir, en particular, la filosofía latinoamericana al respecto? Las dos primeras cuestionantes las trataremos brevemente es este apartado. La última, en el segundo.

En cuanto teoría, la filosofía se convierte en un momento teórico del todo social, en un momento analítico de los procesos de convivencia humana y transformación social.

Sin duda alguna, la respuesta que da el profesor español Eusebio Fernández³ al problema de la fundamentación de los derechos humanos nos sea muy esclarecedora para desvelar la falsa dicotomía entre lo teórico y lo práctico. Fernández parte de un hecho constatable: el hecho de las violaciones permanentes a la dignidad de la persona. A partir de ahí, argumenta que todavía sigue teniendo una indiscutible validez la argumentación de aquellos derechos fundamentales —inherentes y reconocidos— de todo ser humano. La violación constante y denunciada demuestra la precariedad de las convicciones universalmente compartidas, por lo que para una mejor protección y garantía de ellos, es decir, para su praxis política, se hace necesario aún más su defensa teórica. En ese sentido, vamos

3. Ver Fernández, E. *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Editorial Debate, 1987, pp. 77ss.

a decir que la fundamentación ideológica no tiene porqué estar divorciada de las acciones jurídico-políticas. Un aspecto no tiene porqué anular otro, cuando en realidad se codeterminan mutuamente. Asunto aparte sería la inmediatez de uno sobre otro, el grado de prioridad que pueda presentar uno de ellos, en el cual habría que determinar en cada caso esa inmediatez o urgencia; pero ello no quiere decir de ninguna manera que ambos pierden la condición de constituirse en dos momentos muy estructurados. Al pretender disociarlos no sólo se estaría cayendo en un dualismo muy grave, como aquel tan abiertamente debatido en las ciencias sociales entre los juicios de hecho y los de valor, que propendería a tomar posturas de índole idealista o utilitaristas vulgares; sino también, en una postura mal intencionada que empobrecería una óptica más sensata de enfrentar integralmente los problemas.

Vista, pues, la necesidad que toda acción tiene de la teoría y su ruta inversa, debemos afirmar que la filosofía no es ajena a consideraciones de esta naturaleza. Ni lo es por lo que tiene de teoría ni tampoco por el grado de análisis crítico en torno al ser humano y sus circunstancias. En cuanto teoría, la filosofía se convierte, al igual que los otros saberes, en un momento histórico en torno al ser humano y sus circunstancias. En cuanto teoría, la filosofía se convierte, al igual que los otros saberes, en un momento teórico del todo social, en un momento analítico de los procesos de convivencia humana y transformación social. Con lo que la filosofía y *praxis* sociopolítica no se encuentran desmembradas. Por otro lado, por lo que tiene de análisis crítico, el objetivo de la preocupación filosófica fundamentalmente ha sido desde siempre la vida humana. Que en algunas ocasiones la explicitación del problema humano en el tratamiento filosófico haya aparecido en un plano secundario, no obsta para afirmar que en última instancia a ella le compete una labor eminentemente emancipatoria desde su peculiar ámbito ideológico. Ahora bien, en este punto preciso es donde

queremos hacer ver, aunque sea de manera sucinta, la función que puede desempeñar la filosofía en la problemática de los derechos humanos, puesto que su especificidad teórica y sus pretensiones humanistas continúan teniendo validez a la hora de argumentar o legitimar la protección de las dignidades de las personas y los pueblos. Argumentación y protección, filosofía y *praxis* política se convierten, entonces, en momentos esencialmente indisolubles.

Como señala Vicente Theotonio Cáceres⁴, en materia de derechos humanos lo filosófico siempre ha desempeñado un papel primordial y fundante para el plano jurídico. Es así como desde la antigüedad clásica greco-romana, el universo lógico de la filosofía entró en una "fecunda circularidad fundante" con el universo lógico de lo jurídico y lo religioso. En nuestro siglo, y tras las continuas declaraciones universales de los derechos humanos, se han venido reclamando con más insistencia legitimaciones que permitan un consenso mucho mayor entre los miembros de la comunidad internacional. Y aunque estas legitimaciones sean de por sí provisionarias, persiguen en sus intenciones una recta universalización de los mismos. Este tal vez sea el caso de las filosofías latinoamericanas que, sin proponerse ser teorías técnicas y sistemáticas en materia de derechos humanos, proveen una cantidad de recursos teóricos para repensar en la actualidad dicha problemática.

Argumentación y protección, filosofía
y *praxis* política se convierten,
entonces, en momentos
esencialmente indisolubles.

