

ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Г.И. КОЛАРОВ

Кафедра истории философии факультета гуманитарных и социальных наук

Российский университет дружбы народов

Ул. Миклухо-Маклая, 6, 117198 Москва, Россия

Формирование леворадикального политического сознания в Латинской Америке связано с новым явлением в общественной мысли континента, которое стало известным как «философия освобождения» и звучит неоднозначно. Появление этого термина по времени совпадает с «новой волной» – в 70-х годах в Аргентине организовалась группа философов, которые называли свое учение таким образом. То, что его характеризует и отличает – это его политическая направленность и ангажированность. Потом эта группа распалась, однако название осталось. Сегодня «философией освобождения» называют любую философию, у которой в центре внимания находится влияние всего «американского» (*lo americano*) и потребность в социально-экономических преобразованиях на континенте.

Критический анализ «философии освобождения» и учений ее самых значительных представителей является очень сложной задачей. Для начала можно попробовать представить некоторые элементы кризиса сегодняшнего времени в Латинской Америке, - которые являются следствиями ее исторического развития и жизни латиноамериканского человека, - и как философия освобождения их осмысливает и отражает. Здесь надо иметь в виду, что сами ее классики-основатели жили и до сих пор живут в этом переходном и кризисном для латиноамериканского общества периоде. Соответственно, они со временем воспринимают принципы современной жизни и удаляются от шкалы ценностей, которая до этого руководила их поступками. Их вни-

вание сосредотачивается на человеке, который проходит через этот кризис и своей активной деятельностью по его преодолению меняет мир. Этот человек представляет разные общества и социальные классы, со своими конкретными экономическими, социальными, политическими, культурными, этическими проблемами и противоречиями, которые пытается разрешить.

Латиноамериканские философы освобождения поднимаются против:

- общества потребления и отчуждения;
- социально-политической несправедливости;
- империализма и неоколониализма;
- риска ядерного уничтожения;
- голода, бедности, репрессий, всего, что тормозит развитие общества;
- логики, оправдывающей господство над народами Третьего мира.

По их мнению, империализм и неоколониализм уже не имеют места в современном мире. Философы освобождения считают главной задачей перед латиноамериканской философией упразднение фальшивого рационализма традиционной философии настоящим рационализмом, продиктованным социально-политическими реальностями Латинской Америки. Они связывают сегодняшний кризис латиноамериканского общества с введением моральных и политических норм евроатлантической цивилизации, которая характеризуется консумативным обществом с его этической спецификой. Их основная цель состоит в том, чтобы показать фальшивые моральные устои этого общества и, как следствие, рациональность революции. На этом фундаменте они стараются создать новую латиноамериканскую философию.

Одно из самых ярких имен из этого направления – это аргентинец Энрике Дуссель. Он возвышает философию до этики, или приходит к этике как к первой философии [5,187]. Самые общие концептуальные параметры его философии можно очертать следующим образом:

- Утверждение идей латиноамериканской философии, как настоящей философии и, поэтому, представляющей

универсальные ценности; ее предметом является самобытная латиноамериканская социокультурная и социальная действительность, а ее целью – утверждение континентального сознания.

- Убеждение в том, что для достижения настоящего латиноамериканского философствования нужен разрыв и освобождение от культурной опеки США и Европы и их философских систем.
- Признание того, что народ и его активная роль в истории является субъектом латиноамериканской философии, утверждение коллективного «мы» в ней в свете борьбы за освобождение.
- Задача философа как интерпретатора латиноамериканской социальной действительности состоит в утверждении этической позиции, осуществляющей связь между теорией и практикой.
- Интеллигенция – это часть народа. Таким образом, отпадает дихотомия «народ – мы» [12,79].

Дуссель подверг критике эгоцентрический подход, в пределах которого латиноамериканский человек рассматривается как деформированная модель европейского человека или как неравноценная. Этот факт объясняется обстоятельством, что мера культуры является европейской, евроцентрической и, следовательно, неприменима к другой, разной и различающейся индивидуальности человека из развивающегося мира. Ранний Дуссель был ярким противником евроцентризма. (Сегодняшний Дуссель уже во многом притупил остроту своих радикальных установок. То же самое касается и многих его последователей).

