

VIII. Entre la intuición y la razón²⁷

1. Consideración preliminar

Hablaremos ahora del ser latinoamericano a partir de la visión intuitiva y espontánea del mundo en relación a la visión racional de la civilización occidental, tomando como eje de la exposición los opuestos, Intuición y Razón.

Cierto es que hemos asumido como punto de partida lo que debería ser el punto de arribo de una serie de consideraciones y determinaciones, pero la naturaleza de este trabajo que es la de un ensayo nos permite asumir a priori lo que a nuestro juicio constituye un rasgo esencial en la caracterización individual y colectiva de nuestros pueblos. Pero este apriorismo lo es solo en lo que respecta a la metodología expositiva, pues en realidad es conclusión de una serie de observaciones y reflexiones sobre nuestros pueblos.

Pues bien, usando el sentido y etimología que daban los griegos a las formas de conocimiento, estas reflexiones deben tomarse como una apreciación doxológica y no como una constatación epistemológica de la realidad que queremos presentar.

2. Hipótesis de trabajo

Las sociedades indígenas fueron predominantemente intuitivas y teogónicas y aunque hubo civilizaciones como la maya, en la que se dio un considerable desarrollo científico, la ciencia no tuvo una divulgación generalizada y pervivió como rito de sectas privilegiadas y de sacerdotes que oficiaban con sentido religioso el manejo de los conocimientos.

En cambio, la ciencia occidental nace en estrecha conexión con las grandes transformaciones económicas y sociales producidas en Europa en el siglo XVII y se desarrolla con el advenimiento de la sociedad industrial en el siglo XVIII.

Esta inserción en la estructura social permitió la contradicción ente el carácter elitista de su producción y el carácter masivo y mecánico de su divulgación ideológica y al servicio de los intereses de la sociedad industrial y de la sociedad de consumo, creando actitudes acríticas y por ello, paradójicamente, anticientíficas.

Esto no se dio con la ciencia maya la cual, tanto en sus comprobaciones empíricas, como en sus ritos, quedó limitada a las logias científicas y a sus propios sacerdotes que la ejercían en cenáculos exclusivos sin que trascendiera a la comunidad transformada en valor social.

Cabe señalar que la desaparición de la civilización maya obedeció a causas todavía no bien determinadas, pero que excluyen, ciertamente, el factor externo de la conquista por los españoles, pues al momento de la lle-

gada de éstos, los mayas no existían ya como pueblos. La destrucción cultural, que fue una característica de la conquista, no pudo, por razones históricas, aplicarse al caso de los Mayas.

La regla general de las sociedades indígenas, sin embargo, no fue el caso maya, sino más bien su encuentro con las fuerzas españolas que las sometieron e impusieron lengua, religión, organización social y valores culturales, a la vez que utilizaban a los naturales americanos como fuerza de trabajo que pasaba en un mismo tiempo y lugar por todas las formas históricas de explotación: esclavitud, servidumbre, repartimiento, encomienda y asalariado.

Por otra parte, las sociedades indígenas no representaban el esplendor científico de los mayas, guerrero de los aztecas y de organización sociopolítica de los incas, pues, sus niveles culturales no alcanzaban, ciertamente, tales cumbres, a la vez que se expresaban en formas tan heterogéneas que recorrían la ruta entre la barbarie y la civilización, lo que no permite, sin desnaturalizar la realidad, hablar de las sociedades indígenas como una unidad cultural, o un todo homogéneo.

Un rasgo común, sin embargo, excepción hecha de los sectores ilustrados de las grandes civilizaciones indígenas, lo fue la visión mágica del mundo y la deificación de la naturaleza. Su teogonía naturalista conllevaba no sólo una visión intuitiva, que puede llegar a ser un grado altamente desarrollado de percepción de la realidad, sino una visión mítica y simbólica del mundo y de la vida de carácter más bien primitivo, de la que esta-

ba excluida, y no es necesario explicarlo, una intuición desarrollada y una conducta racional y crítica.

A la llegada de los españoles las tierras de América estaban habitadas por distintos tiempos históricos, poblada por culturas en diferentes estadios de su desarrollo y por hombres cultural y psicológicamente diversos a los que aproximaban, no sólo una cierta característica étnica, sino también, ya lo dijimos, una primera visión religiosa y mágica del mundo.

La conquista impidió la continuidad en las fases ascendentes y descendentes de la historia, en las etapas de desarrollo y las de decadencia, imposibilitando que las sociedades indígenas se movieran obedeciendo a la dialéctica de sus contradicciones, y determinando, en cambio, su dinámica, a partir de una fuerza exterior que abolió la potencia generatriz interna e impuso su ritmo y concepción de acuerdo con los intereses coloniales.

Esto produjo una alteración en el proceso histórico en la sociedad precolombina que incidió en la formación y desarrollo de las sociedades coloniales y nacionales.

La alteración del desarrollo sea biológico, psicológico o social no se produce sin consecuencias. La alteración de las sociedades indígenas por la conquista y la colonia produjo atrofia e hipertrofia. Por una parte, posibilidades históricas que no llegaron a realizarse, y por la otra, expresiones desmesuradas que no guardan armonía con lo que exige la realidad ni con el futuro posible. La profundización y transmisión de una cultura indígena que históricamente la hiciera expresarse como

vivencia y no como folklore o arqueología no se dio por la ruptura que ocasionó la colonia. Tampoco se produjo, y no se ha producido aún, la síntesis histórica.

La mala retórica, y la brutalidad política, cauces distintos, pero no distante de una misma demagogia, son la expresión desmesurada de nuestro crecimiento. La búsqueda de la síntesis y de la armonía es el esfuerzo enorme de amoldar para el tiempo y el espacio nuestra exuberante naturaleza histórica. América Latina ha padecido hasta hoy la ausencia de un pasado integrado en qué fundar el presente y ha sufrido la nostalgia de los momentos no vividos y de los hechos no acaecidos.

La fractura histórica que produjo la colonia superpuso un tipo de sociedad, la dominante española, a otra, la dominada indígena: pervivió, sin embargo, de lo indígena (por debajo de las nuevas creencias, idiomas, formas sociales y plexo de valores) la concepción mítica del mundo. Una captación mágica que emergió desde el subsuelo de la historia vino a dominar la psicología individual y colectiva de nuestros hombres y pueblos. Junto a esto, una percepción intuitiva primaria y una captación espontánea de la realidad parecieran conformar nuestra relación con la vida natural y social. Circunstancias históricas particulares y determinado modo de producción tanto en España como en las sociedades coloniales, primero, y en las sociedades nacionales, después, dejaron a nuestros pueblos y sus formas de organización social al margen de la Revolución Industrial que habría de transformar a Europa y con ella al mundo dominante.