2. La filosofía Latinoamericana y los Derechos Humanos

Suele aceptarse, y con toda exactitud, que la finalidad emancipatoria de la filosofía rehúsa someterse a límites de carácter geográfico, étnico, sociocultural y de otra naturaleza. La actividad filosófica tendría, entonces, unas pretensiones universales en su proyecto liberador: son los seres humanos concretos e interculturales, hombres y mujeres, individuos y colectividades los destinatarios de todo su quehacer teórico. En este marco de proyecto

4. Theotonio Cáceres, V. "Los derechos humanos desde la filosofía de la realidad histórica", Ponencia presentada al III Coloquio Internacional, Currículum y Siglo XXI, Medio ambiente, derechos humanos y educación (Mimeografiado).

teórico-emancipador es en donde hay que ubicar el aporte que la filosofía latinoamericana ha hecho a las teorizaciones sobre los derechos humanos.

La filosofía latinoamericana ha partido, obviamente, de una concreción histórica diferente al de la filosofía europea o norteamericana. El darse cuenta de esa situación concreta de donde se parte es esencial, ya que cada situación espacio-temporal ofrece distintas posibilidades y condicionamientos. La peculiar historia de la filosofía elaborada en nuestras tierras le ha permitido tener conciencia que es un "hacer" que debe dar cuenta de nuestro mundo. La interiorización de la actividad filosófica, es decir, la preocupación de sí misma para sí misma, ha sido siempre calificada como una tarea estéril desde el

momento que sus inquietudes reclaman un regreso al mundo de la vida, al cual pertenecen quienes se encuentran en el plano de la reflexión. Sólo la vivencia mística expresa un deleite por escudriñar lo "subterráneo" y vivir de ese éxtasis perennemente. La filosofía tendrá que mostrarse, según Ortega y Gasset, como todo lo contrario: emerger para "patentizar" aquello que está oculto⁵. Si bien es cierto, debemos admitir que hubo momentos en los cuales la vivencia filosófica se vio seducida por un misticismo infecundo, no obstante, hay que afirmarlo, el peso de las circunstancias —del mundo, la historia, la realidad o como se le quiera llamar— en todas sus dimensiones, siempre ha sido decisivo para atraer su atención. Hay un juego entre la actividad intelectual y las situaciones, en donde estas últimas demandan una "audacia" de la primera.

Las circunstancias latinoamericanas han exigido una filosofía cada vez más audaz. La audacia implica un "atrevisamiento" y tiene sentido sólo cuando las circunstancias demandan a un individuo o una colectividad una respuesta que esté más allá de sus cotidianas actitudes y responsabilidades. La audacia, en ese sentido, se convierte en un desafío; pero

lo será verdaderamente si las mismas circunstancias logran "desafiar" a los individuos, tal como un impulso o fuerza exterior. Por ello, las situaciones pueden semejarse a lo que la física ha denominado con el nombre de fuerza centrípeta, sobre todo cuando ellas resultan lo suficientemente impelentes para acercar la atención humana a su centro de interés. De lo contrario, si su impulso es muy frágil, lo único que habrá conseguido será una despreocupación u olvido. Y ante una circunstancia como ésta, similar a una fuerza centrífuga, la audacia se desvanece o simplemente se presenta como una audacia para la no interlocución entre el ser humano y su mundo.

Las circunstancias latinoamericanas han exigido una filosofía cada vez más audaz.

Pero, por otra parte, no basta que seamos impulsados como si no tuviésemos nuestra propia fuerza interior. Es necesario estar

"atentos" como una condición básica para no desvariar. Sin embargo, el estar atentos no es simplemente un ver u observar. El comienzo de la actitud filosófica, tal como la ha presentado Aristóteles en su *Metafísica*, no queda agotado en la admiración ante las cosas; de serlo así, no habría dicha actitud sino, y sobre todo, una especulación o un deslumbramiento cuyo resultado sería el quedar meramente cautivado. La propuesta del



5. Ortega y Gasset, J. *¿Qué es la filosofía?*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 91.

Estagirita consiste en “ir en busca de” una explicación de las cosas. Lo cual supone que, si bien es cierto es un privilegio ser un espectador, lo es más en la medida en que se emprende una tarea en el ámbito del pensar.

La atención, pues, requiere ir al encuentro de aquello que nos ha forzado mirarle, por lo que aquí entramos en el campo de las decisiones y prácticas tanto personales como colectivas. Estar atentos implica, entonces, escuchar y acudir ante la solicitación impelente de las circunstancias. Quien acuda lo podrá hacer de variados estilos, pero lo que marcará la actitud profundamente filosófica será la hondura con que se dirija. Esto es lo que han tratado de hacer todos los esfuerzos filosóficos y, en especial, los esfuerzos latinoamericanos al exigir una promoción humana más allá de los estrechos localismos. Veámoslo.

