

## ***Presentación***

*Álvaro B. Márquez-Fernández*

*La investigación etimológica e historiográfica de las ideas es uno de los procesos indiscutibles para el análisis y la comprensión del pensamiento. Es un mirar y descubrir en esos orígenes pasados la historia del presente inmediato a la vez que póstumo. Precisamente, ese el interés que anima a **Ignacio Medina**, a plantear en su artículo: **Significados de la polis en la Grecia clásica**, la destacada importancia que le asignan los filósofos griegos a la construcción de esa idea de “polis” y “praxis política”, tan decisivas en la experiencia de las ciudades-estados que fomentan en la formación de la ciudadanía la paideia democrática con la que se intenta definir el pensar filosófico y político de la Atenas del s. IV A.C.*

*Magnífica elaboración espacio-temporal de esa bruma de ideas pre y post socráticas, sobre lo que se piensa puede ser la polis y la noción de poder, fuerza y gobierno, en el desarrollo del mundo humano liberado de la égida de los Dioses del Olympus. La libertad racional del pensar mítico o deificante, hacia la humanización del ser que se considera mortal y material en un orden existencial de cosas dispuestas a su voluntad y praxis. El thelos de la racionalidad es dar sentido histórico a esa presencia del hombre a través del arjé y la maiéutica. Las ideas clave para esta comprensión de la polis ateniense se encuentran en los milenarios nombres de Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes ya consideran en esa época como factible el ideal de una República donde la convivencia humana implicara una comunidad de fines e intereses regulados por normas igualitarias y equitativas de los bienes a compartir. Pero también y sobre todo, su mejor lección para la contemporaneidad: la parresía. O sea, el derecho a decir lo que se piensa ante los otros en un diálogo de opiniones.*

*De los miles de años de evolución orgánica y biológica, histórica y racional, de los seres humanos, en el s. XXI la tecno-ciencia y la globalización se nos presentan como la síntesis de una racionalidad reproductiva del capital, el mercado y el consumo, que pretende con su poder hegemónico, la reducción fenomenológica del inmanente mundo de la complejidad a las lógicas de la sim-*

*plicidad excluyente. El desarraigo del onto de otras epistemes posibles para la producción racional y sensible de nuestra comprensión de la diversidad y pluralidad de quienes coexisten en el mundo, crea ese nefasto determinismo monocultural de donde parten las formas de la racionalidad capitalista en su intento por justificar, a través de los siglos, su historia colonial. **Ignacio Ayes-tarán**, con toda pertinencia y denodada conciencia crítica, nos introduce a través de su artículo: **Ciencia, responsabilidad cosmopolita y sostenibilidad en un mundo global**, en las principales reflexiones y cuestionamientos que desde el campo de las teorías de la complejidad sistémica, transdisciplina, ecología de los saberes, sostenibilidad global y ética cosmopolita, se adelantan y exponen como alternativas a la crisis civilizatoria del capitalismo neoliberal.*

*El mundo y sus facticidades políticas, económicas, sociales, merecen ser reaprendidas desde otros procesos y sistemas ontológicos de la existencia, donde se pueda garantizar un desarrollo de los seres vivos que haga viable la posibilidad de salir de las estructuras monológicas de la racionalidad tecno-científica. A partir de lo local, singular, particular, individual, en una perspectiva de totalidad abierta a otros momentos de relación con lo universal y global, se deben replantear los desafíos que genera la urgente transformación del actual mundo de vida en el que nos encontramos: la realidad no es única ni indivisible, sino plural y mudable; los sistemas están autoreferidos y se autoregeneran; las acciones se desvanecen en su diversidad intersubjetiva y se recrean otros sentidos y contenidos; el tiempo no es lineal, los espacios no son homogéneos. Estas y otras características permiten considerar los medios y fines de la ciencia, más allá de un dogma positivista del conocimiento en esta era de la globalización, puesto que se trata de resignificar lo global desde la perspectiva crítica del conocimiento y desde otros ordenes de productividad del desarrollo tecno-científico más comprometidos con la ética cosmopolita de una sociedad intercultural y una producción sostenible entre racionalidad y naturaleza que sea a su vez, una filosofía política protectora de la vida en el mundo.*

*En las tesis del marxismo clásico las relaciones entre filosofía y economía parecen más explícitas que entre ésta y la sociología. Quizás el distanciamiento excesivamente teórico que hace la economía de la sociología, se presenta a causa de la inflexión filosófica de Marx por explicar que es a través de las relaciones de producción que se puede explicar la naturaleza de las alienaciones sociales, lo que rechaza la tesis del evolucionismo social al estilo de Comte y otros. Son inevitables las correlaciones entre economía y sociología, sin embargo eso no debería generar una ideologización entre una y otra a los fines de*

lograr una indebida jerarquización o más aún el descrédito del marxismo (académico) por considerarse ineficaz para comprender los procesos sociales.

