



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA

TÍTULO

***HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA: EL ORIGEN CULTURAL DE LA “OTREDAD”
EN LOS GRIEGOS COMO FORMA DE INTERACCIÓN CON EL “DIFERENTE”.***

TESIS

**Que para obtener el grado de:
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA**

Presentan:

Brenda Gabriela Ángeles Romero

Lineth Yadira Coello Guarneros

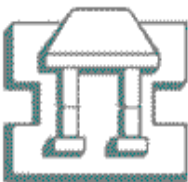
Comisión Dictaminadora:

Mtro. Jesús Lara Vargas

Mtro. Rubén González Vera

Mtro. Jorge Guerrero Barrios

TLALNEPANTLA, ESTADO DE MÉXICO, 2006





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Doy Gracias:

A mi Familia por todos los momentos que hemos vivido juntos y por todo el aprendizaje que me han brindado, por los genes tantos buenos como malos que me heredaron, porque ambos me han ayudado a ser lo que soy. En Verdad me causa mucha felicidad que a pesar de existir “tanto tiempo, tantos mundos, tanto espacio... coincidir”.

A mis amigos por mantenernos juntos y compartiendo a pesar de las distancias y un agradecimiento especial a Yadira por haber emprendido esta experiencia y muchas otras conmigo, por favor recuerda: “Un amigo es un hermano que la vida nos da la oportunidad de elegir”. Eso representas tú para mí.

A todos quienes han aportado elementos a mí vida por permitirme conocer de lo que está hecha.

Ojalá que todos a quienes he mencionado me permitan seguir junto a ellos en este “paseo divertido”.

BRENDA

Doy Gracias:

- **A *Dios* por ser mi guía espiritual.**
- **A mis *Padres y Hermanas* que siempre me brindaron su cariño y apoyo en todo momento.**
- **A mis *Profesores* que me proporcionaron los conocimientos necesarios para alcanzar mis metas.**
- **A *César* que no me permitió retroceder cuando me sentía agobiada.**
- **A mis *Amigos y Amigas* por alentarme cuando me sentía vencida.**
- **Y muy especialmente a mi *Amiga Brenda* que me brindó su apoyo y amistad incondicionalmente.**

YADIRA

ANGELES ROMERO BRENDA GABRIELA

9604431-7

COELLO GUARNEROS LINETH YADIRA

9951172-0

GENERACIÓN

1999 - 2002

DIRECTOR DEL PROYECTO

JESÚS LARA VARGAS

TÍTULO DEL TRABAJO

***HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA: EL ORIGEN CULTURAL DE LA “OTREDAD”
EN LOS GRIEGOS COMO FORMA DE INTERACCIÓN CON EL “DIFERENTE”.***

OPCIÓN DE TITULACIÓN

TESIS TEÓRICA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. EL SURGIMIENTO DEL CONCEPTO «SER» EN LOS GRIEGOS COMO CATEGORÍA CENTRAL DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL.	9
1.1. Reseña Histórica de la Cultura Griega como base de la Civilización Occidental.	9
1.1.1. Periodos Filosóficos de la filosofía griega.....	22
a) Período Cosmológico (600–450 a.C.).	22
b) Período Antropológico (500–450 a.C.).	23
c) Período Sistemático (399–322 a.C.).	24
1.2. Reseña histórica de la Cultura Hebrea como base de la Civilización Occidental.	29
1.3. Aproximaciones al concepto de «Ser» con respecto a la «Identidad» y la «Exclusión Social».....	34
1.3.1. Principios del «Ser».....	35
1.3.2. Principios explicativos del «Ser».....	38
1.3.3. Propiedades del «Ser».....	40
1.4. Definición del «Ser» para los griegos y significado del vocablo para los hebreos.....	42
1.4.1. Concepto de «Ser» en los griegos.....	42
1.4.2. Concepto de «Ser» en los hebreos.....	48
1.5. Fundamentación del concepto de «Ser» en la actualidad a partir de las culturas de la antigüedad.....	51
CAPÍTULO 2. EL SURGIMIENTO DE LA IDENTIDAD DE LOS GRIEGOS Y SUPERCEPCIÓN DE LOS «OTROS».....	58
2.1. Definición y Concepto de identidad formado por los griegos.....	58
2.2. Importancia de la «Identidad» como elemento base de la interacción social (en Occidente).	66
2.3. Definición de los griegos con respecto al “Diferente”.	71
2.3.1. El «Racismo» como forma de «Exclusión Social».....	79
CAPÍTULO 3. IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DEL «SER» RESPECTO A LA «EXCLUSIÓN SOCIAL» Y COLONIALISMO DE LOS GRUPOS HUMANOS “CONTRARIOS” A OCCIDENTE.	85
3.1. Definición de «Exclusión Social» aplicada al “Diferente”.	85
3.2. Formas de aplicar la «Exclusión Social» y «Cultural» al “Diferente”.....	86

RESUMEN

Se realizó un estudio de tipo teórico, con características filosófico–históricas y retomando algunos aspectos culturales con la finalidad de reflexionar acerca del surgimiento de las formas de «**Exclusión Social**» del “**Diferente**”, así como de las repercusiones que dicha exclusión tiene hasta nuestros días en la interacción de los individuos, rastreando el origen civilizacional del asunto hasta llegar a sus dos pilares culturales: las culturas griega y judía.

Para ello fue necesario indagar en los orígenes filosóficos de diversos conceptos formados durante el florecimiento de esos dos pueblos, encontrando que, por ejemplo, en el caso de los griegos, la «**Exclusión Social**» del “**Diferente**” se ha ido colando en los procesos psicológicos como resultado de la distancia existente entre los cánones europeos de lo que es la *Realidad* y su respectiva expresión conceptual en el «**Ser**», con las formas de pensar de otras culturas (por ejemplo, las indígenas).

Se concluye que, debido a la importancia que le fue cedida a estos conceptos, a lo largo del tiempo se ha ido formando una *estructura mental colectiva* que afecta a aquellas situaciones que tienen que ver con «**Las formas de Exclusión Social y Cultural del Diferente**», es decir, de aquellos que por sus características intrínsecas, pueden considerarse no pertenecientes a un grupo determinado (los “**Diferentes**”), quedando a merced de los miembros autodenominados *hegemónicos*.

No obstante la importancia de lo anterior, existe muy poca reflexión acerca de este suceso que vio su época de florecimiento durante la primera etapa de la filosofía griega, durante la cual se fue dando origen a uno de los conceptos centrales y fundamentales de la Civilización Occidental: el **Ser**, mismo que, entre otros, por su gran peso cultural e ideológico sustenta a toda una civilización en cuyo seno tienen lugar inadvertidos juegos de poder, presentes en el manejo mismo de este

vocablo que, de forma paralela, ha ido excluyendo, menospreciando o soslayando a la forma de pensar y vivir de otros pueblos.

Este trabajo, al mismo tiempo que busca dar cuenta de este hecho, también tiene por objetivo señalar su evolución etimológica y técnica respecto a conceptos tales como «**Identidad**», «**alteridad**», «**otredad**» y “**Diferente**”, nociones que han llegado a impactar a las denominadas ciencias del hombre y, con ello, a la **Psicología** misma. Son todos estos elementos en su conjunto los que dictan la pauta del objetivo general de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis pretende abordar el origen de la «**Exclusión Social**» a partir de una investigación de corte histórico e índole crítica, retomando algunos aspectos referentes a la cultura, partiendo de la concepción que tenían los griegos sobre los *no-griegos*, y del respectivo trato que con base en dicha concepción tenían los helenos hacia los *otros*, ya que dicha exclusión, vía la filosofía, representa un **soporte ideológico** y conceptual que se ha ido inscribiendo en la Historia y en las ciencias de la actualidad en el mundo occidental, dentro de las cuales se encuentra, por supuesto, la **Psicología**.

A este respecto, cabe mencionar que la categoría de «**Exclusión Social**», que es el nivel que se va a manejar en este trabajo, remite en su origen histórico a otra categoría a la que está indisolublemente asociada: la del «**Ser**». Esta última es una estructura lingüística de suma importancia para la Civilización Occidental desde el momento mismo de su forjamiento en el seno de la cultura griega, ya que para los griegos todo lo que *no fuera griego* y no se circunscribiera al *Ser*, al *logos* o a la *Polis*, quedaba en el *No-ser*, lo cual ha derivado en varias formas de «**Exclusión**». Por ello es que este trabajo aborda la época de los griegos y su derivación evolutiva en la filosofía y en la ciencia, hasta llegar a las implicaciones específicas que ha tenido en la ciencia psicológica.

En consecuencia, esta investigación tiene el propósito de evaluar, con puntos de vista más inclusivos, lo ya establecido en los párrafos anteriores, y por lo tanto, busca también replantear una vez más hasta qué grado lo que hoy conocemos como concerniente a la forma de convivir con los «**Diferentes**», representa un impacto hacia quienes son denominados como tales y viceversa, es decir, el impacto que dicha exclusión tiene en quienes se colocan en la posición de excluyentes.

Para ello, se pretende realizar una descripción de tipo histórico, así como puntualizar algunos aspectos filosóficos y culturales que sirvan para dar cuenta de cómo la aparición del término «**Exclusión Social**» en la terminología que hoy conocemos, tiene lugar (histórica y filosóficamente) dentro de la cultura griega antigua, a raíz del surgimiento de la palabra «**Ser**».

Culturalmente hablando, es dentro de esta misma civilización en donde se decretan las normas, acciones y medidas a efectuar para quienes, por innumerables razones (las cuales se detallarán a lo largo de esta tesis), no entran dentro de esa categoría de «**Ser**», siendo ubicados dentro del concepto del *No-Ser* o del “ser **Diferente**”.

Posteriormente, mencionaremos las problemáticas que se derivan de esta categorización enfocada a la «**Diferencia, el Rechazo y la Exclusión**» de ciertos sectores de la sociedad que resultan vulnerados; recordando que esas problemáticas (que atañen, por ejemplo, a la *autoestima*, la *comunicación*, la *identidad personal y cultural*, así como a diversos *tópicos existenciales*, a la *interacción en su manifestación individual*, etc.) conforman la **dimensión psicológica** de la «**Exclusión Social**». De esta forma, pretendemos que al conjuntar historia, filosofía y ciertos aspectos de la cultura, podamos esclarecer un poco más el peso que ejerce el pasado sobre los planteamientos actuales, aún en el campo de la psicología.

Al respecto, viene al caso una aseveración realizada por Carpintero (1998), quien menciona que “la historia muestra el alcance que sobre un pensamiento tienen las presiones y condicionamientos de todo orden –intelectual, social, político, ideológico– y que por ende, inciden en el curso de la ciencia y todas sus ramas [dentro de las que se incluye la psicología], de tal suerte, que al percatarse el hombre de esto, puede entonces construir una visión crítica y reflexiva de la realidad, alerta a las inclinaciones y sesgos introducidos por las diversas épocas y las sociedades.”

La anterior frase esclarece el sentido que tomará este trabajo con respecto al concepto de «**Exclusión Social**» vinculado a sus raíces culturales, mismas que en sus rasgos ontológicos prefiguran la contraparte que se opone al *Ser o Identidad*, ya sea de un individuo, o bien, de un grupo. Dicho en otras palabras, aquel que es rechazado, excluido o relegado es el ‘*Otro*’, el “**Diferente**”, aquel que se aleja de los cánones identitarios comúnmente establecidos y fundamentados en el «**deber Ser**» desde la época de los griegos. Por ende, consideramos necesario que se hable de la conceptualización del «**Ser**» y de la «**Identidad**» debido a que a partir de estos dos conceptos fundamentales tendremos más claro cómo es que surge la idea del

“*Otro*” y de qué manera comienza a integrarse a la «**Exclusión Social**» como parte de las formas de interacción social en las sociedades occidentales (u occidentalizadas).

Partimos de esta primicia con base en lo citado por Carpintero (1998), quien menciona que para estudiar las ideas y los cambios que se gestan en la forma de pensar de los humanos (donde tienen lugar los conceptos), hay que tener claros los cambios del ambiente cultural. Y debido a que la cultura griega representa la base a partir de la cual se fincaron las **instituciones** y **conceptos** que, como civilización occidentalizada, nos rigen hasta hoy día (inclusive en el campo de la ciencia psicológica), consideramos que sólo a partir de la comprensión de los aspectos filosóficos que fundamentan a la cultura occidental, podremos comprender el desarrollo de la problemática que concierne a esta investigación.

Para tal efecto, retomaremos parte del devenir histórico de Occidente, dentro del cual surgió el concepto de «*Exclusión Social*» que forma parte del pensamiento de gran parte de las sociedades actuales, enfocándonos en el **impacto cultural** que se origina a partir del uso que se le da dentro de la interacción cotidiana de los individuos, apoyándonos en muchos aspectos de la filosofía griega y llevando a cabo algunas reflexiones con respecto a las limitaciones que pudiésemos notar con respecto a la misma. Aclarado lo anterior, prosigamos con esta introducción, buscando arrojar más luz respecto a aspectos específicos del enfoque de este trabajo.

Como ya se mencionó anteriormente, el tópico central de este estudio es la «*Exclusión Social*», de donde se derivan sinónimos tales como *rechazo*, *apartamiento*, o *negación*, los cuales, en la práctica, están vinculados intrínsecamente con la palabra *castigo* en el sentido de «*Exclusión*» (valga la redundancia), y cuya repercusión cultural representa una problemática con plena vigencia en nuestros días, problemática a la que, dicho sea de paso, consideramos que no se le ha dado la significación suficiente a pesar del grado patológico que ha alcanzado dentro de las formas de interacción en las sociedades, tomando la forma de segregación de todo aquello que nos resulte “*Diferente*”, ya sea a nivel fisiológico, étnico, económico, ideológico, etc.

La finalidad de realizar una descripción histórica y un análisis filosófico de la manera en que se fue elaborando una concepción de la «**Exclusión Social del Diferente**» dentro de las sociedades occidentales, es entender la presencia de ésta como forma de interacción entre los individuos y cómo al incurrir en ella, se ha creado una idea del trato que deben recibir quienes son encasillados dentro de los estándares de *la diferencia*, lo cual sin duda genera una concepción psicológica, tanto en quien es rechazado, como en quien rechaza.

Lo anterior se debe a que la dupla excluido/excluidor puede tener dos sentidos, ya que si bien es cierto que al sufrir rechazo, el o los sujetos rechazados son segregados del grupo, ese mismo grupo (el de los excluidos) puede crear sus propias estrategias de membresía (con fines de auto-reafirmación), y a su vez, excluir a quienes inicialmente los rechazaron, tomando así la posición de excluidores (como ha ocurrido, por ejemplo, con los grupos étnicos de los judíos, los gitanos, los protestantes, etc.).

Por el lado contrario, también puede ocurrir que al ser relegado, el individuo o grupo excluido adopte las medidas necesarias para lograr su adaptación dentro del grupo que inicialmente lo rechazó, logrando así una gradual aceptación por parte del mismo.

En la esfera de lo social, la situación se torna delicada debido a que a raíz del acto de la exclusión, se suscita una gran variedad de fenómenos socio-culturales como lo son el racismo, la desconsideración, la indiferencia, la autoexclusión, etc., una de cuyas repercusiones más notables es la generación en el excluido de un sentimiento de culpa. Esto ocurre, por ejemplo, cuando un niño dentro del aula, que no puede adquirir los conocimientos con la misma rapidez que el resto de sus compañeros, generalmente es tachado de “burro” o “tonto”, sin que quien rechaza tome en consideración cuál puede ser el verdadero factor que influye para que el niño no esté aprendiendo. O por ejemplo, cuando a una persona se le señala por el color de su piel, como si ella fuese responsable de poseer esa característica genética.

Esta dinámica conduce al excluido a la elaboración de una auto-concepción en la que, tomando como referente al canon socialmente establecido, él se ve a sí mismo como *objeto* de su cultura,

lo cual lo marcará de por vida, estigmatizándolo con inseguridades y mermando la forma en que él se concibe como individuo, en detrimento del forjamiento de su identidad y de su inclusión como elemento de una sociedad.

Cabe señalar que el sentimiento de culpa desarrollado por el **‘Excluido’**, en muchas ocasiones tiene su origen en una imposición ideológica cultural, que coarta su libertad y lo sujeta a la voluntad de quien lo coloca en dicha posición, ya que a raíz de esa concepción, el excluido es ubicado en el lugar del *No-ser*, tomando en cuenta que el **«Ser»** (concepto que surgió en Grecia, perfeccionado por Parménides y del cual se derivan una serie de términos dentro de los cuales se encuentra la **«Exclusión Social»**) es aquello que está dentro de la *normatividad* y, por lo tanto, se convierte en lo aceptado, mientras que lo contrario resulta rechazado o no perteneciente.

Aún más preocupante es el hecho de que la *Exclusión Social* derivada de la razón y el *Ser* parmenídeo europeo ha trascendido a los terrenos del ámbito cultural, donde cualquiera se da a la tarea de aplicarla en un acto de presunta omnisapientia, sin considerar la condición humana de aquel en quien se aplica, al grado de que la **«Exclusión Social y la auto-exclusión»** (derivada, por ejemplo, de los procesos de colonización) se presentan como costumbres aprendidas o impuestas desde muchos años atrás, y se siguen presentando a todos los niveles en las relaciones interpersonales, usualmente sin que los individuos tomen conciencia de ello, lo cual, evidentemente, no debería ser así, ya que todos merecemos respeto.

De ahí la importancia del tópico central de esta investigación, pues consideramos que al concienciarnos de los diversos aspectos que puede tomar la **«Exclusión Social»**, será posible generar un mejor estilo de vida al no crear conflictos con nosotros mismos ni con los demás, fomentando una armonía y equilibrio para nuestra época y generaciones futuras, tomando en consideración que todos formamos parte de un todo.

Adicionalmente, en esta investigación se hace manifiesta la relevancia teórica del abordaje de la *Exclusión Social* desde un punto de vista más amplio que la visión occidental, ya que hasta nuestros días, en nuestras sociedades cualquier tópico suele estudiarse, analizarse y aplicarse

desde una perspectiva meramente occidental. Por ende, aún cuando en este caso también abordaremos la problemática que nos atañe desde una visión occidental, también efectuaremos algunas observaciones con respecto a la manera en cómo se ha desarrollado dicha visión.

Para ello, y con la finalidad de comprender más a fondo el origen y el desarrollo de la «*Exclusión Social*», así como la forma en que en el transcurrir del tiempo ésta ha ido introyectándose dentro de la sociedad actual, permeando el contexto en el cual nos desenvolvemos, tendremos en consideración la contraparte de la perspectiva indígena, la cual, como pueblo colonizado pero con raíces indígenas, también forma parte de nuestro pensar, sentir y actuar.

Huelga decir que bien pudo haberse tomado como objeto de estudio cualquier otro fenómeno, ya que a partir del análisis que se deriva de este trabajo será posible comprender y visualizar la forma en que hemos elaborado nuestra cultura, principalmente a partir del pensamiento griego y judío, a grado tal que cualquier concepto o fenómeno presente en nuestro tiempo actual está permeado por la herencia de dichas culturas sin que ello signifique que seamos plenamente conscientes de ello.

Es necesario mencionar también que este trabajo tiene sus limitaciones, pues sabemos que es imposible realizar un análisis pleno y abarcador de todas las épocas históricas en las que ha tenido lugar la *Exclusión Social*, labor que excede por mucho los alcances e intención de esta tesis. Por otra parte, si bien estamos plenamente conscientes de que nosotras mismas estamos inmersas en un pensamiento de fuerte inercia eurocentrista, también creemos que por eso mismo es interesante dar cuenta de su influjo en nuestra forma de crecer como psicólogas, analizando un poco si esto debiera o no formar parte de nuestra cultura en función de nuestras propias raíces, que no son exactamente europeas. Así pues, creemos que dicha reflexión se puede gestar al obtener una panorámica general y sobre todo una nueva visión de la forma en cómo se han establecido las interacciones en la cultura occidental.

Finalmente, y antes de dar paso a la descripción de la estructura de esta tesis, es importante resaltar la relación que tiene este trabajo de corte teórico–filosófico con la **Psicología**, ya que tal vez pudiese pensarse que dicha relación es pobre o inexistente. Por el contrario, cabe recordar que la filosofía forma parte de los constructos conceptuales que se abordan en la currícula de la carrera (no en vano los primeros semestres que cursamos en nuestra formación como psicólogos son teóricos), y que la apropiación que realicemos de dichos conceptos determinará nuestro proceder cotidiano como psicólogos y como individuos insertos en la sociedad. Por ello, uno de los detonadores de este trabajo lo constituye una preocupación que tiene que ver con el análisis de *las formas de razonamiento* sobre las teorías y sobre el uso de las técnicas, a fin de que sea el psicólogo quien las use, y no sean las técnicas y las teorías las que terminen usando al psicólogo o investigador.

Objetivo General:

Se llevó a cabo una investigación teórico–filosófica y cultural del surgimiento de la *Exclusión Social* en el seno de la Civilización Occidental, así como sus implicaciones en las ciencias de la actualidad, en específico en la Psicología.

Tal como lo mencionamos en párrafos anteriores, para llegar a comprender de manera satisfactoria el fenómeno de la *Exclusión Social* es necesario remontarse a su raíz civilizacional, es decir, a la época antigua de las culturas griega y judía. Al situar el surgimiento de la *Exclusión Social* en su contexto histórico–cultural, se pretende llegar a la comprensión de cómo es que ésta surge y de qué manera ha llegado a permear cultural e ideológicamente a las ciencias actuales, la Psicología incluida.

Por consiguiente, y a efectos de entender el desarrollo inicial de la exclusión en la cultura occidental, el Capítulo 1 aborda el surgimiento del concepto «*Ser*» en la civilización griega y en la cultura hebrea. En este mismo capítulo se vincula el concepto «*Ser*» con los conceptos de «*Identidad*» y «*Exclusión Social*» para, en la última parte del capítulo, establecer el modo en que tales concepciones han llegado a nosotros vía la herencia de occidente.

En el Capítulo 2 se aborda el surgimiento de la identidad en la cultura griega y su basamento en la manera en que ellos concebían a los “*Otros*”. Asimismo, se analiza la importancia de la «*Identidad*» como elemento base de la interacción social en las culturas heredadas de Occidente. Por último, se aborda el fenómeno del «Racismo» como forma de «Exclusión Social».

Más adelante, en el Capítulo 3 se examinan las implicaciones filosóficas que la categoría del «*Ser*» tiene con respecto al surgimiento de la «*Exclusión Social*» y la manera en que dicha exclusión ha sido (y es) utilizada en el colonialismo (territorial e intelectual) para señalar a los grupos humanos cuya cosmovisión es distinta a la occidental, ubicándolos en el terrenos del “*No-Ser*”. A este respecto, se estudian diversas formas en que la «*Exclusión Social*» y «*Cultural*» ha sido aplicada al “Diferente.” En lo concerniente a nuestra disciplina, se estudia la forma en que ambos tipos de exclusión (la social y la cultural) tienen lugar en el seno de la Psicología, tanto en la ciencia psicológica misma como en la *praxis*.

A manera de recapitulación de los contenidos de los primeros tres capítulos, y en una proyección de los mismos, en el Capítulo 4 se profundiza respecto a las implicaciones que la «*Exclusión Social*» tiene en la Psicología. Con tal objetivo, enunciamos una serie de reflexiones críticas y nuestras conclusiones sobre el tópico estudiado.

Finalmente, en la última parte de la tesis se presente un breve glosario de términos cuya definición precisa y ampliada es necesaria para comprender y afianzar los contenidos del cuerpo de este trabajo.

Capítulo 1. EL SURGIMIENTO DEL CONCEPTO «SER» EN LOS GRIEGOS COMO CATEGORÍA CENTRAL DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL.

1.1. Reseña Histórica de la Cultura Griega como base de la Civilización Occidental.

A continuación, se expondrá la versión oficial de la historia del pueblo griego en la que se vanaglorian de sus logros. Se trata de una versión cargada de un fuerte eurocentrismo, basado en el ejercicio del poder, y que implícitamente menosprecia al resto de las culturas del mundo (al diferente). En ese sentido, se verá tal cual esta versión oficial, señalándose en su momento, y a lo largo del capítulo, diversas reflexiones críticas a la misma.

El territorio que conocemos como Grecia está formado por el sur de la Península de los Balcanes y las islas de los mares que la rodean, el Egeo, y el Jónico en el Mediterráneo Oriental. Muchas de estas islas ofrecían en la antigüedad excelentes condiciones de habitabilidad, clima benigno, tierra fértil y el mar como vía de comunicación. Tanto la península como la mayoría de las islas estaban habitadas mucho antes de la llegada de los griegos hacia el 3000 antes de Cristo, y sus poblaciones constituían a las prósperas comunidades neolíticas.

Poco después, estas comunidades se dirigieron hacia el Egeo dando lugar a la eclosión de las primeras poblaciones de la región. El centro de irradiación fue Creta, cuya ubicación geográfica era privilegiada, ya que estaban próximos a la Península y al Asia menor, no muy alejados de la costa Fenicia y del Delta Egipcio (Mallo, 1979).

Para aprovechar esta ventaja, y dado que su condición de isleños los obligó a dominar el mar, los cretenses se convirtieron en grandes navegantes, estableciendo contactos con las costas de España e Italia. A su vez, la relación con estas regiones les permitió la apertura de un importante comercio y un no menos importante intercambio cultural. En consecuencia, el pueblo cretense alcanzó su mayor brillo a partir del 2000 a.C. Para entonces, Creta había creado una voluminosa industria que produjo, sobre todo, piezas de bronce, cerámica y tejidos de lana. Experimentados marineros, excelentes artesanos y hábiles comerciantes convirtieron a Creta en uno de los pueblos más ricos de su época.

Hacia 1600 a.C., Cnossos logró imponerse como un imperio marítimo que en el siglo XV antes de Cristo consiguió cierto tipo de dominio sobre las islas restantes y sobre la propia Península Balcánica. Poco después la población de la Península había ido transformándose por la invasión de habitantes de la región del río Danubio, indoeuropeos a quienes se identificó con el nombre de aqueos. Los aqueos fueron los primeros griegos llegados a la región. Deslizándose paulatinamente hacia el sur, y armados con sus carros de guerra tirados por caballos y con largas espadas de bronce, sometieron a las antiguas poblaciones, al parecer fusionándose con ellas.

En el año 1700 a.C., los aqueos ya ocupaban el Peloponeso, en donde entablaron contacto con la cultura Cretense, propagada por esas costas. Políticamente hablando, a estos pueblos los comandaba un príncipe, secundado por una “organizada” burocracia (del griego *Kratós*, poder) conformando un imperio que concentraba la totalidad del poder (reafirmando la idea deificadora de la supremacía de unos sobre otros).

Mientras los cretenses transitaban la etapa considerada como de mayor esplendor, los aqueos fueron multiplicando y dominando a la península. Pero los aqueos fueron excelentes alumnos de los cretenses y les aprendieron sus técnicas de navegación para disputarse posteriormente el título de maestros en el dominio de los mares. Así, lograron edificar las principales ciudades en la Arbólida, siendo Micenas, ubicada en el norte del Peloponeso, una de sus ciudades centrales que a partir del siglo XVIII se convirtió en el centro de una de las más destacadas civilizaciones del territorio continental.

La cultura micénica se propagó por las islas del Egeo y por diversas ciudades peninsulares como Argos, Tirinto y Pylos. La multiplicación y evolución de los aqueos terminó por romper el equilibrio del poder de la región y finalmente invadieron Creta. Se supone que fueron ellos quienes en 1400 a.C. destruyeron Cnossos, la más importante ciudad de la isla y centro del imperio marítimo. Los aqueos extendieron su influencia por el este, llegando hasta las costas de Asia menor y Siria, y por el oeste el sur de Italia y de Sicilia. Por tratarse de un pueblo conquistador, la guerra fue una actividad primordial de los Aqueos (Martínez, 1988).