2.1. Lo humano y lo colectivo como punto de partida

Posteriormente a los procesos independentistas en nuestra América, pensadores como el argentino Juan Bautista Alberdi delinearón cuál debía ser la función de la filosofía en estas tierras. Alberdi sostenía en sus Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea (1842) que: “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político... De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto...”⁶ Como vemos, la postura de Alberdi no sólo demuestra un trasfondo liberal-ilustrado propio de la época, sino también un horizonte de pensamiento que, a la postre, se convertirá en un horizonte filosófico muy peculiar de Latinoamérica, porque tomará como punto de partida y de llegada el interés humano, lo antropológico o, si se quiere, lo sociopolítico.

Con lo anterior no queremos insinuar que la filosofía europea y de otras latitudes (pero sobre todo la europea y norteamericana, pues son con las que más dialoga el pensar latinoamericano) hayan caminado por otros rumbos. Hemos dicho

arriba que toda filosofía tiene una finalidad emancipatoria con pretensiones universales. Sin embargo, no ha estado del todo claro ese proyecto “universalista” tal como la filosofía occidental lo ha presentado (llamamos “occidental aquí al pensar originado en Europa, pero también al pensar producido en lo que ahora constituye el “Primer Mundo”). La supuesta universalidad de lo “humano”, mantenida desde la época clásica, no fue más que una visión antropológica reduccionista, porque eran los occidentales los que arrogaban para sí el poseer legítimamente la condición de seres humanos. El goce de derechos en la antigua Grecia estuvo constreñido a los hombres sobre las mujeres, a los amos sobre los esclavos. Con el mundo cristiano, el goce de derechos estuvo constreñido a los creyentes sobre los infieles. Lo mismo sucedió en la época de la conquista y colonización de América por parte de los europeos: frente al peninsular o el peregrino es el indígena o el negro quien carece de derechos. En la modernidad era el propietario quien gozaba de privilegios frente al trabajador. El olvido, la negación o simplemente relegar a un plano marginal el reconocimiento de la humanidad a todos aquellos distintos del “modo occidental” ha gravitado conjuntamente con la afirmación tajante y, no menos paradójica, de lo “humano” como categoría omniabarcadora.

Claro está que un análisis más detallado de la propuesta de Alberdi nos confirmaría también una visión reduccionista. Los sujetos de goce de derechos por quienes abogaba no eran más que los criollos. El mundo mestizo, indígena y negro quedaba de alguna forma condenado a un goce ficticio de los mismos. Por lo que el “universalismo” de la libertad y los goces sociales perdería toda su fuerza de convencimiento. Sin embargo, es innegable que el desarrollo posterior del pensamiento latinoamericano ha ido tomando conciencia paulatina de su peculiar situación; ha tenido presente el programa sociopolítico de Alberdi pero como un punto de partida que deberá matizarse y reelaborarse en razón de su estrechez teleológica. Así, en la década de los sesenta, el filósofo mexicano Leopoldo Zea declaraba que el punto de partida de nuestra filosofía debía ser la conciencia de nuestra propia dependencia, de nuestra propia situación concreta de subdesarrollo, sin la cual toda nuestra filosofía desvariaría en puros contenidos vacíos⁷.

6. Citado en Fomet-Betancourt, R. *Estudios de filosofía latinoamericana*, México: UNAM, 1992, p. 35.

7. Zea, L. “Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana”, en *Dianota*, México, No 20, 1974, pp. 172-186.

Esta conciencia de dependencia no sólo mental, sino también política, económica o cultural es la que nos debe advertir que no debemos comenzar de cero, de olvidar un pasado que nos ha configurado a ser tales o cuales. Este ámbito de dependencia humana y del conocimiento de la misma se torna en un ámbito de mayores alcances, en un ámbito concreto de vida que trasciende un grupo social y que, por lo tanto, afecta a grandes porciones de la población en el mundo. En ese sentido, el sujeto de reconocimiento de derechos inalienables se convierte en un sujeto colectivo. No obstante, podrá objetarse que ese sujeto colectivo del cual Zea nos habla continúa siendo un sujeto localista, encerrado en ciertos límites geográficos, a saber: América Latina; por ello, la pretendida tarea del filosofar latinoamericano quedaría una vez más cancelada por su insuficiencia. Para constatar esta objeción volveremos más adelante.

