

LA FILOSOFÍA DESDE LA OTRA CARA DE LA MODERNIDAD

Luis Villoro Toranzo
Universidad Nacional Autónoma de México

I

La filosofía actual suele verse como un producto de la modernidad. Pero ésta, está enmarcada en un marco espacio temporal. ¿Qué pasa con la filosofía si vemos sus temas, sus problemas desde otro marco, desde otro lapso histórico por ejemplo, o incluso desde otra cultura que puede ser no-occidental o no-moderna? Entonces la veríamos desde una perspectiva distinta. Sus temas centrales podrían ser los mismos aunque con muchas variaciones, vistas en diferentes perspectivas o tal vez desde su “otra cara”.

La filosofía moderna contemporánea se expresa en muchas concepciones diferentes: filosofía analítica, fenomenología, hermenéutica, marxismo, etc. Pero todas ellas, por contrarias que sean, manifiestan variantes de la misma mentalidad. Se trata de un pensamiento filosófico que se quiere universal.

Desde una perspectiva, los temas y problemas de la modernidad podrían verse como un caso entre muchos. Sería la filosofía con sus temas y problemas permanentes, con sus preguntas e incertidumbres, pero considerados desde nuestra situación. Y nuestra situación es la de un observador situado en el tiempo contemporáneo, pero también en el ámbito de una cultura que no puede ser plenamente occidental, porque es el producto de la dominación cultural de Occidente, ni plenamente moderna, por responder a tradiciones distintas.

Podríamos proponer entonces un experimento mental: ver la filosofía, por así decirlo, desde su revés. Es decir, considerarla desde un punto de vista otro de la modernidad. ¿Cuál podría ser esa filosofía vista por la otra cara de la

modernidad? Si la filosofía occidental moderna es un producto de la dominación occidental, esa filosofía tendría que responder a una mentalidad que expresara una actitud ante ese dominio. Sería expresión de las múltiples formas que adquiere una actitud común de emancipación ante la modernidad.

Pero ¿qué solemos entender por “modernidad”? Se trata de un concepto vago, aproximativo, que se refiere a ciertos rasgos generales de la época actual, que podrían caracterizarse como: 1) La última época del capitalismo tardío, donde se da la llamada “globalización”; 2) Podría señalarse ese inicio en la ruptura de los dos bloques, del socialismo real y del capitalismo liberal. En el pensamiento, da lugar a las variantes de una filosofía “postmoderna”; 3) Los aspectos suscitados después de las dos guerras mundiales y el fin de la colonización. A la confrontación sucede entonces la pluralidad entre culturas y poderes; 4) La emergencia en la escena del llamado “Tercer Mundo”.

Una filosofía desde una perspectiva opuesta a la modernidad occidental sería, sin duda, plural, heterogénea. Sólo participaría de ciertos rasgos generales “negativos”, esto es, los que disienten de la mentalidad del Occidente moderno. Frente a una actitud de dominación, tendría características de una filosofía de no-dominación.

Ese tipo de filosofía podría darse de preferencia en el ámbito geográfico y cultural que permiten las culturas colonizadas por el Occidente moderno: el que damos por llamar “Tercer mundo”: América-Latina, Asia, África.

Ahora bien, ese Occidente moderno es justamente el contrario al mundo de la “globalización” tal como la entienden los autores de una “Declaración” firmada por tres conocidos filósofos occidentales: Jürgen Habermas, David Held y Hill Kimlicka (traducida al español en *El País*).¹ La “globalización” —señalan los autores de la “Declaración”—, ha conducido en Occidente a “una explotación inicua de los trabajadores”, a una “discriminación de las mujeres”, al “despojo de países enteros”, a “amenazas sobre el medio ambiente natural” y a “injusticias globales” en una “sociedad mal estructurada”. Ante esos males, se suele reaccionar —prodiguen los autores— “con el refugio en las tradiciones que conducen a la intolerancia y al fundamentalismo religioso”.

Ante esos males, los tres filósofos sólo se les ocurre proponer algo simple, a saber: “fortalecer las instituciones internacionales vigentes y crear otras nuevas”; porque —cito— “El gran reto del siglo XXI es configurar un orden

mundial en el que los derechos humanos constituyan realmente la base del derecho y la política”.