La más importante conquista que ejecutaron los aqueos fue la invasión a Troya. Poco después, los dorios, otro pueblo indoeuropeo de lengua griega, invadieron la península Balcánica, destruyendo las importantes ciudades del Peloponeso, con lo que la civilización Micénica entró en su ocaso. La mayoría de los aqueos sometidos buscarían refugio en la costa de Asia menor, donde sobrevivió parte de la herencia cultural minoico–micénica. Allí fundaron gran cantidad de poblaciones, algunas de las cuales llegarían a ser destacados centros comerciales y culturales siglos más tarde. Mientras tanto, otros grupos aqueos formaron parte de los pueblos llamados del norte y del mar.

Aparte de ocupar el Peloponeso, los dorios conquistaron Creta y Rodas. Hay poca información de este período calificado como tiempos oscuros, pero no hay duda de los profundos cambios que se produjeron en la sociedad griega. La ciudad Estado, que los griegos llamaban *Polis* reemplazó a los poderosos reinos micénicos (con este término se consolidaron cánones inventados por los griegos para validar la permanencia o no de los habitantes dentro de una nueva concepción de sociedad, ya que con la creación de la *Polis* también surgió el término de *ciudadano* con lo cual se constituía la idea de una *sociedad parcelaria* basada en su propia autoconcepción, que los obligó a romper con los lazos comunitarios con los demás grupos humanos).

En su organización, el territorio de la *Polis* estaba integrado por el campo y la ciudad. Durante los primeros tiempos, la autoridad máxima de la *Polis* era el rey o *Bacileus*, quien, junto con los jefes guerreros, integraba la nobleza de la *Polis*. Estos guerreros tenían tanta autoridad como el *Bacileus*. La *Polis* conformaba un pequeño estado independiente que debía luchar si pretendía expandirse o defender su territorio. Este mundo fue sin duda un mundo de batallas y guerreros donde las cualidades más admiradas eran la destreza y la fortaleza físicas y la valentía (cualidades que configuraban una *psique* centrada en el ego).

La sociedad griega de entonces estaba integrada por los descendientes de los invasores dorios, conocidos como la nobleza, mismos que gozaban de plenos derechos como miembros ciudadanos de la *Polis* y eran propietarios de la mayoría de las tierras. En otro estrato se encontraban los antiguos pobladores, quienes tenían a su cargo los trabajos rurales en calidad de

arrendatarios de los nobles, siendo libres, pero careciendo de derechos políticos. En el último estrato se ubicaban los esclavos, hombres y mujeres, por lo general cautivos de guerra, destinados casi exclusivamente a las actividades domésticas (se puede observar que los griegos hicieron omisión de las mujeres, centrando todo el poder en manos de los hombres y realizando una división social según la cual la mujer quedaba ubicada social y culturalmente por debajo, inclusive, de los esclavos).

La escritura *lineal* cretense utilizada por los Aqueos desapareció junto con la cultura micénica debido al intercambio comercial y cultural que establecieron con los fenicios, transculturización que los llevó a incorporar el alfabeto fenicio, y a adaptarlo a la cultura griega (adoptando así una herramienta de comunicación abstracta, selectiva, y dotada de una gran rigidez). Con el tiempo, el poder del Bacileus fue mermando en beneficio de la nobleza, que terminó por nombrar funcionarios llamados *arcontes*, que restaron responsabilidad al monarca, llegando a actuar como jueces. En Atenas, por ejemplo, al arconte que tenía a su cargo el comando del ejército se le llamaba *polemarca*. Los gobernantes impusieron estilos de vida muy duros al resto de la población, lo que provocó conflictos sociales y políticos, que a la postre dieron origen a un nuevo tipo de sociedad de la que nacería la cultura clásica griega (Bolaños, 1992).

Los trescientos años que corren entre el 800 y el 500 a.C., son conocidos como el Período Arcaico de la cultura griega. Durante este tiempo aumentó la población y escasearon los métodos de explotación de recursos. Como consecuencia, se atravesaron períodos de privación y necesidad (derivados del acto de omnipresencia ejecutado por los aqueos que ostentaban el poder), sobre todo para los sectores humildes descendientes de los primitivos habitantes sometidos por los sucesivos invasores griegos.

Esta situación fue creando y aumentando la tensión social y política en las *Polis*. Por esta razón hubo una enorme expansión geográfica de los griegos en busca de nuevas tierras. El mar fue la vía natural de estas inmigraciones que fueron ocupando desde las costas del Mar Negro hacia el este, hasta las de España en el mediterráneo occidental (Mallo, 1979).

A la primera zona colonizada se le llamó Magna Grecia. Posteriormente, en el siglo VII se fundaron Cirene en el norte de Africa (en el 630 a.C.), y Massilia (la actual Marsella francesa, hacia el 600 a.C.). La dilatada expansión territorial se completó con el litoral de Tracia y Helesponto. Pronto se fundaron Megara, Corinto, Mileto, Focea y muchas otras. Tan vasta propagación produjo alteraciones políticas, económicas, sociales y culturales en la Hélade (nombre que se dio al mundo griego). La difusión de la lengua, creencias, costumbres, métodos, y organización de los griegos constituyó una penetración cultural de la Hélade en tan vastos territorios, ya que a pesar de que los griegos o helenos no constituían una nación política económicamente unificada, sí estaban ligados por una religión, un pasado, un sistema de ideas y una lengua común (Mallo, 1979).

La economía de Grecia dejó de ser primordialmente agraria, lo cual transformó los métodos de intercambio. Las migraciones hacia el exterior o hacia las ciudades produjeron una aguda escasez de campesinos, lo que llevó a importar esclavos para trabajar las tierras, utilizándolos también en el servicio doméstico y en la realización de obras públicas con que se fueron embelleciendo las ciudades de la Hélade. Durante esta época, la sociedad griega vio crecer una nueva clase integrada por comerciantes, artesanos y banqueros multiplicados por la activación de la económica. La situación planteó conflictos entre la nobleza y esa “clase media” que basaba su poder en el dinero ganado con sus actividades. A esos conflictos se sumaron en algunas ciudades los grupos libres humildes, que buscaban mejorar su situación con el cambio de las estructuras políticas (Ídem).

Los cambios fueron cada vez más radicales y violentos y dieron ocasión a la aparición de los *tiranos*, personas que tomaban el poder sin respetar las leyes o las costumbres políticas (esto fue resultado de las contradicciones que se gestaron siglos atrás al situar al hombre por encima de cualquier cosa). En muchos casos, la tiranía cumplió un papel de transición política entre la *Polis* aristocrática y la *Polis* democrática, cuyas expresiones típicas en el conjunto de la Hélade fueron Esparta y Atenas, respectivamente (Ibídem).

Producto de la invasión de los dorios que llegaron en el siglo X a.C. y sometieron a los nativos, Esparta se ubicó en el área de Peloponeso en la región llamada Laconia o Lacedemonia. Esparta

fue una ciudad abierta, sin fortificaciones que conservó su aspecto de conjunto de aldeas. Los Dorios se reservaron una categoría de ciudadanos adoptando el nombre de espartanos. Entre ellos se llamaban *homioi*, que se traduce en “*los iguales*” (acto que significó una forma de asegurar su permanencia dentro del grupo). Esparta se caracterizó por constituir un Estado militar, pasando sus tierras a propiedad del gobierno, que las repartía entre los ciudadanos junto con un grupo de campesinos e *ilotas* para que las trabajaran, asegurando su subsistencia y la de su familia (Ibídem).

El ciudadano espartano vivía en la ciudad con una sola obligación: prepararse para la guerra (lo cual también implicaba una forma de asegurar la permanencia y de mantener el esquema cultural de supremacía que les beneficiaba). Al poco tiempo de nacer, todo niño espartano era presentado a los ancianos de la familia; si tenía un defecto físico que le impidiera convertirse en soldado, lo sacrificaban, de lo contrario, a partir de entonces era criado con la idea de que el fortalecimiento del cuerpo era el principal objetivo de su educación (Ibídem).

Por otra parte, el reino espartano era una monarquía gobernada por dos reyes, donde un consejo de ancianos o *Gerusia* elaboraba las leyes que debían ser aprobadas por la *apella* o asamblea de todos los ciudadanos espartanos. En el centro de esa sociedad, cuyo extremo superior lo formaban los ciudadanos y el inferior los campesinos o *ilotas*, se ubican los *periecos*, hombres libres pero sin derechos políticos, que pagaban impuestos y en caso de guerra eran movilizados como auxiliares del ejército (Ibídem).

Durante el siglo VI a.C. Esparta, que dominaba casi todo el Peloponeso, firmó con los restantes estados independientes una alianza militar: la Liga del Peloponeso. Por otra parte, otra ciudad importante fue Atenas, ubicada unos 1600 km., a lo largo de la Península de Ática. Atenas estaba dividida en tres niveles sociales **excluyendo** a los extranjeros y esclavos: los nobles, los pequeños propietarios rurales y los comerciantes y artesanos. Los nobles *eupátridas*, también llamados *pedieos* por ser propietarios de la tierra de Pedión, las más fértiles de la región, controlaban integralmente el gobierno de la *Polis* ateniense. Los pequeños propietarios rurales habitaban en la poca fértil región de Diacria y recibían el nombre de *diacrios*. Los comerciantes y artesanos eran

llamados *paralios*, pues la mayoría tenía sus establecimientos en la costa de Paralia (Martínez 1988).

En la cima de cambios que la Hélade vivió durante el siglo VI a.C., *diacrios* y *paralios* fueron reconocidos como el *demos* (pueblo), en oposición a la minoría aristocrática o *eupátridas*. Las tensiones sociales y políticas llevaron hacia el 594 a.C., a nombrar un *arconte* de Atenas con plenos poderes. El *eupátrida* Solón tomó el cargo y durante su mandato realizó importantes reformas políticas, económicas, y sociales que provocaron bastantes disputas en los distintos sectores (Mallo, 1979).

En el 560 a.C. Solón terminó su mandato y en su lugar se colocó Pisístrato, quien restituyó la tiranía y realizó notables trabajos de índole religioso y cultural. Al morir Pisístrato el gobierno pasó a su hijo Hipías, quien retuvo el poder en manos duras lo que le valió la oposición de los ciudadanos quienes instituyeron la *democracia* (gobierno del pueblo). Pero la palabra *democracia* no tenía un sentido tan amplio como en nuestros días, porque el *demos* de la antigua Grecia estaba integrado exclusivamente por los ciudadanos atenienses, que eran apenas la tercera parte de la población, en tanto que la mayoría de la población estaba conformada por esclavos y extranjeros y sus descendientes llamados *metecos*, y ambos carecían de derechos políticos (Ídem). Al respecto, cabe mencionar que en nuestros días y a pesar de que se maneje el discurso de que existe la democracia en nuestras sociedades, en el acto sabemos que no es así.

Para el año 499 a.C., Atenas había proporcionando ayuda militar a Mileto y otras ciudades griegas sublevadas contra el Imperio Persa que dominaba la población. Los rebeldes griegos ocuparon Sardes provincia griega del Asia menor y la saquearon, pero los persas sofocaron la rebelión y arrasaron Mileto y otras ciudades jonias. Así comenzaron las Guerras Médicas que duraron medio siglo. Con la ayuda de los Fenicios el gran Imperio de Oriente intentó la conquista absoluta de la Hélade y ante este ataque inminente Atenas solicitó la ayuda de Esparta quien, por razones religiosas, no envió las tropas. Aún con una serie de contratiempos como lo fue la superioridad numérica del ejército persa, los atenienses salieron victoriosos de esta larga batalla. Sin embargo, Grecia siguió en la mira del Imperio Persa quien no logró conquistarlo ni aún en la batalla de Salamina (Bolaños 1992).

La victoria griega en Salamina, en septiembre del 480 a.C., obligó a la flota persa a regresar a su base en Asia Menor, mientras su ejército, que había ocupado Atenas, debió replegarse hacia el norte. Pero esas tropas no abandonaron Grecia, y se instalaron en Tesalía, pues su rey Jerjes, no se daba por vencido. El comandante de aquellas tropas era el General Mardonio, quien trató de debilitar a la confederación griega con maniobras diplomáticas. Pero Atenas, Esparta y la mayoría de las *polis* aliadas siguieron unidas bajo el mando del espartano Pausanias.

Mardonio eligió Platea en Beocia para dar la batalla, sin embargo, la superioridad numérica no pudo imponerse al talento militar de Pausanias y al valor de sus soldados, sobre todo de los espartanos, quienes nuevamente vencieron derrotando terminantemente al ejército persa, donde murió el general Mardonio. Atenas, por su parte, derrotó a los restos de la armada Persa en Micala, cerca de Mileto, y fue así como algunas ciudades e islas apoyadas por Atenas se independizaron de los persas que durante bastante tiempo las mantuvieron sometidas.

Grecia recuperó las rutas hacia el Mar Negro. En medio de aquellos triunfos navales, Esparta abandonó la confederación Griega, y trabajó su expansión por el Peloponeso. En cambio, Atenas dependía del comercio exterior y necesitaba terminar con el dominio persa sobre las costas del Mar Egeo, por lo que constituyó la Liga de Delos, en el 477 a.C. En la organización y gobierno de dicha liga se destacó el ateniense Arístides, brillante militar y político perteneciente al partido aristocrático, que se encargó de reforzar el poderío marítimo. Al morir Arístides, el mando de las fuerzas de la Liga de Delos pasó a Cimón, quien continuó con la campaña contra las fuerzas persas que todavía ocupaban muchas islas del Mar Egeo.

Dado que el papel de Atenas fue decisivo en las victorias obtenidas, es lógico suponer que obtuvieron mayor beneficio de esas victorias, y la Liga de Delos, que nació como una alianza de estados griegos soberanos pronto se transformó en un instrumento político de Atenas. En suma, la Liga se transformó en un imperio con más de 200 ciudades que pagaban tributo a Atenas, por lo que esta ciudad se convirtió en una de dos fuerzas hegemónicas. La otra era Esparta, al frente de la Liga del Peloponeso. *Ambas hablaban la misma lengua, adoraban a los mismos dioses y veneraban a los héroes homéricos, pero sus ideas políticas y sus gobiernos eran diferentes y también sus intereses* (dichas diferencias fueron las que dieron pie a la lucha de poderes para

imponer una supuesta “realidad cultural” que sólo derivó en diferentes etnocentrismos de índole abstracto y antropocentrismo exagerado) (Bolaños, 1992) [El subrayado en cursivas es nuestro].

En el 495 a.C., Atenas vio nacer a Pericles quien, como todo ateniense, recibió esmerada educación, por lo que desde muy joven participó en la política, militando en el partido democrático. Por estos tiempos dos catástrofes asolaron a Esparta, que se vio en la necesidad de pedir auxilio a la recelosa Atenas, lo cual ocasionó que la opinión de los políticos atenienses se dividiera: Efilates, jefe del partido democrático, se oponía a apoyar a Esparta, mientras que Cimón, Jefe del partido aristocrático, apoyaba el envío de ayuda. Este último ganó la opinión general debido a sus recientes triunfos ante los persas, sin embargo, esto sólo desató una serie de problemáticas internas entre la política Ateniense, que vio caer a varios de sus representantes, lo que permitió que Pericles llegara a la Jefatura del Partido democrático, convirtiéndose en el hombre más importante de su época (Mallo, 1979).

Pericles propuso continuar las acciones contra el gran Imperio del Oriente, sin embargo, tiempo después inició las tratativas para terminar el largo enfrentamiento entre Persia y Atenas. En el 449 a.C., se firmó la Paz de Calis que puso fin a las Guerras Médicas. La razón que llevó a formar la Liga de Delos, fue la guerra contra Persia. Firmada la paz, la Liga Délica dejó de tener sentido, sin embargo, cuando algunos de sus miembros quisieron abandonarla, Atenas lanzó contra ellos todo su poderío para obligarlos a permanecer bajo sus mando (Ídem).

No obstante lo anterior, la política interior del gobierno de Pericles reforzó los principios democráticos ampliando las atribuciones a los demás que tenían cargos públicos, los cuales hasta entonces estaban bajo cargo de personas de fortuna, sin embargo, la nueva disposición alentó a los ciudadanos sin recursos a ocupar puestos públicos. La prosperidad fue permanente durante la era de Pericles, generada principalmente por el extenso imperio marítimo que convirtió a Atenas en el centro económico de la Hélade (Ibídem).

Esa prosperidad se tradujo en obras que embellecieron la ciudad y crearon nuevas fuentes de trabajo para la población, desarrollo económico y político de Atenas que fue acompañado por una evolución cultural de tal magnitud que la época sería llamada el Siglo de Oro o Siglo de

Pericles. Dentro de este período se construyeron obras como el Partenón, teatros para representar la comedia y la tragedia griegas, y el Odeón, donde se representaban espectáculos de música teatro y danza. Fue esta la época de Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes y Catino (Ibídem).

Y es en esta misma época en la que la Filosofía se abocaba al desarrollo de teorías sobre el universo, el alma y el destino del hombre, buscando responder a las interrogantes que desde siempre inquietaron a la humanidad. Fue este el tiempo de Sócrates, quien enfocaba el objetivo de la Filosofía en el conocimiento del hombre [antropocentrismo], y a pesar de no haber dejado obra escrita, sus pensamientos fueron recopilados en textos por sus discípulos, especialmente por Platón. Durante este tiempo también nació Aristóteles, en Macedonia, cuyo interés se enfocó principalmente a la Astronomía, la Zoología, la Botánica, la Física y la Política, en un intento por abarcar todo el saber de la época [monopolización intelectual].

Muchas fueron las personalidades que contribuyeron al esplendor del Siglo de Oro de la civilización Griega, pero dentro de los más notable se encuentran Hipócrates, Pitágoras, Heródoto, Tucúlides y Jenofonte. A todos estos destacados pensadores, artistas e investigadores debemos las bases de lo que hoy conocemos como Civilización Occidental (más adelante se explicarán con mayor detalle las cegueras ideológicas de estos autores, cegueras que correspondieron a la época en que vivieron; principalmente retomaremos a Aristóteles por haber fincado elementos que fortalecieron y proyectaron el término «Ser» hasta niveles insospechados).

En lo concerniente a la educación en la Atenas de este período histórico, esta no era de carácter público ni obligatorio: las familias de buena posición pagaban por un maestro, los muchachos eran entrenados físicamente para competir en torneos, mientras que el aprendizaje de las muchachas se centraba en las tareas domésticas, la música y la danza, pues sus funciones se limitaban al hogar (*androcentrismo*). En medio del esplendor ateniense, se agudizó en la Hélade la polarización en las pugnas por el poder, inclinando al resto de las *polis* hacia uno de dos extremos: Esparta o Atenas. Esto quebrantó la paz con el comienzo de la guerra del Peloponeso, lucha entre atenienses y espartanos que se prolongaría durante 27 años. Pericles decidió no enfrentarse por tierra, haciéndolo por mar, pero una epidemia complicó la situación para los atenienses. La peste

provocó millares de muertes en la hasta entonces superpoblada Grecia. El propio Pericles falleció por esta causa (Mallo, 1979) (El subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros).

Una paz transitoria fue acordada por ambas potencias. En los años que siguieron fue creciendo la personalidad política de Alcibíades, pariente de Pericles y discípulo de Sócrates, quien propuso reanudar la guerra contra Esparta a fin de conquistar Siracusa, una rica ciudad de Sicilia. El plan se aprobó y Alcibíades quedó a cargo del ataque junto con Nicias y Lamáco, sin embargo un suceso mermó el plan de Alcibíades: una mañana la estatua del dios Hermes apareció mutilada y este fue culpado por el hecho. En consecuencia, Alcibíades se fugó y refugió en Esparta, desde donde conspiró contra Atenas (Ídem).

Las guerrillas siguieron y Esparta solicitó la ayuda de los Persas quienes accedieron a su petición. El jefe militar espartano Lisandro empleó el oro persa para reforzar la flota, y así logró vencer a Atenas, que a partir de entonces se convirtió en vasalla de Esparta. Sin embargo, las diferencias en las formas de gobernar, aunadas a la muerte de Lisandro en el siglo IV a.C., terminarían limitando a Esparta en su dominio sobre una Grecia empobrecida por el alto precio de la Guerra de Peloponeso (Íbidem).

Con el fin de la Guerra del Peloponeso se desmovilizó a millares de guerreros cuya condición de desocupados agravó la situación de Grecia; muchos de aquellos hombres se enlistaron como mercenarios en el ejército de Ciro el Joven, que pretendía destronar a su hermano Artajerjes II, “Gran rey de Persia”. Ciro logró penetrar en los dominios persas derrotando a su hermano cerca de Babilonia, sin embargo, también murió en batalla, lo cual provocó que los griegos no pudieran disfrutar de su victoria. Tal problema tenía dos soluciones: rendirse ante el Gran Rey o hacer la retirada, por lo cual eligieron ésta última salida. Tan grande era el prestigio de este grupo militar que el gran rey no se atrevió a hacer nada en su contra. Este grupo de soldados llegaría al Mar Negro en el 400 a.C., y a las ciudades griegas de sus costas (Bolaños, 1992).

Las noticias de esta hazaña confirmaron en los griegos la debilidad del colosal imperio Persa, y para consolidar su resistida hegemonía, Esparta propuso una nueva guerra en contra del enemigo. En el 395 a.C., el espartano Agesilao invadió Asia Menor y derrotó a los persas, pero Persia

volvió a agitar a las fuerzas antiespartanas de Grecia, sobre todo en Atenas y Tebas. Debiendo optar entre Grecia y Asia Menor, Agesilao acordó con el Gran Rey la paz, y las ciudades griegas volvieron al dominio persa (Ídem).

Tebas aspiraba a controlar la región de Beocia, pero Esparta impidió esa expansión apoderándose de Tebas. Así, en el 379 a.C., Pelópidas, un tebano de origen noble, logró recuperar la ciudad con una pequeña fuerza. Posteriormente, las *polis* de Grecia Central se plegaron a Tebas. Atenas buscó restaurar su poderío naval y, para reforzar su posición, Pelópidas emprendió una victoriosa campaña contra Tesalia y Macedonia, obteniendo como rehén al joven príncipe Filipo. Esto significó el derrumbe del prestigio militar de Esparta, hasta entonces invencible (Ibídem).

Tebas alcanzó su mayor poderío para mediados del siglo IV a.C. junto con Atenas, y Esparta les dio de nuevo alcance al reorganizar la Liga de Peloponeso. Así, las tres constituyeron de nuevo las fuerzas mayores de Grecia. Ninguna de ellas era capaz de imponer su autoridad sobre las otras, lo que posteriormente sí sería logrado por Macedonia, a cuyo frente estaba el militar Filipo, el mismo joven que había sido rehén de los tebanos, y que en el 359 a.C., ascendió al trono. Aunque los macedonios hablaban un dialecto griego eran considerados Bárbaros por éstos (Ibídem).

La derrota de los tebanos y los atenienses tuvo lugar en el año 338 a.C. en la batalla de Queronea, que dio a Filipo la hegemonía sobre Grecia. A raíz de esta victoria, se organiza la liga de Corinto, que se propone declarar la guerra a los Persas, sin embargo el proyecto quedó trunco con la muerte de Filipo en el 336 a.C. En ese mismo año sube al trono Alejandro, su hijo, para gobernar Macedonia y continuar su proyecto. Después de someter a las ciudades griegas que se habían sublevado, Alejandro logra por fin establecer la liga de Corinto. En el 334 a.C., Alejandro inicia su campaña contra el imperio persa en la batalla de Sardes, que le abre el Asia menor y le posibilita ocupar la ciudad, que no opone resistencia. En el 333 a.C., Darío, rey de Persia, detiene el avance de Alejandro, pero es derrotado por los macedonios. Después de esto, Alejandro marcha sobre Siria y Palestina hasta llegar a Egipto, donde es recibido como un

libertador del dominio persa. Llegando a considerársele un “Semi-Dios”. Por este tiempo funda Alejandría en el Delta, conquista Mesopotámia, Babilonia, Susa y Persépolis (Ibídem).

En el 330 a.C., Darío es asesinado y, al año siguiente, Alejandro comienza su campaña a Oriente, llegando a la India e instalándose en Susa, en donde se aboca a la reorganización de su imperio. En el 323 a.C. Alejandro se dirige a Babilonia desde donde planea la conquista de Arabia. El proyecto queda trunco ya que Alejandro muere cuando contaba con 33 años de edad. A su muerte, la unidad del imperio se mantuvo sin embargo, después comenzaron las rivalidades entre los generales de Alejandro por el control del poder del imperio, en una guerra que duró 10 años. Posteriormente se siguen suscitando conflictos internos que terminan por dividir al imperio en tres estados en los que se establecieron las llamadas Dinastías Helenísticas: el reino de Egipto, que correspondió a los Lágidas; el reino de Siria, que correspondió a los Aelécidas; y el reino de Macedonia, que correspondió a los Antigonas (Ibídem).

Para el 197 a.C., los romanos vencen al rey de Macedonia en la batalla de Cinocéfalos y declaran la independencia de las ciudades griegas, pero estas comienzan a establecer allí su propia hegemonía en el año 178 a.C. En la batalla de Pitna, Roma quiebra definitivamente el poder macedónico, que pasa a ser una provincia romana para el 146 a.C. Grecia queda colocada bajo la dependencia del gobernador romano de Macedonia terminando así con su existencia independiente (Ibídem).

Hasta aquí, la historia del desarrollo de la cultura griega antigua, cuya inclusión consideramos necesaria antes de iniciar con el primer capítulo referente al «Ser», en el que se describirá el panorama y el rumbo que tomó la filosofía en la cultura helénica, la cual evidentemente se vio influenciada por todos los acontecimientos políticos, económicos y sociales que se suscitaron durante la existencia de dicha cultura.

Procederemos entonces a resaltar los principales períodos por los que atravesó *filosóficamente* la cultura griega, pues estos a su vez, influyeron en el surgimiento de la psicología desde esos tiempos remotos.

1.1.1. Periodos Filosóficos de la filosofía griega.

a) Período Cosmológico (600–450 a.C.).

A decir de Ramos, la preocupación central de este período reside en averiguar la causa última del mundo (cosmos). Por eso, a los primeros filósofos de Grecia, se les suele llamar *filósofos de la Naturaleza* porque ante todo, se interesaban (aparentemente) por la Naturaleza y por sus procesos. Los griegos se preguntaban, cómo era posible que el agua se convirtiera en peces vivos y la tierra inerte en grandes árboles o en flores con colores encendidos. Los filósofos veían con sus propios ojos cómo constantemente ocurrían cambios en la Naturaleza. Intentaron buscar algunas leyes naturales constantes, pues querían entender los sucesos de la naturaleza sin querer recurrir a los mitos tradicionales (es en este período en el que tiene origen la separación conceptual hombre–Naturaleza, con la auto–adjudicación, por parte del hombre, de la habilidad para *explicar* todo, darle un orden y crear una *realidad* que estaba en manos del hombre mismo; de esta manera la filosofía se separó del resto del mundo).

Podemos decir entonces, que los filósofos de la Naturaleza dieron los primeros pasos hacia una manera científica de pensar, desencadenando todas las ciencias posteriores. A este período pertenecen, entre otros, Tales, Anaxímenes, Anaximandro, Xenófanes, Heráclito, Empédocles, Leucipo, y Parménides (Ídem). Cabe mencionar que éste último realizó un trabajo amplio con respecto al «Ser», el cual retomaremos posteriormente.

En síntesis, se puede entender a este período como aquel en que los filósofos no se preguntaban qué son las cosas, sino que investigaban cómo se hacen, cuál es el primer principio de donde todo procede. Por ende, se puede ver que el problema cosmológico lleva implícito ya un sentido ontológico, lo cual hace evidente una contradicción entre la denominación “cosmológico” que recibió este periodo, con respecto al rumbo que tomaron los filósofos pertenecientes al mismo dentro de sus aportaciones, pues se exalta al “hombre”, a lo “ontológico”, colocándole por encima de todo lo demás, inclusive sobre la naturaleza misma del hombre, ya que si bien es cierto que existieron dudas y cuestionamientos acerca de la misma, éstas se tornaron abstractas y se

recurrió al uso de conceptos que sirvieran de “anclaje” y de sostén existencial, lo cual se hizo aún más patente durante los periodos filosóficos posteriores.

b) Período Antropológico (500–450 a.C.).