En este contexto problemático es que **Ruy Braga** hace un excelente intento epistémico, en su artículo: **O pêndulo de Marx: Sociologías públicas e engagemento social**, por situar la importancia que tiene hoy día el “marxismo abierto” en relación con las “sociologías públicas”, ya que observa un moviéndose pendular entre estos dos tipos de conocimientos. Se desprende de esta afirmación, inevitablemente, la influencia del marxismo en todas las esferas de las ciencias sociales, desde su fundación, sin desconocer las fuertes críticas por las cuales ha pasado el marxismo, sobre todo con la caída del “socialismo real”. Más que darle continuidad al pensamiento marxista o lograr una afectiva identidad teórica, a través de la sociología de P. Bourdieu, considera Braga, se pone de manifiesto una contundente praxis social de inspiración marxista, con respecto al uso del poder por parte de los grupos sociales, entre éstos los sindicatos y los partidos políticos. A partir del conflicto (de “clases” para Marx y “clase en el papel” o “clase probable” para Bourdieu), se agrupan movimientos sociales que generan relaciones antagónicas o contradictorias que promueven la superación de la conflictividad al considerar que la centralidad del conflicto resulta de un orden de relaciones codependientes unas de otras, no aisladas como sustancias. De parte de Bourdieu, la crítica al concepto de clases en Marx, amplía considerablemente el factum antropológico de los sujetos de la clase porque lo abre a la representación, la simbolización, la práctica contingente de cada individuo en la construcción de los espacios sociales y culturales. Las clases emergen y se reconocen desde una alteridad de la conciencia social que se expone a la sociedad a través de los intelectuales y su compromiso por cambiar la política a partir de sus actores originarios. Esta y otras tesis de Bourdieu, fungen de vaso comunicante con el “marxismo abierto” cuyos resultados son extremadamente significativos para el desarrollo de la “sociología pública”.

La Razón en la época de la Modernidad, es un fin en sí misma que termina idealizada, beatificada, deificada y dogmatizada. No será capaz de cumplir con la construcción material de un “progreso” que se sitúa en el desarrollo histórico de un universal de bien al que se tiende inexorablemente sin que en ese tránsito el hombre pierda sus libertades. La reacción a ese logos instrumental de la racionalidad, es inmediato por parte de los filósofos y los teóricos sociales. Más que un esperanzador “fin de la historia” feliz para la humani-

dad, los resultados son muy opuestos hasta el punto de generar el desencanto de ese tipo de racionalidad deshumanizante.

En torno a estas críticas es que se presenta el análisis de **Fernando J. Vergara Henríquez**, en un lucido intento por darle explicación a la fundación y a los fines burocráticos y pragmáticos de la Razón Moderna, en su artículo, **Weber y Habermas o los umbrales de la modernidad progresista: constitución, interpretación y comprensión**. La razón no es un espectro fantasmal o mágico que circunda la relación entre conciencia y realidad, ella se ha transformado, a juicio de Weber, en “razón empírica” que todo lo calcula, clasifica, jerarquiza, con el propósito de obtener el mayor beneficio e interés de un cuerpo social e institucional que opera y se regula de acuerdo a los principios de rentabilidad de la empresa o administración, en una permanente renuncia a cualquier tipo de valores trascendentes o humanistas. La modernidad pretende reducir y escindir la relación ontológica de la razón con la creación del sentido subjetivo de la realidad que porta, con el fin de cancelar la acción del sujeto como donador del sentido. El pensamiento de la modernidad ilustrada atraviesa a la sociedad por medio de un estado y una economía, altamente competitiva y eficaz, que le permite unificar en una trama de dominios tecnológicos las fuerzas sociales de transformación humana. Por otra parte, es Habermas, en su intento por recuperar a la Modernidad de su “proyecto inconcluso”, quien propone dotar a esta racionalización de espacios de moralidad pública que abre el “mundo de vida” (reproducción de las actividades simbólicas-sociales mediadas lingüísticamente) de quienes forman parte del “sistema” sociopolítico capitalista. Es necesario cancelar la segmentación social que ha producido la razón instrumental y recuperar las correlaciones de la interacción social a través del sistema, para ese logro se requiere de una racionalidad comunicativa entre los sujetos de colectivo humano.