La “Declaración” que comento es correcta en mi opinión en los males causados por la modernidad occidental. ¿Es también en su remedio? Creo que éste es totalmente insuficiente ante los males causados por la modernidad. Tal vez no bastaran las buenas intenciones para lograr ese nuevo orden basado en los derechos universales del hombre cuyo cumplimiento se ha visto tantas veces conculcado. Sería necesario, es cierto, el establecimiento de un nuevo orden mundial; pero éste tendría que ser un orden “pos-occidental” y “pos-capitalista”, que aún no existe.

Si ese “nuevo orden mundial” diera lugar también a una nueva filosofía ¿Cuál podría ser ésta?

Cualquiera que fuere, tendría que ser vista “desde un punto de vista no-occidental”, aunque sus autores tardaran quizás en ser conscientes de ello. Sería múltiple, pues seguiría la tradición de las culturas a las que pertenezca. Todas ellas no tendrían más punto en común que el negativo de ser no-occidentales. Una filosofía desde un punto de vista distinto al occidente moderno podría seguir tradiciones antiguas de pensamiento aún parcialmente vivas. Sería por ejemplo el caso de la filosofía india, originada en los Upanishad y desarrollada en los grandes sistemas del Vedanta y del Mahayana budista; en otras culturas, podrían ser las filosofías chinas, desde Lao-Tsé hasta Confucio. Incluso, desde esta perspectiva no-occidental, podrían verse también las filosofías precolombinas, casi extinguidas, nahuas y mayas, estudiadas por Miguel León Portilla y Mercedes de la Garza, entre otros.

Todas esas son manifestaciones de una mentalidad no-occidental de raíces antiguas. Pero ahora quisiera referirme a la otra cara de la modernidad tal como se expresa en dos niveles diferentes. Primero: en las ideas actuales de los propios pueblos originarios de América posteriores a la dominación occidental. En esa América indígena subsisten ideas heredadas de una antigua tradición influidas por la colonización, pero aún parcialmente vivas. En ellas podríamos encontrar la raíz de una filosofía nueva no-occidental. Segundo: en la filosofía latinoamericana independiente en la actualidad que, aunque derivada de Occidente, tiene, como veremos, características propias por su situación propia. Estos dos niveles son obviamente independientes entre sí, pero, por pertenecer a la misma circunstancia, latinoamericana y colonial, tiene ciertas

características análogas en su contraposición a la filosofía que priva en el Occidente moderno. En primer lugar, me referiré a ideas de los pueblos indígenas contrarias a la dominación occidental.

Esas ideas variarán conforme al grado de oposición de los pueblos a Occidente en su historia actual y pasada: guerra de las tribus indias contra el despojo de sus tierras en América del Norte; revolución violenta de Tupac-Amaru en Perú; lucha permanente contra la dominación, reseñada en las “utopías indígenas” de Mesoamérica; guerrilla revolucionaria cruenta, mezcla de ideologías marxistas y milenaristas, en el “Sendero luminoso”.

Ante estos movimientos violentos, marcados por una oposición radical a la dominación occidental, hay que señalar otros que indican la posibilidad de una coexistencia de la mentalidad de dominación con una actitud política que puede dar lugar a proyectos nuevos.

El caso más notable, creo, es el establecimiento de la extensa región Inuit, en Canadá, producto de una negociación democrática. Otros casos menos observados son el establecimiento de la región autónoma de los Misquitos en Nicaragua, y la de la Mapuches en Chile. Son pequeños ejemplos de lo que puede aún una democracia occidental, pese a sus debilidades, para avanzar hacia una pluralidad en nuestros pueblos y culturas en América. En los movimientos rebeldes actuales de Ecuador y Bolivia, se hacen presentes ideas indígenas contra la dominación occidental que presagiarían incluso una revolución posible.

En América Latina esos movimientos rebeldes podrían acudir como antecedentes a la filosofía de Carlos Mariátegui en Perú. Mariátegui partía de una interpretación original del marxismo, basada en las concepciones comunitaristas aún presentes en el Perú precolombino.

Esas ideas son también un antecedente no lejano de las que inspira al movimiento zapatista actual de Chiapas en México. Se trata de un movimiento importante que puede influir en una filosofía considerada desde un punto de vista no-occidental. No plantea una revolución, pero sí una reforma radical a la democracia representativa en América.

Las comunidades indígenas de América, frente al poder de los antiguos imperios teocráticos y militares, preservaron su tradición local de lo que podríamos llamar una “democracia comunitaria”. En ella el poder reside en una asamblea en la que participan todos los miembros de la comunidad, cuyas

discusiones son moderadas por un “consejo de ancianos”, quienes siguen la tradición de sus “usos y costumbres”. Se trata de una forma de democracia directa, no representativa, como la nuestra. Su base económica no es la industria sino el cultivo de la tierra y la artesanía.