Esta nueva época tiene, filosóficamente hablando, un carácter más antropocéntrico que el anterior, ya que hace objeto de su estudio señaladamente al hombre mismo. Es representada por Sócrates y por los sofistas Prótágoras de Abdera, Pródico y Trasímaco. Este periodo fue sumamente enmarcado por un carácter cien por ciento ontológico: el hombre manifiesta su necesidad de “definirse”, de responderse quién es él con respecto a lo que le rodea; lo cual da lugar a la aparición de la necesidad de definir objetos, siempre a partir de su funcionalidad para el hombre.

Lo anterior dio como resultado una confusión originada en el intento de encontrar una supuesta “individuación”, pues dicha búsqueda señalaba que en el entorno había características inherentes a todo lo que rodea al humano, lo cual invita más a una universalidad. Empero, pudo más el deseo vano de destacarse por encima de todo y de todos.

Es así como, ante la necesidad de buscar una fundamentación de la supuesta superioridad humana, aparecieron filósofos como Sócrates, quien estableció la idea de que la base de todo conocimiento se encuentra en la *razón* del hombre, y que en la misma *razón* descansaba la predominancia del hombre con respecto al resto del mundo (Ramos 2001). En este sentido, es Sócrates quien enfatiza una búsqueda de definiciones *claras y universales de lo que estaba bien y lo que estaba mal*, lo que desencadena el inicio de un importante periodo de *conceptualizaciones* que dieron paso a una declarada *fragmentación de la realidad* en la búsqueda de una supuesta *verdad* que pudiese colocarse por encima de todo. La paradoja con los conceptos es que fungen según sus propias reglas, y al colocárseles sobre todo, se les otorga un poder sobre lo real.

c) Período Sistemático (399–322 a.C.).

Esta etapa está representada por Demócrito, Platón y Aristóteles. Cada uno de los cuales trato de explicar toda la existencia humana a la luz de un concepto universal fundamental (Ramos, 2001). De este período, nos interesa abordar un poco acerca del trabajo realizado por Aristóteles, sobre todo aquel correspondiente al estudio del «*Ser*», debido a la conexión que existe entre este concepto y el término «*Exclusión Social*».

Si consideramos la cuestión desde el punto de vista histórico, hay que mencionar que todas las ciencias se originaron en la *filosofía*, y es sabido que la filosofía propiamente dicha nació en Grecia, ya que los griegos fueron los primeros que aplicaron el '*pensamiento racional*' para buscar la *esencia* de las cosas, siendo ellos también los primeros en plantear el problema acerca del «*Ser*».

En este período, los griegos se habían *separado conceptualmente de la naturaleza*. Afirmamos que tal separación fue solamente conceptual porque es claro que dicha separación es sólo ideológica o, dicho en otras palabras, artificial, pues no existe forma de lograr dicha finalidad por más fuerte que sea tal pretensión. Bajo esta concepción, los helenos no se veían a sí mismos como parte de la Madre Tierra, lo cual derivó en más confusiones y dilemas, abriéndose un vacío que aún en la actualidad sigue imperando en todos aquellos que guardamos alguna relación con dicho legado lleno de incoherencias fundamentadas en supuestos "conceptos de verdad" de la realidad. Pero no obstante lo nocivo de este hecho, ha seguido su curso a través de la historia y hasta nuestros días, causando estragos que son reflejados en diversas problemáticas de la sociedad actual, como se verá a continuación.

Desde el comienzo de las especulaciones filosóficas surgieron dos escuelas rivales que combatieron encarnizadamente una contra la otra. Una de ellas, la más primitiva, es la escuela jónica, de tendencia denominada *naturalista* o *realista* (aunque ya se mencionó que este fue sólo el mote que se le dio, pues realmente no existió una conexión real con la naturaleza). La otra, la *escuela eleática*, se caracterizó por su tendencia *racionalista* o *idealista*. Se puede caracterizar

a estas dos tendencias rivales como la oposición entre la materia y el espíritu, entre los sentidos y la razón (Fingermann, 1994).

Así, mientras que la escuela naturalista jónica busca el origen del mundo en el mundo mismo, en la naturaleza que perciben nuestros sentidos, la escuela eleática, racionalista y especulativa busca (supuestamente) el origen del mundo en algo que está fuera del mismo, en algo trascendente que sólo puede concebir la razón. Estas dos tendencias la *realista* y la *idealista* son las que van a continuar en disputa en todo el curso de la historia de la filosofía, pues en el afán de proporcionar explicaciones acerca de lo “Real” surgieron discrepancias entre los diversos grupos de filósofos, quienes exaltaron una gran variedad de elementos, que pueden englobarse dentro de dos perspectivas generales, correspondientes a las dos escuelas mencionadas y que obedecían ya sea a cuestiones monistas o, en posición contraria, a cuestiones pluralistas, aunque la finalidad de ambas radicaba en definir un «objeto» que por si solo pudiese condensar y explicar el origen de todo (circunscribiéndolo siempre a la existencia del ser humano) y que por ende, pudiese colocarse en un nivel de «omnipresencia u omnipotencia». Algunas de estas escuelas filosóficas son las siguientes:

- *Escuela Jónica.* Esta escuela filosófica griega es la más antigua. Los filósofos jónicos se preocuparon por el *origen* de las “cosas”, y a esta escuela pertenecen Tales, Anaximandro y Anaxímenes, todos ellos de Mileto. Aparentemente, estos filósofos se valieron de elementos pertenecientes a la naturaleza para explicar el origen o el *objeto* de lo que todo procede, sin embargo, al ser ésta su prioridad, terminaron subordinando antropocéntricamente a dichos elementos, caracterizándolos, a su vez, con elementos puramente humanos, y totalmente originados en la razón, como por ejemplo la «*Identidad*», la cual era atribuible, de acuerdo con Anaxímenes, al aire. Por consiguiente, que ya no se trataba de una reflexión que respetara la existencia humana, sino que más bien se traducía en una constante competencia del hombre, por el hombre mismo.
- *Escuela Pitagórica.* Esta escuela fundada por Pitágoras, representa una *abstracción superior* a la que informa la escuela jónica. Para él, la esencia última de todo «*Ser*» es el *número*, es decir, *otro concepto*. Según esta escuela, la explicación de los fenómenos no

puede encontrarse en la materia misma, sino en sus relaciones *cuantitativas*. Por medio del número, las cosas adquieren tamaño y figura o forma. Lo imperante en la doctrina pitagórica es la idea de que la última realidad, lo que existe realmente, son los objetos no materiales, inextensos, invisibles e intangibles: los números. Llegado este momento, queda claro que la humildad y el respeto por la naturaleza e inclusive por el propio ser humano, quedan absolutamente relegados a un segundo plano, pues el “todo” se ha tornado impersonal».

- *Escuela eleática*. Esta escuela, llamada así por haberse originado en Elea, colonia griega de la península itálica, significa un avance mayor aún en el sentido de *abstracción*. Considera el principio de todo lo existente como algo inmutable, que no es percibido por nuestros sentidos y que nada tiene que hacer con la percepción exterior. Este algo es el «Ser» puro que sólo puede concebir la *inteligencia*.

El propuesto por los jónicos es un principio material y sensible, concebido como un principio inteligible, que sólo puede ser alcanzado por la *razón*. De este modo, se niega la realidad del mundo de los fenómenos, que es sólo apariencia y, por lo tanto, es el ‘No-Ser’. En consecuencia, existen dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible, tesis que dura hasta hoy día. Pertenecen a esta escuela Jenófanes, Parménides y Zenón, aunque el verdadero jefe de esta escuela fue Parménides (Fingermann, 1994).

Al ser la razón el principio en el que se basó esta escuela, se terminó de fragmentar a todo lo que conforma al ser humano, pues de cierta forma se “mutiló el cuerpo en detrimento de los sentidos”, de tal modo que el mensaje transmitido se puede resumir de la siguiente forma: “no importa lo que sientas, sino lo que piensas”.

Otros filósofos que elaboraron nociones referentes al «Ser», fueron Empédocles, Leucipo, Demócrito y Anaxágoras.

Empédocles concibió al «Ser» como algo imperecedero, formado por cuatro elementos eternos: fuego, aire, agua y tierra, todos ellos animados por dos fuerzas: el amor o cohesión que todo lo

une, y el odio o repulsión que todo lo separa. Estas dos fuerzas son las que explican el devenir, o sea, el cambio que notamos en la Naturaleza.

Leucipo y Demócrito son los fundadores de la escuela atomista, siendo más conocido este último. Demócrito explica el devenir por los átomos. El «Ser» no es lo “Uno”, lo eterno e inmutable, sino que consiste en un número infinito de corpúsculos, los átomos indivisibles y eternos, idénticos a sí mismos, y que están animados de movimiento. Todos los cambios, tanto en la vida como en la muerte, se explican por la unión y la separación de los átomos.

Con Anaxágoras se introduce en el pensamiento griego un elemento espiritual, como última causa inteligente del mundo. Esta inteligencia o razón, a la que él denomina *nous*, es lo que mueve y ordena el mundo. Se trata de un *Ser* libre, sin mezcla de materia, inmóvil en sí mismo, pero causa del movimiento (Alegría, 1979).

Como podemos observar, hay hasta aquí un continuo proceso en el pensamiento filosófico, que culmina con la «diferenciación» entre Naturaleza y espíritu (es decir, la separación de ambos), en la que se otorga más valor a este último elemento. Lo anterior es aún más evidente en el caso de Sócrates, quien consideró que el pensamiento está por encima de todo lo existente. Adicionalmente, cabe mencionar que éste filósofo consideró al espíritu como una voluntad moral, por lo cual la filosofía socrática posee un marcado carácter moral (Fingermann, 1994) que además manifiesta un menosprecio casi absoluto hacia todo lo que le resulte contrario.

Con Platón, su discípulo, este menosprecio llega a su máxima expresión, y aunque aún no se establece una diferenciación entre filosofía y ciencia, se observa que su sistema se basa en el *idealismo metafísico* y ético esbozado por Sócrates, basamento sobre el cual construye un *mundo espiritual y material*, de tal modo que la filosofía platónica se caracteriza por la «*oposición entre el mundo de las ideas y el mundo de la realidad material*».

El verdadero «Ser» para Platón (427–378 a.C.) son las ideas, pues aun cuando existen para él dos mundos: el *mundo de las ideas* y el *mundo de los fenómenos*, considera que los objetos del mundo fenoménico, del mundo sensible, no son más que copias imperfectas de las ideas, que son verdaderos modelos concebidos por el espíritu (Arredondo, 1965).

Aristóteles (384–322 a.C.), discípulo también de Sócrates, fue quien señaló la *necesidad* de organizar los conocimientos y la indagación científica, y de distinguir los diferentes campos de la investigación, *consagrando* a cada objeto un tratado especial. Fue por eso reconocido como el padre de la lógica, padre de la psicología experimental, del derecho natural y de las ciencias naturales.

Para Aristóteles, el «*Ser*» *verdadero* no es la idea general, no es lo universal, puesto que es una abstracción. Para él lo único que existe realmente son los seres individuales, puesto que el universo está compuesto de individuos y, por lo tanto, sólo existen individuos y sustancias con sus distintos atributos. De tal forma, asegura Aristóteles que el objeto de la ciencia es ciertamente lo universal, pero esto ha de buscarse por la observación y el estudio de las cosas particulares. Para él no existen dos mundos, uno inteligible y otro sensible, sino que lo inteligible mismo se encuentra en lo sensible, pero hay que saber desentrañarlo. Aristóteles encuentra, pues, en toda cosa, dos elementos: la materia y la forma. La materia es el «*Ser*» en potencia, lo que no es todavía. La forma, en cambio, es el «*Ser*» determinado, o bien, el «*Ser*» en acción, “*el acto propio por el cual el ser es lo que es*” (Arredondo, 1965).

La filosofía de Aristóteles y de Platón representa dos actitudes mentales diferentes que se encuentran siempre en el curso de la historia de la filosofía y que polarizan la corriente del pensamiento en dos direcciones divergentes: el idealismo y el empirismo (Fingermann, 1994).

Como resultado de lo anterior, surge una “oposición de contrarios” entre estos discípulos de Sócrates, quienes realizaron variadas afirmaciones de corte filosófico que derivaron en duplas conceptuales abstractas y sin contexto que dieron por resultado un vacío, y que aún subsisten. Algunas de esas duplas son citadas por Lara (2005): Subjetivo/objetivo; racional/irracional; mente/cuerpo; bueno/malo, ser/no-ser; igual/diferente: aceptado/rechazado, entre muchas más.

En relación con lo anterior, Carpintero (1998) menciona las siguientes duplas: “monismo frente a dualismo, biologismo frente a logicismo, naturalismo frente a supranaturalismo.” Estas oposiciones expresan la problemática fundamental que late dentro de un horizonte filosófico determinado por la concepción de la realidad propia del pensamiento griego.

Cabe mencionar que después de Aristóteles las tendencias filosóficas se diversificaron de tal modo, que aparecieron diferentes escuelas y sub-escuelas —entre otras la de los estoicos, la de los epicúreos, la de los escépticos, etc. En este contexto, tiene lugar la decadencia del espíritu griego. A este período que alcanza hasta el final del mundo antiguo, se le da el nombre de período Helenístico. Este movimiento filosófico y cultural no se desenvuelve en la Grecia propiamente dicha ni en sus colonias, ni tiene por capital a Atenas, sino que florece en todos los países conquistados y helenizados por Alejandro Magno. El centro de este movimiento es Alejandría, ciudad cosmopolita donde se mezclan los egipcios, los judíos, los griegos y los romanos.

Lo que distingue a este período es una filosofía integrada por elementos de griegos, romanos, judíos y orientales. Surge el neoplatonismo, en un esfuerzo por realizar una filosofía monista, puesto que aspira a referir todo «Ser» a una última causa, pero al mismo tiempo representa la negación de todos los sistemas, y hasta implica su disolución, puesto que llega a este principio último, a esa causa originaria, mediante el éxtasis, el ascetismo, el aniquilamiento de la sensibilidad, la renunciación mística del yo, y no por conducto de la razón. Se puede decir que después de este período vendría el tránsito del paganismo al cristianismo.

Después de este breve recuento acerca del desarrollo de los albores de la filosofía griega, procederemos a realizar un bosquejo general de la *Cultura Hebrea*, la cual, en conjunto con la griega, conforma los dos pilares sobre los que se asientan los basamentos de la Civilización Occidental.

1.2. Reseña histórica de la Cultura Hebrea como base de la Civilización Occidental.

Tal y como ocurrió en el punto anterior, a lo largo de éste se presentará la “versión oficial” del desarrollo de la civilización hebrea intercalada con nuestras observaciones críticas respecto a dicha postura.

El pueblo hebreo ocupó los territorios de Palestina, entre Siria, Fenicia y el desierto de Sinaí. A causa de las constantes luchas entre las tribus israelitas, Palestina se dividió en dos reinos, Israel al norte con tierras fértiles regadas por el río Jordán, y el reino del Judea al sur (zona árida). En un

principio, los hebreos radicaron en la ciudad de Ur, en la baja Mesopotamia; después, en el 2000 a.C., se establecieron en Palestina y posteriormente radicaron en Egipto. Los hebreos se enfrentaron a una gran cantidad de pueblos por varios años, y se mantuvieron bajo el mando de diversos gobernantes, entre los cuales destacó David (1010–955 a.C.), considerado el creador del Estado Judío, porque organizó hábilmente el gobierno y creó un ejército de cerca de 300.000 hombres con el cual aseguró la integridad de su reino. También estableció un sistema general de impuestos y organizó al clero levítico en cuatro grupos, uno de ellos destinado a la administración de la justicia y los otros a la administración del culto, con lo que se fortaleció la devoción a Jehová (Bolaños, 1994)

Posteriormente, su hijo Salomón gobernó de 955 a 935 a.C., periodo durante el cual los hebreos obtuvieron su mayor poderío respaldado por un poderoso ejército y por los servicios de la flota fenicia. En este período administró la hacienda pública y la fortaleció con las tributaciones de los pueblos sometidos y los impuestos de tránsito y comercio. Posteriormente, los hebreos se dividieron en dos reinos, creando así el reino de Israel con capital en Samaria y el reino de Judea y su capital Jerusalén (Martínez, 1994).

A partir del siglo X a.C., los hebreos sufrieron amenazas de otros pueblos: en el año 722 a.C., fueron sometidos por los egipcios; en 568 a.C., por los Caldeos, y a partir de ahí perdieron su independencia a favor de los diferentes pueblos que lograron el control del mundo antiguo: los persas, los griegos y finalmente los romanos (Bolaños, 1994).

Durante un largo peregrinaje, los hebreos habían dependido de una economía pastoril, pero cuando se establecieron, muchos grupos adoptaron la agricultura como base de su economía. Eso les permitió la acumulación de riquezas y dio lugar a la división de los pobladores en clases sociales. Las tierras pertenecían a grandes propietarios y eran trabajadas por campesinos y esclavos, pero las dejaban descansar durante el año sabático, y permitían que lo que produjeran en forma natural fuera distribuido entre los pobres, aunque eso no alivió la miseria de las clases más humildes. En Judea, debido a lo árido de la tierra, no hubo un proceso similar, y sus habitantes permanecieron dedicados a la vida pastoril semi-nómada.

En el ámbito social, como suele suceder en las sociedades formadas por grupos de pastores, los judíos inicialmente tuvieron una organización patriarcal; en ella, el padre era la única fuente de autoridad, y los hijos y todos los miembros de la familia le debían absoluto respeto. Cuando se volvieron sedentarios en Palestina, la sociedad se complicó, la clase privilegiada estuvo integrada por la nobleza, los terratenientes, los sacerdotes y algunos mercaderes; en cambio, la clase humilde estaba integrada por pequeños campesinos, artesanos y esclavos, aunque estos en realidad eran pocos y se les consideraba como miembros de la familia, por lo que debían ser tratados con cierta bondad (Bolaños, 1992).

Los judíos tuvieron que encarar el mundo como estaba, un mundo en donde las costumbres griegas prevalecían y los procónsules romanos hacían la ley. Por tratar de combinar un gobierno teocrático, al viejo estilo judío, con un principado según el modelo helenístico, los judíos se encontraron envueltos en más dificultades y contradicciones que las ordinarias. Trataron de extender el territorio de su Estado como medida para asegurar la supervivencia, pero se sintieron incapaces de admitir gentiles como subordinados y por lo tanto, se vieron embarcados en una política de conversiones forzadas que finalmente dio por resultado el ascenso del pobremente judaizado Herodes al trono de Jerusalén.

Durante el siglo I antes de Cristo, el pensamiento judío religioso se caracterizó por una amplia tolerancia de diferentes opiniones, por lo cual surgieron diversos conflictos devastadores entre líderes religiosos y políticos. Fue entonces necesario un *“juego diplomático”*, el cual requirió conocimiento del modelo griego y observancia de las convenciones griegas (Bolaños, 1992). Este hecho significó la “transmisión” hacia los judíos, del bagaje cultural e intelectual acuñado hasta entonces por el pueblo griego, desembocando en una confusión y búsqueda de un «concepto unificador» u «objeto de verdad». En el caso de los judíos esta búsqueda se encaminó al terreno de la religión, emergiendo así el monoteísmo.

Surgió entonces la primera embajada judía a Roma bajo el mando de Judas Macabeo, embajada que parece haber incluido al historiador Eupólemo, quien escribió una historia de los judíos en griego y sostuvo que los fenicios y consecuentemente los griegos, habían aprendido de Moisés el arte de escribir (Momigliano 1988).

Independientemente de los conflictos que se dieron entre las diferentes culturas, los judíos asignaron gran importancia dentro de su sociedad a los profetas, hombres de la tribu Levi que recorrían las regiones de Palestina para evitar las desviaciones de la religión y afirmar el culto a Jehová o monoteísmo. Entre los profetas más destacados se encontraron Jeremías, Isaías, Ezequiel y Daniel. En sus oraciones explicaban los acontecimientos y *justificaban* las calamidades, aunque advertían que después de ellas vendría la recompensa, la que sería anunciada con la llegada de un Mesías [cuya semejanza con el hombre es notoria], quien se encargaría de “redimir” a la humanidad (el subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros).

Culturalmente, los judíos palestinos tuvieron que enfrentar la creciente diferenciación de la diáspora, y tanto en Mesopotamia como en Egipto, tuvieron que ocupar eficientemente un Estado dentro de un ambiente helenístico. Religiosamente, la rebelión creó una antinomia. El repudio del helenismo en Jerusalén fue ciertamente una autoafirmación de la fe de la comunidad judía al dios Abraham de Isaac y Jacob, pero fue tal vez el resultado de muchas decisiones individuales (Momigliano, 1988).

Los judíos de Egipto representaron un problema mucho más considerable. Ellos hablaban un lenguaje diferente, tenían su propia Biblia y pensaban de manera diferente. Con el propósito de evitar la creciente “fragmentación del judaísmo”, especialmente la separación de los judíos egipcios, los judíos palestinos mantuvieron la puerta abierta a los intercambios con la cultura griega circundante (Momigliano, 1988).

En el aspecto cultural, los hebreos no tuvieron muchas manifestaciones notorias, pudiendo reducirse incluso a la esfera literaria, sobre todo de carácter religioso: escribieron himnos, cantos, obras didácticas, códigos y genealogías, aunque en estos prevalece el estilo religioso y no el histórico. En consecuencia, no se preocuparon por respetar la cronología de los sucesos. La obra más importante de la literatura judía es el Antiguo Testamento, recopilación escrita de las tradiciones orales transmitidas de generación en generación, en donde se relatan los sucesos más importantes de la época en que vagaron como pastores nómadas por las zonas desérticas y se explica además cómo se aliaron a Jehová, con lo cual pudieron conquistar las tierras de Canaán. Actualmente el Antiguo Testamento forma parte de la Biblia, y está compuesto de tres libros: 1) el

Pentateuco, que comprende el Génesis, el Éxodo, el Levítico, Números y Deuteronomio; 2) Los Profetas, formado por 21 libros; y 3) Los Hagiógrafos, que consta de 15 libros. Otro documento importante es el Talmud, escrito por los judíos en épocas posteriores al surgimiento del Cristianismo y en el que conservan las tradiciones de su religión original.

Fue en el aspecto religioso donde se observó su “*legado*” histórico con el desarrollo del Cristianismo, doctrina aparecida durante la dominación romana, que ofrecía recompensas en el más allá a cambio de la explotación y sacrificios a que estaba sujeto el pueblo judío. (el subrayado en cursivas es nuestro).

Por eso se asegura que fue en el campo de las religiones donde los hebreos ofrecieron mayores logros, al aportar dos religiones de gran importancia [para el mundo occidental]: el *Cristianismo*, que ha sido profesado en cualquiera de sus formas por la mayoría de los pueblos occidentales, y el *Judaísmo*, que también se ha extendido a casi todos los pueblos del mundo gracias a la considerable dispersión de los israelitas (Bolaños, 1992). Así es como se ratificó un concepto que posteriormente nos sería heredado a través de la conquista, es decir, el de «Dios», concepto en cuyo interior supuestamente se condensa toda la “realidad” y “el poder”, pero que en la práctica otorga poder únicamente a quienes lo representan, pues se autodenominan portadores de la «verdad» bajo el nombre de «Dios» y por tanto, esto les otorga poder supremo.

De este modo, a raíz de las diversas formas de pensamiento que englobaron ambas culturas la griega y la hebrea, se gestaron, directa o indirectamente, las constantes conceptualizaciones que gobiernan hasta hoy día al mundo de occidente: del lado griego surgió el «Ser», mientras que del lado judío surgió «Dios». Ambos vocablos matizan el pensamiento occidental, succionando y absorbiendo para sí toda la realidad; una en un sentido filosófico racional y otra en un sentido religioso. Estos conceptos se alternarán en la teología cristiana por mucho tiempo, de tal modo que el «Ser» filosófico griego se permutará en el «Ser» supremo que es el Dios cristiano, hasta llegar a los siglos XVII y XVIII, donde aparentemente el «Ser» se desliga o emancipa del cristianismo.

Dado que sería una labor prácticamente imposible estudiar todos y cada uno de los conceptos que rigen al mundo occidental, y debido a la naturaleza de este trabajo, enfocaremos nuestra atención a dos de ellos que son abarcadores de muchos otros que dirigen nuestra forma de pensar y actuar en la cotidianeidad. Por supuesto, ambos conceptos competen al ámbito de la Psicología como ciencia gestada en Occidente y, lo que es más, aún sin darnos cuenta, afectan tanto positiva como negativamente la interacción que tenemos para con quienes nos rodean. Estos son, primeramente, el «Ser», del cual, como se irá observando, surgen las raíces de abstracciones tales como *individuo*, *sujeto* e *identidad*, siendo este último nuestro segundo concepto a trabajar, pues de él surge, a su vez, la noción de *diferente*.

Con el estudio de dichos conceptos pretendemos, a través de una serie de transformaciones y del manejo de conceptos agregados, llegar hasta el desciframiento del porqué de la existencia de la *Exclusión Social* dentro de nuestras sociedades. Finalmente, el concepto de «*Exclusión Social*» se convierte en el eje central de el presente estudio, por lo que, ya presentado el anterior preámbulo, nos permite seguir con el desarrollo del primer concepto mencionado, el de «Ser».

1.3. Aproximaciones al concepto de «Ser» con respecto a la «Identidad» y la «Exclusión Social».

Se podrá comprender que para abordar cualquier concepto filosófico, es necesario, además de presentar las aportaciones realizadas por aquellos que se han ocupado de su estudio, explicar diversos tipos de aproximaciones que nos permita como lectores escudriñar lo más posible en lo concerniente a tal concepto. Tal vez parezca muy redundante el hecho de aclarar constantemente cuestiones como la anterior, sin embargo, es muy importante para nosotras que no se pierda de vista la conexión existente entre todo este bagaje filosófico-cultural con el estudio del concepto central de esta tesis: la *Exclusión Social*, ya que a partir de este punto se verán más claramente todas las implicaciones filosóficas que son inherentes a los conceptos que utilizamos como parte de la civilización occidental, mismos que usamos cotidianamente y que incluso convertimos en acciones, sin considerar el trasfondo que los sustenta.

Es por eso que aclararemos algunos principios que fundamentan a la idea del *Ser* con la finalidad de hacer más explícita su relación con los conceptos de *Identidad* y de *Exclusión Social*, ya que el primero (el de *Ser*) representa el sedimento del cual se derivan los demás. Lo anterior se hará evidente con la recopilación de aportaciones de varios autores que han abocado sus estudios a dicho concepto, aportaciones a través de las cuales el lector podrá percatarse de que es tal la importancia que recibe esta simple palabra, que de ella se han hecho amplias especulaciones filosóficas por siglos, y a pesar de ello, tales especulaciones continúan siendo abstractas, aunque no por eso se ha eliminado el concepto de nuestro hablar, pensar y actuar cotidiano.

Inclusive, el concepto *Ser*, tuvo y mantiene efecto dentro del propio surgimiento de la Psicología, a través de las aportaciones filosóficas realizadas por autores tales como Aristóteles, Platón y Parménides, quienes le dieron origen y consolidación al intentar delimitar un “objeto” de estudio para depurar su búsqueda de construir una estructura científica (Carpintero, 1998). Es importante aclarar que, a pesar de que serán retomadas notas de corte filosófico con respecto al *Ser*, se pretende que el desarrollo de las mismas sea lo más liviano posible, por lo que no se realizará una explicación exhaustiva o profunda de dicho concepto.

1.3.1.Principios del «Ser».

Concepto de «Ser». De acuerdo con Fingermann (1994), la idea de *Ser* es la más general que concibe el humano. Por consiguiente, resulta conveniente proporcionar una definición descriptiva e indicar sus diferentes sentidos. En palabras de este autor:

“Ante todo, y en sentido más general, el concepto de *Ser* se aplica a todo lo que existe, cualquiera que sean sus grados de existencia, no refiriéndose sólo a su existencia actual, sino también a su existencia futura posible. El *Ser* puede aplicarse también a objetos puramente ideales como los números. En el sentido más estricto, el *Ser* se opone al “fenómeno”. El *Ser* es aquello que es, mientras que el fenómeno es lo que parece. El *Ser*, en una palabra, es la sustancia y se opone al “modo” que es la forma como se manifiesta la sustancia.