Это не означает изоляцию латиноамериканской философии в континентальном культурном пространстве. Наоборот, это ее путь к равноправному духовному единению с философией развитого мира. По словам Ф. Миро

Кесада, таким образом проявляются две тенденции – одна, связанная с утверждением универсального характера философии, и другая, связанная с реализацией собственных региональных обстоятельств [12,79].

Энрике Дуссель является типичным представителем латиноамериканской демократической интеллигенции, которая отличается особым вниманием к способам национального и социального освобождения. Он критикует любую идеологию, оправдывающую господство. Его целью является преодоление «североамериканской философии господства» [1,46] и создание новой латиноамериканской философии. Он отрицает целесообразность существующих тоталитарных систем и стремится философски обосновать борьбу за освобождение. У него сама философия превращается в идейно-теоретическую основу освободительного движения. Так возникает новая «философия угнетенных и происходящая из угнетенных, философия освобождения бедных народов на земле» [6,12]. Дуссель определяет философию освобождения как этико-политическую, имея в виду критику системы национального и социального рабства, ее изобличение как зло и грех. Воспринимая точку зрения угнетенного, он понимает историю как процесс освобождения. По его словам, «быть философом означает, прежде всего, уметь слушать и интерпретировать исторический голос масс, их идеалы и устремления и выражать их теоретически и программно» [7,30].

Российский специалист по философии освобождения – Наталья Петякшева, уточняя, что Дуссель не считает себя марксистом, подчеркивает, что он пытается пересмотреть отношение к марксизму, имеющее место в Латинской Америке. Она утверждает, что «результатом изучения марксизма, стал свой, «дусселинизированный» Маркс, как теоретический предтеча «философии освобождения»... [3,112]. По ее словам, суть его трактовки Маркса, как философа в том, что он считает «молодого» Маркса материалистом, а «зрелого» – идеалистом. Дуссель пытается идти по пути, противоположному Марксу, (от идеализма к материализму), признавая «идеалистичность» своей позиции как философского видения мира, которому «подчиняются» материальные (экономические) силы. Как возможность, Петякшева

усматривает идеализм в общей ориентации философии освобождения на основе различия, инаковости. В этом смысле человеческая деятельность, согласно Дусселю, должна быть «вслушиванием в голос Другого» и «служением» ему. Это и есть, согласно Дусселю, идеал человеческого поведения, идеал социальных отношений, христианский по своей сути, являющийся той моделью, которой должна следовать «реальность». Петякшева оценивает эту тенденцию как идеалистический, демонстрирующий утопический идеал, с претензией на известную «материалистичность». По ее словам «основной интерес для аргентинского философа представляет этический потенциал, заложенный в марксистской критике капитала» [3,113]. Однако при этом уточняет, что для Дусселя «живой труд» – это уже не работник и не рабочий класс в марксистском смысле слова, а «народ», беднейшие слои населения в их множественном числе. Именно это понятие включает маргиналов, безработных, обнищавших, тех, кто не может быть «классом» [3,113]. Петякшева указывает, что «Категория «живой труд» становится у философа «всеобщей» категорией, представляющей во всякой приходящей социально-экономической формации неизменное этико-философское «рациональное ядро»» [3,114]. Она обращает внимание на претензии Дусселя на «открытие» вневременных философских категорий, представляющих, по его мнению, ценность для любой исторической ситуации. Таким образом Дуссель способствует анализу отчужденного труда в конце XX века. Петякшева видит в «недогматическом» восприятии идей Маркса аргентинским философом характерный для латиноамериканской мысли «дух критицизма». Одна из категорий, которую Дуссель вводит в обращение, – это так называемая «этика освобождения». Он считает, что именно через латиноамериканскую «этику освобождения» человечество в целом может осознать себя как единое, потому что предпосылкой движения к общечеловеческому этосу является его прогрессивность, определяемая его степенью «открытости» к другим этосам. По его мнению, именно таким является латиноамериканский этос, где в результате метисации появился новый, исторический тип человека, новая метисная культура. В лице латино-