Los representantes de los pueblos indígenas se reunieron en varios congresos en México. El primero tuvo lugar en una comunidad mixe de Tlahuitoltepec, Oaxaca, en octubre de 1993. Su “Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas” ha servido de modelo a otras posteriores. Las ideas de los indígenas de Oaxaca y de Chiapas han sido recogidas por un “Congreso Nacional Indígena” y han sido la base de las ideas enunciadas por el movimiento zapatista.² En un escueto resumen, sus ideas básicas serían:

1. “Mandar obedeciendo”. Es el lema de una democracia comunitaria. Implica, en lo político, la eliminación de toda dominación, de grupo o de clase. Se ejerce en el servicio colectivo.

2. “Para todos todo, nada para nosotros”. Su segundo lema rompe el ejercicio de las acciones dirigidas por un interés individual o de grupo. Establece como fin de la comunidad un bien común, contrario al interés personal.

3. “Un mundo en el que quepan muchos mundos”. El tercer lema anuncia el multiculturalismo; la aceptación de la pluralidad de culturas y de proyectos de vida en común. El poder debe ser plural como el mundo mismo.

A esos tres lemas hay que añadir un cuarto principio:

4. La naturaleza es sagrada. Exige el respeto del hombre, en vida personal y social. Ese respeto se manifiesta en la comunidad, en sus preceptos de no depredar ni explotar en beneficio propio a la naturaleza.

Estos principios muy simples y generales marcan una vía regulativa ética. Expresan una manera de ver el mundo, el hombre y la sociedad, distinta a la mentalidad occidental moderna. Las concepciones del movimiento zapatista pueden ser un ejemplo de ideas que expresan una mentalidad no-occidental; aunque influidas por la colonización, son comunes en las culturas de ascendencia indígena, maya, náhuatl, aymara o quechua. Sin embargo, son un elemento que podría formar parte en un marco general más amplio: el de la filosofía latinoamericana actual. De ello trataremos en la segunda parte de este ensayo.

II

Para comprender la filosofía latinoamericana tenemos que partir de un hecho: es parte de una cultura de la dependencia. Podemos ilusionarnos con nuestros logros en la filosofía occidental heredada, podemos incluso presumir de haber intentado una reflexión filosófica adecuada a nuestra situación pero nada de ello borrará la raíz de dependencia de nuestra filosofía. La filosofía latinoamericana actual no puede menos que tener conciencia de su dependencia de las principales corrientes filosóficas de Europa y Norteamérica.

El peruano Augusto Salazar Bondy señaló con extraordinaria lucidez las características de una filosofía dependiente.³ En primer lugar, es una reflexión que parte de una situación de dominación y subdesarrollo. En ella hay un abismo entre la élite intelectual y la mayoría del pueblo. Es una intelectualidad que vive bajo el signo de la exclusión, que tiene que vivir en una cultura dividida entre quienes obedecen a una mentalidad popular, mestiza o india, y quienes pensamos con categorías del Occidente moderno.

En una cultura dependiente y dividida, los filósofos están ante una alternativa: o bien aceptar su pertenencia a la cultura dependiente y asumir su carácter marginal, o bien, por el contrario, tomar distancia ante la cultura dominante y asumir una actitud crítica ante ella. Sólo si asumimos la segunda posibilidad, nuestra filosofía podría intentar ser auténtica.

“El problema de nuestra filosofía —escribe Salazar Bondy— es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que, si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de ese cambio histórico trascendental”. Sólo así —continúa Salazar— la filosofía podría convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superado de esa condición. Este sería un “pensamiento de negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio”.

Así, la filosofía latinoamericana está sujeta a una ambivalencia. Tiene que decidir qué vale más: seguir bajo el cobijo de su dependencia o rebelarse ante

ella. La primera actitud conduce a aceptar una filosofía confiada en cumplir con su vocación universal, aunque tal vez dudosa de su originalidad. La segunda actitud asume una filosofía cuyo objetivo sería la crítica ante sí misma, la incertidumbre y, en último término, el rechazo de una filosofía de dominación.

Esta ambivalencia de la actual filosofía latinoamericana presenta dos facetas: por un lado, la búsqueda de la propia identidad, más allá de las limitaciones, por el otro, el rechazo de la identidad que el otro nos atribuye. En esa ambigüedad está aún nuestra filosofía.