En cuanto a España, las seculares guerras contra los moros y los esfuerzos de reunificación nacional por la época de su llegada a las costas americanas, la dejaron a la zaga en el primer proceso de mecanización de la producción que se produjo mediante la incorporación a la actividad económica de máquinas movidas por la fuerza del hombre.

En las colonias se instalaron diferentes formaciones sociales sobre una estructura predominantemente feudal, aunque la fuerza que impulsó a los españoles a la conquista respondió en forma significativa a la expansión mercantilista.

En el resto de Europa en cambio, y desde mediados del siglo XV, se inició el proceso de mecanización manual que habría de terminar con el sistema corporativo y de sentar las bases de la sociedad industrial que irrumpiría después con la invención de la máquina a vapor y su aplicación a la economía y a la producción. Nos estamos refiriendo a las condiciones materiales de aparición del capitalismo.

Mientras tanto la tradición racionalista que en Europa encontró su más alta expresión en el pensamiento de Descartes, es heredera del racionalismo griego, de la filosofía ática, aunque la razón llevada desde sus primeras raíces hasta sus últimas consecuencias operó una transformación cualitativa que dio origen, se generalizó y devino forma común de la vida. En el cartesianismo la razón es esencia y existencia y define al hombre y a la vida.

Aunque sería excesivo e inexacto, hacer del cartesianismo sólo una consecuencia de las condiciones materiales de su tiempo, en una relación de casualidad, es pertinente hacer notar que surgió al momento en que una voluntad de dominio sobre la naturaleza, los conocimientos y la economía se instalaban en la vida social, y un sentido pragmático y utilitario e la existencia se erigió en signo dominante a partir del siglo XVII.

La razón y el método fundaron la ciencia moderna que a su vez estará a la base de una técnica aplicada a las necesidades materiales y a la producción. Los intereses económicos de la nueva sociedad exigían una técnica en constante renovación y una ciencia al servicio del desarrollo tecnológico. Pero también contribuirían a desarrollar en una relación dialéctica todo ese universo denominado superestructura en el cual se instalarán los nuevos valores hegemónicos y entre ellos una racionalidad que ahora es reflejo de los intereses económicos, del lucro, de la producción, de la utilidad, es decir, del sistema capitalista, cuya ideología fue cubriendo rápidamente todos los sectores e intersticios de la vida social e individual. Lo racional poco a poco se vino transformando en aquello que mejor contribuía a obtener ganancias, iniciándose a partir de ese momento la propia contradicción de la razón que devendría tanto más irracional cuanto más contribuía a una mecanización desenfrenada y consecuentemente a la destrucción de la naturaleza y del hombre y a una alienación progresiva.

La conducta contemporánea de la sociedad industrial es producto de la absolutización de la razón, de

su aplicación utilitarista, de su encarnación en la vida cotidiana y de las exigencias de la vida industrial, tecnológica y de los intereses del capitalismo. La conducta contemporánea de la sociedad latinoamericana es producto de esa tradición intuitiva y teogónica que se afianzó: porque la razón fue minoritaria y no experimentó su incorporación en la vida cotidiana, porque la ciencia no se orientó hacia la técnica, porque no existió una transformación industrial y tecnológica al servicio del lucro y el interés material, porque España quedó al margen de la Revolución Industrial y transmitió parte de las condiciones materiales de vida y producción que precisamente estaban siendo superadas en Europa.

Los latinoamericanos a estas alturas y sin haber vivido la experiencia racionalista, contemplamos la contradicción de la razón en la sociedad occidental, la deshumanización por los productos de la razón, la irracionalidad de la razón.

El gran desafío del latinoamericano de hoy es por una parte, desarrollar ese patrimonio intuitivo que le viene por la raíz indígena, perfeccionando la sensibilidad y afinando los mecanismos de percepción, superando por supuesto la visión mágica e ingenua del mundo; y por la otra, integrar la razón a la base de su proceso cognoscitivo, instaurando una racionalidad que no ha tenido, pero a la vez dándole un contenido auténtico alejándose de los mecanismos impuestos por la sociedad tecnológica y de consumo.

Después de estas consideraciones podríamos resumir nuestras hipótesis de trabajo en los siguientes puntos:

Existe una tradición que proviene de las culturas indígenas de carácter intuitiva y mágica.

La colonia no incorpora en las sociedades coloniales la revolución racionalista cartesiana.

La colonia tampoco incorpora en las sociedades coloniales la Revolución Industrial que transformó a Europa, por la particular situación de España en el contexto europeo al momento en que tales transformaciones se producen.

Como consecuencia, no se transfiere a América lo que llamaríamos la racionalidad industrial y sus derivados.

El vacío del pensamiento racional, la ausencia del siglo XVIII en nuestras tierras, presenta una doble condición que es desventajosa como realidad y ventajosa como posibilidad: es ventajosa, porque permite la posibilidad de establecer una nueva racionalidad sin tener para ello que enfrentarse con la racionalidad aparente del capitalismo industrial, tecnológico y de consumo.

Establecidas las anteriores hipótesis de trabajo y las nuevas causas que determinan una cierta forma de captación del mundo, pasaríamos a continuación a presentar, sobre los temas previamente indicados, lo que

podría ser una caracterización de la visión racional y de la visión intuitiva.

3. Visión espontánea y visión racional del mundo

La mentalidad espontánea percibe directamente su concepción, se forma al primer contacto con la realidad y su acción viene determinada por la idea que tiene de la relación con el mundo natural o social.

Esta forma de asumir la vida no puede considerarse exclusiva de un cierto tipo de hombre o de sociedad, aunque identifica una conducta en donde lo que se ha estimado como pensamiento abstracto no ha tenido un suficiente desarrollo.

Con las diferencias de grado y calidad tales formas corresponden a los pueblos no occidentales cuya cultura no depende en forma tan directa de las determinaciones racionales que caracterizan a los pueblos de occidente y a la civilización industrial; que caracteriza, más precisamente, a las formas de pensamiento y de vida de la Europa cartesiana y positivista y más remotamente al pensamiento greco-latino, sobre todo al racionalismo de la filosofía ática, fuente nutricia de la filosofía racionalista moderna.

Independientemente de la antigüedad de sus orígenes, la separación fundamental con occidente lo establece el valor que se confiere a la razón y al juicio crítico que se forma con respecto a la vida y la cultura, sin que sea éste un asunto de que dependa necesariamente de lo más reciente o más remoto de una cultura

con respecto a occidente, pues dentro de lo que hoy se denomina Tercer Mundo hay países que provienen de civilizaciones milenarias más antiguas que la civilización occidental, que Roma y que Grecia. Tal diferencia obedece más bien a la naturaleza misma de la cultura, a la concepción de la vida, los valores y a las condiciones materiales de desarrollo situados a la base de las demás transformaciones.