A este respecto, y de acuerdo con Calvo Martínez (1999), escribió Aristóteles que:

“El *Ser* es una sustancia compuesta de materia y forma, dotado de un alma que define la forma de los vivientes; pero Aristóteles no se plantea de modo explícito el problema de si el alma existe o no; es decir, no se cuestiona su existencia, sino que se pasa directamente a discutir su naturaleza y propiedades.”

Y retoma la siguiente cita:

“En el ámbito de los seres naturales los hay vivientes y no-vivientes; entre aquéllos y éstos existe una diferencia radical —según Aristóteles—, una barrera ontológica infranqueable; ha de haber, por tanto, algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los vivientes, este algo —sea lo que sea— es denominado por Aristóteles, alma (*psique*) (Ídem).

Entiende por alma (*psique*), aquello que explica el vivir de todos los seres vivos. Concerniente a lo anterior, agrega Carpintero (1998) que a partir de la concepción de «Ser y *psique*», considerados por Aristóteles dentro de su tratado “*Acerca del Alma*”, surge la Psicología constituida como Ciencia, pues se trata de una «ciencia sobre el alma».

Aristóteles entiende por alma (*psique*), aquello que explica el vivir de todos los seres vivos. Concerniente a lo anterior, agrega Carpintero (1998) que “a partir de la concepción de *Ser y psique*, tal como son considerados por Aristóteles dentro de su tratado “*Acerca del Alma*”, surge la Psicología constituida como Ciencia, pues se trata de una ‘*ciencia sobre el alma*’”.

Al plantearse el problema del alma, Aristóteles creó una poderosa posibilidad interna de su teoría acerca de los vivientes:

Entre los cuerpos naturales hay aquéllos que tienen vida y otros que no la tienen, de donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo, no es posible que el cuerpo sea el alma. Esta desustancialización del alma es, pues, una poderosa posibilidad interna de la teoría aristotélica acerca del viviente, y puede tener lugar de dos modos diferentes: Al situarse el alma dentro del cuerpo y la vida, y al intentar conceptualizarla desde la teoría de ‘acto’ y ‘potencia’ no sólo cabría reducir el alma al acto, identificándola con la vida, sino que cabría también la posibilidad de reducirla a la potencia identificándola con la capacidad del organismo para vivir (Aristóteles, citado por Calvo Martínez, 1999).

➤ *Potencia y Acto*

Aristóteles distingue dos modos en el *Ser*: el ser en *potencia* o *potencial* y el ser en *acto*. Para explicar que las sustancias puedan moverse, Aristóteles interpretó el movimiento como el paso de un ser que existe en *potencia*, en forma latente, algo que todavía *no es*, a un nuevo modo de ser en *acto*, manifiesto, como algo que *ya es*, lo que antes no era (Carpintero, 1998). La cuestión que se plantea ahora consiste en saber cómo es posible que el sujeto primitivo llegó a ser un sujeto nuevo. ¿Es el mismo sujeto o es otro? Si es el mismo sujeto, ¿cómo es posible que haya cambiado?. Según él, las cosas tienen en sí el poder de llegar a ser algo diferente, algo más completo y más perfecto de lo que son. Así, por ejemplo, la semilla contiene ya en potencia a la planta, como el huevo contiene al pollo aunque no se haya desarrollado todavía (Fingermann, 1994).

➤ *Esencia y Existencia*

Hemos visto ya que todos los seres que nos rodean, y que constituyen el mundo tienen *existencia* es decir, que existen, que son, por más variados y diversos que sean. Pero además de la *existencia*, cada uno de los seres tiene su *esencia* que lo diferencia de los otros seres. Por consiguiente en todo *Ser*, cualquiera que sea su naturaleza debemos distinguir dos aspectos: la *esencia* y la *existencia*:

- a) Entendemos por *esencia* lo que hace que el *Ser* sea lo que es: el conjunto de sus atributos fundamentales, de los cuales derivan todas sus otras cualidades. De esto se infiere que la esencia no puede identificarse con la sustancia porque se trata de algo abstracto, y porque el *Ser* sigue siendo lo que es, siendo la esencia en sentido estricto, la reunión de los atributos esenciales del *Ser*.

Se entiende así, que la esencia lleva implícita la definición del *Ser*. En efecto, toda la definición debe englobar las notas de un ser, sin las cuales el objeto deja de ser lo que es. Así, por ejemplo, en el *ser* que llamamos hombre, podemos encontrar muchos atributos, tales como cuerpo, animal, blanco, alto, racional, etc. Pero lo que lo distingue de los demás seres animados es el ser un animal racional. Debemos considerar además la esencia como algo

propiamente universal. Este es uno de sus caracteres. Cuando decimos hombre, pensamos en algo desprovisto de individualidad, puesto que el concepto es hombre. Con su atributo de racionalidad conviene a todos los hombres. Otro carácter es la necesidad: si nosotros suprimimos, con el pensamiento algunos de los atributos constitutivos fundamentales del ser, este deja de ser lo que es para convertirse en otro objeto, en otro *Ser*. En consecuencia, la esencia es, en sentido estricto lo que constituye necesariamente al *Ser*. Por último, la esencia del *Ser* es inmutable, pues siempre y en todas partes esta esencia será la constitución del *Ser* (Fingermann, 1994).

- b) La *existencia*, en cambio, tiene otro significado: es la afirmación de que el *Ser* tiene existencia en el mundo. Esta existencia puede ser *real*, como cuando nos referimos a los objetos del mundo circundante, o lo que concibe nuestra razón como existente. La existencia puede ser *posible* como cuando nos referimos al “hombre del futuro”.

La existencia puede ser real cuando sólo existe por el pensamiento. Puede ser también imaginaria pero asimismo también puede ser potencial cuando nos referimos a lo que no es todavía pero que será con el tiempo, y por último, la existencia puede ser actual, como cuando hacemos mención del *Ser* cuando se ha realizado, que se ha completado y llegado a su perfección plena.

En resumen, los filósofos que siguen la doctrina tomista consideran que es imposible dejar de atenernos a los conceptos de *esencia* y *existencia*, pues todo *Ser* debe poseer una esencia, sin la cual no sería nada, y además una *existencia*, por la cual afirma su existir. Por consiguiente, en todos los seres existentes se encuentran estos dos componentes: la *esencia* y la *existencia* (Fingermann, 1994).

1.3.2. Principios explicativos del «Ser».

En gran parte de las culturas del mundo, estos principios han trascendido como leyes que rigen a todos los seres, a pesar de que existe la duda sobre si son reales, posibles o ideales. Son los principios de *identidad*, de *contradicción*, de *tercero excluido* y de *razón suficiente*, aplicables

a cualquiera, independientemente de la esfera a la que pertenezca, inclusive a la de los pensamientos. Consisten básicamente en lo siguiente.

1. ***Principio de Identidad***. Establece que todo *Ser* es idéntico consigo mismo y por esto es un *Ser* y no *Otro Ser*. De esto se infiere que un *Ser* solamente puede ser idéntico a sí mismo y *no puede haber varios seres idénticos entre sí*.
2. ***Principio de contradicción***. Dice que ninguna cosa puede “*Ser y No Ser*” a la vez. En otras palabras, una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contraria. No debe confundirse este principio ontológico con el lógico, ya que el principio lógico de contradicción es consecuencia del ontológico y se refiere a los juicios, estipulando que si hay dos juicios en los cuales uno se afirma y el otro se niega la misma predicación, no es posible que ambos sean verdaderos al mismo tiempo. Si uno es verdadero, el otro es falso. De acuerdo con Fingermann (1994), Aristóteles consideró este principio como el más importante, teniendo en cuenta que los demás principios se refieren, directa o indirectamente, al principio de contradicción.
3. ***Principio del tercero excluido***. Establece que todo *Ser* u objeto tiene una determinada propiedad o no la tiene. No existe una tercera posibilidad.

Como se puede notar, estos tres principios se contraponen entre sí, lo que resulta en un caos, aún cuando se incluyen dentro de un mismo concepto (*Ser*), y he aquí que, si no se consideran dichas contradicciones y se usan como tal, el concepto en sí se vuelve algo peligroso en el siguiente sentido: al usar una palabra tan desenfadadamente, sin saber lo que conlleva de fondo, no se tiene bien claro en qué dirección se aplica, y entonces, se usa con tanta frecuencia que dentro del ritmo de lo cotidiano, su uso trastoca niveles en los cuales a pesar de que ya no es aplicable, toma cierto dominio y poder derivados del propio uso que se le da. Y esto se explica mejor y queda corroborado con el siguiente punto donde se aclarará que las propiedades del *Ser* se encuentran dotadas de *pluralidad*, misma que se contrapuntea con los “principios del ser”

1.3.3. Propiedades del «Ser».

Si dirigimos una mirada en torno a nosotros, notamos que estamos rodeados de una multitud de objetos o seres, todos ellos diferentes cuya mutación, transformación o cambio es constante. Vemos por ejemplo, que un objeto se distingue de otro por su forma, tamaño caracteres o rasgos. A todo esto concierne *la pluralidad*.

Por lo que se refiere a la *mutación o cambio*, que es constante en la naturaleza, puede ser de tipo *cualitativo* o *cuantitativo*. En el primer caso, se trata de una alteración de la sustancia de que está compuesto el objeto, como acontece en el fenómeno químico de la combustión. En el segundo caso, se trata de un aumento o una disminución de los elementos constitutivos del objeto, como cuando hacemos un montículo de piedras o pulverizamos una piedra. Además, la alteración puede ser simplemente local, como cuando se trata de meros cambios de situación del objeto en el espacio mediante el movimiento, por el cual se traslada de un sitio a otro.

Estos datos que nos suministra la experiencia sensible muestran un mundo donde la pluralidad y la variación constituyen su característica, sin embargo, esto parece contradecir la noción que se tiene del *Ser*, cuyas características son la *unidad*, la *identidad*, la *inmutabilidad* y la *eternidad*, así como la *verdad* y la *bondad ontológica* (Fingermann, 1994):

- a) Por *unidad*, se entiende la ausencia de partes y composición, y en este sentido se niega la posibilidad de que el *Ser* pueda dividirse en partes. Pero se trata solamente de una *unidad metafísica* y no física o matemática. Además, el concepto de *unidad* implica que el *Ser* u objeto debe siempre permanecer separado de otro *Ser*, puesto que si se está unido a *Otro Ser*, forma parte de él y, por lo tanto, carece de *unidad*. En resumen, la unidad se refiere a la totalidad del *Ser* y no a sus partes constitutivas, porque lo que existe realmente es la totalidad que llamamos *Ser*.
- b) La *identidad* es la propiedad que tiene el *Ser* de permanecer siendo el mismo, a través del curso del tiempo y a pesar de las variaciones y transformaciones que sufre. En una palabra, el *Ser* es uno solo, idéntico a sí mismo e inmutable: una persona sigue siendo la misma a través del tiempo, no obstante todas sus mutaciones, cambios y transformaciones.

- c) La *inmutabilidad* y la *eternidad* son consecuencias de la *identidad*. La primera se refiere al atributo del *Ser* que no cambia, pues si cambiara dejaría de ser lo que era para convertirse en lo que no era, es decir, *en otro Ser*. Por tanto, si el *Ser* no cambia, sigue siendo el mismo, es eterno y excluye las nociones del antes y el después.
- d) En cuanto a la *verdad*, pueden distinguirse tres clases: La *verdad lógica*, la *verdad moral* y la *verdad ontológica*.

La *verdad lógica* se refiere a los juicios y no a las cosas. Una cosa, desde el punto de vista lógico, no puede ser ni verdadera ni falsa, sino real, ideal o imaginaria. Sólo el juicio acerca de las cosas puede ser verdadero o falso.

La *verdad moral* radica en las palabras y consiste en la conformidad de la expresión verbal, con el pensamiento del que habla. De esta clase de verdad se trata en la *Ética*.

La *verdad ontológica* radica en las cosas mismas y fue definida como la conformidad de la cosa consigo misma. La *verdad ontológica* resulta ser así una propiedad de todo *Ser*. Por consiguiente, *todo ser es verdadero ontológicamente*, es decir, todo objeto es necesariamente lo que es y no otra cosa.

- e) La *bondad* debe concebirse desde el punto de vista ontológico, no moral, y se refiere a una reunión en sí de todos aquellos caracteres que debe poseer el *Ser* como tal. Desde el punto de vista ontológico, *lo bueno se identifica con lo perfecto* y puede definirse como aquello a lo que no le falta nada de lo que debe tener como tal (Fingermann, 1994).

Quedando claros los principios y las aproximaciones que explican el término *Ser*, notablemente influenciadas por Aristóteles, procederemos entonces a relatar cómo definieron tanto los griegos como los hebreos dicho término, y el impacto que tuvo el hecho de que se tomaran dichas definiciones como base de todo fundamento occidental.

1.4. Definición del «Ser» para los griegos y significado del vocablo para los hebreos.

1.4.1. Concepto de «Ser» en los griegos.

La genealogía de nuestra autoconcepción en tanto personas deriva, como ya se ha mencionado, de la antigua civilización griega. El paradigma de lo histórico debería poner énfasis en el devenir, en el cambio, en la dinamicidad procesal de la realidad contingente; sin embargo, esto no ocurre debido a que lo natural histórico griego resalta lo incambiable, lo estático e inamovible (el *ser* es y el *no ser* no es). Por su parte, el esquema judeo-cristiano se identifica con el principio de la consistencia, así como con una comunión hacia el monoteísmo. Esto en conjunto, marcó el rumbo de nuestro pensamiento, pues cabe recordar que dichas posturas nos fueron heredadas a través del proceso de colonización y siguen vigentes a través del proceso de globalización en el que nos encontramos inmersos, lo cual genera en gran parte las tensiones sociales que experimentamos día a día (Estrada, 2003).

En este punto, abordaremos principalmente el período correspondiente al florecimiento de la filosofía en la época de Aristóteles, período histórico que se ubica entre la Victoria de Macedonia y el Reinado de Alejandro Magno, porque en períodos anteriores el *Ser* como categoría estaba en sus primeros estudios de definición y es posteriormente, al ser tomada por Aristóteles, cuando dicha categoría tuvo una mayor precisión terminológica y una mayor complejidad filosófica.

En un principio, la cultura y la filosofía griega estuvieron dominadas por la perspectiva de la naturaleza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$): el hombre griego se concebía a sí mismo como un *Ser* natural, perteneciente a la naturaleza y sometido a sus leyes, y por tanto, en el pensamiento griego no hay propiamente lugar para la noción de sujeto en la medida de que en las subjetividades *lo otro* es la naturaleza, ya que comporta interioridad, reflexión, conciencia, autonomía y libertad. La naturaleza es lo exterior frente a lo interior, lo objetivo frente a lo subjetivo. (Sanfélix, 1997).

Al concebir el concepto de *nous* como determinante para el *Ser*, y al otorgarle el nivel de aquello que proporciona *superioridad* a los hombres por sobre todo lo demás, surge un momento sumamente crucial para el hombre dentro de la historia Occidental, pues es aquí donde se

interpone la idea de *superioridad* del ser humano, y surge la noción de lo *Otro*, y por ende, cambia la definición de *Ser* que se había formulado en un principio, para dar paso a un concepto de *Ser* donde la concepción de un individuo que antes era homogéneo para toda la humanidad, se convierte en un algo unificado de conciencia autónoma, con noción de sus actos, individual y por lo tanto, capaz de tomar noción de la presencia y los actos del *Otro*. La naturaleza humana se convierte así en algo diferente al resto de la realidad (www.hemerodigital.unam.mx).

Al adoptar esta postura, los griegos aceptaron la idea de que, dadas sus cualidades diferenciales a todo lo que les rodeaba, les era posible ubicarse en un espacio y posición de mediadores entre los dioses y lo *no humano*. En palabras de Jesús Lara (2002), “El orden impecable (y real) del Universo cedió lugar a una combinación incierta y enigmática de orden, desorden y organización.”

Así, trataron de hallar respuestas para todas las preguntas concebibles, y el concepto de *Ser* ocupó entonces un lugar central en el pensamiento de muchos filósofos.

Uno de los primeros filósofos que se encargaron de realizar un estudio del concepto de *Ser*, como ya se mencionó, fue Aristóteles, quien definió a la filosofía primera como aquella que se ocupa del *Ser*, basado en la razón, también conocida como *nous*, y en el pensamiento o *logos*.

En este punto se enfatiza en el *logos* porque, de acuerdo con Estrada (2003), a través de este concepto se establece la naturaleza y la cultura, y es por medio del mismo que todo se sustenta, pues da sentido a lo corporal y a lo sensitivo, al mismo tiempo que explicita la realidad última, lo universal, la lógica, lo inmutable, lo singular, lo concreto. El *logos* preside pues a la Cosmogonía, la Antropología, la Filosofía y a todo lo referente al humano, porque es creación del mismo. Y aunado a esto, hace mención Aristóteles, citado por Carpintero (1998), que mediante la razón o *Logos* se construyen los conceptos que forman al conocimiento racional, relacionándolo con la formación de estructuras complejas de juicio y razonamiento.

A partir de lo anterior, es necesario proporcionar algunas de las definiciones que encontramos acerca del *Ser* para los griegos:

Para la filosofía el *Ser* es un concepto fundamental en metafísica, que se emplea frecuentemente, habiendo recibido multitud de acepciones a lo largo de la historia de dicha disciplina filosófica. Según Aristóteles, el análisis de lo que sea el *Ser* constituye la ocupación central de la filosofía, pues el objeto de la filosofía es, precisamente, analizar el *Ser*. También debe distinguirse del carácter concreto que poseen las *entidades*, así como *la existencia*, ya que el *Ser* es más que la existencia (Blauberg, 1996).

Aristóteles inició la discusión en torno al problema del *Ser*. El *Ser*, en la teoría aristotélica, puede ser interpretado de dos maneras: en la primera de ellas, el *Ser* es el *Ser* superior a todos y principio de todos. Los filósofos después de Aristóteles (comentaristas antiguos y pensadores escolásticos) debatieron esta cuestión innumerables veces: unos indicaron que el problema del *Ser* pertenece a lo que se llamó modernamente Ontología General; mientras que otros indicaron que es objeto de la Teología. Posteriormente, los filósofos elaboraron diversos conceptos para formular abstractamente los modos como puede responderse a las cuestiones relativas al *Ser*. Dos de estos conceptos se han destacado. Por un lado, se puede responder a la pregunta por el *Ser* con el término de *Esencia*. Por el otro, puede responderse vía el término de *Existencia* (Ferrater, 1980).

Esto explica que las nociones de *Esencia*, *Existencia* y *Ser*, ya explicadas en el primer punto de este trabajo, hayan estado a menudo íntimamente trabadas entre sí. En Grecia, después de que se produjo dicha separación de la naturaleza, la pregunta por el *Ser* no se dirige a los dioses, o a los intérpretes de los dioses, sino al propio ser humano, y específicamente a la razón humana, porque para ellos el ser humano constituía la verdad y el núcleo de todas las cosas; lo demás era solamente apariencia y juego ilusorio. En este sentido, preguntar por el *Ser* equivale a tener confianza en que se puede tener una respuesta mediante el ejercicio de la razón (Ídem).

La lógica aristotélica estuvo siempre prendida al *Ser*. Dicho concepto era una revelación de la esencia, su juicio una presentación de nexos y notas de la realidad, y su raciocinio una fundamentación del ser. De lo anterior surge la pregunta, ¿qué entiende por metafísica Aristóteles mismo?, y encontramos que concibe una ciencia que no investiga ya regiones particulares del *ser* como por ejemplo la medicina o la matemática, sino que va al ser mismo en general, al ser que se

encuentra en todas las cosas, es decir, al *ser* en sí, en cuanto *ser*, y con él investiga también las cosas que a este *Ser*, concebido así, en general, le corresponden, y presupone además una serie de conceptos que inmediatamente se relacionan con el concepto, por ejemplo, las ideas de *identidad, oposición, diversidad, género, especie, todo, parte, perfección, unidad, realidad* (Hirschberger, 1994).

En el sentido originario del ser, establece Aristóteles que éste tiene que ver con la *Sustancia primera*, es decir, con el *Ser* real, concreto, individual, independiente. Al hacer de la sustancia primera el *Ser* en su propio y originario sentido, se aparta Aristóteles decididamente de Platón. En Platón, el autentico *Ser*, el οὐτως ὄν, se encuentra no en lo individual sino en lo universal, en la especie. Afirma Platón que cuanto más general y universal es un *eidōs* (una idea), *tanto más real* es su realidad, mientras que de acuerdo con Aristóteles, menos realidad es (Ídem).

Lo anterior propició que Aristóteles elaborara un nuevo concepto de *Ser* a través de la definición de una segunda sustancia:

Sustancia segunda. Aristóteles no va a quedarse en la sustancia primera. Es ésta, para él ciertamente esencia y lo permanente y el fundamento de un complejo de apariencias y manifestaciones cambiantes. Aristóteles se pregunta qué es aquello que hace que la sustancia primera sea lo que es, viniendo a suponer una especie de esencia de la esencia. El universal se declara más importante que el singular, pues ahora el individuo ha de ser entendido a partir del universal (Ídem).

Aristóteles, en efecto, introduce la *sustancia primera* contra Platón, como el *Ser* en su originario sentido, pero luego pone el fundamento de ella en la *sustancia segunda*, y con ello vuelve una vez más a ser platónico. Para Aristóteles, todo *ser* está en sí ordenado a manera de núcleos de cristalización, puntos de derivación, centros de vida, estructuras, especies, géneros, estratos de una palabra, formas de sentido, como partes de un todo orgánico.

Por otro lado para Avicena (980–1037 a.C.), citado por Afnan (1978), la primera impresión que recibe el alma y la primera adquisición de un saber seguro es la noción clara del *Ser* y en cuanto a tal, este *Ser* constituye al verdadero y primer objeto de la Metafísica. No se trata de un *Ser*

particular existente en el espacio o en el tiempo sino del *Ser* absoluto en tanto que absoluto. Este pensamiento, que ya había sido sugerido por Aristóteles, pasó a ser en Avicena uno de los temas centrales a los que se abocó.

Para Avicena, el *Ser* es la primera adquisición de la mente humana. Al conocimiento del concepto de *Ser* se llega tanto subjetiva como objetivamente, puesto que aún cuando supongamos que estamos en un estado de inconsciencia completa con respecto a nuestro cuerpo, somos conscientes del hecho de que somos y existimos. El *Ser* no es un género, insiste Avicena, y no puede por lo tanto dividirse en diferentes especies. Pero posee dos elementos que pueden ser separados uno del otro o unificados. El uno es la *esencia* y el otro la *existencia*. Estos aparecen cuando intentamos analizar el *Ser* (Afnan, 1978).

Mientras tanto, en un período anterior a Aristóteles, Parménides (504–450 a.C.) planteó que uno de los rasgos esenciales del *Ser* es la *identidad*. También menciona que *El Ser* es algo más general que ninguna sustancia determinada, tan general en rigor, que no es posible decir de él otra cosa que *Es* (Ferrater, 1980). Parménides señala que todo es *Ser*, que el *Ser* es siempre idéntico a sí mismo y que ninguna cosa puede oponerse a él. La verdadera naturaleza de las cosas es la estabilidad o permanencia; el cambio y la diversidad no son más que ilusión de los sentidos. Con lo anterior, Parménides quiere significar que debajo de todos los cambios superficiales que se operan por doquier hay cosas que perduran realmente.

Se conservan de la herencia de Parménides sus temas acerca de la naturaleza, cuyo tópico principal es la verdad o la unidad y la eternidad del *Ser*, punto de partida de la Ontología. Parménides es el primer filósofo que estudia el significado intrínseco del concepto de *Ser*. Esto queda expresado en los siguientes fragmentos de su poema *Sobre la naturaleza*:

El uno que *es* y que no es posible que no sea, es la vía de la persuasión pues sigue a la verdad. El otro, que *no es* y que necesario es que no sea, éste te digo es un sendero ignorante de todo. Porque ni puedes conocer lo que *no es* ni expresarlo porque simplemente no es factible. En cambio, el que *es*, es una misma cosa que puede ser pensada y puede *Ser* ...

... necesario es que aquello que es posible decir y pensar sea, porque puede ser; mientras que lo que nada es no puede ser, por ello una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: Que es. En este hay muchísimos signos de que lo que es no sea generado y es imperecedero, pues de intactos miembros intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo. Por lo tanto de que es o que no es, no te dejaré decirlo ni pensarlo, pues no es posible decir ni pensar que no es. Así, es necesario que todo sea totalmente, o que no sea ya que tampoco es divisible, puesto que en su calidad de todo es igual, ni hay más en ninguna parte, lo que le impediría ser continuo, ni menos, sino que él todo esta lleno de lo que es, porque esto es el todo continuo.

Y además, puesto que tiene un límite extremo, está terminado por todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde el medio igualmente fuerte por todas partes, pues necesario es que no sea ni más fuerte ni más débil en una parte que en otra. Porque no hay nada que pudiera serle dejar de extenderse por igual, ni hay manera de que lo que es pueda ser aquí más y allí menos que lo que es, ya que es todo inexpoliable. Pues aquello desde lo que por todas partes es igual, impera del mismo modo entre los límites (Parménides citado por Alegría, 1979).

Parménides consideraba en su estudio que sólo son concebibles tres métodos en filosofía:

1. Asumir que la realidad necesariamente existe o es;
2. afirmar que esa realidad no existe, o bien,
3. afirmar que a la vez es y no es, existe y perece, cambia y se mueve.

Y concluía de ello que por medio de los dos últimos métodos puede ser conocido lo que es y que es imposible que al mismo tiempo no sea. Formuló así la *ley de la contradicción* y separó a la filosofía de la ciencia (Martínez, 1988). Serían estos los principios que determinarían el trabajo de Aristóteles respecto al *Ser* —el cual ha sido detallado previamente—, y cuya semejanza es notoria.

1.4.2. Concepto de «Ser» en los hebreos.

Ya se revisó el impacto e importancia que tuvo el estudio del *Ser* para los griegos y los alcances que dicho concepto tiene hasta la época actual, sin embargo, es conveniente abordar la concepción que tiene la cultura judía con respecto a dicho concepto, ya que se podrá observar una importante contraparte con respecto a lo que plantearon los griegos, aunque no por ello se debe asumir que el pueblo hebreo no tuvo injerencia respecto a la construcción del pensamiento Occidental, al contrario, se notará en los siguientes párrafos que si bien, en cuanto a lo referente al *Ser* no tuvieron gran participación, se abocaron a consolidar un concepto igual de absoluto y totalitario, regente de una *realidad* que se impone por encima de todo y en el cual se funda la *verdad*: el concepto de *Dios*.

Para tal efecto nos permitiremos citar a Diana Sperling (1995), autora de origen Judío que ofrece una versión bastante completa con respecto al surgimiento de dicho concepto dentro del bagaje cultural hebreo a partir de la simbiosis que se dio entre ambas culturas, dentro de la cual, el pueblo judío (de acuerdo a las propias palabras de la autora) obtuvo una posición menos afortunada.

Sperling menciona que si bien es reconocido el doble origen del mundo occidental, desde la antigüedad ha existido una lucha por el poder, pugna en la que el mundo griego se ha dado a la tarea de anular todo lo que significara hebraísmo, surgiendo de ello un juego en que el vencedor especifica con qué categorías se piensa, se habla, se actúa. Así, el lugar de lo judío en Occidente, es mencionado, sí, pero en la intención se ignora o se trata de ocultar, pues para que fuese reconocido el elemento judío dentro de la tradición occidental, debió pasar primero por el pensamiento griego. En todo el pensar occidental, lo judío resulta de una u otra manera, escamoteado, oculto, descalificado, transfigurado, silenciado. Pero, ¿a qué se debe tal negación?

La propia autora responde que no es más que el resultado de un odio por la presencia del *Otro*, que en este caso es el pueblo judío, pero si extrapolamos este caso a nuestro propio contexto, sirve para ejemplificar lo que ocurre con cualquier cultura, grupo de individuos o condición que ocupe esta posición de *lo otro* ante los ojos de quien sustente la hegemonía. Dicho sentimiento de

odio, se dirige hacia o contra algo que represente cierta amenaza ante la posibilidad de perder “el centro de la escena”, el protagonismo, ya sea cultural, político o intelectual. De ahí se entiende que, después de haber superpuesto cierto dominio sobre lo judío, el sentido que tomaría la filosofía, la literatura, la religión y la ciencia misma, se inclinaría dentro de las épocas posteriores en detrimento de lo que resultase *Diferente*. Así pues, *lo otro* representa lo indeseable, lo indecible y aquello contra lo que se lucha, consiente o inconscientemente. De esto se hablará más ampliamente en el siguiente capítulo. Por lo pronto, retomaremos una cita de la autora donde hace evidente la manera en que inició el aniquilamiento de lo judío en Occidente, a partir de la introducción forzada del término *Ser* dentro del vocabulario hebreo.