La ambivalencia se expresa también en la exigencia de lograr una filosofía rigurosa, aunque no reflejara la propia circunstancia. Fue en Argentina la posición de Francisco Romero, cuya obra insistía en la necesidad de una filosofía profesional y especializada si se quería lograr originalidad. Y en México más tarde, los fundadores de la revista *Crítica*, propugnábamos por terminar con la carencia de rigor y argumentación en la filosofía de nuestro país.

También en México parecida ambivalencia expresaba Samuel Ramos cuando escribía: “Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos, fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo” y, en otra parte: “tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él”. Pero esa perspectiva es la que tiene un sujeto de una sociedad dependiente. Tendrá que verse entonces como miembro de una historia cultural marcada por una sensación de insuficiencia. La insuficiencia se expresa incluso —dice Ramos— en un “complejo de inferioridad”. De allí una inicial filosofía mexicana como carencia, debida a nuestra situación de dependencia.⁴

En la filosofía mexicana, esa conciencia de nuestra condición carente adquiere, en mi opinión, una dimensión profunda en la filosofía de Emilio Uranga.⁵ La noción de “insuficiencia” es, para él, expresión ontológica de la accidentalidad de nuestro ser. Porque ser accidental quiere decir “ser otro”, depender de lo otro, oscilar entre la existencia y la nada, ser carente y azaroso, contingente y gratuito. “La comprensión del hombre a partir del accidente permite arrancar el velo de la propia suficiencia, ocultador de la verdad de las culturas ‘dominadoras’”. Pese a sus limitaciones, que dio lugar a discrepancias, la aguda reflexión de Uranga marcó un giro en nuestra filosofía que aún no ha sido apreciado suficientemente.

Después de Samuel Ramos, que podríamos considerar el primer iniciador de la filosofía mexicana en el siglo XX, debemos referirnos a Jorge Portilla.

Portilla escribió un conjunto de ensayos, que fueron publicados después de su prematura muerte, con el título de *Fenomenología del relajo*.⁶

El “relajo” —dice Portilla— tiene la significación de “suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad”. Así, desde el inicio de su ensayo, Portilla establece su tema; no es la negación del valor, sino del vínculo esencial del sujeto o con el valor. El relajo consiste, por así decirlo, en “dejar fuera de juego al valor”, en degradar lo valioso.

A partir de su examen del comportamiento del “relajo” y del “relajiento”, Portilla establece su relación con temas profundos de la filosofía: la temporalidad, la libertad, la comunidad, el mal. Pero la degradación del valor no puede realizarse en soledad. Por eso requiere un espacio comunitario en relación con los otros. Requiere “la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas”; trata de comprometer a los otros. Conduce así, a una idea de la comunidad. “La comunidad es vivida en México como un horizonte lejano y desarticulado que no ofrece una orientación precisa ni un apoyo firme a la acción”. Por eso, plantea una difícil tarea: “construir una auténtica comunidad y no una sociedad escindida”.

La filosofía de Portilla, junto a la de Uranga, quedarán, a mi juicio, como los dos logros más originales de la filosofía mexicana en el siglo XX.

La caracterización de Ramos es el germen del que surge la filosofía de Leopoldo Zea, basada en la dependencia común de América Latina y a nuestra búsqueda de la propia identidad. Zea evoca una imagen muy gráfica. “Frente a la cultura europea [...] nos servimos de ella, pero no la consideramos nuestra, nos sentimos imitadores de ella. Nuestro modo de pensar, nuestra concepción del mundo, son semejantes a los del europeo [...] Sin embargo, nosotros [...] nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande. Adoptamos sus ideas, pero no podemos adaptarnos a ellas [...] Nuestra concepción del mundo es europea, pero las realizaciones de esa cultura las sentimos ajenas, al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores”.⁷

Zea, como Salazar Brondy, parte de la situación de la filosofía iberoamericana como una filosofía “inauténtica”, esto es, que se engaña de su verdadera condición y trata de imitar lo que no es. Para ambos, la inautenticidad es marca de nuestra condición de dependencia. Creo que, aunque tengan con-

cepciones distintas, para uno y otro también la única manera de superar la inautenticidad es la conciencia de sí mismo, de su propio valer frente a las opiniones ajenas.

Zea presenta también una filosofía opuesta a la modernidad occidental, porque expresa la universalización de la historia y de la cultura que fue un instrumento de la expansión del Occidente. Éste tuvo también una capacidad de lograr la universalización de su cultura a otros países y a otras culturas. Pero —concluye Zea—, su meta fue la realización de un conjunto de valores universales, “los de la cultura occidental pero en un sentido más amplio; los de una cultura que es algo más que la cultura moderna”. Así, la modernidad, en la concepción de Zea, superaría al Occidente.