No es nuestra intención establecer un análisis comparativo entre occidente y el mundo no occidental, ni la diferencia entre lo que se ha dado en llamar el pensamiento civilizado y el pensamiento primitivo, denominaciones estas últimas no exentas de aprehensiones y prejuicios.

La idea que queremos desarrollar se circunscribe: con respecto al tiempo, a la vida contemporánea, con respecto a la naturaleza, al mayor o menor desarrollo de cierto pueblos para la abstracción, el pensamiento crítico y la racionalización de la realidad, lo mismo que para otros pueblos, a la posibilidad de creación a la fuerza de imaginación y a una potencia intuitiva de la realidad que pareciera sobreponerse a las categorías que construye la razón.

Con respecto al espacio, estas reflexiones las referimos a la América Latina, en donde a pesar de las diferencias de los países que la componen existen algunos rasgos que permiten, en términos generales, hacer extensivas las consideraciones.

4. El latinoamericano entre lo intuitivo y lo abstracto

Para los propósitos de este ensayo prescindimos de las diferencias que precisan y dan sentido a la América Latina y que hacen de ésta una unidad de diversidades. Sabemos que son las diferencias y contradicciones las que enriquecen la totalidad; tampoco ignoramos que la mayor o menor racionalidad, entendida desde un punto de vista metodológico, varía según los países, la naturaleza de su cultura y las especialidades de su historia. Si en este momento reducimos la gama de variaciones a una generalidad homogénea, es para reafirmar un rasgo preponderante que nos facilite una primera aproximación, válida a este nivel de análisis. Se trata, pues, de buscar en términos generales, un rasgo entre otros, que caracteriza a algunos pueblos y sectores de América Latina, y aunque no se trata de un denominador común a todos los países de la región, es, sin embargo, un elemento dominante que debe tenerse en consideración.

Dicho lo anterior, podemos iniciar esta reflexión diciendo que el europeo, por lo general, se aproxima a las cosas con la cual su vida debe entrar en contacto, provisto de un concepto de ellas, de un programa de trabajo y de un método para realizarlo. El hombre latinoamericano, por su parte, y siempre en términos generales, se aproxima al mundo desprovisto de esos elementos, recibe a las cosas y a los hechos tal como vienen y trata de resolver su relación con ellos en la coyuntura, guiado sobre todo por su intuición y por una especie de olfato instintivo que le ayuda a su supervivencia. Aquel se presenta al mundo por medio de categorías, éste a través de

imágenes, por ello no es casual el escaso desarrollo de la filosofía y de la ciencia en nuestras latitudes y, por el contrario, la presencia exuberante y directa del mundo a través de las extraordinarias imágenes que pueblan nuestra literatura, pintura y poesía, expresiones éstas que se ubican mucho más en el ámbito del arte, que en el de la actividad intelectual propiamente dicha. Artes y artesanías nos hablan de un mundo al que pertenecemos y el que nos pertenece, mundo que es parte de nuestra vida interior y del cual a la vez, formamos parte, sin que medien todavía distancias muy grandes y sin que se necesiten tanto, por eso mismo, conceptos y construcciones intelectuales para entenderlo.

Para el europeo la relación entre lo físico y lo metafísico se da siempre en la razón. ¿Por qué existen los seres y no la nada? Pregunta la filosofía griega y la metafísica occidental y tanto la pregunta como los ensayos de respuesta son estrictamente racionales, aunque la lógica de las respuestas no ha sido suficiente para disipar el miedo al vacío.

En la percepción que realiza el latinoamericano lo metafísico está casi historizado; en cierta forma podría decirse que es una dimensión de la realidad sensible. Al lado de la angustia que produce la conciencia de la muerte, como una certeza más o menos lejana o más o menos cercana, como una idea o sensación que discurre de la vida hacia la muerte, se produce una especie de movimiento compensatorio en sentido contrario que va de la muerte hacia la vida, que instala la muerte en la vida, no para apagar a esta sino para vivificar aquella.

El intelectual europeo de nuestro tiempo ha conocido esa relación que difumina las fronteras entre lo físico y lo metafísico, sobre todo a través de la obra de Gabriel García Márquez, en la que los muertos participan de la vida y los vivos se preparan para la muerte con naturalidad cotidiana.

En su obra los ancestros muertos ocupan un lugar más físico que metafísico en la vida diaria y los parientes vivos tejen sus mortajas con hilos irreversibles, pues no son los de Penélope, entre los cuales aprisionan con gran simplicidad el destino definitivo. Las tradiciones indígenas de México son otro ejemplo, que a veces puede parecer grotesco, de lo que algunos han llamado el culto a la muerte, pero que en el fondo son el esfuerzo por transformar lo trascendente en lo inmanente cotidiano, por vencer el terror a la nada materializándola en los signos físicos representativos de la muerte, huesos, calaveras... que son en realidad adornos y dulces que la imaginación popular da forma y continuidad en una macabra artesanía.

Esta astucia necrológica destinada a vencer el vértigo ante el vacío se dirige al instinto más que a la razón, a las formas de representación inmediata, más que a la abstracción lógica, a la anulación de la nada como negación absoluta, relativizándola en símbolos representativos, a través de los cuales se le asigna un lugar en el tiempo y en el espacio y se le confiere una naturaleza positiva a través de la interacción de una doble negación, la negación de la negación, que es la negación el no-ser. Sólo que este proceso es intuitivo y no lógico,

una religión del signo contrario que en lugar de resolver la vida física en una nueva forma de vida trascendente, cualitativamente distinta, hace desembocar la vida trascendente en la realidad objetiva, que además es la que el instinto puede percibir brutalmente y puede sentir vitalmente.

Si no puede neutralizarse el miedo a la muerte racionalizándola tal vez puede neutralizársele banalizándola.

Este proceso y esta forma intuitiva de filosofía de la vida que pervive en alguna literatura latinoamericana y ciertas tradiciones populares, arranca de ese sentimiento que Julio Cortázar llamaba la injusticia de la muerte.

Por otra parte, la exhuberancia de nuestra realidad natural y política estimula la imaginación y provoca a escribirla y describirla, o a recrearla con la fuerza que ella misma pone en la pasión humana y en los sueños del escritor, del artista, del creador. Ese mundo ha sido al mismo tiempo sujeto y objeto de sí mismo. El personaje ha encontrado autores. En la percepción occidental del mundo ha existido y existe también una imaginación insatisfecha en busca de paisajes y personajes en los cuales construir una realidad diferente a la inmediata, distante y distinta de esa proximidad cotidiana y rutinaria. Es la búsqueda de la subrealidad o suprarealidad.