Por otro lado, sería un ocultamiento malicioso el no reconocer que gran parte de la filosofía occidental contemporánea ha hecho esfuerzos tendientes a una "universalización" de su proyecto emancipador. La etapa posthegeliana de alguna manera intentó recobrar el espíritu de comunidad o de colectividad que desde el individualismo moderno se había dispersado. Se trató de liberarse del solipsismo tanto metodológico como ontológico en el que la filosofía venía resguardándose, para enfrentarlo con una intersubjetividad que procedía de diferentes cauces. En esa línea se sitúan las propuestas marxistas cuando interpretan al hombre como el conjunto de sus relaciones sociales, sean éstas alienantes o deshumanizadoras; los existencialismos, en especial el sartreano, cuando ubican al individuo y sus decisiones en el plano de las responsabilidades sociales⁸; la ética discursiva de Apel al recobrar el sentido dialógico entre una comunidad real e ideal de comunicación que no pierde de vista el sentido histórico⁹; la propuesta levinasiana de la alteridad en la que el "otro" se vuelve en punto fundamental de su filosofía por convertirse en al más necesitado: el marginado, el extranjero, etc.¹⁰.

No es extraño, entonces, que expresiones como "Derechos del hombre y el ciudadano" o "Derechos individuales" hayan cedido a otras de mayor peso social, tales como los "Derechos del hombre, del ciudadano y del trabajador" o "Derechos de cooperación y solidaridad", entre otras¹¹. Ha habido, por tanto, en la filosofía contemporánea occidental, como en el campo filosófico-jurídico, una lenta transición de los principios humanitarios cartesianos-solipsistas e ilustrados-individualistas a propuestas más intersubjetivas, las cuales ejercieron y siguen ejerciendo un enorme influjo en la filosofía latinoamericana. Lo que la filosofía latinoamericana ha hecho es apropiarse críticamente de algunos discursos contemporáneos (fenomenología, marxismo, existencialismos cristianos, etc.) para repensar su propio contexto.

2.2. De la concreción a la universalidad

Decíamos al inicio de nuestro trabajo que uno de los más graves problemas de la filosofía latinoamericana ha sido la disyuntiva entre ser originales o repetir el pensamiento occidental para adaptarlo a nuestras necesidades. Pues bien, en ese debate es donde se fue gestando lo que podríamos denominar una "conciencia más universal", es decir, una conciencia de la generalidad de los problemas humanos a pesar de ser vistos y abordados desde una concreta situación. Creemos que tanto la problemática del "ser latinoamericano" y otras, como temas a seguir discutiendo, son fundamentales para nuestra filosofía, pero no por eso debemos buscar propuestas originales o auténticas sin tomar en cuenta el discurso occidental. En otras palabras, un pensamiento que procure refugiarse en sí mismo con fines de autenticidad perderá toda perspectiva de realizarse como pensamiento "a la altura de los tiempos". En ello tiene mucha razón el peruano Francisco Miró Quesada al sostener que "hacer filosofía auténtica no es hacer cosas extraordinarias sino, simplemente, hacer contribuciones interesantes"¹². Y las contribuciones interesantes no serán posibles más que abordando los pro-

8. Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: EDHASA, 1991, pp. 19ss.

9. Apel, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1995, especialmente pp. 167-168.

10. Ver Beorlegui, C. "La intersubjetividad asimétrica clave de la responsabilidad ética", en *Revista Catalana de Teología XIX*, 1994, pp. 309-319.

11. Ver al respecto: Castán Tobeñas, J. *Los derechos del hombre*, Madrid: REUS, 1985, pp. 8ss y 38ss.

12. Miró Quesada, F. "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, XVI, No 43, 1978, p. 78.

blemas a fondo desde la misma dinámica del pensamiento, con lo cual ni chauvinismos ni repetición vulgarizada de pensamientos foráneos serán criterios válidos de un pensar que quiera convertirse en un saber radical.

En ese sentido, aquella interrogante que habíamos formulado arriba sobre el sujeto colectivo propuesto por Zea encuentra aquí su solución. En un artículo suyo, muy sugerente por cierto, titulado "La misión de la filosofía americana" (1961), Zea afirma que la principal preocupación filosófica contemporánea debe ser la demanda de aquellos valores universales que, paradójicamente, el espíritu occidental ha creado pero que excluyen de ellos a otros pueblos. El distanciamiento cada vez menor entre las naciones a partir del fenómeno de la "occidentalización", representa el momento oportuno para que los pueblos no desarrollados que entran forzosamente en ese universo de vida, reclamen también para sí mismos aquellos derechos —soberanía, disfrute del trabajo, libertad y dignidad...— que no les son reconocidos, sin que ello signifique una amenaza o genere una extrañeza para Occidente. "El americano —dirá Zea—, limitado, marginal, ha captado en estas limitaciones lo que tiene de común con todos los hombres, lo que tiene de universal", de ahí que "el problema de la filosofía en América, es precisamente la conciencia de que su existencia es una existencia marginal"¹³. Se trata, pues, de reivindicar un patrimonio colectivo y no localista o exclusivo de algunas naciones tal como en la vida cotidiana se trasluce.