Pero la conciencia de la propia identidad, tanto en Zea como en Salazar Bondy —si los interpreto bien— presenta dos facetas. Por una parte diría “Yo no soy como tú dices”, por la otra afirmaría “Yo soy igual a ti”. Son las dos facetas en que se expresa la rebeldía. Conduce —para usar una expresión popular mexicana— al desafío del rebelde por “igualado”.

En América Latina, una corriente de pensamiento semejante se manifiesta también en el marxismo crítico, cuyo representante más connotado en México ha sido Adolfo Sánchez Vázquez. Su filosofía expresa una versión rigurosa del marxismo pero adaptado a nuestra circunstancia. A mi juicio se expresa con claridad en su deslinde, en sus últimos escritos, frente al llamado “socialismo real” posterior. Su idea se orienta por una conjunción necesaria entre el deber ser con la realidad social, se trataría de “una nueva sociedad que, a la vez, se presenta como un ideal que se desea realizar y como un régimen social que *debe ser*”.⁸ Esa nueva sociedad no excluiría juicios de valor; superaría tanto la utopía como la necesidad social; seguiría la urgencia de unir tanto un socialismo utópico como un socialismo fundado científicamente. “Concebiría el socialismo como un ideal sin dejar de reconocer su condición como producto de la necesidad histórica y, a la vez, llegaría a considerarlo como un producto del desarrollo histórico, sin dejar de ver en él un ideal a realizar”.

No sería difícil establecer cierto paralelismo entre este marxismo crítico y otra corriente: la del argentino-mexicano Enrique Dussel, que se expresa en una “filosofía latinoamericana de la liberación”.⁹

Esta pretende hablar —escribe Dussel— con la voz del oprimido en nuestros países, la voz “de la mayoría de la humanidad presente (el “Sur”) que es la otra cara de la modernidad [...] que pretende expresar válidamente ‘la razón del otro’ del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente”. Dussel expresa así su filosofía como una reclamación de los excluidos, de los olvidados por el Occidente moderno. Esta da lugar a una “interpelación” frente a la filosofía occidental moderna desde una realidad “otra”.

La interpelación del excluido no se hace desde quien puede aceptar un orden intersubjetivo normativo, sino desde quien se considera fuera de ese orden. La interpelación así interpretada nos abre a la “exterioridad del otro”. El interpelante se experimenta entonces como ajeno a una comunidad de comunicación ideal aunque pudiera pertenecer a una comunidad histórica real.

Esta comunidad de comunicación está presupuesta en la argumentación, con el respeto a todos los participantes posibles que tienen el derecho de poder situarse como “lo otro” que la misma comunidad. Dussel distingue así una “comunidad de comunicación ideal” de una comunidad real, “en la que no habría excluidos, sino todos pertenecerían a una ‘comunidad de justicia’”.

En ambas filosofías, la de la filosofía latinoamericana de la liberación y la del marxismo crítico, encontramos la posición con la dominación del Occidente moderno y la apertura hacia una emancipación por venir.

Pero, por lo pronto, me interesa fijarme en el ejercicio de la filosofía en el México actual. La filosofía en México ha tenido, sin duda, algunos logros importantes, en los campos de la filosofía analítica, de la filosofía de la ciencia, de la hermenéutica, la filosofía de la cultura y la historia de la filosofía. Existen facultades e institutos donde se cultiva con fruto la filosofía. Estamos lejos ya de la época donde se expresaba una filosofía retórica y sin suficiente justificación crítica. Con todo, aún persiste nuestra dependencia de la filosofía de los países más desarrollados. Quisiera señalar solamente algunos rasgos generales que marcarían diferencias en los temas universales de la filosofía. Podrían indicar un carácter distintivo en la actual filosofía mexicana como un caso particular en el pensamiento de la modernidad. No son, sin duda, rasgos identitarios; forman parte de corrientes universales filosóficas; pero, por estar vinculados con nuestra circunstancia, pueden verse como un caso específico en el pensamiento de la modernidad.

Pero yo pertenezco al medio de la filosofía mexicana actual. Conozco y aprecio a la mayoría de sus autores. No me corresponde a mi juzgar sus logros. Debo limitarme a exponer por mi cuenta algunas ideas regulativas generales que, sin comprometer a sus autores, podrían señalar un posible camino por venir en la filosofía mexicana, desde sus inicios a principios del siglo XX, como parte, por supuesto, de la otra cara de la filosofía latinoamericana en general.