En cierto sentido el arte y la literatura latinoamericana invierten la relación causa-efecto del surrealismo.

En éste el artista produce al mundo para reafirmar su arte, en aquel, ese mundo produce al artista para reafirmarse a sí mismo.

Esta formulación entre lo racional y lo intuitivo, es, sin embargo, relativa y debe hacerse, por lo tanto, algunas precisiones.

En primer lugar, lo europeo-racional y lo americano-intuitivo deben asumirse solamente como puntos de partida y a lo sumo como características todavía dominantes.

En segundo lugar, ambas categorías no son excluyentes y por lo tanto existe lo racional en el mundo americano, aunque lo intuitivo sea predominante, de la misma manera que existe lo intuitivo en el mundo europeo, aunque lo racional sea lo dominante.

En tercer lugar, lo racional y lo intuitivo deben considerarse no sólo en el ámbito de los intelectuales y artistas que trabajan y expresan a través de ambas formas, sino, sobre todo, en la actitud y conducta que sigue la población en general.

La racionalidad no sólo se expresa en categorías filosóficas, sino también en la actitud del hombre corriente al planificar y decidir las acciones de la vida cotidiana, así como lo intuitivo no se expresa únicamente en la obra de arte, sino que es también una actitud del ser humano, en general, ante la vida.

En cuarto lugar, lo intuitivo no es sólo identidad del hombre con la naturaleza en la que aquel es únicamente parte de ésta y mero instrumento de reproducción sensorial de la misma, sino un profundo y delicado mecanismo de percepción psicológica que afina y enriquece la naturaleza humana.

En quinto lugar, cabe observar la existencia en Europa, no sólo de filosofías intuitivas y vitalistas, como las de Bergson, Nietzsche, Dilthey, Ortega y Gasset, sino movimientos que tienden a la recuperación de la unidad fracturada entre el hombre y la naturaleza; mientras, a su vez, en América Latina, se desarrolla la filosofía y la formulación filosófica del derecho, disciplinas, ambas estrictamente racionales.

Finalmente, es oportuno señalar que la utilización de las categorías “racional” e “intuitivo”, de las que aquí hemos hablado y continuaremos hablando, no encierra juicio de valor alguno con el fin de establecer superioridad o inferioridades de ninguna sociedad con respecto a otra, sino que solamente tiene por propósito indicar de manera objetiva lo que nos parecen cualidades o deficiencias históricas y culturales, recíprocamente consideradas.

Para evitar cualquier equívoco habría que dejar claro que no propiciamos una filosofía de lo arracional y menos aún de lo irracional; no abogamos por una anti-filosofía. La razón es una de las condiciones esenciales de la vida humana.

Nuestro pensamiento trata más bien de afirmar la racionalidad dentro del bosque de exhuberancias espontáneas de la América Latina, pero sin mutilar esa rica naturaleza.

Sin embargo, trata también de señalar tres cosas a nuestro modo de ver fundamentales: la primera, que existe una ideología de la racionalidad cuando se invocan en nombre de la razón conductas que no sólo han dejado de serlo, sino que además atentan contra el ser humano y contra la vida. Por ejemplo, la carrera nuclear, la bomba de neutrón, la contaminación, la acumulación, la sociedad de consumo y todas las consecuencias negativas que derivan de las anteriores situaciones tales como los riesgos de exterminio, la destrucción de la naturaleza, la injusticia social, las enfermedades derivadas del sistema. Todos esos riesgos se asumen en nombre de la "realidad". De una realidad ficticia que encubre la verdadera, de una realidad que no es otra que el instinto de dominación disfrazado de razón, de la forma encubierta de legitimar las tendencias destructivas y hegemónicas que habitan en el hombre.

Dentro de este contexto, determinadas medidas se presentan como racionales e incluso aparentan serlo, porque de previo se ha asumido ya al sistema y a las condiciones sobre las que se sustentan como deseables, o al menos, como inevitable, sin llegar por ello a cuestionar sus fundamentos, lo que llevaría a cuestionar también sus medidas y conductas tal como operan en determinadas circunstancias: la ciencia para la destrucción, la técnica para la explotación, la eficacia para

la enajenación. Queda claro que no estamos contra la razón, la ciencia, la técnica y la eficacia. Nuestra crítica es contra esa "racionalidad irracional".

En segundo lugar, nuestra argumentación se dirige contra la totalización de la razón, es decir su canonización como principio absoluto al cual queda sometido toda la existencia en su rica y variada gama de expresiones. Pensamos, pues, que hay una desproporción arbitraria que luego sirve de fundamento a otras arbitrariedades racionalizadas.

Finalmente, contra la construcción de un mundo racional, abstracto y autónomo de la vida, que además se erige en verdad totalitaria pretendiendo normar la existencia. El doble empeño, que a nuestro modo de ver es el justo empeño, consiste en la racionalización de la humanidad, pero también en la humanización de la razón.

5. Intuición y razón

¿Podría decirse que una diferencia importante entre Europa y América Latina consiste en que ésta es intuitiva y aquella racional? La respuesta no puede ser categórica, porque la realidad tampoco lo es. Sin embargo es un elemento de caracterización aproximativa que puede dar pie a una reflexión sobre el asunto, pero, a condición de no asumir esquemáticamente como valor absoluto lo que sólo es una verdad relativa.

Cierto es que la presencia de Descartes define, por así decirlo, el pensamiento europeo moderno, mientras que América Latina, dice Octavio Paz en uno de sus

ensayos, no tuvo siglo XVIII y por ello hay un vacío de pensamiento crítico. Pero ni la racionalidad cartesiana ni nuestra general acriticidad son un accidente, sino más bien el resultado de los respectivos procesos históricos. Europa asumió la razón entre otras cosas, como presupuesto nivelador de la condición humana contra toda forma de apriorismos y privilegios, contra las categorías y valores reinantes durante mil años de Edad Media y a partir de ahí, construyó su concepto de nación, el Estado moderno y el régimen institucional; América Latina en poco más de quinientos años pasó de las sociedades indígenas a la conquista, la colonia, la independencia, la formación de las sociedades nacionales y la revolución que a partir de esta segunda mitad del siglo, brota en diferentes puntos de su geografía política.

¿Será necesario integrar más de razón en donde prevalece lo intuitivo y más de intuición en donde predomina la racionalidad?

Aquí también la respuesta afirmativa tiene que darse con reservas, pues ni lo que se considera meramente intuitivo está exento de racionalidad, ni las aplicaciones del racionalismo está a salvo, tanto como podría suponerse, de la irracionalidad.