Las religiones además de un sentido metafísico y teológico, deben portar contenidos éticos, políticos, económicos, que sirvan de sustento y orientación material a la humanización de los seres humanos sin ningún tipo de distingos. Es a partir de un discurso sobre la verdad revelada en la particularidad de los sujetos humanos que ella se hace trascendente por la fe. Así, se puede construir junto a los otros credos el valor de la verdad compartida, en un lazo de comunión que se ofrece como diálogo liberador de cualquier condición de dominio racional de los dogmas. La religiones, unas más que otras, son responsables de la vida humana más cuanto parten de esas vidas para presentarse ante el mundo como salvadoras del Mal y esperanzadoras del Bien. El catedrático español

*Manuel Fraijó Nieto, en una muy completa síntesis, en su artículo, **Hans Küng: trayectoria y obra**, nos muestra esa herencia que nos lega a través de su copiosa bibliografía, este reconocido teólogo y filósofo. El agradecimiento al Prof. Fraijó Nieto, por su entusiasta receptividad a concedernos el crédito editorial de recoger en nuestras páginas su laudatio en honor a H. Küng. Además, por hacernos coparticipes de este reconocimiento para la comunidad universitaria mundial, cuya significación en el pensamiento político y social, económico y moral, en estos tiempos finiseculares de la modernidad, es de un mayor compromiso con la humanidad en toda su diversidad cultural e histórica. Se trata, al decir de Küng, de hacer “posible la misión humanizadora de las religiones. Sin su colaboración no sería posible la paz ni la convivencia entre los pueblos”.*

*Entre el derecho (leyes coactivas) y la ética (conciencia moral), considera Hans Küng debe darse un encuentro o “relación indirecta” que permitan una interpretación de estos dos ámbitos de la vida. En su Discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa conferido por la UNED (España), suscribe sus más recientes reflexiones acerca de la **Ética mundial y derecho mundial. Reflexiones filosófica**. No es posible actuar desde un orden prescriptivo de la ética mundial, porque ésta no genera órdenes ni establece sistema de regulación de los valores en un sentido específico. Trata acerca de conductas generales que son válidas para otros porque son factibles de compartir universalmente ya que se trata de valores que no se encuentran suprimidos en cualquiera de las culturas, aunque la tradición, usos o costumbres los representen de otros modos. Así, por ejemplo, los derechos a la paz y la sensibilidad por la conservación del medio ambiente, son cuestiones y problemas que desde una ética mundial implican un esfuerzo por consensuar las respuestas o soluciones, y hacer efectiva decisiones vinculantes con códigos jurídicos de derechos humanos mundiales que puedan favorecer la comprensión entre todos los implicados. Sin embargo, es una realidad que la propuesta de una ética mundial va a depender del desarrollo de esa conciencia moral que en la sociedad actual está muy mediatizada por los poderes y las ideologías.*

*La entrevista que recogemos de **Marcelo Fernández Farías**, con el título de **Roberto Follari: alternativas neopopulistas en América Latina**, busca explorar las ideas de este reconocido investigador argentino acerca de la emergencia de los movimientos y gobiernos neopopulistas en el marco de otra emancipación social y política para la América Latina. ¿Qué características tienen estos procesos de gobernabilidad con una alta incidencia de participa-*

*ción por parte de gruesos sectores tradicionalmente desfavorecidos o explotados por las hegemonías neoliberales? Se recupera históricamente la ascendencia de la teoría marxista, en la construcción material de otro orden social, donde la gobernabilidad de las democracias neopopulistas son mucho más incluyentes. Por otra parte, esto hace posible generar otros medios para superar la conflictividad propia del sistema capitalista, a través de cambios en los procesos productivos y de consumo, un activismo más directo en la toma de decisiones, y resistencias comunicacionales a los medios de comunicación clasistas, un panorama que pone en escena a un actor social mucho más en sintonía con la transformación sustantiva de la política a favor de las mayorías.*