американской «этики освобождения» Дуссель предлагает реализовать «социальную этику», которая воспроизводит основополагающие нормы христианской морали и противостоит европейскому философскому модернизму. Он считает, что право и политика в европейском понимании этого слова со временем были дегуманизированы, так как человек рассматривается в политико-правовом отношении только как гражданин, что исключает моральное измерение человека как личности, христианина. Национальная и индependистская интерпретация латиноамериканской церкви предрасполагает к революции. Дуссель проводит ясный рубеж между христианской церковью и христианской верой, поскольку церковь скомпрометировала себя своим сотрудничеством с властями, европоцентризмом и участием в Конкисте, а вера несет в себе ценности раннего христианства. Он заявляет: «Латиноамериканская теология предполагает выявление социально-политической обусловленности, которая владеет и теологом, и церковью. Чтобы открыть эту обусловленность, надо понять сущностное отличие процессов, протекающих в Латинской Америке, от тех, которые имеют место в господствующих странах. Поэтому у латиноамериканской церкви есть очень ответственная миссия – не только в мировой истории церкви, но и в истории человечества в целом. Наша теология возникает от открытия того, что мы – зависимые страны, что на наших плечах лежит бремя культурной зависимости. И поэтому мы должны думать о великом процессе освобождения» [7,30].

Дуссель воспринимает открытие Америки и Конкисту одновременно как «геополитический» и «этический» факт. Под «этическим» фактом он имеет в виду «исчезновение другого». Его призыв к «этике освобождения», сорвать со «спокойного сознания» европейского человека, живущего в этосе государства, его «естественность» и допросить его как виновного, основан на том, что в европейском этосе «любовь к себе Тотальности» скрывает ненависть к «Другому». Эта ненависть проявилась еще во времена встречи испанской и индейской цивилизации и нанесла первую «большую» травму психике будущего латиноамериканца – Конкиста наложила отпечаток раз-

двоения и противоречия в его сознании. Вторую тяжелую травму нанесли войны за независимость, борьба между либералами и консерваторами. Здесь Дуссель полностью согласен с мнением болгарского философа Цветана Тодорова, который считает, что именно вопрос о «другом» является главным для характеристики Конкисты и встречи двух миров с философской точки зрения. Тодоров считает, что встреча двух цивилизаций тогда, в сущности, не состоялась, потому что индейцы считали испанцев Богами из своей мифологии, а испанцы индейцев – первобытными дикарями, какими последние далеко не были. То есть цивилизационного контакта не было.

Не только у Дусселя, но и у других латиноамериканских философов освобождения центральное место занимает категория *alteridad* (другие, другой, разное), противопоставляемая категории *lo Americano* (американское). Последняя пытается избежать чужую тотальность. Исходя из точки зрения реальности «другого» и онтологии тотальности, противопоставляется метафизика различия, по определению включающая, многообразие, инаковость.

Никарагуанский последователь Дусселя – Орландо Нуньес Сото исследует моральный авторитет революционеров, исходящий из практики героизма и сопротивления и связанный с политическими и моральными ценностями революции. Он считает, что этот авторитет нужен для продвижения вперед обществ Третьего мира, для защиты идентичности его народов и их права на самоопределение. По его мнению, эти моральные ценности не связаны с уровнем экономического развития данной страны и с материальными условиями жизни и работы населяющих ее людей. Политические, социальные и экономические перемены, наступившие вследствие революции, затрагивают психоментальные структуры и ежедневную жизнь индивидов. Новые ценности национальной независимости и культурной идентичности подменяют ценности прошлого. Таким образом, ставится под вопрос мораль старого порядка. Революционные моральные нормы сочетаются с традиционными и определяют противоречие между властью институций и моралью в обществе. Это противоречие разрешается революционным путем. Орландо Нуньес Сото согласен с Дусселем, что «нельзя прене-

брегать концепцией Маркса о растущих противоречиях, создаваемых капиталом и эксплуатацией». /13,58/ Однако, он подчеркивает, что не будет достаточно элиминировать буржуазию и частную собственность, чтобы их разрешить. Суть его мнения в том, что после этого грянут цивилизационные перемены, которые произойдут в результате восстания против всех ценностей цивилизации прошлого. Только таким образом можно преодолеть культурный и ценностный кризис западно-христианской цивилизации, путем замены культа капитала культом свободы.