Dentro de la cultura griega, el término *Ser*, afirma Sperling, es omnipresente, a diferencia de lo que ocurre dentro de la civilización hebrea, donde no existe el verbo *Ser* y por ende su conjugación en presente, es decir, en hebreo no existe el *es* y el *soy*, ya que ellos utilizan la prescripción y la acción en *Davar*, en *el hacer*. Por ello, de manera errónea se agregó donde no lo había. Al respecto, esta autora se pregunta:

¿Por qué la palabra griega triunfa e impone su estructura y sus categorías, su retórica, que son sin duda una peculiar manera de decir, entender, saber, definir, el mundo? ¿A raíz de qué lo griego pasa a ser discurso oficial de occidente?

Sintéticamente [responde la misma autora], podría pensarse así: luego de un período auroral, en que el decir griego se encarnaba en el mito y la poesía, va tomando cuerpo un pensamiento desprendido ya de la *physis* (naturaleza), un pensar que devendrá filosófico y que basará su desarrollo en el *Ser* [es decir, se le otorga a este concepto una fuerza y un poder jamás cedido a ningún otro término, lo cual trae consigo exigencias de orden y de aprehensión]. Desde el instante en que se establece como fundamento, la palabra no puede tener otro destino que intentar decir el *ser*, aprehender lo absoluto, arañar lo real [el subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros].

El *Ser* es la obsesión de un mundo que nace, se afirma, se constituye, piensa y se piensa al amparo del horizonte ontológico. El olvido y la negación, la tachadura o el desvío no son sino grietas necesarias para escandir una historia, la historia de occidente como historia del *Ser* y

mantenerla viva. Se trata, en efecto, de la totalidad de un mundo de un pensamiento estructurado alrededor de este eje, mundo donde el Horizonte Ontológico adquiere cabalmente su función de horizonte de sentido. Todo pensar, todo mirar, todo afirmar, todo sentir, y todo negar, quedan predeterminados y sobredeterminados por el *Ser* como *protoparadigma*. Cabe recordar que a Parménides se le atribuye el establecimiento de la oposición *Ser/No Ser*, de donde surgió el devenir histórico infortunado que hoy se conoce, porque a partir de éste se determinaron varios procesos histórico-culturales con consecuencias poco favorecedoras para quienes quedaron dentro de la posición del *No Ser*.

El Judaísmo [afirma la autora con cierta ligereza, pues cae finalmente en el mismo error del pensamiento griego al ponderar los conceptos por encima de la realidad, esta vez con la palabra *Dios*], no practica destrucción ontológica alguna porque desconoce la cuestión del *ser*. Su preocupación en todo caso es el hacer. Baste citar los diez mandamientos, y ejemplarmente el primero: ‘Yo Dios que te saque de la tierra de Egipto de la casa de servidumbre’. Enuncia lo que Dios hace, lo que Dios ha hecho, porque esto es lo que lo constituye en Ley, en autoridad. Así, los diez mandamientos no expresan en todo su texto absolutamente *nada acerca del ser* ni de la esencia de Dios, ni de las cosas [el subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros].

Con estas palabras, la autora confirma indirectamente que, si bien en hebreo, el concepto aquí estudiado no es central, existe otro que de igual manera ocupa un lugar con grado de principio, y este se refiere a Dios, por lo que se cae nuevamente en el punto inicial.

Concluye Sperling (Op. Cit.) mencionando que

El *ser* se dice de muchas maneras, como *logos*, como distancia entre el *ser* y el *decir*, donde dicha distancia entre cosa y palabra, funda las divisiones entre real y aparente, sujeto y objeto, inteligible como verdad y sensible, como engañoso, y toda la cohorte de nociones correlativas. Arma pues, lo que será el sistema de ideas y el modo de pensamiento del mundo occidental, fijando férreas estructuras que, una y otra vez los pensadores tratan de sacudirse de encima, para adquirir algo más de libertad, así la nostalgia de lo *uno*, y la añoranza de lo *idéntico* se agita en ese frustrado intento de reflejar el *ser* en la palabra [nuestra intención no es ahondar al respecto de lo dicho por la autora, pero sí entender las repercusiones que llegan a tener

estas acciones al minimizar aspectos lingüísticos y culturales. lo cual nos facilitará la posterior descripción de cómo se va originando una relegación y sojuzgamiento de lo *diferente*. El subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros].

A pesar de que con las anteriores afirmaciones por parte de Sperling es confirmada otra forma de antropocentrismo basado esta vez no en el *Ser*, sino en el monoteísmo judío, es también la propia autora, quien nos proporciona la cita que aparece a continuación, con la cual concordamos:

La teoría es la teoría: la mirada que se pone frente a algo y lo inspecciona. Toda la filosofía greco-occidental, y el pensamiento y la teoría o las teorías que construimos, deben mucho a ciertos rasgos de la gramática de las lenguas indoeuropeas y en particular al famoso verbo *einai*, ser. Una gran cantidad de lenguas, muy bellas y perfectamente apropiadas a la existencia de su sociedad, no incluye el verbo *Ser*. Si los pueblos que hablan esta lengua emprendieran la tarea de constituir una filosofía fundamental, no la llamarían ontología. Ya que ‘puedo dilucidar mi relación con la lengua, no puedo abstraerme de ella y mirarla o construir esa relación desde el exterior’ (Ibídem).

1.5. Fundamentación del concepto de «Ser» en la actualidad a partir de las culturas de la antigüedad.

Autores como Hegel han destacado el valor del cambio y del devenir como un componente especial del *Ser*. Por ello, la reciente crítica a la metafísica clásica hace del *Ser* un concepto lingüístico o la idea de carácter regulativo que permite realizar ciertos análisis ontológicos, pero que no designa una realidad determinada (Enciclopedia Microsoft Encarta, 2002).

El Concepto de *Ser*, que ha ocupado un lugar central en el pensamiento de muchos filósofos, tiene muy diversos aspectos, entre otras razones por los modos como se ha exagerado lingüísticamente. Algunos hablan de *Ser* otros de el *Ser*, otros de *Es*. Gran parte de los análisis y especulaciones en torno al concepto de *Ser* a partir de Grecia giran en torno a los usos de *Ser* y *Es* en Griego (εἶναι, es el infinitivo del verbo *Ser* y se traduce por *Ser* en español — correspondiendo en otras lenguas a *essere* (latín), *être* (francés), *sein* (alemán), *to be* (inglés). Los griegos usaron asimismo la sustantivación *to on* (literalmente el *siendo*, el que *es*), traducida frecuentemente al español por *ser* o *el ser*.

Ferrater (1980) concuerda en mencionar que desde los inicios del estudio del *Ser* se planteó la cuestión de si hay que entender *Ser* en el sentido de cópula (unión) o en el llamado sentido existencial. Si *Ser* es entendido como cópula (o conector), entonces requiere la mención de alguna propiedad, cualidad, o relación; si por el contrario, *Es* adopta un sentido existencial, entonces *Es* se entiende como algo que existe. Si se parte del sentido existencial del *Es*, entonces parece que cabe pasar algún sentido existencial del *Ser*. Es justamente lo que ocurre cuando se habla de *Ser* significándose con ello lo que existe, el *siendo*, o *ente*. Por lo tanto, de una u otra forma, este parafraseo representa un juego verbal que genera confusión y deriva en el hecho de juzgar por parte de algunos lo que es y no es, pertenece y no pertenece, etc., y que ilustra la preocupación central de este trabajo (el subrayado en cursivas es nuestro).

A partir de la anterior afirmación, procederemos a ilustrar el impacto que ha acarreado el estudio de las formas del vocablo *Ser* dentro de la filosofía y las ciencias occidentales en general.

Ferrater (1980) menciona que es basto el número de filósofos contemporáneos ocupados en el tema, y que en dichos filósofos es innegable la existencia de una influencia de tipo aristotélico. Más explícitamente, dentro de los trabajos realizados por estos filósofos se puede evidenciar la notable importancia que le conceden al estudio del *Ser*.

Aclara éste autor que se estudia al *Ser* concreto en su totalidad, en su *escencialidad* y *existencia*, en todas sus formas, y que el modo en que se estudia, se caracteriza por una indagación del *Ser* en todos sus modos.

A pesar de que, como ya se mencionó, existen varios estudiosos del *Ser*, para los fines de este trabajo consideramos conveniente retomar únicamente las aportaciones realizadas por los pensadores que se citarán a continuación, ya que en cierta forma sus ideas son pertinentes a nuestro estudio.

Iniciaremos presentando un extracto de los trabajos de dos pensadores: Alfred North Whitehead (1861–1947), y Nicolai Hartmann (1882–1950). Esto debido a que sus aportaciones al estudio sobre el *Ser* son representativas de nuestra época, y en ellos se asoma la influencia aristotélica.

Alfred North Whitehead menciona que “como todo pensamiento es por necesidad abstracto, no es posible llegar sin abstracciones a ninguna parte. Sin embargo, dichas abstracciones son útiles [aunque no clara en qué sentido] pero peligrosas, ya que llegan a conducir a la *intolerancia* intelectual que *excluye* de la realidad todos aquellos elementos que no se dejan acomodar en un esquema abstracto. **ESTA FALACIA DE LA CONCRECIÓN FUERA DE LUGAR, AMENAZA CON ANGOSTAR LA CULTURA** [con mayúsculas en el original. El subrayado en cursivas es nuestro].

Sin embargo, Whitehead no es un racionalista en el sentido clásico. Para él, sólo el contacto con lo concreto es fecundo, y hay que buscar el fundamento de las cosas en la naturaleza de los *entes* reales determinados.

Por su parte, Nicolai Hartmann realiza una propuesta del *Ser* donde explicita una distinción entre el ser real y el ideal. Nos plantea la afirmación de que “las cuestiones fundamentales de todo campo de investigación en que trabaja el pensamiento filosófico son de naturaleza ontológica” (Alegría 1977).

Los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento son los de “*ser en sí*” y “*trascendencia*”. Una “cosa es en sí”, cuando subsiste; mientras que un acto trascendente es aquel que sólo se desempeña en la conciencia. A partir de lo anterior, Hartmann expone una teoría según la cual el *Ser* se reparte en cuatro dimensiones: 1) las esferas del *Ser*, 2) los momentos del *Ser*, 3) los modos del *Ser* y 4) las etapas del *Ser*.

Con respecto a las *esferas* del **Ser**, distingue dos formas (el real y el ideal). Todo “*ser ideal*” se presenta en formas, leyes y relaciones, mientras que el “*ser real*” no se somete a las leyes del ideal.

En la dimensión de los *momentos* del *Ser*, distingue este autor los siguientes: el *ser así*, **el ser ahí** y **el que es**.

Con respecto a su teoría de *los modos de ser*, menciona diferentes *modalidades* del *Ser*: *ideal*, *racional*, *real*, *lógico* y *cognoscitivo*, aunque estas relaciones no son siempre las mismas.

Finalmente, Hartmann distingue como *etapas del Ser*: el *ser material*, la *vida*, la *conciencia* y el *espíritu*. Todas estas categorías o formas de englobar al **Ser** pueden delimitarse en cuestiones absolutas o relacionadas.

Cabe mencionar que, aún cuando para estos autores el estudio del *Ser* representa un factor muy importante, en este aspecto no son ciertamente tan radicales como los pensadores existencialistas, porque para ellos el concepto no constituye el gozne de la filosofía (Alegría, 1979).

Otro autor fundamental en el estudio del *Ser* para los tiempos actuales es Martin Heidegger (1971). El trabajo de este autor se enfocó al desarrollo de su “ontología fundamental” y en un interés al estudio del individuo en cuanto a individuo. Intenta aclarar la cuestión del propio ser humano, no contemplándolo desde la perspectiva de un pájaro, de un dios o de un espíritu absoluto, sino del modo como se ve a él mismo. Comienza argumentando que el *Ser* del ser humano se diferencia del de la mesa o del de un árbol, no sólo porque existe, sino porque el ser humano está en situación de preguntarse acerca de su *Ser*, de su *Existencia*, y con ello, puede estar simultáneamente en relación con otros seres humanos y objetos del mundo (Heidegger, 1971).

El acceso a este estar en el mundo lo ha ganado el ser humano a través de la “apertura”, entendiendo esta palabra como *conciencia*. De lo anterior surge la afirmación de que el ser humano no puede concebirse como un *ente*. Así, también menciona que el *Ser* no puede ser objeto de determinación predicando de él un *ente*. De hecho hace referencia al hecho de que a principios de la filosofía occidental, al *ente* se le llamó *Physis*, que suele traducirse por *naturaleza*. Por ello es que el *ente* llega a ser y sigue siendo observable (Ídem).

En un estudio posterior referente al *Ser*, Heidegger (1980) menciona que es un concepto indefinible y oscuro, sin embargo, llega a conceptualarlo como lo “*inmediato indeterminado*”. Esto nos da un claro ejemplo de que *Ente* y *Ser* no son lo mismo. En palabras del propio autor, “el hombre es un *Ente* que se haya en medio de los entes, de tal manera que ‘el ente que él no es y el ente que él mismo ya es’ le son siempre manifiestos.” A este modo de *Ser* lo define como *existencia*, y agrega que la *existencia* sólo es posible fundada en la comprensión del *Ser*.

Heidegger llama existencia a todo elemento constitutivo de la estructura del *Ser* de la existencia humana, reservando el término *categoría* para los elementos constitutivos de seres que *no son*, es decir, los que llamamos ordinariamente objetos. Para Heidegger (Ídem), la esencia de hombre es su *Dasein*, es decir, su ser-en-el-mundo. Por la existencia del hombre, se consume en la totalidad del ente una irrupción tal que, por este sólo acontecimiento, el ente en sí mismo se hace manifiesto, es decir se hace manifiesto como ente.

Con respecto al *Ser*, explica Heidegger, retomado por Foulquié (1967), que “Dios es, la tierra es, la conferencia es, la copa es de plata, el libro es mío, es hombre muerto...” Y en cada caso, el *Es* tiene una significación distinta. Supongamos que falte esa significación indeterminada de *Ser* (*Sein*), y que no comprendamos el sentido de esa significación. ¿Qué pasaría entonces? ¿Tan solo que habría una palabra menos en nuestra lengua? No. Entonces no habría ya ninguna lengua, nosotros mismos no seríamos seres que hablan. No podríamos ser lo que somos porque el hombre se define como un *ser* que habla (el SER como LOGOS).

Con respecto a las definiciones de *Ser* que se han propuesto, es posible apreciar las diferencias que existen en las concepciones de las mismas, las cuales repercuten en la propia forma de establecer los tipos de relación que se establecen dentro de las culturas. A este respecto, nos parece conveniente retomar algunas ideas propuestas por Castoriadis (2002), en las que se aprecia el grado de significación social, cultural, y por ende psicológico que puede tener la concepción del *Ser* dentro de nuestra sociedad.

Este autor menciona que:

La aparición de la filosofía aristotélica representa un parteaguas muy importante en la concepción del hombre y su visión dentro de la naturaleza, ya que con sus preceptos inicia *la fragmentación del hombre* con respecto a su relación con el entorno que le rodea (Cosmos). El concepto de *ser* es básico, ya que en torno a este giran la mayor parte de las ciencias [incluyendo, por supuesto, la Psicología]. Su importancia se percibe a partir de la forma en que las sociedades lo conciben y la manera en cómo conviven como tales fundamentándose en él.

Castoriadis (Op. Cit.) propone atender la forma en cómo es concebido el *Ser* dentro de la cultura occidental, pues previene que:

1. El *Ser* no es un sistema de sistemas ni tampoco una gran cadena. El *Ser* es abismo o caos o aquello que carece de fundamento. Un caos con una estratificación irregular; es decir, con organizaciones parciales, cada una de acuerdo a los distintos estratos que descubrimos (descubrir/construir, descubrir/crear) en el *Ser*.
2. El *Ser* no es sólo en el Tiempo, sino que es a través del (por medio del, en virtud del) Tiempo. En esencia, *el Ser es Tiempo*.
3. Estos hechos fundamentales acerca del *Ser*, el Tiempo y la CREACIÓN, han sido ocultados por la ONTOLOGÍA TRADICIONAL (y, en sus albores, por la Ciencia), porque la ontología tiene que ver, en su corriente principal, con la *hipercategoría* de la *determinidad* (en griego, *peras* y en alemán, *bestimmtheit*). La determinidad conduce a *negar el Tiempo*, a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre. Y si cambia, ya están determinadas las maneras en las cuales puede cambiar y las formas que este cambio trae consigo.

Entonces, “los hechos simplemente crean las leyes y la historia no es sino el desarrollo a lo largo de la cuarta dimensión de una sucesión que, para una mente absoluta (o para una teoría científica comprobada), sólo sería coexistente.” Consecuentemente, el tiempo es repetición pura, si no de los hechos, sí de los requerimientos de las leyes. Para la ontología tradicional es un asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es una perpetua posibilidad del surgimiento de lo “otro”. Por razones que están íntimamente ligadas al marco de la determinidad, la ontología tradicional tiene que reducir los posibles tipos de *Ser* a tres y sólo a tres categorías: las *substancias* (de hecho, cosas), los *sujetos* y los *conceptos* o *ideas* y los posibles *grupos*, *combinaciones*, *sistemas* y *jerarquías* de los grupos de substancias, sujetos e ideas (Ibídem).

La trascendencia de dicha sojuzgación se ve reflejada en alteraciones de índole cultural y de interacción dentro de los miembros de esta civilización. Muestra de ello es que los griegos

establecieron un nuevo derecho a través del cual se dieron a la tarea de especificar lo que sería señalado e identificado como merecedor de su “intervención mediadora”. Así, entre los principales elementos considerados a figurar en esta tela de juicio elaborada por el pensamiento griego, se encontraron los esclavos, los extranjeros, las personas con algún tipo de debilidad física o mental, y todo aquel y aquello que fuese considerado como *no griego–no humano*.

Lo anterior, aunado a las aportaciones realizadas por otras culturas que son sucesoras de la griega, como es el caso de la cultura romana (donde ya teniendo bien arraigado este pensamiento, se procedió a establecer una serie de eventos, que posteriormente se denominaron derechos de los ciudadanos), terminó por afianzar el carácter recriminatorio que puede poseer el *Ser* contra algo que sea considerado como *No–Ser*, respaldándose en su propio concepto (Farrington, 1986).

Hasta este punto se puede notar con claridad el impacto que ha tenido y tiene el concepto de *Ser* dentro de la Filosofía, la Metafísica, y muchos otros conceptos (más adelante se mencionarán algunos más) que tienen que ver con la propia noción occidental del humano con respecto a sí mismo, lo cual ha ocasionado, según Estrada (2003) “la crisis actual de la Metafísica.” Por ello, la ciencia ha tenido que proponer un replanteamiento de la razón y del sujeto en el que convergen las corrientes filosóficas, replanteamiento que alcanza a permear a varias de las instituciones conformantes del pensamiento occidentalizado, incluyendo por supuesto a la Psicología dentro de las mismas.

Sin embargo, aún falta mucho por trabajar, debido a que la interpretación que hasta ahora se ha formado con respecto al *Ser* influyó y encrucijó la razón e interpretación de los sujetos que hemos protagonizado (por decirlo de alguna forma) las diversas épocas por las que ha atravesado la historia, dañando enormemente desde nuestra propia concepción como individuos, hasta nuestras formas de actuar y pensar en lo cotidiano. Lo anterior se detalla en el siguiente capítulo a través de su ejemplificación con el surgimiento de los conceptos de *Identidad* y de *Alteridad*, los cuales abrieron paso a una forma de *castigo encubierto* o *castigo psicológico* que hoy conocemos como *Exclusión Social*.

Capítulo 2. EL SURGIMIENTO DE LA IDENTIDAD DE LOS GRIEGOS Y SU PERCEPCIÓN DE LOS «OTROS».

2.1. Definición y Concepto de identidad formado por los griegos.

En el presente capítulo pretendemos efectuar una descripción de la forma en cómo los griegos (tal como ocurre en cualquier pueblo del mundo) se forjaron una serie de autoconcepciones referentes a la *Identidad*, que los distinguió de los demás pueblos, por estar basada en la categoría filosófica del *Ser*, y por colocarla como pilar de su cultura. A dicha *Identidad cultural* le confirieron un estatus racional y conceptual que exacerbó a un concepto distanciado de la Naturaleza y que fue llevado con orgullo desmedido por encima del Universo y de los demás pueblos del mundo. Narcisismo apuntalado por el *Ser* Parmenídeo que perdura hasta nuestros días en la cultura occidental.

Dicho en otras palabras, los griegos se auto–vanagloriaban de tener la “*razón*”, como órgano de conocimiento del cual carecen los animales y demás seres vivos, además de un sistema conceptual filosófico para explicar la realidad y justificar su posición privilegiada sobre la Naturaleza. Todos estos son rasgos etnocentristas que, asimismo, determinan su posición, supuestamente privilegiada, respecto a los *Bárbaros*, es decir, los demás grupos humanos. Esta situación marcó a la filosofía y a las ciencias del hombre con su auto–deificación partiendo del manejo filosófico de la categoría de *Identidad* inmersa en la ontología y metafísica griega.

A este respecto, Estrada (2003) menciona que la historia del pensamiento, según occidente, arranca de una ontología del *Ser* y de un conocimiento de lo universal que se concibe como necesario e incambiable. Los sistemas metafísicos desde el pasado están marcados por el pensamiento de la *Identidad*, por lo que son sistemas globales referidos a un principio único que sirve de fundamento y origen. Al respecto, y de acuerdo con Sperling (1995), la ontología es una de las más grandes creaciones del espíritu humano, y quizás la más abarcadora y omnipresente, porque la ontología pone al *Ser* como fundamento y base de todo pensar; por lo tanto, el *Ser* interfiere en la propia concepción de la *Identidad* y de la *Diferencia*. Por su parte, Segal (1986) advierte que no existe una realidad objetiva, ya que ésta es determinada por el sujeto de manera subjetiva, debido a que es él quien elabora su propia interpretación de los acontecimientos que le rodean a través de los conceptos con los cuales se expresa.

Por todo lo anterior, al referirnos al término *Identidad* (derivado de la noción griega del *Ser*), es inevitable remontarnos a Grecia, que la traza como *concepto*. Inicialmente, la concepción homérica, percibía al hombre más que como una unidad orgánica, como un agregado de miembros unidos por articulaciones y dotados de fuerza y vigor. Así, el hombre homérico carecía de la noción propia de la personalidad o *Identidad* como ahora puede ser concebida, y aunque se consideraban ciertos rasgos que configuran lo propiamente humano como la deliberación, la decisión, la libertad, la responsabilidad, etc., no había un concepto que conjugara estos aspectos (Ramos, 2001).

Posteriormente sobrevendrían concepciones como la de Aristóteles, en las que se abordaría el problema epistémico de la autoconciencia, ligando de nuevo al auto-conocimiento, la moral y la conciencia, a la dimensión sensorial y orgánica de los seres humanos. Sócrates por su parte, y luego los estoicos, darían valor a un individualismo, que se convertirá casi en una condición auténtica de la *Identidad*, marcando una transición de una cultura de la vergüenza a una cultura del pecado (Ídem).

Cabe recordar que a partir de la concepción del *Ser* comenzaron a derivarse una serie de *conceptos* que sirvieron para referirse a todo el entorno que rodeaba a los griegos. Tal hecho permite observar la forma en cómo la propia cultura se fue sumergiendo en una situación complicada, y hasta cierto punto casi enfermiza, pues, ¿qué utilidad o beneficio podría significar el hecho de establecer formas de catalogar, clasificar o diferenciar a todo lo perteneciente al entorno? Ninguna. Al contrario, pues al *identificar* al *sí mismo* con lo más propio del ser humano y, a su vez, al *identificar* a lo esencialmente humano con el pensamiento (*nous*), el *sí mismo* termina diluyéndose en la impersonalidad de un concepto. Así, el concepto de *Ser* se ubicó en el eslabón más alto a partir del cual se fueron derivando algunos otros que también sirvieron para seguir estableciendo clasificaciones; ejemplo de ello son la categorización del *Otro*, *El diferente*, *El no igual*.

De este modo el concepto de *Identidad* es uno de los llamados “primeros principios”, formulado ya en los tiempos de Parménides con aquella famosa expresión: *Lo que es, es, y lo que no es, no es*, expresión que luego tradujo Aristóteles con la no menos famosa equivalencia: “A=A”. Por

ende, “no hay identidad sin una diferencia con otros sujetos”, como no puede haber tampoco diferencia entre sujetos si no se da antes una previa *Identidad* de cada uno de ellos consigo mismo (Abellán, 1996).

Todo lo anterior, aunado a un sentido de la totalidad de las cosas, que es quizás el rasgo más típico de la mente griega, fueron los detonadores para elaborar el concepto de *Identidad* como tal, pudiendo describirse dicha transición de la manera siguiente: el griego tenía un punto de vista estético de las cosas; así, es parte de los griegos el convertir la virtud en belleza y el vicio en fealdad, de tal modo que un hombre podría ser ruin, no basándose únicamente en su carácter sino en su aspecto físico (lo que llamamos virtudes griegas parecen conjugar tanto aspectos intelectuales como morales).

Si lo anterior se refiere a un hombre en un contexto general, significará excelencia en las direcciones en que un hombre puede ser excelente en lo moral, lo intelectual, lo físico y lo práctico. El hombre griego intentó combinar las virtudes propias de una edad heroica, características que se asignaban a los vencedores y debían corresponder a todo hombre o ciudadano, pues simplemente la excelencia física, moral e intelectual eran partes de un todo (Kitto, 1987).

Menciona Castoriadis (2002) que no cabe duda de que la concepción griega de hombre se define generalmente a través de la estructura organizativa animales/hombres/dioses. Esta estructura constituida por los griegos y, “evidente” para nosotros situados en la desembocadura de su constitución, no es evidente en términos absolutos, pues recordando a los hindúes, los chinos, las tribus indias de América, etc., se observa a menudo entre los estados animal, humano y divino, una circulación y no un corte. No obstante, en el caso de los griegos representa una creación socio-histórica que altera totalmente la significación de las condiciones o elementos que constituyen tal estructura, es decir, el hombre y posteriormente, todos los conceptos que de éste se deriven.

A partir de la antropología sugerida por los filósofos griegos, se deja entrever que los hombres crean sus *capacidades* y *potencialidades*, lo que pone claramente y con insistencia a la

humanidad como auto-creación, pues se supone que los hombres no han tomado nada de los dioses, y ningún dios les dio nada. Castoriadis (Op. Cit.) explica que dicha alteración entre los griegos con respecto al concepto de hombre se debió, en gran parte, al intento de llevar a cabo un *auto-conocimiento identitario* entre el pueblo mismo.

Dentro de la cultura griega, la *Identidad* se definió primeramente con respecto a características físicas, de tal suerte que, como lo describió Aristóteles, los hombres son seres *naturalmente* superiores, fuertes y racionales y, por lo tanto, diseñados para ser dominantes (Hierro, 1999). Mientras tanto, y en apoyo a lo anterior, Platón argumentó que existía un *proceso de selección*, mediante el cual se definían las características propias de los individuos como elementos superiores. Todos aquellos que englobaran dicho rango, accedían al estado de supremacía, por lo que además contaban con el derecho de gobernar, pues para éste filósofo, “el Estado ideal es aquél que se gobierna por los *mejores*” [las cursivas son nuestras], lo cual exigía como terreno de cultivo, las *mejores* aptitudes naturales y, posteriormente, la *mejor* educación (Platón, citado por Werner, 1980). Secundariamente, se encuentra un trasfondo que nos obliga a mirar escrupulosamente la noción filosófica que adquiere el término, ya que a partir de ello se establecieron un sinnúmero de formas de convivencia y principios constitutivos dentro de esa sociedad.