Toda percepción del mundo, es en un primer momento irracional, cada uno de nosotros tiene una idea verdadera o falsa, de las cosas aunque nunca haya reflexionado sobre ellas, aunque jamás haya tratado de aplicar un razonamiento lógico para explicárselo.

Cada quien lleva consigo un sedimento ideológico previo, y por lo mismo inconsciente, producto de las condiciones objetivas de su tiempo y medio y de las cuales forman parte el plexo de valores y creencias dominantes, lo mismo que las ideas disidentes de las expresiones mayoritarias de la ideología. El verdadero proceso racional se ejerce ante la masa de creencias que conforman una “conciencia”, paradójicamente inconsciente.

Nuestra primera impresión es siempre directa e inmediata, e independientemente del mayor o menor grado de precisión, tenemos siempre alguna idea sobre el mundo y las cosas con las cuales hemos entrado en contacto. Esta apreciación es una forma de apropiación, clara o ambigua, sobre el mundo exterior cuya mayor o menor precisión la asumimos en el momento en que por algún motivo tenemos que ocuparnos de las cosas o de los hechos sobre los cuales alojamos una percepción inicial. Es la diferencia entre *doxa* y *episteme* que establecerían los griegos. El trabajo de la razón se presenta casi siempre como una vuelta al objeto al que desintegran en sus partes y componentes al momento del análisis, para contraerlo y circunscribirlo al núcleo de sí mismo en el proceso de síntesis.

Pero antes hay siempre un primer contacto que nos proporciona una primera impresión sobre la cual a veces volvemos nuestros pasos, si las circunstancias o los intereses no los imponen. Además, hay percepciones directas que se producen sin mediación de la inteligencia, por ejemplo, la impresión estética: la relación con la música, la pintura y la escultura para ser auténtica debe ser, de previo, sensible, intuitiva y no conceptual,

aunque en la construcción de la obra por el artista haya intervenido la inteligencia, la razón y la técnica.

6. Las contradicciones entre la realidad y la razón

Por otra parte no existe certeza de que la razón nos proporcione la esencia de las cosas, Kant veía la certeza en la imposibilidad de conocer la cosa en sí.

A la razón se adhiere una doble función en la que cada una depende recíprocamente de la otra, como en un lente la superficie cóncava, condiciona a la superficie convexa y es condicionada por ella, incorporando en la misma transparencia dos visiones del mundo en una de las cuales los cuerpos se dilatan y aproximan en tanto que en la otra se contraen y alejan.

Suspendidos en la razón como la araña en su tela en la parábola de Thiequin, nos acercamos al mundo de los objetos y al mismo tiempo nos separamos de él. La razón es un elemento por medio del cual nos acercamos al mundo, pero es, precisamente por eso, algo que se interpone entre el mundo y nosotros, es la sustancia que colocamos en los intersticios que nos separan de las cosas y con la que llenamos los espacios, los vacíos que existen entre nosotros y los objetos.

Tratamos que la razón sea la articulación que da forma y sentido a la realidad descoyuntada, a la que Kant llamaba el caos de sensaciones. Pero además de esta doble función, que podríamos llamar actual, entre el sujeto y el objeto, existe otra que llamaríamos histórica, en la que también se produce una doble función; la

razón que aprehende lo real, con mayor o menor grado de aproximación y la razón que reconstruye al mundo a través de categorías y conceptos que son transferidos a otros por la herencia cultural y que sirven de mediación para el conocimiento de la realidad. La paradoja de la razón se nos presenta en esta doble función, pues, si mayor es el esfuerzo y el resultado de aproximación es porque más lejos estamos situados de la realidad y toda aproximación lleva implícita la existencia de la separación; por eso, lo que nos aproxima a la vez nos separa, porque se coloca irremisiblemente entre el sujeto y la realidad. Si tenemos una idea de la realidad es precisamente, porque no tenemos a ésta.

La razón se va volviendo cada vez más necesaria, en la medida que el hombre se aloja en forma más definitiva en el mundo creado por ella, se separa gradualmente de la naturaleza y construye su propio mundo social.

El ser humano regresa a su origen natural a través del juicio y la naturaleza deviene para él la idea de la naturaleza, que se sitúa entre el hombre y el mundo exterior, que lo aproxima y a la vez lo separa de la realidad objetiva. La conducta irracional y preponderantemente sensible, en cambio, no parte de una idea de la naturaleza, pues ella misma es fundamentalmente naturaleza, no conoce la realidad, pues la vive conducida espontáneamente por el flujo de la existencia.

La vida natural y social es movimiento continuo y tanto la razón como la representación conceptual de esa realidad, tienden a solidificar ese discurrir constante de la existencia. Esta es la primera contradicción

entre realidad y racionalidad. Luego la razón tiende a construir conceptualmente un universo intelectual que le es propio, pero que no siempre se ajusta al mundo sensible. Esta es una segunda contradicción entre la realidad y la racionalidad. Finalmente, la creación intelectual tiende a sobreponerse a la realidad sensible, a ajustar la dinámica del mundo natural y social a la idea de esos mundos. A partir de ese momento la razón juzga y prejuzga, concibe e induce la idea que ella misma tiene sobre la realidad, descalificando todo aquello que se aleje del esquema teórico preestablecido. Pero esta visión supuestamente racional no parte de un punto cero, de un estado de pureza conceptual, sino que parte de un sujeto y de una sociedad en la que los presupuestos racionales originarios se encuentran impregnados de una serie de elementos extra racionales e inclusive irracionales.

7. La dialéctica de la razón

Hay que buscar la racionalidad de la realidad al otro lado de aquello que habitualmente se presenta como la expresión de la razón. La dialéctica de la razón nos enseña que la formulación racional deviene irracional en el momento mismo en que se fija en el tiempo como un modelo absoluto y a partir de allí pretende, no sólo influenciar el curso de la vida, sino también erigir en verdad universal esa pretensión.

La sociedad de consumo ha surgido de la comunidad racional. La racionalidad aplicada a la industria, a la producción, al trabajo, a la utilidad y a la eficacia, ha creado un mundo social deshumanizado, contaminado y al borde de la conflagración nuclear, pero que no tie-

ne escrúpulos en invocar la razón como principio de su vida, ni de presentarse a sí misma como la realización de la razón en la historia.

El presente es fugitivo; tránsito del pasado hacia el porvenir, su existencia es teórica, convencional y resulta de fijar en el concepto lo que no es fijable en la realidad cuya naturaleza es el movimiento constante, el devenir, el fluir. Cada momento antes de que acaezca es futuro, en cuanto acaece es pasado. En la historia, las grandes civilizaciones son tránsito en el constante devenir, pasos de un perpetuo caminar cuyas huellas quedan marcadas en el tiempo.