La misma conciencia histórica de marginación del latinoamericano es la que lo lleva a construir lazos muy fuertes de vinculación y solidaridad con los otros pueblos que se encuentran en similares condiciones. Estos lazos muestran que la historia de la humanidad no es la historia de "unos", sino la historia de "todos", de la especie humana. Pero

ese sujeto colectivo, ese "todos" no es una masa homogénea en su ser y actuar. Hay diversidad en ese sujeto colectivo. Y es lo que, precisamente, algunos filósofos han denominado la "unidad en la diversidad". El nicaragüense Alejandro Serrano Caldera señala con gran acierto la inevitable construcción de una ética, de un pensamiento que no anule la diferencia, la pluralidad y el diálogo intercultural. La unidad y la diversidad no tienen que ser dicotómicas cuando pueden verse en una

relación dialéctica: la unidad humana, sustentada —diríamos nosotros— en la especie, posee naturalmente sus diferencias, pero éstas pueden encontrar su integración en el reconocimiento, la complementariedad y el respeto mutuo entre los pueblos y las personas. Sólo habrá unidad en la medida que se integren, sin anulación, las particularidades culturales, los diversos pueblos con sus

Ha habido en la filosofía contemporánea occidental una lenta transición de los principios humanitarios cartesianos-solipsistas e ilustrados-individualistas a propuestas más intersubjetivas, las cuales ejercieron y siguen ejerciendo un enorme influjo en la filosofía latinoamericana.

usos, costumbres y formas de pensar. En tal dirección, la filosofía latinoamericana debe "considerar un doble plano teórico y práctico de acción: el referido a la situación histórica del tercero excluido, es decir, del otro que concretamente busca superar su exclusión y enajenación [...]; y el referido a la filosofía y ética dominantes de Occidente, que sólo confieren valor de universalidad a lo propio..."¹⁴.

El tema de la "unidad en lo múltiple" de la que nos habla Serrano Caldera es otra expresión más de los conatos latinoamericanos por proponer la "identidad cultural" como uno de los desafíos de mayor relevancia que la filosofía debe asumir con metodología crítica y creatividad, sobre todo en las actuales condiciones de posmodernismo. No se trata de una idea folklórica, no es convertir a la filosofía en un mero análisis cultural o en simples discusiones antropológicas regionalistas que no incidan más que en nuestro propio continente —aunque cabe la posibilidad de desvariar en todo esto. De lo que se trata, tal como muchos de estos pensado-

13. Ver Zea, L. "La misión de la filosofía americana", en *Dianoia*, México, No 7, 1961, p. 52.

14. Serrano Caldera, A. "Ética y mundialización" en AA.VV., *Mundialización y Liberación*. II Encuentro

res lo advierten, es de presentar una alternativa teórica viable y de mayores alcances para el respeto y la igualdad entre los diversos pueblos. Y aunque algunas tendencias del posmodernismo abogan por los valores de la pluralidad, la relatividad del pensamiento y la tolerancia, ello no significa un descrédito total, por parte de ellas, a los valores modernos centrados en el sujeto racionalista e individualista —de enorme raigambre cartesiana—, que siempre se ha presentado como “dominador” de la naturaleza y la historia. Leonardo Boff cree que, si bien es cierto podemos encontrar elementos valiosos dentro del posmodernismo, no por eso debemos dejar de ser cautos a la hora de sopesar sus virtudes.

El posmodernismo ha demostrado un desencanto y una desilusión por los metarrelatos de la modernidad europea. Ante los “sistemas totalizantes” que anulan las diferencias ha propuesto una consideración, muy válida por cierto, de lo diverso, lo múltiple, lo no incorporado por el “sistema”. Siguiendo esa lógica, aquí encontraríamos lo que Girardi denomina como “los marginados”, es decir, todos aquellos, hombres y mujeres, niños y ancianos, enfermos, indígenas, perseguidos políticos y religiosos, etnias, naciones... a los cuales se les ha privado por mucho tiempo de la participación en las decisiones políticas, culturales y económicas. De ser así, el posmodernismo habría generado un avance sustantivo en la superación del espíritu moderno. No obstante, Boff sostiene que ese pluralismo muestra desde un inicio sus insuficiencias. Y quizá la más grave es la fragmentación de los “sistemas totalizantes” en unidades autónomas que gravitan sobre sí mismas, perdiéndose con ello todo lazo de solidaridad. No es que dichos sistemas hayan sido lo mejor; pero también, el pluralismo obstinado al cual se quiere llegar impide una visión más comunitaria entre los mismos pueblos.

El replanteamiento de la “identidad cultural” por las actuales filosofías latinoamericanas resiste a un regionalismo narcisista o a un antropologismo con afanes locales.