Латиноамериканская философия освобождения представлена также такими философами, как Артуро Ройг, Освалдо Ардилес, Хулио Де Сан и другие. В их программной работе «Народная культура и философия освобождения. Латиноамериканская перспектива» акцент делается на политическую ангажированность этого нового философского течения, на необходимость обратить внимание, прежде всего, на общественно-политические отношения. Философия, которая обращается к эпистемологическим условиям мышления, к политической обусловленности латиноамериканского мышления, не может быть философией освобождения. В Латинской Америке, а, наверное, и в Азии, и в Африке, настоящая философия может быть только такая, которая «подвергает деструкции тот способ философствования, который прикрывает бедность и зависимость, и совершает конструктивную работу по установлению справедливости в международных, национальных и межличностных отношениях» [9,228].

Конечно, освобождение интерпретируется с разной степенью радикальности, однако, «молодые радикалы в философии», как иногда их называют, объединены пониманием, что аутентичная латиноамериканская философия должна стать методологической и теоретической основой практики освобождения. Философия освобождения «осознает сама себя как политическая философия, потому что ее собственное определение как латиноамериканская, как философия антиамериканизма приобретает смысл только в политическом контексте, связанным с освободительной борьбой народов континента» [4,228].

Радикальные философы освобождения называют свое учение «рациональным признаком революционной мутации», так как оно представляет собой «критическое осмысление реальности» и ставит себе цель «создание нового человека в новом мире». Они настаивают на «радикальном, глобальном, неотложном преобразовании несправедливой организации латиноамериканского мира и его политических, социальных, экономических, культурных, педагогических и других структур» [14,64].

В определенном отношении философия освобождения связывается с сознанием протеста, но не только с ним. Она является философией разума и противопоставляется философии не-разума, то есть философии угнетения национальной и континентальной идентичности. Преодоление зависимости мысли и бытия возможно только путем интеграции. Содержание этой категории представляется достаточно широким и неопределенным. В интерпретации Артуро Ройга оно включает: преодоление отчуждения, порожденного отношением господство–подчинение, объединение всех социальных групп, страдающих от зависимости. Ройг считает, что именно в постулировании форм и способов интеграции, понимаемой как условие для освобождения, заключается вся философия освобождения в целом. Хотя его взгляды в последние годы перетерпели заметную эволюцию, суть его концепции осталась почти в первоначальном виде.

Наталья Петякшева считает, что «с позиции аналитической философии латиноамериканскую философию легко отбросить как технически (формально-логически) несостоятельную и излишне политизированную по своему характеру. Проблемы латиноамериканского человека и его истории, самобытности, культуры (как экзистенциальные проблемы вообще) не поддаются строгой систематизации и логико-грамматическому анализу и поэтому не соответствуют аналитическим критериям «подлинной» философии. В этом контексте объяснимо неприятие аналитической философии представителей философии освобождения» [3,110]. Однако она обращает внимание на такое исключение, как перуанский философ Миро Кесада, который убежден, что «только опираясь на анализ, логику и методологию нау-

ки можно достичь «подлинной» философии и прийти к освобождению от социальной и духовной зависимости. Рационально обоснованная идея с необходимостью должна быть воспринята каждым, кто способен усвоить обосновывающие ее аргументы» [11,10]. Миро Кесада считает, что, исходя из латиноамериканской философии, можно исследовать проблемы не только собственно Латинской Америки, но и традиционные проблемы классической и современной философии. Тут стоит подчеркнуть, что его мировоззрение оказало сильное влияние на его современников и на следующие поколения, которые считают его, вместе с Леопольдо Сеа классиками латиноамериканской философии XX века.

Мексиканский философ Леопольдо Сеа тоже пытался воссоединить аналитическую философию с идеологией преодоления зависимости и слабо-развитости. Он считает, что аналитическая философия, хотя и существует в конкретном обществе, «политически нейтральна» и не связана с империалистической идеологией. У них с Цветаном Тодоровым лингвистический анализ идет по-разному. По его мнению, «лингвистический анализ может способствовать слаборазвитости в теоретическом отношении через критику идеологий, освобождая их от подражательства и демагогии». /10,83/

Концепция кубинского философа освобождения Рауля Форнета Бетанкура состоит в том, что латиноамериканская философия может служить моделью интеркультурной философии. Он считает, что философия освобождения должна стать основой для достижения единства мировой философии. Она успешным образом реализует собственную региональную проблематику, утверждает универсальный характер философии. Процессы интеркультурализации, имеющие место в Латинской Америке и отраженные в ее философии, означают выход на планетарный уровень и потребность в ее глубокой трансформации. Это нужно для преодоления монокультурности философии, для создания основы для общей конвергенции [8,12-14].