Dentro de la antigua Grecia los principios de *Identidad colectiva* dependieron de los fundamentos valorativos míticos, y por ello, excluyentes, omniabarcantes, y globalizadores. Los ordenadores míticos fueron altamente cohesionadores, porque representaron para el mismo pueblo garantías (absolutas) de VERDAD en tanto que estarían fundados en una (supuesta) LEY DE VERDAD que, como tal, es irrefutable y no permite cuestionamientos (Castellanos, 1998).

Grecia, como cultura dominante, propone una suerte de programa en su sentido social reglamentador del *deber Ser*. Además, huelga decir que la supremacía sobre la Naturaleza, descrita con anterioridad, es esencialmente masculina, en detrimento de la mujer griega, como veremos a continuación. La “reglamentación”, elaborada a través del discurso filosófico, ético, estético, científico y político anclado en la perspectiva, en las prácticas y en las visiones del mundo masculino, mantiene una ubicación subordinada para la mujer, elaborando así una estructura de clase con corte antropocentrista. Ejemplo de ello, fue el establecimiento de la estructura familiar

dentro de la clase social, influencia de modalidades interpretativas que condicionan las formas de establecer las posibilidades de apropiación de las mujeres dentro de la sociedad (Ídem)..

No es de extrañarse que en una sociedad donde surgieron conceptos como el de *sociedad* y *democracia*, el concepto de *Identidad* trascendiera hasta los estratos de la misma noción cívica. Así pues, la *Identidad* se sustenta en esa adhesión y en la lealtad al cuerpo político (de corte antropocéntrico) y sólo puede constituirse bajo la idea de una homogeneidad cultural construyendo *una identidad colectiva* (distanciada de la naturaleza): la de ciudadanos, la nacional, la de la burguesía que, enarbolándose en poseedora única de la cultura, inventa o revitaliza por doquier un origen y una tradición cultural común, buscando borrar toda diversidad que interfiera con su aspiración de trascender. De este modo, la nación asumió su condición plural pretendiendo construir su unidad a partir de mantener a las distinciones étnicas en situación de desigualdad, o de reconocimiento de los grupos diferenciados en muy variadas formas (Castellanos, 1998).

De este concepto cohesionador de *Identidad* se derivó la creación o estratificación de la *Polis*. Aristóteles afirma que la *Polis* es de las cosas que están “compuestas de...” elementos que componen esa ciudad; es decir, los ciudadanos. Puesto que la *Polis* es una multitud de ciudadanos (autoubicados, según los griegos, “por encima” del Universo mediante la razón) y el ciudadano sin más, de acuerdo con Aristóteles se define por participar en los tribunales de justicia y en las magistraturas, entonces, dicho de otra forma: ciudadano es aquel que puede llevar una vida política, o lo que es lo mismo, que posea excelencia (Buckhardt, 1953).

Tal jerarquización identitaria de los griegos dio paso a la exclusión de la mujer y los esclavos. Bajo estas condiciones sociohistóricas, y contemplándolas con los ojos del presente, resulta contradictorio que, siendo los inventores de la democracia (demos–pueblo, Kratos–gobierno; es decir gobierno de pueblo), los griegos no consideraban ciudadanos plenos a la mujer y a los esclavos. Ellos eran los *Otros*, aún cuando formaban parte de la misma sociedad griega.

En este sentido, para los griegos la *Identidad* se convirtió en esa sensación de pertenencia a alguna de las castas (actualmente conocidas como clases o estratos sociales, haciendo de paso la

aclaración de que la economía se edificó en un sentido abstracto, es decir, desvinculada de la naturaleza y con fines antropocéntricos) existentes dentro de las ciudades que conformaban la antigua Grecia (Martínez, 1988). Al respecto, cabe recordar de acuerdo con Vidal-Naquet (1983), que el cuerpo social de los griegos estaba dividido entre *hilotas*, *periecos* y *homioi*, por lo que, evidentemente, en esencia los griegos se hallaban exactamente en la misma situación que nosotros hoy en día, por lo que nos resulta fácil suponer cómo se constituía un grupo social y las condiciones en las que vivían y eran tratados quienes ocupaban los estratos más bajos de la escala social, o incluso aquellos que ni siquiera encajaban por algún motivo dentro de dichos estratos. Además, los griegos hacían lo mismo que nosotros, esto es, construían sus razonamientos y formas de interacción de la misma manera a partir de los datos que sentían tangibles de acuerdo a lo aceptable y no aceptable.

Esta información confirma uno de los puntos centrales de este trabajo, ya que es como si la realidad histórica obedeciera siempre a las leyes de una lógica de exclusión y trato diferencial hacia aquellos que experimentan menos aceptación.

Ya adoptada esta ideología (la cual es fácil de entender dado lo mencionado anteriormente en párrafos anteriores), se decide entre los griegos que todo lo antagónico a sus creencias, formas de vida y costumbres se convierte en *lo Otro*, *lo Diferente*, y por tanto, *lo rechazado*. Así, llegamos finalmente a la siguiente conjetura: si para los habitantes de Grecia la *Identidad* se traduce en esa sensación de pertenencia a *lo griego*, todo aquello que fue expelido se traduce en *lo no griego*, lo cual es definido por ellos mismos como lo *Bárbaro* (Buckhardt, 1953).

Dentro del estilo de vida griego, a los infortunados ocupantes de la posición de *diferente* se les imponía como mínimo una condición servil, y dentro de las condiciones más humillantes en la escala de castigos, se encontraba la privación del goce de una ciudadanía, lo cual se traducía en la imposibilidad total de lograr una *Identidad*, puesto que acarrearía consigo la total negación de derechos de cualquier tipo. Así, lo *no griego* se caracterizó por atribuciones cualitativas negativas en aquellas personas que por alguna razón no encajan dentro de la sociedad griega en sí (o sea, el resto del mundo). La principal *diferencia* que encuentran los griegos entre ellos y los demás, que convierte a los últimos en objeto de *no Identidad*, es que, según los griegos, todo lo que ellos

habían clasificado como *Diferente* o como *lo Otro*, carecía de un espíritu y, en consecuencia, de un carácter individual dotado de razón y sensibilidad (Sanfélix, 1977).

De esta ideología se derivó la creencia de que sólo con los griegos se podía razonar, y que con los *bárbaros (diferentes)* sería necesario el empleo de la fuerza (Ídem). Como ya se mencionó, rasgos identitarios o etnocentrismo son y siempre han sido practicados sin excepción por todos los pueblos del mundo, sin embargo, en el pueblo griego (y en el judío) adquirieron características únicas con respecto al resto de la humanidad, debido principalmente a su separación afectiva y espiritual de la Naturaleza, separación a través de la cual se posicionaron por encima de ella, lo que ningún otro pueblo hizo, justificándose para ello, con razonamientos filosóficos por el lado griego o con la religión monoteísta del lado judío. En este interjuego, la categoría de *Identidad* para ambos pueblos revistió un poder y magnificencia exorbitantes. Cabe reiterar que un proceso identitario con tales características antropocentristas no ocurrió en los demás pueblos del mundo.

En general, dice Sanfélix (Íbidem), el término *Identidad* se ha aplicado a una filosofía que no llega a distinguir (según la taxonomía occidental) entre espíritu y materia, sujeto y objeto, considerándolos como unidad indiferenciada. Por tanto, esta filosofía es una especie de monismo. Según dicha lógica, de ahí se derivó el principio *supremo* de la *Identidad*, supremo entre lo *real* y lo *ideal*, pues en él encontramos ‘*los conceptos eternos de las cosas y, a partir de él podemos derivar todo lo demás.*’ Obsérvese en esta frase de Sanfélix cómo el hombre griego tuvo que fragmentar conceptualmente la realidad deificando a los conceptos que le dieran sostén y asidero. De esta manera, el Universo o la realidad devaluada quedó subordinada a un concepto central como el *absoluto*, el *fundamento*, la *verdad* o, en este caso, el *Ser*, del cual se desprende la noción de *Identidad*, según se comentó anteriormente.

Para cerrar este punto, consideramos conveniente dedicar las siguientes líneas a algunas reflexiones realizadas por Diana Sperling (1995) con respecto a la elaboración del concepto de *Identidad* por parte de los griegos, así como las consecuencias lógicas de tal concepción dentro de cualquier sociedad que se rija bajo dicho esquema.

La autora afirma que, al establecerse el principio de *Identidad*, se debe considerar también el establecimiento de los principios de *no contradicción* y de *tercero excluido*, porque en ellos se asienta todo el pensamiento y la filosofía occidental. Tal hecho trastoca cuestiones bastante hondas, porque la filosofía nace de una experiencia o revelación mística, que se confunde con la presencia misma de la divinidad y que impregna todo pensar filosófico a través de los tiempos, por lo cual no hay pensador de occidente que no incluya a Dios en su reflexión.

Sin embargo, continúa la autora, tal hecho es peligroso en el sentido de que hoy por hoy existe un desplazamiento del propio Dios del centro de la escena para ubicar ahí al hombre mismo. En esta posición, el propio hombre en pos de la *razón*, se atribuye la guarda y custodia de los “valores de la civilización,” dentro de los cuales se engloba, por supuesto, a la *Identidad*. Asimismo, el hombre se adjudica el derecho y deber de decidir qué entra y qué queda afuera de lo racional. Surge así la *necesidad imperiosa* de tachar al *Otro* para convencerse a sí mismo (*precariamente*) del propio valor. Así, se van delineando, en esquemas de oposición, series conceptuales que adquieren el carácter de paradigma, marco obligado en el que se encuadra toda la cultura occidental contemporánea.

Sperling (1995) menciona que el ejemplo más claro de tal exclusión (entre otras) fue la que sufrió el propio pueblo judío por parte de los griegos, porque aunque es reconocido el doble origen del mundo occidental, por algún motivo, los griegos se encargaron de minimizar la presencia del hebraísmo, de tacharlo y convertirlo en un “punto ciego”, demostrando que la historia no es de quien la construye, sino de quien la narra y se la apropia, por lo que se puede intuir, entonces que cada filosofía (en este caso, la de los griegos) contiene en su esencia algo que le permite, *legítimamente* “la distorsión”, es decir, la versión que persiste.

En el caso de los griegos —prosigue la autora—, la esencia de sus versiones está cimentada en la ontología del *Ser* y de la *Identidad*, porque al tomar ellos el lugar de los dioses, tienen la facultad de establecer *qué es y qué no es, qué existe y qué no, qué posee valor y qué no lo posee*. El hecho de que Grecia haya logrado un mayor éxito doctrinario y haya impuesto sus categorías a Occidente, no se debe a su superioridad cultural, sino a que lo hegemónico y lo expansionista, forman parte constitutiva de su Naturaleza (antropocéntrica).

De esta forma, no se niega la existencia de lo judío, pero se le ubica en una posición de *lo Otro*, que es también un *yo mismo*; un *extranjero familiar*; un *ajeno propio*. No es algo que se pueda mirar a distancia, porque forma parte pilar de la cultura de occidente, pero al haber sido expulsado y rechazado, pasa a ocupar el lugar de lo *familiar extrañado*. Y de esta tipología, la historia ofrece infinitos ejemplos: los indios, los negros, las mujeres, los niños, los pobres o los locos, los extranjeros, los orientales, los bárbaros (Ibídem).

2.2. Importancia de la «Identidad» como elemento base de la interacción social (en Occidente).

De las anteriores notas surge entonces la importancia de entender cómo el concepto de *Identidad* ha ido marcando la pauta de interacción entre la sociedad actual (occidental) y la psicología de las mayorías, con respecto al modo de ver al *Otro*. Es por ello que a continuación presentaremos algunas definiciones que explican el concepto de *Identidad* (en el plano individual) englobando aspectos pertenecientes al terreno de lo psicológico, con la finalidad de que sea evidenciado cómo es que nos hemos apropiado del concepto en nuestro propio repertorio mental y, sin analizarlo, lo aplicamos cotidianamente en todas las formas de interacción que conocemos.

Una definición extraída del diccionario Larousse, y que nos proporciona una visión general del término *Identidad*, explica que ésta significa:

Calidad de idéntico; circunstancia de *ser efectivamente* una persona lo que dice ser; conjunto de caracteres o circunstancias que hacen que alguien o algo sea reconocido sin posibilidad de ser confundido con *otro*, también especifica el significado de *identidad social* o *psicosocial*, que se define como la conciencia que tiene un individuo de su pertenencia a uno o varios grupos sociales, o a un territorio y significación emocional valorativa que resulta de ello (Diccionario Larousse, 2003) [Esta definición pone de manifiesto que la *Identidad* está fundamentada en la ontología del *Ser*]. (el subrayado en cursivas es nuestro).

El concepto de *Identidad* es definido por Giménez (2002) como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores y símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en

una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.

Otra definición acerca de la *Identidad*, proporcionada por Runes (1992), es que este término significa la existencia continua de una personalidad a pesar de los cambios físicos y fisiológicos que se pueda originar en una persona.

A este respecto, escribe Castells (1999) que:

Por *identidad* [en su dimensión social] referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción en tanto la representación de uno mismo como en la acción social (el subrayado en cursivas es nuestro).

Con el término *Identidad*, una persona exige ser tratado y percibido de una manera particular con el objetivo de *no ser confundido con otros*. De este modo, pareciera que la *identidad* tuviera que ver con lo que el sujeto dice que es con relación a los otros quienes no son. Vista así, la *Identidad* resulta ser un proceso social que se desarrolla en la interacción con *los otros*, ya que el individuo se reconoce a sí mismo reconociéndose en los demás y se afirma en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de la interacción social. Su principio es el de *diferenciación* en el cual los individuos se auto-identifican siempre en todo lugar por la afirmación de su diferencia con respecto a otros individuos o grupos (Jiménez, 1996).

Este autor señala que existen tres fuentes o lugares que determinan la *Identidad*:

1. Ideologías o discursos dominantes; las cuales enuncian el deber ser de los individuos.
2. Los matices o rasgos culturales, que dan cuerpo a una determinada cultura. Aquí se trata del acatamiento de los discursos dominantes, los cuales atraviesan un proceso histórico.
3. La experiencia vivida, y cómo el individuo vive e interioriza tales discursos en su práctica y participación social.

Bajo estas tres fuentes que determinan a la identidad de las personas, es que se logra una auto-identificación y, por supuesto, la constante participación de los individuos en la práctica social (Ibídem).

De este modo tenemos que, según Williams (1986), el problema de la *Identidad* personal (o sea, aquella que se refiere a lo que concebimos mentalmente como *Identidad*), existe por dos razones:

- La primera es la autoconciencia: el hecho de que parece existir un sentido peculiar en que una persona es consciente de su propia *Identidad*.
- La segunda razón es que, evidentemente, el simple hecho de decidir la *Identidad* de cierto cuerpo físico no responde al problema de la *Identidad* personal.

A este respecto, Le Bretón (1985) menciona que cada sociedad se ha esforzado por dar respuesta a una forma de congregar a sus individuos dentro de un grupo que permita establecer formas de convivencia y bases para las relaciones entre todos aquellos que la conformen. En el caso de la antigua Grecia, la forma en como ellos resolvieron tal situación es trascendente pues esa misma prevalece hasta nuestros días dentro de las sociedades occidentalizadas. Y, añadimos, pareciera haber logrado el efecto contrario, pues más allá de convenir la interacción entre sí mismos y lo circundante, la idea de *Identidad* formulada en Grecia y heredada a Occidente, desencadenó una ruptura entre ellos y el resto del mundo de manera literal. El resultado de dicha situación es padecido hasta nuestros días, a través de diversos problemas que nos ocupan, como por ejemplo, el racismo.

Asimismo, Eric Hobsbawm (citado por Barjau, 1998) observó que la *Identidad* parte de un supuesto de fondo no reconocido políticamente, pero que se puede expresar en una frase: «*sin ajenos no hay propios*».

Edgar Morin menciona, en una entrevista realizada por Vallejo (1996), que todas las sociedades están unidas por la idea de formar “un todo”, y que cada individuo se encuentra en ella en calidad de todo, a través de su lenguaje, su cultura y sus normas. A este respecto, menciona Montevechio (1991) que el ser humano recurre siempre a la tendencia de considerar *su propio ser*, su cuerpo,

su conducta y su modo de sentir o experimentar, como arquetípica o al menos prototípica, y de referir a ella y modelar sobre ella su imagen del mundo que lo rodea. De esta forma se construye para sí un modelo autónomo más o menos inconsciente y, en muchas ocasiones idealizado, que emplea después como una norma o línea base en función de la cual evalúa a los demás seres y aún a los objetos materiales. Así es como establece las bases de convivencia en un mismo medio, donde, si por alguna razón existen dos o más grupos étnicos con códigos de valores diferentes, aquél que ostente la hegemonía se impondrá como *ideal*, y todos los que a él se adscriban, podrán gozar de la sensación de pertenencia y amparo de dicho grupo.

Y no sólo eso, sino que tal como menciona Giménez (2002), el valorar “positivamente” esta *Identidad*, estimula la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores. Lo anterior se debe a que finalmente, al no tener el hombre occidental algo a qué estar “aferrado”, sus conceptos pasaron a suplantar todo aquello a lo que renunció cuando estableció distancia entre sí y su origen natural.

Así, *la construcción de identidades* y el despliegue de sus mecanismos (en Occidente) está relacionado con la corporeidad (tradición fecundada entre los griegos). Esta corporeidad (cuyo sentido y significación son elaborados culturalmente) llevó a establecer diferencias existentes entre la especie humana y las no humanas, e implicó distinciones anatómicas entre hombres y mujeres, diferenciaciones que fueron cimentando una discriminación hasta hoy vivida (Salles, 1997).

Para los griegos, estas connotaciones corpóreas simbólicas son recurrentes, y se vieron manifestadas en teorías embriológicas, las cuales explicaban que, pertenecerían al sexo masculino los embriones que se alojasen del lado derecho del útero y al femenino los que quedaran del lado izquierdo del útero (diestra y siniestra). Siguiendo con lo anterior, Parménides diría: *por la derecha los niños y por la izquierda las niñas*. Para Anaxágoras, el sexo de la criatura depende del lado desde el que se hubiera segregado el semen del progenitor masculino, manteniéndose la misma correlación y oposición derecha–izquierda, masculino–femenino (Amorós, 1994). No hace falta insistir en las asociaciones peyorativas o, dicho más claramente, *siniestras*, de la izquierda respecto a la derecha en nuestra cultura altamente occidentalizada.

Siguiendo esta misma explicación, Ricoeur (1996) señala el hecho de que al ser la persona (en calidad de hombre o mujer) una de las cosas que distinguimos como referencia identificante, nos obliga a “conceptuarnos” como una muestra indivisible de nuestra especie. A partir de este punto, quedamos entonces en la obligación de “conceptualizar” todo aquello que nos rodea, lo cual se observa a partir de otros elementos sociales tales como el lenguaje, el cual, en efecto, está estructurado de tal modo que nos deja encerrados en un solo camino: o lo conceptual o lo inefable.

El lenguaje implica ensamblajes específicos que nos ponen en condiciones de designar individuos, no obstante, si preferimos hablar de individualización, nos estaremos refiriendo al hecho de que la asignación de las individualidades puede partir, siguiendo diferentes recursos léxicos de las lenguas naturales, de grados muy variables de especificación. La individualización descansa en procedimientos específicos de designación distintos de la predicación que tiene como *mira a un ejemplar*, y a uno solo, con *exclusión* de todo lo demás.

Debido a lo anterior, es correcto manifestar que todas las *Identidades* son construidas. La construcción de *Identidades* utiliza materiales de la propia historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, grupos sociales y las sociedades (según Occidente) procesan todos estos materiales y los reordenan en su sentido según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal (Castells, 1999). De ahí que sea lógico suponer que si crecimos con un pensamiento ya construido desde Europa y matizado por la civilización, es en ella misma en quien reposa nuestra construcción cultural de la *Identidad*, y por lo tanto, es válido replantearnos hasta qué punto dicha construcción realmente nos pertenece.

Valenzuela (2000) menciona que: con respecto a la *Identidad*, que ésta se establece dentro de “*cualquier cultura*”, que una característica fundamental de ésta es su capacidad de perdurar [aunque sea imaginariamente] en el tiempo y en el espacio.” Obsérvese en la anterior cita que la *Identidad* es concebida como común a cualquier cultura, siendo que dicha noción, según se ha explicado, se deriva de la metafísica griega y de una categoría del *Ser* que es exclusivamente

Europea. Esto quiere decir, según dicha lógica europea, que la *Identidad* implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de situaciones. De aquí derivan la relativa estabilidad y consistencia que suelen asociarse a la *Identidad* así como también la atribución de responsabilidad a los actores sociales y la relativa previsibilidad de los comportamientos de dichos sujetos dentro del grupo al que pertenecen (el subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros).

Por último, y de acuerdo con Giménez (2002), otro elemento característico de la *Identidad*, es el valor, positivo o negativo, que se le atribuye a la misma, de tal suerte que, al reconocerse una *Identidad étnica*, comporta para el sujeto la formulación de un juicio de valor, la afirmación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre el mismo y el otro con respecto al cual se reconoce como portador de *Identidad distintiva*. Se entiende entonces que la *Identidad* se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social.

Así, la *Identidad* (como categoría filosófica) es el valor central (dentro de Occidente, insistimos) en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (relación que, en el sentido del “sí mismo”, es necesariamente egocéntrica). Las mismas nociones de comparación, diferenciación y de distinción relacionadas con el concepto de *Identidad*, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una valorización de sí mismo con respecto a los demás, pues dicha valorización puede representar incluso, uno de los resortes fundamentales de la vida social, ya que aquellos actores que ocupan la posición dominante en correlación de las fuerzas materiales y simbólicas, por lo mismo, se adjudican el derecho de imponer la definición legítima de la *Identidad* y la forma legítima de las clasificaciones sociales.

2.3. Definición de los griegos con respecto al “Diferente”.

Al tratar el tema del *Diferente* dentro de la cultura griega, es necesario examinar algunas cuestiones planteada por Aristóteles. Al respecto, menciona Montevichio (1991) que dicho filósofo puntualizó: “al hablar del ‘*diferente*’ o el ‘*otro*’, se está ingresando al terreno del tema sobre la mujer primeramente, siguiendo con el problema de la conceptualización en géneros y

especies, y posteriormente en las partes que componen cada especie.” Aristóteles comienza a analizar la relación de las especies de un mismo género entre sí y en referencia al género al que pertenecen. Su análisis, en efecto, aplica la noción de *Contrario*, *Otro*, que en especie significa para Aristóteles:

Pertenecer al mismo género pero ser contrario sin que se le pueda separar de él. Cada especie contraria a la otra y todas ellas son inseparables al género al que pertenecen, pues a partir de él es que surge la diferenciación, es decir, la diferencia específica que las hace, precisamente, especie del mismo género (Ídem).

Al respecto, menciona Femenias (1994) que Aristóteles propone como problema si la mujer o el varón pueden ser considerados especies diferentes, respondiendo que la mujer–hembra no difiere del varón en cuanto a especie porque las diferencias específicas son de animal en tanto tal y no en las diversas especies animales, como tampoco es la diferencia específica ser blanco o negro. Macho–hembra pertenecen al género animal. Pero enfatiza que, aunque varón y mujer sean igual en *Forma*, eso no significa que no posean características diferenciales, es decir, propias de cada parte.

Menciona este mismo autor que este pensamiento del filósofo griego queda más claro con las siguientes palabras:

Los hombres y las mujeres son criaturas esencialmente diferentes, no sólo en su equipo biológico, también en sus necesidades, capacidades y funciones. Los hombres y mujeres también difieren en la forma en que fueron creados y por lo tanto en su función social. Los hombres son naturalmente superiores y más fuertes y más racionales, por tanto diseñados para ser dominantes. De esto se sigue que los hombres sean los ciudadanos políticos responsables y representantes de la politicidad. Las mujeres son “naturalmente débiles”, inferiores en el intelecto y en las capacidades racionales, inestables emotivamente y por tanto incapaces de la participación política. Los hombres por sus mentes racionales, explican y ordenan el mundo. Las mujeres por su función nutricia sostienen la vida cotidiana y la continuidad de la especie. Los hombres poseen un derecho inherente de controlar sexualmente las funciones reproductivas de las mujeres, mientras que las mujeres no poseen tal derecho sobre los hombres (Íbidem).

El discurso sexuado de Aristóteles ha permeado el pensamiento occidental. Aristóteles es el primer pensador que describe la idea de la mujer como hombre parcial. Define a las mismas como deficientes cualitativa y cuantitativamente en comparación con el hombre. Además, las concibe como carentes de alma, y añade que el alma es propia de los hombres libres y adultos, a quienes corresponde reinar sobre los esclavos, los niños y las mujeres. Según él, en los esclavos, la facultad deliberativa falta completamente, al igual que en las mujeres, mientras que en los niños es inmadura. Es evidente que todas estas características adjudicadas a la mujer surgen del *No Ser* o de *lo otro* (Hierro, 1999).

Aristóteles afirma que “es de hombre inteligente aceptar la exactitud que —conforme a su naturaleza—, cada especie posee” (Femenias 1994). Este punto de vista fue compartido por varios filósofos contemporáneos a Aristóteles, como por ejemplo Sócrates y Glaucón, de tal suerte que cuando afirmaron que la situación de la mujer dentro de la sociedad griega podía sufrir algunas modificaciones para bien, se tomó como ofensa tal afirmación, lo cual está fundamentado en un fragmento del libro de Campese (1994) llamado *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, de donde se extrae la siguiente cita escrita por Aristóteles, y que complementa la afirmación antes realizada por Femenias (1994):

¡Oh! Sócrates y Glaucón... cuando habéis comenzado a fundar la ciudad, reconocías vosotros mismos que cada uno debe ejecutar sólo la tarea que le es propia según su naturaleza ... ¿Cómo es, por tanto, posible que ahora no os equivoquéis y no digáis cosas opuestas, sosteniendo que los hombres y las mujeres deben desarrollar las mismas tareas, incluso teniendo naturaleza profundamente diversa?.

Con base en esta frase, se puede observar que, si bien Aristóteles no pretendía, en efecto, establecer la *Identidad* y la diversidad de la naturaleza en sentido absoluto, si considera ya una especie de diversidad y de *Identidad* que se relaciona con las ocupaciones y que finalmente interfiere en la formación de un concepto que atañe a las mujeres (Femenias, 1994).

Lo anterior nos muestra cómo la situación de las mujeres en la sociedad griega, es un método prescriptivo que no hace sino reforzar el *status quo* que favorece predominante al género

opuesto. En consecuencia el estagirita, que nunca intentó cambiar el mundo, acabó creyendo que el mundo era (y debía ser) tal como su *método* se lo mostraba (Ibídem).

Por tal motivo, surge y se concibe a la *Diferencia* como algo terrible, ya que como menciona Sperling (1995), para Grecia, la inclusión de la diversidad es significada como una *disolución*. Entendiendo este pensamiento, se comprende el problema existente de la supuesta inferioridad de las mujeres y los esclavos en la sociedad griega, problema que se ve reflejado en la filosofía práctica Aristotélica, pues el filósofo reconoce la existencia de esclavos y la inferioridad de las mujeres, los cuales, según él, no tenían ninguna posibilidad de dejar de ser considerados como *contranaturales* o *diferentes* (Femenias, 1994).

Las citas precedentes reflejan las graves implicaciones concernientes a la representación de un elemento que no cumplía con los cánones de *identidad* que se habían impuesto. En estos casos, el problema de la *Identidad* abría paso a una *Diferencia* de género y de clase social que por cuestiones culturales, acarrea un sinnúmero de inconvenientes y tribulaciones para cualquiera que fuera etiquetado bajo la lupa de la *Otredad*.

Tal fue el nivel de desprecio que alcanzó *el Diferente* dentro de esta cultura, que para una *polis*, la mayor desgracia imaginable consistía en hacerse *Bárbaro* (palabra que dentro de la cultura griega fue utilizada peyorativamente como sinónimo de *Diferente*), ya sea por conquista o por infiltración extranjera, o por cualquier otro motivo (Buckhardt, 1953). Para los griegos, el estado *Bárbaro* en el que se encontraban aquellos que les resultaban diferentes, era detonante de la experimentación de un sentimiento de *recelo*, *oposición* y *rechazo*, y éste se acrecentaba en la medida en que a dichos individuos les eran atribuidas una mayor cantidad de adjetivos, los cuales servían posteriormente para justificar la relegación a la cual eran sometidos quienes fuesen denominados como *el* o *los otros* (Bianchi, 1983).