Ante esta relativización de la vida, Boff propone un reconocimiento de normas éticas por parte de todos los que habitamos —en palabras de él— “esta nave común”. Se trata de construir un ethos de referencia común donde nadie pueda eludir los imperativos de no utilizar a las personas como medios, sino como fines en sí mismas y la justa organización de las instituciones de tal forma que sean benéficas para todos. En última instancia, se trata de crear un discurso que enlace el Yo con el Nosotros¹⁵.

El replanteamiento de la “identidad cultural” por las actuales filosofías latinoamericanas resiste, pues, a un regionalismo narcisista o a un antropologismo con afanes locales. La identidad cultural, a juicio del cubano Miguel Rojas, en tanto que es un quehacer concreto e histórico del ser humano tendiente a crear y recrear su persona, su cultura y sociedad, puede manifestarse vertical y horizontalmente. La identidad vertical es una transmisión de

determinados procesos sociales e históricos como el disfrute de bienes materiales económicos, educativos, entre otros, a un porcentaje reducido de la población mundial; por el contrario, la identidad horizontal pretende cubrir el mayor espacio social: “significa la identidad cultural creada en un determinado tiempo cuyo resultado se revierte en el espacio social de los diferentes grupos, clases, sectores sociales, naciones y grandes regiones [...] Esta debe ser la dirección de la identidad cultural a alcanzar hoy por todos los países y regiones del mundo”¹⁶. De ahí que el paradigma de la “identidad humana”, de un humanismo universal, sea propiamente la “identidad horizontal” de la cual Rojas nos habla y comparte. Esta identidad horizontal sería un proceso histórico inacabado, abierto a múltiples posibilidades; pero sobre todo, sería una síntesis de lo propio y lo común, una búsqueda por el respeto a lo culturalmente diferente y a

Mesoamericano de Filosofía, Managua: UCA, 1996, pp. 252-253.

15. Boff, L. “La posmodernidad y la miseria de la razón liberadora”, en Portavoz, Sante Fá de Bogotá, ILSA, 1996, pp. 32-40.

16. Rojas, M. “La mundialización y la necesidad de re-construcción de la identidad cultural” en AA.VV. Mundialización y liberación... p. 173.

la incorporación de individuos, etnias y naciones a los beneficios equitativos de derechos materiales y sociales. Búsqueda también —diríamos nosotros retomando las ideas de Boff— de un discurso ético que amparándose en esa identidad horizontal, pluralista, síntesis de múltiples determinaciones, recobre el sentido de solidaridad, es decir, de un punto de referencia común.

El tema del ser humano marginal o del “tercero excluido” que plantea Zea y Serrano Caldera; el tema del ethos compartido propuesto por Boff o el de la identidad horizontal que nos planteaba Rojas, nos llevan inmediatamente a una impugnación de los ideales modernos y posmodernos. Asimismo, se cuestiona el paradójico optimismo primer mundista que se deja sentir en filósofos como Popper, quienes se han convertido en verdaderos panegiristas de la civilización occidental: “Creo que —afirmaba Popper—, a pesar de todos los fallos que justificadamente pueden encontrarse en ella, nuestra civilización occidental es la más libre, más justa, más humanitaria y la mejor de todas las que hemos conocido a lo largo de la historia de la humanidad. Es la mejor porque es la que tiene más capacidad de mejorar”¹⁷. Cuando Popper se pregunta ¿en qué cree occidente?, dirá que en muchas cosas, pues algunos de sus logros y frutos han sido la pluralidad de ideas, la tolerancia y la igualdad. Occidente, Europa, el mundo desarrollado, siguiendo la lógica popperiana, deberá reconocer y defender los valores que ha aportado a la humanidad; valores que lo convierten en el “mejor de los mundos posibles” y que tienen su registro histórico en las diferentes declaraciones de los derechos del hombre: las inglesas, la francesa, la estadounidense, etc. El humanismo latinoamericano, que parte de su propia concreción histórica, desmiente ese optimismo occidental con el objetivo de superar sus deficiencias. Las pretensiones de las filosofías latinoamericanas apuntan a constituirse, como dirá Miró Quesada, en auténticas racionalidades que conduzcan a una dignidad y liberación humanas universal. La pretensión es de un humanismo aplicable a todo ser humano, a todos aquellos que

se encuentran excluidos de la participación política, económica, social, religiosa, cultural, etc.¹⁸.