Trataré de resumirlas en varios apartados.

1. Occidente (Europa y Norteamérica) no puede menos de ser visto como dominador. Pero está sujeto a una ambivalencia. Por un lado, tratamos de seguirlo, incluso a menudo de imitarlo, por el otro, intentamos resistir a su dominación o, al menos, sustraemos de ella.

Nuestra situación de dependencia puede dar lugar a una conciencia de inautenticidad. Ésta, a su vez, presenta dos caras, la una es el rechazo, la otra, la autoafirmación. El rechazo puede manifestarse en la crítica racional de la filosofía ajena, la autoafirmación, en la revaloración de nuestro pensamiento frente al otro.

Ambas facetas son un desafío frente al dominador. En el desafío, el dominado se equipara con el dominador. “Yo valgo tanto como tú”, parece decir. Las razones del dominado son tan válidas como las del otro, argumenta; los valores que sustenta, igualmente buenos. La filosofía del uno se equipara con la del otro.

En la equiparación con el otro, el ofendido recupera su propia dignidad.

2. En la filosofía, la equiparación con el otro suele dar lugar a igualar los valores predominantes occidentales con valores propios.

Frente al individualismo propio de la modernidad por ejemplo, frente a su afán competitivo y violento, puede resaltar los valores y ventajas morales de la comunidad. La comunidad es el mensaje que nos transmiten los pueblos indígenas. En lo que ha dado fuerza a su conciencia de identidad frente a Occidente.

El ideal de comunidad conduce a superar la sociedad posesiva y conflictiva, basada en la exclusión de los menos aventajados económica, social y políticamente. Frente al individualismo de la sociedad moderna, establece la primacía de un fin y un bien común. Es lo que permite caminar paulatinamente hacia una sociedad que ya no estuviera escindida.

Podría ser el germen de una idea de justicia basada en la primacía de un bien común, ajeno a los intereses individuales que privan en la modernidad. Y la solidaridad es la marca del reconocimiento del otro en su diversidad. Supera incluso a la justicia.

3. Tercera idea regulativa: frente a la expoliación de la naturaleza, auspiciada por la dominación occidental, el respeto y la comunión con el entorno natural. Es también una idea dirigida a los pueblos indígenas de América, que ven en ella una manifestación de lo Sagrado.

La razón no estaría entonces orientada por una dimensión puramente instrumental, esto es, dirigida a determinar los medios para realizar nuestros propósitos, sino por una racionalidad valorativa, dirigida a realizar fines que consideramos valiosos.

Sería una racionalidad incierta, por estar dirigida por fines que consideramos objetivamente valiosos pero que no se acompañan de certeza, pero “razonable”, por estar justificada en fines valiosos.

4. Por último, cuarta idea regulativa: frente a civilización occidental, la conciencia de que no hay una cultura privilegiada y superior en el mundo, el respeto al interculturalismo, la aceptación y el fomento de la pluralidad de culturas y de su relación recíproca. Idea del reconocimiento recíproco como base del intercambio entre culturas hacia el establecimiento de valores transculturales.

Estas ideas regulativas señalan el camino que pueda dar lugar a una filosofía nueva, distinta a la prevaleciente en el Occidente moderno.

Frente a la dominación propondría la emancipación; frente a la exclusión, la participación; frente a la expoliación, el reconocimiento.

Sería una filosofía de la otra cara de la modernidad. Para decirlo en una palabra: sería una filosofía de lo otro.

Notas

1. *El País*, 6 de junio 2005, p.14.

2. Sobre las resoluciones del “Congreso Nacional Indígena, ‘Nunca más un México sin nosotros’”, Actas del 2 al 12 de octubre, 1996. Entre la múltiple bibliografía sobre el EZLN, puede escogerse: *Sexta declaración de la Selva Lacandona*, UACM, junio 2005;

Democracia sustantiva: democracia social, ed. del EZLN, 2001; *Crónicas intergalácticas*, Chiapas, EZLN, 1996; Subcomandante Marcos, *Desde las montañas del sureste mexicano*, México, Plaza y Janés, 1999.

3. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, 1968; *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1973.

4. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la filosofía en México*, Buenos Aires, 1951; *Historia de la filosofía en México*, México, 1943.

5. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, 1990.

6. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, ERA, 1966.

7. Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México; *América en la historia*, F.C.E, 1957.

8. Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, ERA, 1975.

9. Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, 1993.