Complementando el anterior orden de ideas, cabe mencionar que Aristóteles (citado por Femenias, 1994) reconoció la posibilidad de que existieran esclavos que no fueron así por naturaleza (y con ello se refería a aquellos *bárbaros* que caían en esclavitud tras perder una guerra. Además, cabe resaltar que, tomando en cuenta el estado *bárbaro* en el que se encasillaba

al esclavo y a las mujeres, es de notable interés saber que dentro de estos dos grupos existía también una diferenciación en cuanto a conceptualización y trato, de los cuales incluso el esclavo resultaba más afortunado que la mujer.

Respecto a esto último, menciona Montevechio (1991) que el impacto en aquel que es señalado como *Diferente* alcanza tal magnitud que el rechazado resulta compelido a la situación de verse desde la mirada del *Otro*, identificándose no con el grupo, sino con la descalificación de que es objeto, en función del poder que, en este caso, deriva de la fuerza. De ello resulta entonces que los valores de la propia cultura en el caso del *Diferente* (colonizado), pasan a tener un signo negativo y los conceptos más verdaderos sobre sí mismo entran en oposición con la ideología que ha incorporado del grupo dominante, produciéndose de este modo una tensión entre estos dos conjuntos de valores. Es así como el *Diferente* adquiere una *Identidad negativa*, producto de la mirada desde el lugar de poder ocupada por el grupo hegemónico, que priva al *otro* de reconocimiento y le niega toda *alteridad*.

La raíz común de la resistencia a aceptar lo que para el individuo resulta *Diferente* (explica Castoriadis, 2002), organiza una estructura ontológica del ser humano que le impone restricciones insuperables dentro de toda organización social, dando por resultado ciertas formas de desprecio, como pueden ser las xenofobias y el racismo. Las tendencias destructivas de los individuos se conjugan admirablemente con la necesidad casi total por parte de la institución social de clausurarse, de reforzar la posición de sus propias leyes valores y reglas, significaciones que comunican su excelencia y sus verdades a través de la afirmación de que las leyes, las creencias, los dioses, las normas y las costumbres de los otros son inferiores, falsas, malas, asquerosas, abominables y diabólicas.

La falacia fundamental sigue siendo siempre: “nuestras normas son el bien; el bien son nuestras normas; las normas de los otros no son nuestras normas; por lo tanto esas normas no son el bien” (Ídem). Históricamente, siempre ha resultado casi imposible, para las colectividades humanas, considerar la *Alteridad* precisamente como eso, simple alteridad. Asimismo, ha resultado complicado considerar a las instituciones de *los Otros* como instituciones que no son ni inferiores,

ni superiores, sino simplemente instituciones diferentes y, en verdad, en la mayoría de los casos incomparables con las otras.

Lo anterior demuestra que el *egocentrismo* es imposible de erradicar, pues domina todos nuestros pensamientos y nuestros actos. Se trata de un egoísmo ontológico necesariamente inherente a todo *Ser*, porque lo *identifica* dentro de su propio campo de la realidad: “en todas partes y siempre estoy, en el origen de las coordenadas espaciales y temporales, ni aquí ni ahora son el aquí y el ahora a secas. El mundo es mi representación” (Ibídem). Este pensamiento se convierte en la matriz que poblará las relaciones del sujeto en todo momento.

Siguiendo con esta idea, menciona Estrada (2003) que es este un fundamento que explica la forma totalitaria y deductiva de concebir la realidad: el uno, para ser todo y para ser uno, necesita estar sobre todo, dando consistencia y objetividad a lo intramundano, con lo que todo queda integrado en el sistema (aún siendo éste de carácter mental) a costa de la *Alteridad* y lo *Individual*, deduciéndose entonces que lo esencial es la pertenencia a todo, mientras que las diferencias son accidentales. Tal vez lo anterior pueda ser entendido de una mejor forma si se analiza con el siguiente ejemplo planteado por Castellanos (1988):

Cuando el inmigrado es agredido en las calles, la intolerancia es a su diferencia y entonces se es racista porque se está juzgando la cultura del otro como incompatible, más que por ser tradicional. No se rechaza al inmigrado en nombre de una pretensión a lo universal, sino en defensa de la particularidad y de la integridad de una identidad cultural.

Ya mencionamos en reiteradas ocasiones a lo largo de estas páginas, que la importancia de revisar un concepto dentro de su marco histórico y cultural, radica en entender el significado adquirido y su inserción en la sociedad, así como el impacto alcanzado por el mismo dentro de la misma y sus implicaciones en la vida de todos aquellos que lo viven o, en el peor de los casos, lo padecen, porque como lo aclara Montevechio (1991):

Cada una de las tradiciones principales muestra con toda claridad que los marcos de significado que llamamos cultura no pueden escindirse para quedar como un ámbito distinto de la vida social, independiente de cualquier otra actividad. Más bien, la cultura debe ser considerada como algo inexplicablemente ligado a las formas materiales de la acción, modos

de vida y situaciones. La cultura y la estructura social no son más que dos aspectos de la misma cosa: práctica social con significado. Por ende, con base en este argumento sólo podemos referirnos a la cultura como una dimensión de la vida social y un contexto conformador de la acción social.

Así, de acuerdo a la cultura, la *Exclusión*, como artefacto dentro de la convivencia cotidiana, encarna y expresa las formas de interacción de la sociedad. Es decir, las formas políticas, económicas u organizacionales son en sí aspectos de la cultura, y dentro de las mismas, la *exclusión*, aplicada por medio de la diferenciación, la conceptualización y todo aquello que tiene que ver con simbolismos propios muy arraigados dentro de la cultura occidental (el subrayado en cursivas es nuestro).

Es por ello que la ideología adoptada desde los inicios de Grecia sirvió para establecer las bases a partir de las cuales se regiría la interacción de los individuos dentro de las sociedades, pues se supone que, normalmente, las personas podían convivir dentro de las ciudades y realizar todas aquellas actividades que se consideraban aptas para ellas dentro de lo permisible de acuerdo a la casta a la que pertenecieran. Se estipuló que los derechos, los privilegios y las obligaciones podían ser gozadas por cualquiera, siempre y cuando no se transgrediera la ley misma o no recayera alguien en las características de lo *diferente*, ya que, desde ese momento, se tomaban toda una serie de medidas que permitieran segregar a dicho elemento, con lo que quedaba claro que no era necesario recurrir a castigos físicos, sino que sólo bastaba con aplicar el principio de la *Diferenciación* (tal y como ocurre en la actualidad) para dañar a las personas (Calderón, 1998).

El ataque hacia todo lo *Diferente* por parte de la cultura griega obedece a una razón simple que prevalece dentro de las sociedades de nuestros días, la cual se refiere a una necesidad de aparente “estabilidad y equilibrio” en lo ya establecido, en lo que funda las rutinas y lo cotidiano, ya que esto se traduce en una fortaleza que permite a las sociedades colocarse en una posición superior con respecto a todo lo que le refiera (Truyol y Serra, 1996).

Actualmente se pueden distinguir dos formas de *excluir al diferente*: 1) Socialmente y 2) en toda la estructura del pensamiento filosófico y científico. Es decir, el *Ser* como categoría central de

occidente no sólo reglamenta el orden social, sino que también las formas de conocer y reflexionar el mundo.

Dado que dentro de todos los periodos que vivió la cultura griega, ésta se vio acomodada en una situación privilegiada, el hecho de aceptar dentro de sus ciudades a cualquier elemento que pudiera vulnerar su posición se traducía en un riesgo, el cual, evidentemente, no estaban dispuestos a aceptar, por lo cual decidieron eliminar cualquier indicio de amenaza. Para ellos, eso es precisamente lo que significó lo *Diferente*, un indicio que si tenía oportunidad de expandirse seguramente cambiaría lo ya establecido (Calderón, 1998).

Pero tales medidas debían ser significativas con el fin de evitar nuevos brotes o una mayor propagación de todo aquello que fuera *Diferente*. Para ello, dentro de las sociedades griegas surgió una forma de interacción entre todos los que gozaban de una u otra forma de cierta *Identidad*, para segregar a aquellos que carecían de ésta. De este modo la construcción de una identidad en los grupos dominados conduce a la tendencia de distanciarse de los valores y estructuras de significado de la cultura dominante, afirmando valores y estructuras alternativas (Chihu, 2002).

Finalmente, Sperling (1995) menciona que la *Diferencia* ha sido, desde su aparición en el paisaje filosófico, un tema apto para convertirse en bandera, una punta de lanza ideal para herir el pensamiento dominante de dos milenios de filosofía, ya que el *pensamiento de la diferencia*, es asumido como pensamiento filosófico político, que se instala con fuerza decisiva, y permite un despliegue autónomo y vigoroso a las filosofías nacionales. Reivindicada como derecho y como singularidad, la *Diferencia* legitima la existencia de mundos que hasta entonces eran sólo copias, malas copias, anexos o despojos de un mundo central y omnímodo.

Por lo tanto, podemos tomar a esta idea de querer mantener lo ya establecido como el origen probable de la *Exclusión*, como forma de interacción entre las sociedades, caracterizada por una interacción en donde uno o varios elementos de un grupo se dan a la tarea de señalar quién o quiénes representan un riesgo que pudiera hacer peligrar aquellas bases estipuladas como enlaces o puntos de identificación dentro de los miembros de un grupo; y dada la “*gravedad*” que esto

conlleva, también se dan a la tarea de establecer una serie de medidas que frenen dicha acción (Biurrun, 1993, el subrayado en cursivas es nuestro), porque al limitar la entrada a cualquier persona dentro del grupo le estamos señalando al *otro* que *yo* soy mejor en algunos aspectos, los cuales pueden ser físicos, intelectuales, motores, psicológicos, etc.

2.3.1. El «Racismo» como forma de «Exclusión Social».

En todo conflicto por recursos siempre está presente un conflicto de *Identidad*: los polos de la identidad (auto y hetero-identificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la *unidad*, de establecer el *equilibrio de la relación* y la *posibilidad del intercambio* con el *otro*. Se entiende que los conflictos sociales entre colectivos no implican ciertamente una disputa sobre la *Identidad*, sino que más bien la suponen. El sentido que se le da a cada conflicto es un reconocimiento, por parte de cada colectivo, de su propia *Identidad* y de la *Identidad* del *otro*. Un ejemplo prototípico de lo anterior lo constituyen los conflictos étnicos, de género, y raciales que tienen lugar dentro de un espacio social concreto (Giménez, 2002).

Ello se debe a que la *Identidad* ha de distinguirse de lo que tradicionalmente se ha denominado como roles y conjunto de roles, los cuales se definen por normas estructuradas por las organizaciones e instituciones de la sociedad y su peso relativo para influir en la conducta de la gente, depende de las negociaciones y acuerdos entre los individuos y esas instituciones y organizaciones. Por eso, las *Identidades* son fuente de sentido para los propios actores y son construidas por ellos mismos mediante un proceso de *individualización* y *sometimiento del otro* (Ibídem).

De este modo podemos darnos cuenta cómo el concepto establecido por los griegos, y traído a nosotros a raíz de la conquista española, predomina en la época actual, donde han surgido *situaciones contrarias* y *paradojas* respecto a lo que inicialmente se plantea como *identidad*. Ejemplo de ello son los variados racismos que se produjeron bajo determinadas condiciones históricas y que atravesaron un largo período en el tiempo, así como fronteras nacionales y diversos sectores sociales: los racismos coloniales y los racismos nacionalistas (por mencionar algunos ejemplos vigentes en las naciones dominantes y en las dominadas, o colonizadas, como

es el caso de nuestro país), los conflictos entre las élites y las capas populares, y los acontecidos entre grupos nacionales o étnicos no dominantes, pero sí en situación hegemónica con respecto a otros grupos étnicos.

Así, el racismo o *rechazo de inclusión*, pone énfasis en determinados aspectos de la *diferencia*, originando la desvalorización, la negación y el ocultamiento de las *identidades* frente a los estereotipos, los estigmas, los gestos, las actitudes de rechazo, de indiferencia o de agresión, las miradas de desaprobación, la prohibición, el desaliento y la burla por el uso de ciertos símbolos étnicos. Esto ocurre constantemente dentro de nuestra sociedad mexicana, la cual se encuentra repleta de diversidad étnica y cultural que por siglos ha sido poco valorada por nosotros mismos, a pesar de los esfuerzos que han tratado de llevar a cabo algunos miembros de la población (sobre todo, por supuesto, miembros pertenecientes a los grupos vulnerados).

Lo anterior queda ilustrado con el siguiente ejemplo: No se expulsa a los niños indígenas de las escuelas porque hacerlo sería contrario a los principios del mestizaje y de la ideología universalista en la que se ha sustentado la formación de la nación mexicana; sin embargo, sí se espera de ellos que renuncien a lo propio (por ejemplo, al pedirles que dejen de lado sus lenguas maternas y aprendan sus lecciones en español) y dejen de *Ser* para asimilarse al que se ha apropiado de lo nacional, que por definición “*somos nosotros*.”

Según Lapeyronnic (citado por Castellanos, 1998), la víctima del racismo tiene que elegir entre optar por una especie de fundamentalismo anti-individualista (derivado de la identificación con un medio absoluto), o elegir un abandono de su pertenencia para integrarse al modelo dominante y terminar por ver disuelta su *identidad*.

Lo anterior explica que, tal y como lo menciona Rico (1979), la existencia del etnocidio que actualmente tiene lugar en América Latina solamente tiene sustento si reconocemos los etnocentrismos que manifestamos como sociedad, entendiendo a tales racismos como aquellas actitudes de sobrevaloración de lo propio, de lo inherente a nuestra cultura, que usualmente son asociadas erróneamente a un carácter pasivo, a un limitarse a exaltar su *superioridad* sin someter al *otro*.

Y es que a partir de estas actitudes se procede a discriminar y segregar, pues estamos frente a un sistema de representaciones y prácticas de naturaleza sumamente diversa, por lo que existe una dificultad en reconocer el racismo en sus distintos contenidos, derivados también de un nacionalismo cuya aspiración ha sido alcanzar la homogeneidad a través del mestizaje, concebido éste no como un proceso a través del cual puede producirse una mutua fecundación, en cuyo caso se hubiese desarrollado una diversidad de culturas en condiciones de mayor *igualdad*, sino como una vía para adquirir una semejanza cada vez mayor respecto a las culturas *superiores*, abiertas al progreso y destinadas a marcar el rumbo de la nación. La negación y el desprecio hacia las culturas y hacia los grupos minoritarios, así como hacia sus respectivas contribuciones al desarrollo social, constituyen formas distintas de justificar las relaciones de explotación con base en sus diferencias y en su condición de clase.

Desde el tiempo en que el mestizaje se convirtiera en un símbolo de la *Identidad nacional*, la realidad del racismo en México ha sido siempre negada y atribuida a la idiosincrasia de otras naciones, soslayando que hay una continuidad histórica de relaciones asimétricas y de ideologías e *identidades excluyentes* que ha tenido lugar dentro de las culturas propias de occidente, de donde provienen categorías de clasificación, estereotipos y estigmas, mismos que se vinculan con nuevas formas de dominación y con nuevos actores que tienen en común su origen en el principio de *Identidad* legados a nosotros desde la antigua Grecia (Ibídem).

De este modo, los estereotipos negativos (indio, mugroso, maloliente, ignorante) atribuidos a los indígenas y a todos aquellos sectores que resultan vulnerables ante lo hegemónico, se remontan al trato y a la conceptualización que se tenía hacia los esclavos griegos, así como a las relaciones de desigualdad imperantes en la antigüedad griega, las cuales constituyen una herencia que ha perdurado en el imaginario social occidental y que en la actualidad se expresan en situaciones cotidianas bajo la forma de conflictos.

Las figuras del *Otro*, construidas por las élites letradas, ilustran no sólo cuán arraigados estaban los prejuicios raciales, sino las dos lógicas en que se puede expresar el racismo. Ejemplo de lo anterior es lo planteado por Santoyo (1998), quien menciona que el carácter de los juicios difundidos por estas élites en la prensa de la capital de nuestro país, pugnaba por el exterminio, la

integración o el paternalismo, y estaba relacionado con las diferencias existentes entre los grupos indígenas que habitaban entonces el territorio nacional. El exterminio y la eliminación de los bárbaros indios lipanes del norte eran parte de una campaña pública del editor del periódico *El Monitor Republicano*, mientras en *La Libertad* se divulgaba que los indios, inferiores como seres humanos, ignorantes y casi salvajes, atentaban contra la civilización y se recomendaba al gobierno el uso de la fuerza en respuesta a los reclamos de sus derechos agrarios.

Es interesante contrastar y reflexionar cómo esas dos formas de enfrentar al *otro*, interno y externo, expresan la intolerancia a las diferencias étnicas y nacionales a través del *Nacionalismo*, y es necesario darnos cuenta de que bajo el supuesto estandarte de *Igualdad* se esconden acciones encontradas que ponen en peligro a varios elementos de las culturas, sobre todo de aquellas que contamos con la fortuna de ser bi-civilizacionales, pues solemos tomar partido por algunos de esos elementos, o bien optamos por adoptar los provenientes de otras culturas, pero desechando los nuestros, no incorporándolos los ajenos a los propios.

Concerniente al término *igualdad* (entendida como imagen y semejanza; no como equidad), cabe mencionar que en nombre de ella y de la formación de las nuevas comunidades de ciudadanos llamadas naciones, a lo largo de la historia han desaparecido numerosas culturas (Santoyo, 1998). Sólo por citar un ejemplo extraído de *El miedo en Occidente* de Delumeau (1989), basta recordar lo acontecido en México y América Latina, durante el periodo de la conquista y colonización por parte de España, donde en nombre de la *igualdad* y a través de la evangelización, los misioneros y la élite católica del Viejo Mundo justificaron su dominio y expansión argumentando que en América “se refugiaba Satán”, y que éste se expresaba por medio de la idolatría que ejercían los indios. La idolatría, a decir de los europeos:

‘...es *contra natura*, porque va acompañada necesariamente de antropofagia, de sacrificios humanos y de bestialidad.’ En cuanto a las riquezas que los indios ofrecían a sus divinidades, en realidad estaban consagradas a los demonios, porque el *verdadero* Dios no podría aceptar la ofensa y el sacrificio de la idolatría.

Estas justificaciones religiosas se basaban ampliamente en las mismas razones que había aportado Aristóteles en su época para reducir a esclavitud a ‘aquéllos cuya condición natural es obedecer.’

En 1545, un humanista y cronista real, Sepúlveda, en su diálogo *Democrates alter (Sobre las causas justas de la guerra contra los Indios)*, se había servido precisamente de Aristóteles para demostrar la *inferioridad natural* de los indios, opuesta a la *superioridad* de los conquistadores, lo cual se puede notar en la siguiente cita:

Compara la prudencia, inteligencia, grandeza del alma, templanza, humanidad y religión de estos hombres (los españoles) con esos subhombres (los indios) en quienes apenas se encuentran rasgos de humanidad, que no solamente no tienen ningún saber, sino que no tienen ni uso ni conocimiento de la escritura, que no conservan ningún monumento de la historia, salvo un vago y oscuro recuerdo de las cosas consignado en ciertas pinturas, ninguna ley escrita, sino ciertas leyes y costumbres bárbaras (Sepúlveda citado por Delumeau, 1989).

Estas “costumbres bárbaras” proporcionaron el pretexto para el sometimiento de los indígenas, así como la justificación de la destrucción de templos, objetos sagrados y archivos, que los conquistadores consideraron como paganos. Al respecto, escribe Mendoza (2004), que:

La destrucción de los elementos culturales latinoamericanos inició con el arribo de los españoles en 1492 y no cesó durante siglos, dejando un hondo efecto entre la población indígena que se sentía humillada, despojada y trastocada hasta sus más profundas raíces. Uno de los pasajes más simbólicos de este acontecimiento fue el experimentado por el pueblo maya, cuando en 1566, fray Diego de Landa, obispo de Mérida, en un acto de sumo racismo e ignorancia, se encargó de enviar a las llamas infinidad de figurillas y códices, borrando con ello gran parte de la historia de este pueblo.

Y fue este el proceder en general de la colonización sobre los pueblos y culturas de Latinoamérica, en donde varias culturas vieron peligrar inclusive su propia existencia. De ahí que el sujeto étnico, como medio de supervivencia y después de un largo proceso de sometimiento, optara por destruir estereotipos y estigmas, apropiándose los y convirtiéndolos en símbolos de liberación, revirtiendo la opresión para convertirla en instrumento de lucha y de transformación social. Ejemplo de ello son los indios mayas zapatistas, cuyo discurso rezaba: “Nunca más un México sin nosotros, un México donde quepamos todos”, lo que implica una manera de pensar la superación de esta tensión y contradicción aparentemente irreconciliable entre los reclamos del

reconocimiento de la igualdad y de la diferencia con un carácter democrático y no *racista* (Bernecker, 1998).

De la misma manera, los contenidos de la interiorización del *Otro* pueden estar asociados a la asimilación o diferenciación, dependiendo del fenotipo, de la interioridad o exterioridad y de la distancia o cercanía del sujeto con respecto a la matriz cultural de los grupos dominantes. Pero casi en todos los casos, las ideologías e identidades nacionales y regionales dominantes han difundido la superioridad biológica y/o cultural de los grupos que se reclaman representantes de la Nación u originarios de los territorios que ocupan, y la inferioridad de los grupos y pueblos diferenciados. Así, se trate de un racismo de exclusión o de inclusión, las figuras de la *Alteridad* y las prácticas que se derivan de los mismos, imponen determinadas condiciones de reproducción cultural y procesos específicos de autodefinición (Santoyo, 1998).

Consideramos que el entender la noción de cultura bi-civilizacional que hemos establecido anteriormente, y que el enfrentar dicha noción a los conceptos de *Identidad* y *rechazo* o *racismo*, nos ayudará a replantearnos qué tanto de los elementos propios de Occidente hemos incorporado a nuestras formas de pensar y actuar en detrimento de nosotros mismos como cultura, lo cual, consideramos ayudará a comprendernos a nosotros mismos y facilitará en forma gradual la manera de conducir nuestras propias emociones y pensamientos, así como las acciones que de forma futura llevemos a cabo como sociedad.

Capítulo 3. IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DEL «SER» RESPECTO A LA «EXCLUSIÓN SOCIAL» Y COLONIALISMO DE LOS GRUPOS HUMANOS “CONTRARIOS” A OCCIDENTE.

3.1. Definición de «Exclusión Social» aplicada al “Diferente”.

En un intento por mantener el estado actual de las cosas, la *Exclusión Social* se mantiene como forma de interacción dentro de las sociedades de nuestros tiempos, y nuestra cultura no es la excepción (Pérez, 1998). Se parte de que esta idea (la de querer mantener lo ya establecido) es el origen probable de dicha *Exclusión* en todas sus dimensiones (física, intelectual, económica, política, social, étnica, etc.), exclusión en que uno o varios elementos de un grupo se dan a la tarea de señalar quién o quiénes representan un riesgo que pudiera hacer peligrar aquellas bases estipuladas como enlaces o *puntos de identificación* de los miembros de un mismo grupo.

Dada esta connotación negativa, atribuida sobre el grupo excluido por parte del grupo que excluye, éste se da a la tarea de establecer una serie de medidas que considera apropiadas para mantener al *margen* a quienes han sido designado como *diferentes* (Biurrun, 1993), por ejemplo, asignándoles seudónimos peyorativos, ignorándolos, no respetando sus derechos humanos, no permitiéndoles el acceso a determinados grupos, lugares o situaciones, negándoles el derecho a que expresen sus ideas, etc.

Para entrar de lleno al tema de la *Exclusión Social*, creemos pertinente abordar algunas definiciones sobre dicho tema para posteriormente evidenciar cómo este concepto conlleva una carga mayoritariamente occidental, tanto en la teoría como en la forma en que es puesto en práctica, debido a que dicho término surge de la categoría del *Ser* y se manifiesta en nuestra época a través del egocentrismo imperante dentro de los grupos que se sitúan en la posición de excluyentes.

Ejemplo de una definición de *Exclusión* es la siguiente, encontrada en el diccionario Quillet (1968): “echar a una persona fuera del lugar que ocupaba, descartar, rechazar o negarle la posibilidad a alguien ante una situación determinada”. A lo anterior, Biurrun (1993) añade que la *Exclusión* es “un acto comunicacional donde aquél que se impone sobre el excluido pretende interiorizar en él la erosión de la culpa, haciéndole suponer por ende un fracaso y derrota de su realidad para someterle a la de quien lo excluye.” Agrega este autor que “elementos como la clase

social, el sexo y la edad por mencionar algunos, han dictado el lugar, momento histórico e idoneidad dentro de las cuales se aplica esta medida que podríamos definir como *Exclusión Social*.”

A este respecto menciona Foucault (1983) que la acción de *exclure* o *castigar*:

Es un acto que sin duda sufrió un proceso de refinamiento que le permitió llegar al dominio del espíritu y de la subconciencia, donde los mecanismos de poder que enmarcan la existencia de algunos individuos quedan entonces arraigados en ellos y se ocupan de su vida cotidiana, de su identidad, actividades, gestos, y los vigilan; convirtiéndose así en tendencias sutiles y finas, pero contundentes, que a su vez ponen en práctica en otros individuos. Ejemplo de ello, pueden ser el insulto, el comportamiento indiferente, el desprecio, o la devaluación de la persona, donde sin necesidad de anteponer la fuerza física, se influye en su sentir y, por lo tanto, en su conducta, demarcando además su posición de diferente.

Este es el resultado de la desvirtuación que surgió en el ser humano a raíz de asignarse una posición de supremacía con respecto a su propia naturaleza, iniciando así una lucha de poder de humano a humano, donde quien se pondera (en su imaginario) como *Superior* se delega a sí mismo el *derecho* de imponerse sobre *otro*.

3.2. Formas de aplicar la «Exclusión Social» y «Cultural» al “Diferente”.

Como bien sabemos, la *Exclusión Social* no es un tema nuevo en nuestra actualidad (Garland, 1999), ya que en las antiguas civilizaciones como la Griega o la Romana (en donde ya imperaba el antropocentrismo), dicha *exclusión* no se restringía (ni se restringe actualmente) al hecho exclusivo de cometer alguna falta (Costa, 1983).

En el comienzo de la historia entre los antiguos griegos, hallamos por primera vez un sistema complejo en el que el problema de la *distinción* entre el hombre libre y el esclavo (el *diferente*) es particularmente incisivo. En Grecia, su sistema legal definió los procedimientos de cómo se llevaría a cabo la *exclusión social* vía el *castigo*, así como quiénes debían ser *excluidos*. De este modo, generalmente se castigaba o excluía a aquél que era extranjero, esclavo (ya que los

esclavos fueron ubicados por los auto-definidos *ciudadanos griegos* como *los otros*), a cualquiera que practicara alguna actividad *vergonzosa*, o a quien le fuese “comprobada” algún tipo de *deshonra*.

Ejemplo de rechazo es el que recibían los esclavos a quienes, según Khaiame (citado por Biurrun, 1993), se les llamaba a veces ‘*ándrapoda* —ganado de pie humano— que hacía alusión al término *tetrapoda* —ganado de cuatro patas.’ Cabe mencionar que no se especifica claramente cuáles eran esas actividades denominadas como vergonzosas y, por lo tanto, aparentemente “merecedoras” de un rechazo o castigo, lo que nos lleva a suponer que la definición de las mismas quedaba al libre albedrío de quienes tenían ventaja sobre los *diferentes*.

Por ello, cabe suponer que la *exclusión* se vuelve una encarnación práctica de algunos de los temas simbólicos, constelaciones de significados y formas específicas de sentir que constituyen la cultura en general (de Occidente). Al respecto, Garland (1999) afirma que la *Exclusión* es una de las múltiples *instituciones* que respalda al mundo social, produciendo las clasificaciones autoritarias por medio de las cuales los individuos se “*entienden*” entre sí, y a sí mismos. Por eso, en el siglo VI antes de Cristo, los ciudadanos libres de las ciudades-república griegas, se sometieron *voluntariamente* a muchas restricciones en sus acciones personales, pues de lo contrario, habrían ofendido a los guerreros aristócratas de Homero.