La propuesta metódica de confrontar filosóficamente al humanismo occidental la han realizado algunos filósofos desde perspectivas distintas. Ese es el caso de Ignacio Ellacuría. Ellacuría, continuando con una tradición nietzschiana y foucaultiana de llevar a cabo genealogías y arqueologías del saber, propone el método de historizar conceptos. La historización de conceptos consistirá en verificar, constatar y examinar las condiciones reales de los derechos que han sido proclamados para desmentir su falsedad o reafirmar su realización. Se requiere para ello que tanto la teoría como la práctica y la denuncia con la utopía se potencien. La teoría con la práctica porque se trata de descubrir por medio de una “negación superadora” la verdadera efectividad de los derechos, sobre todo, aquel derecho mínimo (el de la vida en todas sus dimensiones) que cuando falta o es privado se convierte en el máximo. Esta constatación teórica permitirá ver en cada momento histórico qué tipo de acción deberá emprenderse para hacer realizable aquello que se exige. La denuncia con la utopía, porque una sin la otra convierten esta labor en ciega o inoperante. La denuncia del incumplimiento de los derechos humanos tendrá que acompañarse de ideales utópicos que son exigibles y que permitirán la toma de conciencia de un problema que puede ser superado; sin embargo, dicha toma de conciencia sin un mínimo de denuncia, pierde toda su efectividad impugnadora¹⁹.

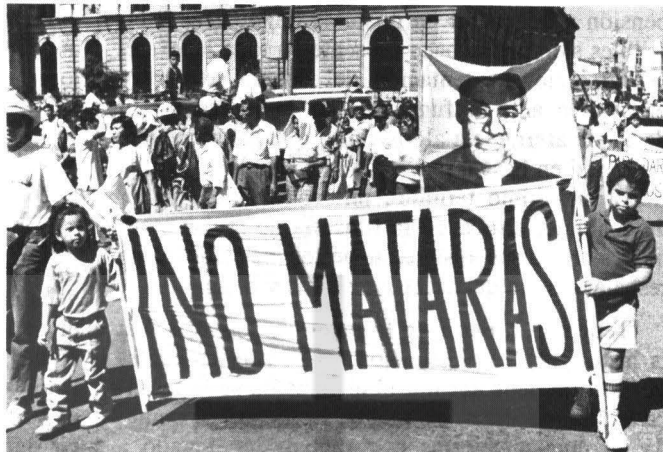
El lugar de aplicación de este método es el mundo cotidiano; son las circunstancias que demandan una revisión de sus mismas configuraciones políticas o sociales dado que convierten aquel mínimo-máximo de la vida en un objeto difícil de lograr. Estas circunstancias son las que Enrique Dussel denomina como “los Otros” que han sido negados o excluidos; en otras palabras, los “Otros” serán aquellos hombres y mujeres que comprenden más de las dos terceras partes de la humanidad, privados de los bienes materiales y culturales para su subsistencia. Incluso, Dussel si-

17. Popper, K. *En busca de un mundo mejor*, Barcelona: Paidós, p. 157.

18. Miró Quesada, F. “Posibilidad y límites...”, p. 81; véase también Girardi, G. “¿Tiene vigencia la opción por el pueblo como sujeto en el Nuevo Orden Mundial? “, en *Realidad*, San Salvador, No 47, 1995, pp. 888ss.

19. Ellacuría, I. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, Vitoria-Gastei: J.M. Aguirre-X, Insausti (Edit), 1990, pp. 147-158.

túa en dicha dimensión a las generaciones posteriores de las sociedades tecnológicas de corte occidental, pues desde ya se les está privando de la naturaleza o de su entorno ecológico. De ahí que este filósofo argentino sostenga una prioridad de “el Otro” desde un ámbito ético: “la ética originaria” como punto de partida del filosofar. Cualquier comunidad de diálogo, de argumentación, de decisión deberá fundarse en todos aquellos que me están interpelando constantemente y que viven bajo un principio de negación de su humanidad²⁰. De lo contrario, el presupuesto concreto o histórico del cual partimos vuelve a su cauce tradicional, es decir, a aquel cauce preñado de meras abstracciones. Ahora bien, la consideración prioritaria del “tercero excluido” como sujeto colectivo que propone el filosofar latinoamericano no pretende invertir las ya existentes relaciones asimétricas. No se trata de crear “otros” excluidos; antes bien, la propuesta humanista de América Latina se encamina a cuestionar las estrategias sociales a nivel planetario porque se convierten en “estrategias irónicas y paradójicas” con respecto al desarrollo humano integral.



3. Consideraciones finales

Hoy en día vivimos una época en la cual se le impugna a la filosofía el poco rigor de sus reflexiones por no haberse situado en “el camino seguro de las ciencias”. También han sido cuestionadas sus pretensiones de constituirse en un saber primero (la filosofía Primera), del mismo modo que una madre da a luz y determina el lugar de sus hijos (los demás saberes). Con todo, hay algo claro y es que toda filosofía que pretenda ser tal deberá encaminar sus reflexiones alrededor de dos interrogantes fundamentales: la especificidad de su naturaleza como, también, la efectividad de su tarea contemporánea. Dicho en otras palabras, debe plantearse exigencialmente su particular actividad teórica. Sin embargo, para que este camino de análisis no resulte una tarea meramente especulativa, deberá tener en cuenta lo siguiente: repensar

continuamente, encarando las disonancias históricas, su propia actividad, de tal manera que para poder constituirse en garante crítico de la cultura, debe imperar la necesidad de reflexionar sobre su propia naturaleza en un aquí y ahora fáctico. Lo que la filosofía no debe perder es, en última instancia, el ser un “guardián de la racionalidad” (Habermas); pero para poder constituirse en un verdadero agente que esté al tanto de cómo procede la interrelación entre teoría y la *praxis*, no debe olvidar dos aspectos sumamente importantes.