A veces la intuición y hasta el instinto perciben mejor esta dinámica que arranca de la entraña del tiempo y que a veces, la razón sólo puede explicar retroactivamente este movimiento después de haberlo fijado en imagen, en una serie de momentos en un tiempo solidificado que se deja fragmentar y ramificar. Por eso siempre habrá en la historia acción y reacción, movimiento y resistencia, lucha de contrarios. Por ello siempre la razón debe andar y desandar el sendero, ejercer una acción crítica sobre el mundo dado, denunciar los fantasmas que aparecen como seres vivientes, las ficciones que encubren las realidades.

8. La razón solidificada

Pero esto no ocurre siempre, sino lo contrario. Lo particular se generaliza, lo transitorio se perenniza, y las culturas dominantes se erigen en absolutos y en universalidades para mirar desde esta óptica el resto del mundo.

El racionalismo, que es el imperio de la razón sobre la realidad, presentará siempre una dificultad radical al tratar de ajustar la realidad a su abstracción teórica, pues la construcción racional tiende a ser definitiva en tanto que la realidad es esencialmente cambiante.

La estabilidad que presenta una construcción racional, matemática, jurídica, filosófica, responde a las aspiraciones de seguridad del hombre, ante el carácter mudable e incierto de la realidad.

Pero una cosa es la razón como cualidad humana que debe tratar de comprender la realidad y orientarla hacia las más altas aspiraciones del hombre y otra el universo teórico creado por ella como arquetipo al cual debe normarse la existencia inexorablemente.

Un problema de fondo de nuestra época, sobre todo en lo que va de esta segunda mitad del siglo, es precisamente el desajuste y la contradicción entre los modelos teóricos y las tendencias de la historia.

Existe un modelo universal de la cultura, del arte y de las instituciones, fuera del cual toda expresión humana es primitiva y por lo mismo anticulta, antiartista, antiinstitucional, mientras en la periferia de ese centro hegemónico, periferia que reúne ya la mayoría de los pueblos del mundo, las formas históricas de la cultura y del arte que siempre han existido se expresan hoy con un vigor renovado, y las formas políticas surgen, no siempre sin violencia, rompiendo ídolos y preanunciando formas nuevas de organización y no se diga que

estas manifestaciones son irracionales, per se, pues la historia tiene un sentido y una fuerza que es su razón; lo irracional es la desconexión entre las formulaciones teóricas y la realidad.

9. Historicidad de la razón: racionalidad de la historia

El racionalismo moderno alcanzó su cúspide hace tres siglos, precisamente, porque la concepción filosófica, política y jurídica, aunque constituida con fines de universalidad y eternidad, respondía, en ese momento, a una necesidad histórica y llenaba un vacío en la mente y en el corazón del hombre.

Pero si las construcciones de la razón tienen aspiraciones de inmutabilidad por encima del tiempo y del espacio, la realidad es esencialmente cambiante y más temprano o más tarde se aleja como el caminante que deja a sus espaldas pueblo y paisaje del cual partió.

Europa nos mira, somos en cierta medida espejo de sueños naturalistas y de melancolía pre-rousseauneana; en este sentido somos reflejo de su pasado, nostalgia de su instinto remoto. Nuestro presente evoca una lejana conciencia.

Nosotros latinoamericanos miramos también a Europa y la percibimos como alteridad negativa, la representación de lo que no hemos sido y, conscientes o inconscientes, nos sentimos mutilados como muñón al que falta su cuerpo histórico.

Europa busca en nosotros su espontaneidad por el absolutismo de la razón, nosotros buscamos en Europa el rigor ausente en el torrente desordenado de nuestra historia.

Europa, además, se ha dado en el racionalismo una geometría del pensamiento que responde a sus ansias profundas de seguridad. Los conceptos inmutables son cuerpos sólidos que protegen de las contradictorias e inciertas modificaciones del mundo viviente. En el racionalismo la razón deviene una categoría hierática, una religión en la que vida y espontaneidad palidecen.

El tiempo presente exige una diferente valoración de la razón que traduzca el sentido de la historia en nuevas construcciones teóricas e institucionales.

Nosotros latinoamericanos no debemos iniciar un racionalismo tardío, copiando con un retraso de tres siglos, pues sería construir retroactivamente el pasado desde el presente que es una forma de reconstruir artificialmente la historia; pero tampoco debemos solo vivir de imágenes y pasiones que surjan como en un torrente de nuestra fuerza vital. La razón y no el racionalismo, debe llenar el vacío.

Sembradores del futuro, si es que verdaderamente queremos serlo, tenemos que discernir el sentido de nuestra historia y si hasta hoy hemos asumido el pasado también como paradoja, como lo que no hemos sido con respecto a la razón, el espejo, reflejando el vacío, es igualmente necesario asumir el porvenir como lo

que debemos ser, como posibilidad que nuestra razón y nuestra conciencia pueden hacer realidad.

Para ser auténticos tenemos que partir de nuestra visión y sensación del mundo como experiencia indiferenciada en donde el universo abstracto de la racionalidad no se sobrepone a la vida. Históricamente nuestra voluntad ha estado por encima de nuestro pensamiento, la fuerza vital nos ha empujado a la vida social y política en expresiones multiformes y contradictorias.

Desde ahí y sólo desde ahí tendríamos que replantear el concepto de razón, no como un mundo colocado por encima de la vida, el universo de conceptos extraños a la vida que nos ha legado el racionalismo, sino como el esfuerzo de la inteligencia para entender el sentido de nuestra historia, el devenir de la realidad de la cual formamos parte, para encauzarla, para dotarla de una lógica que no sería otra cosa que el conocimiento de nuestras facultades y potencialidades.

Si la imaginación ha sido la proyección intuitiva de nuestra realidad y si esa realidad ha estado y está compuesta de fuerzas y creencias, de mitos y voluntad, nuestra razón tiene que ser cabal entendimiento de esas virtualidades y posibilidades de transformarlas en estructuras y formas de existencia al servicio de la vida y no fuera de ella y menos sobre ella. Nuestro sentido de la racionalidad debe tender a enriquecer la fuente de la vida y no a disecarla en un mundo de conceptos inmutables. Ese sentido de la razón debe ir contra las formas de la razón congelada, contra las formas superadas que

quieren pasar por racionales, contra la falsa realidad inmediata.

10. El problema de la abstracción y de la mediación en las instituciones jurídicas y políticas

Hasta hoy nuestra percepción de la vida y de la historia ha sido y es más inmediata y más directamente relacionada con los hechos y las cosas.

Las mediaciones están atenuadas y son de otra naturaleza. No es tanto la razón como una tradición no consciente, o una cierta fuerza imaginativa, la que forja el tejido de nuestras creencias y hábitos consuetudinarios y remotos desde donde, suspendidos, hacemos y rehacemos la vida cotidiana.