Критика логоцентризма и европоцентризма связаны в философии освобождения с преодолением истории философии. Философы освобождения интерпретируют историю человека как вековую борьбу между «цен-

тром» и «периферией». («Центр» – это страны Западной Европы, Северной Америки, Россия и Япония. «Периферия» – это Латинская Америка, арабские страны, Африка, Индия, Юго-Восточная Азия). Соответственно, история философии представлена как противоборство идей «Тотальности» и «Другого». Латинская Америка по отношению к Европе предстает как «другой». Противостояние категорий можно представить в виде системы, где диалектика европейской философии противостоит аналитике латиноамериканской философии. Соответственно, онтологии противостоит метафизика, этосу государства – этос освобождения, европейскому «Эго» – латиноамериканское «Мы», монологу – диалог, эгоизму – служение, идеалу – проект, гносеологии – герменевтика, мудрецу – пророк и так далее.

Российские исследователи Вера Кутейщикова и Лев Осповат считают, что “судьба латиноамериканских народов является отражением идеалов европейского Ренессанса. В Латинской Америке деспотизм и культ своеволия противостоят ренессансной апологии личности в Европе. Индивидуализм, проявившийся в Европе как гуманизм, в Латинской Америке выродился как бесправная и разрушительная сила. Латиноамериканский гуманизм основан на собственном историческом опыте и проявляется в современных духовных процессах в регионе. В Европе человек занимает центральное место в общественном сознании, а в Латинской Америке это место занимает народ. Судьба народа определяет и судьбу личности” /1,34-35/

Центральное место в философии освобождения занимает революция. Теоретические рассуждения претворяются в коллективном сознании и в революционной практике. Основными категориями в ней также являются: освобождение, идентичность, личность, практика, интеграция. Она критически ассимилирует европейские теории через призму латиноамериканских исторических реальностей и потребностей. Реинтегрирует полураспавшуюся ибероамериканскую культуру путем диалектического синтеза общего прошлого, отражения революции в массовом сознании, открывая таким образом новые философские направления. Теперь перед философией освобождения стоят несколько важных задач:

- Воспринимать латиноамериканскую реальность как объект для отражения и, чтобы это отражение тоже стало частью той же реальности.
- Понимать независимость как условие для освобождения и как процесс, чье развитие надо было завоевать на каждом этапе.
- Воспринимать революцию как более высокую историческую экспрессию современного оформления идентичности и развития исторического сознания.
- Развивать национальное чувство, связанное с общей судьбой латиноамериканского региона, то есть исходя из региональных различий смотреть на Латинскую Америку как на общий проект будущего.

Направить политические, правовые и государственные институты к историческим потребностям.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кутейщикова В.Н., Осповат Л.С. Новый латиноамериканский роман. М. 1975
2. «Латинская Америка». М.1989, №5
3. Петякшева Н.И. Латиноамериканская философия освобождения в контексте компаративистики. М.2000
4. Assman, Hugo. Presupuestos politicos de una filosofia latinoamericana. Buenos Ayres, 1975
5. Dussel, Enrique. Filosofia etica latinoamericana. V.2. Mexico, 1977
6. Dussel, Enrique. Para una etica de la liberacion latinoamericana. Buenos Ayres, 1973
7. Dussel, Enrique. Teologia de la liberacion y historia. Buenos Ayres, 1974
8. Fonet-Betancourt, Raul. Hacia una filosofia intercultural latinoamericana. C.R.DEI. San Jose, 2002