El primero es que toda filosofía es un quehacer, pero un quehacer desde unas propias condiciones históricas que posibilitan el modo de elaborar su discurso. En ese sentido, la filosofía latinoamericana —en un proceso de maduración que va desde la colonia hasta nuestros días— ha comprendido perfectamente el lugar, el “desde” donde se realiza su discurso y, por tanto, el sujeto “para quién” va destinada su elaboración.

El segundo aspecto importante es que toda filosofía, en cuanto es un “quehacer”, no es un discurso elaborado para resistir lo mudable. Los filósofos mismos tienen la difícil tarea de cuestionar los principios y los supuestos en los que se han sustentado las filosofías pretéritas y, aún más, sus mismas reflexiones. Quizá recordar la tarea cartesiana sea de mucho provecho, en razón de que una empresa intelectual es una empresa en permanente avance, retroceso y reacomodo, pues la pro-

20. Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1995, pp. 235ss; también del mismo autor “Ética de la liberación. Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria”, en *Carthaginensia*, XI, 1995, pp. 327-353; ver además Apel, K.O. “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Isegoria*, No 11, 1995, pp. 108-125.

pensión a degenerar en posturas dogmáticas e infalibles siempre se hace presente en toda labor del pensamiento. La tentación del dogma se vuelve irresistible ante la fugacidad de las ideas. Es el deseo de aferrarse a algo seguro que garantice una eternidad en base a lo irrefutable, siendo esa seguridad, en último término, un recurso desdeñador de cualquier crítica. Si la filosofía no revisa o somete a crítica sus mismos supuestos inevitablemente resbalará en un quehacer inmutable y dogmático.

Tenemos, a partir de lo anterior, dos aspectos: la historicidad y el aspecto crítico, con los cuales la filosofía debe encarar el análisis de su específica naturaleza. Y en el caso de la filosofía originada en nuestras tierras ese análisis ha llevado a plantearse y a proponer la situación humana, tanto en su vertiente personal como en su vertiente colectiva, como el centro primario de su horizonte teórico. Pero se plantea la realidad humana como un problema de máxima concreción y no como un problema de máxima abstracción, en cuyo caso, la vida misma se encuentra en un proceso de replanteamiento a partir de los dinamismos negadores de su positiva efectividad. Quizá éste sea el aporte fundamental que la filosofía de nuestro continente haya ofrecido a las teorizaciones de los derechos humanos. Como hemos visto, no se trata de un aporte procedente de un análisis técnico o sistematizado del derecho; no se trata tampoco de un aporte especializado en filosofía de los derechos humanos. Más bien es un aporte que tiene sus raíces en la denuncia, en una llamada de atención a

la racionalidad de Occidente, pues si bien es cierto que "la razón no lo es todo, al menos debe estar en todo".

El hecho de que este aporte no se presente de manera sistematizada, sino en afirmaciones y con categorizaciones diversas del problema (identidad horizontal, tercero excluido...), no le resta absolutamente ningún mérito. Pero aunque le restara mérito, ese no sería el caso a discutir. El punto que debe centrar nuestra atención es la crítica contundente al universal abstracto de la "naturaleza humana". La supuesta "humanidad" a la que ha apelado Occidente durante siglos ha sido una humanidad estrecha, reductora, exclusivista. Podemos decir que Occidente ha partido de un *a priori* para culminar en un *a posteriori*, pero en un *a posteriori* a medias. Ese apriorismo ha quedado patentizado en los diversos documentos en torno a la defensa de las dignidades humanas, ya que se habla de individuos y colectividades en abstracto, se habla directa o indirectamente de una supuesta "naturaleza del hombre", cuando en la vida cotidiana dicha naturaleza universalista se concretiza en un particular, llámesele primer mundo, países del norte, cultura patriarcal, sociedad tecnológica, etc. La filosofía latinoamericana, que sin pretender crear una teoría de los derechos humanos pero que nos ha mostrado rudimentos teóricos valiosos, parte de un *a posteriori* para culminar en un *a priori*, parte de lo concreto, de la experiencia de naciones y etnias, de hombres y mujeres históricos para alcanzar un universal, una justicia con mayores alcances.