Esta situación se presenta en los hechos que dan forma a nuestra vida natural y social, en las instituciones jurídicas y políticas ante las cuales una débil presencia de la abstracción y de la mediación, entre otras cosas, los dejan al arbitrio de los humores de quienes ejercen el poder.

La vida política asume también una inmediatez tangible y los hechos, en tanto que experiencia, se adhieren al cuerpo como una segunda piel. En cambio, el sentido de un programa es más lejano y la percepción de la naturaleza de las instituciones como realidades jurídicas y políticas, diferentes de la realidad sensible, deviene frecuentemente difícil. La dificultad reside en la naturaleza abstracta del ordenamiento jurídico, por una parte, y en la ausencia de la categoría de abstracción

en nuestra cultura, por la otra. En efecto, las normas y la concepción institucional llevan implícitos una serie de supuestos racionales, derivan su validez formal del sistema jurídico, y éste de cada una de las normas que lo integran. Las instituciones son creadas por la ley y las leyes sobreviven encarnadas en ellas.

Si bien el ordenamiento jurídico y el sistema institucional son en su necesidad social un producto de situaciones históricas, en su elaboración formal, sin embargo, son una construcción de la razón.

En tanto construcción racional son abstractas y es a través del funcionamiento de esa abstracción en que se cumplen, o se supone deben cumplirse, las aspiraciones y las necesidades de una sociedad determinada.

La conciencia colectiva sobre la naturaleza del sistema y su utilidad es lo que lo hace eficaz, lo que permite que realmente sea articulación del cuerpo político, forma de las formas sociales, tal como Luis Recasens Siches definía al derecho.

Una concepción semejante tiene por objeto despersonalizar el ejercicio del poder en el mecanismo institucional. Entre gobernantes y gobernados se sitúa el sistema que enlaza, prescribe, sanciona y comunica a través de esa rara capilaridad en virtud de la cual se interpenetran y relacionan las personas, la colectividad y las instituciones.

En cierto sentido la estabilidad de la sociedad está puesta en la eficacia del sistema del cual se ha dotado.

Cuando la conciencia de esa institucionalidad es ambigua, su percepción también la es, y la conducta individual y colectiva se modifica.

En estas circunstancias, no se produce, o se da en forma muy atenuada u opaca esa especie de transferencia proporcional en el aparato de regulación social de aquello que se percibe como derecho individual; por ello, los derechos civiles y políticos aparecen, no con poca frecuencia como palabras vacías, como intenciones congeladas frente a las cuales nadie se siente verdaderamente obligado.

En esta situación, el poder se personaliza y se ejerce en forma directa sin la mediación institucional que deviene instrumento y pretexto para su ejercicio, la sociedad y el Estado, carentes de las articulaciones necesarias para dotarlos de su contextura orgánica, son, como el molusco, cuerpos invertebrados y permeables a toda suerte de circunstancias. La dificultad de abstracción y la ausencia de una verdadera tradición institucional, entre otras cosas, nos ha situado a los latinoamericanos más cerca de esta segunda representación.

Lo dicho no es una consagración, beatífica de la institucionalidad, ni ignora que a la base de todo poder, cualquiera que éste sea, se encuentra identificado un interés que puede ser de clases o de grupo, de naturaleza económica o política, o de ambas a la vez.

Lo que quiere indicarse es que a pesar del origen económico, político y social del poder, éste se encarna en el sistema institucional del Estado a través de cuya

mediación se ejerce, a la vez que deviene una especie de condición formal y hasta material de su existencia. En un momento dado del desarrollo dialéctico del Estado, éste, de consecuencia de un poder económico, deviene además, causa de ulteriores poderes políticos. El Estado no es pues, solamente, la expresión de una clase o la cristalización jurídica de la hegemonía económica, sino que, además de eso, es también en nuestros días, un aparato con naturaleza propia y una estructura de la cual emana una cuota importante de poder que se sintetiza, precisamente, en el tejido institucional, junto a otras expresiones que provienen de la hegemonía económica y de la dominación de clases. La burocracia es también un poder.

En América Latina, la institución no funciona plenamente ni como mediación, ni como elemento del poder mismo, sino que permanece desintegrada, exterior y por lo mismo como una función instrumental. El rostro del poder es el rostro e quien lo ejerce y el pueblo lo percibe en tanto que personalizado. Por ello la discontinuidad es mayor, las rupturas más profundas y las políticas se suceden y se contradicen en la misma forma que se suceden y contradicen las personas que la ejercen. La presencia de dictadura o tiranías es la otra cara de la misma moneda y la tradición institucional es la excepción que confirma la regla general.

Bibliografía

- * **Aaron Raymond.** *Las etapas del pensamiento sociológico.* Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires, Argentina. 1976
- * **Adorno Theodor.** *Tres Estudios sobre Hegel,* Taurus Ediciones S.A. Madrid, España.
- * **Althusser Louis.** *La Revolución Teórica de Marx,* Siglo XXI Ediciones, S.A. México.
- * **Aristóteles.** *La Política.* Editorial TOR. Buenos Aires, Argentina
- * **Arrien Juan Bautista.** *Posibilidad, necesidad y sentido de la filosofía latinoamericana.* Prólogo al libro de Alejandro Serrano Caldera, *Dialéctica y Enajenación.* EDUCA. San José, Costa Rica. 1979
- * **Bergson Henri.** *El pensamiento y lo moviente.* Editorial La Pléyade. Buenos Aires, Argentina. 1972
- * **Berlin Isaiah,** *Conceptos y categorías.* Fondo de Cultura Económica. México D.F. México
- * **Bobbio Norberto.** *El futuro de la democracia.* Fondo de Cultura Económica. México D.F. México
- * **Calderón Fernando.** *La Reforma de la Política. Deliberación y Desarrollo.* Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela
- * **Camus Albert.** *L'homme revolté.* Gallimard. Paris, Francia. 1951
- * **Chiappo Leopoldo.** *Nietzsche: dominación y liberación.* Talleres de Industrial Gráfica. Lima, Perú. 1978
- * **Croce Benedetto.** *La Philosophie comme Histoire de la Liberté* Editions du Seuil. Paris, France