9. Hacia una filosofía latinoamericana. Buenos Ayres, 1975
10. La filosofía moderna en América Latina. México, Grijalva, 1976
11. Miro Quesada, Francisco. Despertar y proyecto de filosofar latinoamericano. México, 1974
12. Miro Quesada, Francisco. Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana. Revista filosófica. Universidad de Costa Rica, 1978, №43
13. Nunez Soto, Orlando. La insurrección de la conciencia. Managua, 1988
14. Scanone, Juan. Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje en una filosofía latinoamericana. México, 1971

ORIGENES DEL CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

M.V. FEDOROV

Catedra de la teoria y historia del estado y del derecho de la
Universidad Rusa de la Amistad de los Pueblos
Calle Miklujo-Maklaya 6, apartado postal 117198, Moscú, Rusia

The article is devoted bases of Ibero-American constitutionalism and first constitutions of Latin America, to accepted in the years of War for independence

Si hay algo que pueda explicar la evolucion de las ideas, del pensamiento politico y, en definitiva, la historia de un pais, son las cartas constitucionales. Esta es la tarea general de analizar la historia de los paises de la America Latina a traves de sus constituciones y reformas. A lo largo del tiempo la palabra Constitucion ha sido definida por infinidad de especialistas. Para la inmensa mayoriade los juristas latinoamericanos es un conjunto de reglas, normas que rigen y organizan la vida en sociedad y sostienen el orden juridico del Estado con un fin supremo: la dignidad del hombre en la sociedad. Desafortunadamente, las cartas politicas no siempre fueron garantia de organizacion y estabilidad, como muy bien lo refleja la historia constitucional de la America Latina. Naturalmente se trata de un constante proceso de renovaciyn, un permanente revivir. De ella dan cuenta las numerosas cartas que se han redactado a lo largo de la historia de la America Latina, especialmente en sus primeros sinquenta anos de vida republicana.

Tras la independencia de la America Latina del Imperio espanol, y hasla mediados del siglo XIX, podemos afirmar que las numerosas constituciones que se expidieron a lo largo de este periodo fueron liberales, pero poco democraticas. Coincidiendo con la segunda mitad del siglo decimononico de constituciones de este periodo rompieron con la etapa precedente, como si el aspecto se hubiera ampliado notoriamente. Creemos que la exclamacion del escritor frances, Victor

Hugo, al conocer la constitución de 1863 de Colombia es bastante ilustrativa: "Este debe ser un país de ángeles".

Cada reforma fue el reflejo de la realidad nacional y de las necesidades del momento. Aunque excede los límites de esta investigación, cabe preguntarse que tanto cumplió el Estado con las expectativas creadas en cada una de las cartas constitucionales.

Llegados a este punto viene bien repetir las palabras del historiador Marco Palacios: "El problema de fondo sigue siendo el mismo desde la fundación de la República: la distancia entre los suecos del constitucionalismo y las prácticas sociales"[10. 2002]. Una distancia que, en gran medida, se origina en los conflictos internos y en los problemas sociales. Es precisamente en la historia donde encontramos nuestro futuro, para el establecimiento y para la conservación de la identidad nacional.

En las "Memorias de un Abanderado", JOSÉ MARÍA ESPINOSA escribía en 1876 una frase muy actual que sirve para justificar el estudio de la historia del Constitucionalismo: *"Si esta generación indiferente y ligera leyese la historia con ojos filosóficos y con juicio y reflexión, tal vez no estuviéramos viendo el seno de la patria desplazado por guerras intestinas, a que da origen una legión de vulgares pasiones"*. Como decía el historiador antioqueño JULIO CÉSAR GARCHA, *pensar en lo que nos une y no en lo que nos divide, debe ser el lema de todos, para que podamos presentar un frente único en el esfuerzo por resolver los problemas nacionales"*.

De acuerdo con CARLOS MORA BUITRAGO, "el estudio de la historia, más que una imposición, es un compromiso del hombre actual, que no puede permanecer ajeno a las situaciones que lo rodean, ni dejar de buscar la explicación de la realidad en la cual está inserto"[5, 1977].

Por otro lado, para estudiar la historia del constitucionalismo y de la Constitución, debemos establecer que el vocablo Constitución es relativamente nuevo, pues se conoce desde 1787, poco después de la expedición de la Carta de los Estados Unidos de Norteamérica y, se utilizaría oficialmente en América Latina por primera vez el 20 de octubre de 1809, cuando los habitantes de la Villa