- * Della Volpe Galvano. *Rousseau e Marx*. Editori Riuniti. Roma, Italia
- * Dilthey Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Revista de Occidente. Madrid, España. 1974
- * Dussel Enrique R. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI Editores. Argentina Editores S.A. Buenos Aires, Argentina. 1973
- * Duverger Maurice. *Introducción a la Política*. Editorial Ariel S.A. Barcelona, España
- * Fernández David. *La Postmodernidad como desafío. (Apuntes para un manifiesto)*. Revista de Teología y Ciencias Humanas. México, D.F. México
- * Fuentes Carlos. *Valiente Mundo Nuevo. Épica, Utopía y Mito en la Novela Hispanoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México D. F. México
La nueva novela hispanoamericana. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México
- * Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. Penguin Books. 1992. ¿*The End of History?* The National Interest No.16. 1989
- * Garaudy Roger. *Dios ha Muerto, Estudio sobre Hegel*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina
- * Gorostiaga Xavier. *Comenzó el Siglo XXI, el norte contra el sur, el capitalismo contra el trabajo*. Ponencia presentada en la plenaria del Congreso Latinoamericano de Sociología. La Habana, Cuba. Ediciones CRIES. Mayo de 1991
- * Habermas Jürgen. *Teoría y Praxis*. Editorial TECNOS. Madrid, España
- * Hayek Friedrich A. *Sobre la Libertad*. Editorial Libro Libre. San José, Costa Rica.
- * Hegel Federico. *Ciencia de la lógica*. Ediciones Solar, S.A. Buenos Aires, Argentina, 1976,
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Revista de

Occidente. Madrid, España. 1974

Principes de la philosophie du droit. Librairie Philosophique J.Vrin. Paris, France

- * Heidegger Martin. *Carta sobre el humanismo.* Cuadernos Tauros. Madrid. España
- * Hinkelammert Franz. *Crítica de la Razón Utópica.* Ediciones del Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica
- * Huisman Bruno y Salem Jean. *Les Philosophes et la Liberté.* Editions, Bruno Huisman. Paris, France
- * Huntington Samuel P. *El Choque de las Civilizaciones y la Reconfiguración del Poder Mundial.* Editorial PAIDOS. Barcelona, España
- * Kant. *Crítica de la Razón Pura.* Editorial Porrúa S.A. México
- * Kersting Wolfgang. *Filosofía Política del Contractualismo Moderno.* E. Plaza y Valdés. México D.F. México
- * Locke. *Ensayo sobre el Gobierno Civil.* Aguilar S.A. Madrid, España
- * Luckács George, *Introducción a una Estética Marxista, sobre la Categoría de la Particularidad,* Ediciones Grijalbo, México, *Historia y Conciencia de Clase,* Editorial Grijalbo, México
- * Lyotard J. F. *Dispositivos.* Editorial Fundamentos. 1981 *La Condición Posmoderna.* Ediciones Cátedra S.A. 1989 *La Fenomenología.* Paidos Studio. 1989 *¿Por qué Filosofar?* Ediciones Paidós Ibérica. 1989
- * Marx Carlos. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858.* Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina *Manuscritos, economía y filosofía.* Alianza. Madrid, España
- * Mires Fernando. *La orden del caos.* Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela
- * Montesquieu. *Del Espíritu de las Leyes.* Editorial Claridad. Buenos Aires, Argentina
- * Nohlen Dieter y Solari Aldo. *Reforma Política y Consolidación Democrática.* Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela
- * Ortega y Gasset José. *Meditaciones del Quijote.* Revista de

Occidente. Madrid, España.

- * **Paz Octavio.** *Tiempo Nublado.* Editorial Seix Barral. Biblioteca Breve. Barcelona, España
- * **Platón.** *República.* Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina
- * **Popper Karl R.** *La sociedad abierta y sus enemigos.* PAIDOS. Barcelona, España
- * **Rawls John.** *Teoría de la Justicia.* Fondo de Cultura Económica. México D.F. México
- * **Rousseau Juan Jacobo.** *El Contrato Social.* Casa Editorial MAUCCI. Barcelona, España
- * **Sartori Giovanni.** *Aspectos de la democracia.* Editorial Limusa-Wiley S.A. México. DF.
- * **Serrano Caldera Alejandro.** *Filosofía y Crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana. Nuestra América.* Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México, 1987

Dialéctica y Enajenación. Editorial Universitaria Centroamericana. EDUCA. San José, Costa Rica. 1979 *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política.* Editorial Hispamer. Managua, Nicaragua. 2004

La Unidad en la diversidad. En busca de la Nación. Segunda edición. Ediciones Progreso. Managua, Nicaragua. 1998

El Doble Rostro de la Postmodernidad. Editorial El Amanecer S.A. Programa de Solidaridad del Consejo Universitario Centroamericano (CSUCA). 1994

Los dilemas de la democracia. Hacia una Ética del Desarrollo. Segunda edición. Editorial Hispamer. Managua, Nicaragua. 1998

Entre la Nación y el Imperio. Editorial Vanguardia. Managua, Nicaragua. 1988

- * **Serres Michel.** *El Contrato Natural*. PRE-TEXTOS. 1991
- * **Uslar Pietri Arturo.** *Las inmortales palabras. De fantasmas de dos mundos*. Seix Barral. Barcelona, España
- * **Zea Leopoldo.** *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*. Ensayo IX de su libro *Filosofía y cultura latinoamericanas*. Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos". Caracas, Venezuela. 1976
Filosofía de la historia americana. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1978
Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica, del Romanticismo al Positivismo. El Colegio de México. México

El clima intelectual de Nicaragua tiene sus virtudes y sus dificultades para el desarrollo del pensamiento filosófico. Quizás más dificultades que virtudes, debido entre otras razones a las recurrentes tensiones que agitan la vida colectiva; pero estas dificultades tienen también sus ventajas, puesto que activan y urgen de la reflexión y el debate en busca de soluciones a los males que agobian la sociedad. Asimismo, resulta adverso y desmovilizador el escaso debate de ideas que en el país se efectúa desde el horizonte filosófico.

Este último hecho, del que el mismo Serrano era consciente (Buhl y Gerstenberg, 1988: 96), llevó a Jorge Eduardo Arellano a lamentar que éste no tenga “interlocutores en nuestro medio, caracterizado por una penuria de ideas” (Arellano, 2003). Es cierto que en Nicaragua son pocos los interesados en la filosofía y el debate filosófico. En este sentido, Alejandro Serrano tiene más lectores que interlocutores en nuestro medio pero, como él mismo lo reconoció, “aún en Nicaragua ha habido un mundo que me ha permitido hablar de estas temáticas, honestamente no me he sentido solo, ni tentado a abandonar la filosofía” (Midence, 2001).

Habría que agregar que Alejandro Serrano Caldera no ha circunscrito su espacio intelectual a Nicaragua, y es uno de los autores nicaragüenses que ha sabido incorporarse a una red de intelectuales extranjeros, en particular de filósofos, lo cual le ha permitido obtener prestigio internacional, resultando ventajoso para su desarrollo.

Pablo Kraudy