A decir de Peters (1987), tal sometimiento *voluntario* tuvo lugar porque quienes optaron por esta opción “conocían las leyes, respetaban a quienes las administraban y admitían que aún el procedimiento legal era en general beneficioso, más que coercitivo, para quienes eran libres y ciudadanos.” No obstante, cabe recordar que dentro de esta mecánica de interacción, la mayoría de las personas ya se encontraba inmersa en un proceso dentro del cual dominaba el miedo con respecto a que las acciones propias pudiesen ser causa de enfado ante la mirada de los demás, por lo que tal sometimiento más bien fue una especie de *auto-exclusión* de sí mismos, pues con el afán de parecer agradables ante la mirada de quien vigila, los ciudadanos suprimían acciones, opiniones e ideas, cayendo en la paradoja (muy actual, por cierto), de poseer libertad sin ejercerla.

Para poder comprender mejor cómo es que se aplica la *exclusión* en nuestra sociedad, es necesario reseñar su evolución a través de la historia de tres civilizaciones básicas dentro de la cultura occidental: la griega, la romana y la judía.

Para ello, comenzaremos con la cultura griega (que junto con la judía fue precursora del antropocentrismo), la cual gestó su propio sistema de *exclusión* valiéndose, en primera instancia, de *métodos de castigo* que incluían la tortura física, siendo el potro un artefacto muy socorrido en estos casos. Dicho instrumento consistía en una armazón de madera puesta sobre caballetes, en la que las manos y los pies de la víctima eran sujetos de tal modo que las articulaciones podían ser distendidas mediante la operación de un complejo sistema de pesas y cuerdas. Otras formas de tortura eran las llevadas a cabo con metales calientes al rojo, la flagelación, o el encierro opresivo del cuerpo en un espacio estrecho.

Los métodos griegos de pena capital incluían la decapitación, el veneno, la crucifixión, los golpes con palos hasta morir, el estrangulamiento, la lapidación, ser arrojado por un precipicio y ser enterrado vivo. Posteriormente, los griegos hicieron algunos cambios, uno de los cuales fue el tratar de interponer algunas reglas, como por ejemplo, el no permitir que ciudadanos fueran esclavizados por deudas personales, así como el hecho de que ciertos asuntos podían ser llevados a juicio, e inclusive se llegó a permitir a los ciudadanos apelar las decisiones de los magistrados ante los tribunales populares.

De este modo, los griegos pasaron de un sistema arcaico de castigo hasta conseguir su perfeccionamiento transformándolo en un sistema de rechazo intrínseco o común ante los demás vía la cotidianeidad (Martínez, 1988). Cabe recordar que la anterior descripción de este sistema de *exclusión* a través del castigo físico sólo era prescrito a las personas ubicadas en el rango de la *diferencia*, y es importante resaltar que hasta este momento no se ha encontrado una explicación coherente que podamos tomar en consideración para entender el móvil del castigo o del rechazo de unos hacia otros, pues de acuerdo al anterior recuento, las “razones” que siempre existieron para actuar así son la *diferencia* y la adopción en lo cotidiano de la acción de relegar.

Tiempo después, la primitiva distinción entre esclavos y hombres libres, y entre patricios y plebeyos, fue transmitida a los romanos (quienes representan otro eslabón dentro de la cultura Occidental), para los cuales las ideas de dignidad personal, honor, estima y reverencia se encontraban muy arraigadas y representaban los estándares que les permitían clasificar y estratificar a los miembros de la sociedad y, por lo tanto, también les servían como medida para ubicar al *diferente*. Dicho en otras palabras, todo aquel que por algún motivo fuera considerado como poco *honroso* o poco *digno* perdía su calidad de humano ante el resto de la sociedad. Entonces, en un sentido filosófico se le ubicaba dentro de la posición de un *No-Ser* y, por lo tanto, de acuerdo con esa sociedad, merecía ser *relegado*.

Esto queda ejemplificado con la siguiente frase de Cicerón, quien se pronunciaba en los siguientes términos: “La dignidad es prestigio honroso. El *ser digno* merece respeto y reverencia.” (el subrayado en cursivas es nuestro). Los romanos, siempre muy sensibles a todo indicio de disminución de dignidad o reputación, reconocían y se referían a los hechos de su pérdida a través de términos tales como *infamia* e *ignominia*, y dentro de esta civilización se perfeccionó todo un sistema que establece el qué, cómo, cuándo, dónde y por qué rechazar, mismo que perdura hasta nuestros días (en mayor o menor medida) en muchas culturas occidentales (Peters, 1987).

Por su parte, en un principio los cristianos quedaron protegidos por su condición de judíos, pues el judaísmo estaba reconocido como religión legal en el Imperio Romano, aunque no cumplía con los requisitos romanos normales de las religiones lícitas. En el último cuarto del siglo I después de Cristo, los magistrados romanos hicieron una distinción entre cristianismo y judaísmo, lo cual provocó que los cristianos cayeran en la categoría de seguidores de religiones *ilegales* y quedaron sujetos a las responsabilidades *legales* que tal condición implicaba, o mejor dicho, los cristianos quedaron en la mira y a merced de todo aquello que se les impugnara, pudiendo hacer poco o nada para evitarlo (Peters, 1987). A través del ejemplo anterior, se puede entender cómo es que procede una *exclusión* con motivo del choque de creencias de dos grupos, evidenciándose lo absurdo que resulta en el fondo.

Esto nos deja claro que, a lo largo de la historia, suelen ser *excluidas* todas aquellas personas que resultan *diferentes* ante un determinado grupo, ya sea este un país, una comunidad o un

grupo social, y que muchas de estas *diferencias* tienen que ver con aspectos (o dimensiones) de tipo físico, religioso, político, económico, ideológico, e incluso también se toman en cuenta factores como la edad, el género (femenino o masculino) y la clase social (Khaiame, citado en Biurrun, 1993) ¿A qué se debe este hecho? Como ya se mencionó anteriormente, en ciertas ocasiones se debe a que los integrantes de ciertos grupos han desarrollado un sentido de pertenencia, una *identidad* que se han ido construyendo día a día y que, consideran, les delega una posición de *supremacía*. Por ello, cuando llegan a creer que ésta pertenencia peligra, buscan los medios para protegerse y proteger al grupo en que están inmersos.

A este respecto, menciona Castoriadis (2002) que el origen de la *exclusión* en los individuos tiene su base en dos raíces que se refuerzan mutuamente:

1. La tendencia fundamental de la *psique* de *rechazar todo lo que no es ella misma*.
2. La necesidad de clausura de la institución social (dentro de la cual se desenvuelve el sujeto) y de las significaciones imaginarias que acarrea.

Más precisamente, el autor se refiere a todo aquello que el núcleo de la *psique* entenderá como sentido de un estado unitario en el cual sujeto y objeto son idénticos, y en el que la representación, afectos y deseos son una sola y misma cosa. Tal es el sentido que la *psique* buscará para siempre, que nunca podrá alcanzarse en el *mundo real* y cuyos sustitutos serán formados por largas cadenas de inmediaciones o bien de visiones místicas fuera del contexto cósmico: “si no se entiende esto, jamás se podrá comprender por qué motivo la identificación con personas, tareas, colectividades, significaciones, e instituciones es un proceso tan poderoso y omnipresente en la vida psíquica” (Ídem).

El papel de la *exclusión* en la sociedad moderna es muy mencionado pero no bien conocido y mucho menos comprendido. Hoy en día es un aspecto de la vida social profundamente problemático cuya razón de ser no queda esclarecida del todo. Las instituciones (llámense humanitarias, sociales, políticas, científicas, y hasta religiosas) concentradas en la *exclusión social* tratan de proporcionar respuestas preconcebidas a las interrogantes que despertaría la presencia

del rechazo en la sociedad. Tales respuestas remiten al hecho de que las categorías y formas de acción propuestas por ciertas “Instituciones formales” resaltan el uso y respeto de su autoridad.

Estas formas establecidas de hacer las cosas crean su propio régimen de verdad que apuntala la estructura institucional y al mismo tiempo cualquier duda esencial que pudiera debilitarla. Su adecuación al entorno social trata de ser fundamentado en el orden social de las cosas, donde la exclusión tiene una *justificación que está fundamentada a través de la disfunción social* (que supuestamente se originaría al acceder o permitir el acceso de “diferentes” dentro de una sociedad ya elaborada). De esta forma, el *rechazo* (implícito) resulta un medio más para alcanzar el “buen funcionamiento social”, organizando las instituciones para lograr una humanidad perfecta.

Así, en nuestra actual sociedad, desgraciadamente la acción de excluir se ha convertido en un *derecho*, que queda en manos del poder, porque establece los límites, la responsabilidad, lo que conviene o no conviene y hasta la descripción misma de la naturaleza humana y lo transmite a la sociedad por medio de decretos, leyes y “convenios.” Evidentemente, tal justificación cada día convence menos debido a las consecuencias que por siglos ha acarreado tanto para el ser humano, como para el Planeta en general: guerras, devastación de los recursos naturales, falta de resultados reales y benéficos para la convivencia en común, etc. Como ya se mencionó en párrafos anteriores, esto se debe a que el hombre se ha puesto en una posición de superioridad ante todo y ante todos.

Si, a pesar de lo absurda que resulta, nos basamos en la anterior explicación para dar cuenta de las razones de la existencia de la *exclusión*, si consideramos que la *Exclusión Social* es un instrumento que no nos atañe, que estará ahí por siempre porque así es como son las cosas, o si pensamos que existe porque siempre ha existido, o inclusive, si esperamos una “solución milagrosa” sin percatarnos de su carácter esencial, estaremos ignorando su verdadero contenido. Esta afirmación nuestra es sustentada por Castoriadis (2002), quien escribe lo siguiente:

La esencia de excluir es una emoción irracional, irreflexiva, determinada por el sentido de lo ya establecido y su profanación. Es una reacción emotiva que estalla ante la violación de sentimientos sociales profundamente valorados acerca de lo que “*debe ser*”.

3.3. La «Exclusión Social» y «Cultural» hacia el “Diferente” y su relación con la Psicología.

Los párrafos del punto anterior nos llevan a suponer que la intención de la *Exclusión Social* es dejar en *el otro* un mensaje de *diferenciación* vía nuestras acciones y reacciones, es decir, al limitar la entrada a cualquier persona dentro del grupo al que pertenecemos, le estamos señalando al *otro* que *yo* soy mejor en algunos aspectos, los cuales pueden ser físicos, intelectuales, motores, psicológicos, etc. Esto tiene lugar cuando el individuo se pone en la posición de *omnisciencia*, lo cual le da la supuesta capacidad de juzgar o recriminar al *otro*. Lo anterior tiene que ver —como se desglosará en posteriores párrafos— con la construcción de la realidad que se ha elaborado en la *psique* personal vía la cultura, la cual se ha impreso en el imaginario social materializándose a través de nuestro proceder, acarreado diversas consecuencias.

Mientras tanto, vale la pena aclarar lo siguiente: en su aspecto cognitivo, la civilización se refiere a todos aquellos conceptos, valores y categorías, así como distinciones, marcos de ideas y sistemas de creencias, que los humanos usan para construir su mundo y representarlo de manera ordenada y significativa. Abarca una serie completa de fenómenos mentales, simples y complejos, elaborados y desarticulados. El hecho de que el pensamiento y el sentimiento estén tan estrechamente imbricados significa que, cuando hablamos de civilización, no nos referimos sólo a los sistemas intelectuales y a las formas de conciencia, sino también a las estructuras de afecto y a lo que podríamos denominar configuraciones o sensibilidades emocionales. El argumento que se adoptará aquí es que estas sensibilidades y mentalidades, socialmente construidas, tienen implicaciones no sólo en la forma de vivir y percibir el mundo, sino también en la manera de excluir, pues “los patrones civilizacionales estructuran las formas en que concebimos a todo lo que nos rodea” (Castoriadis, 2002).

Se aclaró lo anterior porque para entender el papel desempeñado por la cultura (entendida como una forma de expresión particular dentro de una civilización que la engloba [Lara, 2005]) en la elaboración de conceptos (al decir conceptos nos estamos refiriendo a todas las palabras que forman parte de nuestro vocabulario y que a fin de cuentas son ideas que dan forma a nuestro entendimiento), es necesario reconocer que la gran mayoría de las sociedades occidentales

representan una institución que se fundamenta en los mismos, pues a pesar de que tanto los conceptos como las instituciones son sólo creaciones inventadas por los individuos, éstos se las han tomado muy en serio, de tal suerte que los sujetos educados, amaestrados, y fabricados dentro de este molde están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por otra institución que es la sociedad.

Así, “nadie puede afirmar ideas, voluntades y deseos que puedan oponerse al orden instituido” (Castoriadis, 2002). Y esto ocurre no por el hecho de estar sometidos a otras naciones sino porque, *antropológicamente*, estamos fabricados de tal manera que hemos interiorizado a tal punto la institución *Sociedad*, que no disponemos de recursos psíquicos para cuestionar esa institución. La sociedad no puede existir sin *institución*, sin *ley*, y con respecto a esta ley debe decidir ella misma sin poder recurrir a una fuente o fundamento extra social, salvo a través de la ilusión (Ídem).

Estos aspectos están presentes en el antiguo término griego *nómos*, que constituye lo propio de cada sociedad, de cada etnia. Es *institución*, *convención*, lo que se opone al orden natural e inmutable de las cosas y, simultáneamente, *nómos* es la ley fuera de la cual los seres humanos no pueden existir como seres humanos, ya que no hay *Polis* sin leyes. Y no hay seres humanos fuera de la *Polis*, de la ciudad, de la colectividad, ni de la comunidad. Por ello, cuando Aristóteles dice que fuera de la *Polis* el hombre no puede ser otra cosa que una bestia salvaje o Dios, sabe y dice que el ser humano no está humanizado mas que en la *Polis* y a través de ella (Ibídem).

Aclarado lo anterior y ligándolo ahora con el término que nos compete (la *Exclusión* o *Rechazo*), propone Castoriadis (2002) que estos conceptos surgen como *ley*, de las raíces sentimentales, de las reacciones psicológicas sentidas comúnmente por los individuos cuando se infringen sus “sagrados valores” colectivos (tales como la igualdad, la unidad, la constancia, la permanencia). Por lo anterior, se puede considerar que los conceptos tienen un carácter dual, es decir, son a la vez un asunto de emoción psicológica individual y de moralidad social y colectiva. Ambos aspectos coexisten en una espiral funcional que ayuda a crear y recrear la cohesión social. El *rechazo* hacia el *otro* no es exclusivo de una sociedad en particular, es decir, el *rechazo* hacia el *otro* está implicado en la propia defensa del ser humano, si tomamos en cuenta que el *rechazo* es

inherente al ser humano, entonces está integrado a la psicología de los individuos, y al respecto agrega Lara (2005):

Un proceso psicológico específico, sea cual fuere, está constituido desde:

- un egocentrismo (experiencias íntimas o personales de un individuo) [lo que Castoriadis (2002) define como *tendencia de la psique*].
- un genocentrismo (familia a la que pertenece).
- un sociocentrismo (barrio, pueblo, o comunidad a la que pertenece).
- un etnocentrismo (grupo étnico o cultural al que pertenece).
- un civilizaciocentrismo (la civilización, o civilizaciones en las que habitamos). (El subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros).

Entonces, si el acto de excluir es en cierta forma propio de los humanos, ¿cuál, es el problema? Esta inquietud se abordará más adelante con detenimiento, pero mientras tanto, citaremos a Castoriadis (2002), quien la responde de manera parcial: “existe una explosión actual de agresión *ilimitada*, expresada por el racismo, la discriminación, y el rechazo [o exclusión] que de ninguna manera corresponde a la naturaleza de la agresividad en sí.” Tal vez esta explosión de agresividad sea resultado de la forma en cómo se ha articulado la acción de *exclusión* en la *psique* de los individuos y en el propio imaginario de los grupos considerados [primordialmente de Occidente], y que tal como lo menciona Lara (2005), “lo que queda por hacer no es evadir el problema, sino re-significar y reestructurar lo hasta ahora establecido” (el subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros).

Así se puede entender que el lazo entre la raíz psíquica y la raíz social, en el caso de la *Exclusión*, es el proceso de socialización impuesto a la *psique*, mediante el cual, ésta es forzada a aceptar a la *realidad* impuesta por la sociedad, una realidad con valores inventados, estructurada bajo un supuesto de *omnisapiencia* que cada quien aplica de acuerdo a su propia conveniencia. Esta aportación realizada por Castoriadis (2002) resulta bastante apropiada para los fines de este trabajo, aunque cabe aclarar que sólo para la parte que atañe a la cuestión de la formación de conceptos en la *psique* humana, colonizada a través de procesos tales como la globalización,

pues dicho sea de paso, aún existen en el mundo algunos grupos humanos —maoríes, budistas, pigmeos, por mencionar algunos— que no operan bajo esta “psicología fundamentada en los conceptos” porque se han mantenido o los hemos mantenido apartados del mencionado proceso civilizatorio occidental.

Aludíamos a la pertinencia de la mención de la aportación de Castoriadis porque a través de su aseveración podemos sugerir cómo opera la *Exclusión Social* dentro de la Psicología, a la que conocemos, hemos estudiado y la cual es netamente Occidental. La *Exclusión*, como ya se fundamentó a lo largo de los anteriores capítulos, es una conceptualización, una construcción cultural que surgió de los términos *Ser, Otredad e Identidad*», y al convertirse en concepto quedó inserta en el vocabulario y el pensamiento de todos los individuos que pertenecen a las sociedades (Occidentales, insistimos), pasando posteriormente del pensamiento a la acción. Lo anterior se entenderá mejor a través de la siguiente cita del mismo autor: “por medio del proceso de socialización y mediante éste, los individuos debieron efectuar un pasaje de sentido inicial en su propia *psique* a un sentido social participativo, donde el individuo actúe conforme a los cánones establecidos” (Ídem).

Esto, sin duda ofrece una alternativa para comprender el hecho de que los individuos pertenecientes a una cultura se inscriben dentro del pensamiento gobernante correspondiente a la civilización a la cual pertenecen y, por ende, actúan en función de ello. Consecuentemente, todo aquello que no se circunscriba a dicho pensamiento y a dicha forma de actuar, resulta contrario, convirtiéndose en objeto de rechazo y marginación, aun y cuando no cuente con bases para explicar su propia naturaleza de sentido.

La *Exclusión Social* también se encuentra imbricada en nuestra sociedad, considerando que somos una nación que cuenta con una *bi-civilizacionalidad* (término que alude a nuestras raíces indígenas y a la herencia de la civilización europea), lo cual sin duda ha tenido repercusión en nuestra forma de interactuar con el *diferente*, sirviéndonos a la vez para entender y evidenciar las distintas formas en las que empleamos la *Exclusión* como Sociedad (económica, política, cultural, científica y religiosa).

Y ya que otras naciones no cuentan con esta doble *identidad*, es más característico de ellas ubicarse en una errónea posición de *omnisapiencia*, mientras que nosotros nos encontramos en una disyuntiva ante esta situación, ya que, por un lado, aceptamos someternos a la forma de pensar y de actuar propia de la cultura occidental, y por el otro, también experimentamos la necesidad de defender la ideología natural de la cultura indígena de la cual provenimos.

La *Identidad* y la *Diferencia* en los mexicanos fueron instauradas de manera distinta debido a que inicialmente contábamos, no con un concepto, sino con una sensación de *Identidad*, originada a partir de la comunión que existía entre los grupos mesoamericanos y la Naturaleza, identidad que fue aniquilada y negada a través del proceso de colonización emprendido por España, en donde se sustituyó dicha sensación por el concepto que conocemos hasta ahora, sensación permeada por el hecho de que dichos grupos precolombinos se convirtieron en subyugados. Es decir, nuestra condición *bi-civilizacional* nos hace incorporar más elementos que a los individuos pertenecientes a las culturas mono-civilizacionales.

Así, lo anterior deriva en diferentes tipos de grupos humanos, los bi-civilizacionales, los mono-civilizacionales, y los indígenas, y esto evidencia que la humanidad no es homogénea (lo cual no debería representar un problema si nos viéramos como parte de un *Todo*). Pero no obstante lo expresado anteriormente, no es válido tratar de posicionar a los individuos pertenecientes a los diferentes grupos humanos en situaciones que vayan en detrimento suyo, pues finalmente, las diferencias, si es que debieran ser mencionadas como tales, no sirven más que para enriquecer a las culturas.

Por ello es que a veces resulta tan arbitraria la forma en cómo establecemos los lazos de convivencia con el resto de los individuos que conforman nuestra sociedad, porque en un principio nos sentimos identificamos con ellos, pero también adoptamos la idea de juzgar, señalar y excluir, porque aprendimos socialmente que el estado de lo idéntico es lo que le da sentido a la propia esfera psíquica. Todas las balizas identificatorias de un individuo corresponden al mundo instituido de las significaciones sociales, refiriéndose a las distintas entidades colectivas instituidas de las que el individuo es miembro o elemento, siendo el sentido para la *psique* idéntico a la no

división de su totalidad inicial (Castoriadis, 2002). Este es el lamentable resultado de la fragmentación hombre–naturaleza inventada por el humano occidentalizado.

La *Exclusión* se inserta en la *psique* ejerciendo el papel de construcción social al enfatizar, conjuntamente con la sociedad, que aquel que por una cuestión étnica, ideológica, de lenguaje, o física (por mencionar algunas), es *diferente*. El accionar de la *Exclusión* se da a través de acciones o del propio lenguaje, que es un elemento a través del cual se establecen objetos, procesos, estados, cualidades y distintas clases de relaciones y lazos entre ellos. Es decir, el lenguaje se convierte en el instrumento por medio del cual se transmiten los constructos sociales, que son utilizados por cada individuo de acuerdo a su propio imaginario social. Este es sólo uno de los elementos que da sentido a la institución social en sí, dentro de la cual se contempla a la *Exclusión Social* (Castoriadis, 2002).

Foucault (1983) menciona que la *exclusión* va a depender además del grupo del cual emerge, porque cada grupo tiene un *código* en común (costumbres, ideas, sentimientos, etc.) que hace que sus elementos permanezcan unidos. Aunado a esto, también está involucrado el espacio, el tiempo y la tecnología. Siguiendo con esta misma idea, Castoriadis (2002), no define lo anterior como *código*, sino como una *identificación de colectividades*, que brinda un sustituto de *omnipresencia*, donde un individuo puede sentirse partícipe del poder efectivo sobre cinco mil o cinco millones de otros seres.

La categoría de *Exclusión*, menciona Khaiame (citado por Biurrun, 1993) puede ser de dos formas, una de ellas es la *sociopolítica* (es decir, las relaciones de poder de cada grupo) y otra la *cultural y psicológica* (los sistemas de comprensión y codificación de la realidad), lo cual está relacionado de forma intra y heterosubjetiva con la propia forma en cómo es aplicada. Sin embargo, como anteriormente se mencionó, existe una tercera forma de *exclusión*, y es aquella que se refiere a quien piensa y conoce por métodos y teorías consideradas como *diferentes* (científica y epistemológicamente hablando). A este respecto, menciona Martínez (1988) que “la *exclusión* hacia algo o alguien es determinada por la cultura y la cultura es la que decide quién será relegado” [el subrayado en cursivas es nuestro].

En este punto, es apropiado señalar que el abordaje del tema de la *Exclusión Social* resaltando sus implicaciones psicológicas, nos ayuda a dilucidar cuál es la génesis de los problemas que enfrentamos las sociedades actuales (discriminación, agresión, depresión, angustia, baja autoestima, por mencionar algunas), mismos que, por su naturaleza, significan campo de trabajo para la Psicología, y ahora aún más, puesto que han alcanzado un nivel patológico en el ámbito cultural, afectando las formas de interacción de los individuos.

Como ya se mencionó en un principio, el detonante de todos estos conflictos es la noción filosófica que se tiene respecto a dos conceptos centrales de la cultura occidental: el *Ser* y la *Identidad*, ambos legado de las civilizaciones Griega y Hebrea. Con lo anterior se da respuesta a la pregunta que se planteó en párrafos anteriores correspondiente a la problemática de la acción de excluir, pues como se puede apreciar, al llevar a cabo dicha acción se propician las circunstancias caóticas que gestan los conflictos antes mencionados.

Así, todo lo anterior nos sirve para englobar las características de la civilización en la que nos encontramos inmersos, misma que hasta ahora determina los contornos y los límites externos de la convivencia, incluyendo sus formas distintivas, sus jerarquías y sus categorías, actuando en todas sus dimensiones en detrimento de los sujetos que la conforman.

Además, dicha civilización se ha permitido (o le hemos permitido) ingresar en nuestras emociones, estructurándolas y estableciendo cómo deben influir en nosotros determinados hechos de la sensibilidad moderna y cómo debemos adecuar nuestras respuestas emocionales para rechazar o aceptar, para excluir o integrar. Y es que las mentalidades, sensibilidades y formas culturales y psíquicas tienen vida e historia propias que se pueden rastrear y describir a partir de las fuentes históricas y contemporáneas (y eso, consideramos, quedó demostrado a lo largo de estos capítulos), pues si bien los valores y las emociones se experimentan y nutren individualmente, también es cierto que siguen un patrón delineado por los marcos civilizacionales y que se reafirman en las estructuras sociales (que son trampas ideológicas o bombas que bien pueden explotarnos en las manos).

La *Institución Cultural del Ser-Identidad-Exclusión*, siempre propone, analiza y funciona a través de códigos culturales definidos dentro de la civilización occidental, enmarcado en lenguajes, discursos y sistemas de signos que encarnan significados culturales determinados, distinciones y sentimientos que es preciso interpretar y entender a través de una mirada un poco más crítica (como la que se fue elaborando en el transcurso del presente trabajo) si queremos comprender el significado social y los motivos de la *Exclusión*. Consideramos que, el entender la noción que hemos establecido partiendo del hecho de pertenecer a una cultura bi-civilizacional, nos ayudará a comprendernos a nosotros mismos, lo cual facilitará en forma gradual la manera en que conduzcamos nuestras propias emociones, pensamientos y acciones, derivando en un paulatino cambio de nuestra sociedad.

Llegado este punto y tratando de rescatar lo válido que pudiera tener el hecho de querer “pertenecer a...” (algún grupo, nación, etc.), se pudiera argumentar que, en efecto, es necesario tener cosas en común con el resto de quienes comparten este espacio con nosotros, que es válido y posiblemente inherente a la mente humana el deseo de adquirir una estructura de lo propio, pues eso se traduce en cierta estabilidad, pero lo que no es válido es que para lograr dicha integración suprimamos (por medio del rechazo, la señalización, la burla, la crítica, el desprecio, la marginación, y todos los términos englobados por el concepto de *Exclusión Social*) los derechos de todos aquellos que a causa de la propia diversidad nos resultan *ajenos*.

Sería importante que en nuestras estructuras mentales también quedara claro que todos y cada uno de los que habitamos en este espacio cósmico somos parte de la diversidad, que la homogeneidad es una falacia, como lo es la mayoría de nuestros constructos, y que en el último de los casos, resultaría bastante enriquecedor atender a dicha diversidad, lo cual se reflejaría en los vínculos que estableciéramos con nuestros congéneres y con el Cosmos en sí.

Capítulo 4. DERIVACIONES FILOSÓFICO–CIENTÍFICAS HACIA LA PSICOLOGÍA

4.1. Reflexiones críticas y conclusiones.

En la búsqueda del origen de la *Alteridad* y la *Otredad* como formas de interacción con el *Diferente*, pudimos corroborar la relación inherente que existe entre tales conceptos y el de *Identidad* y, posteriormente, con el concepto de *Exclusión Social* dentro de una *dimensión histórica, cultural y psicológica* que se ha elaborado en Occidente. Partimos del supuesto de que dicho tema no puede ser abordado sin hablar primero de lo que implica la formación de tales conceptos a partir de la categoría de *Ser* porque esta pequeña palabra representa un significativo sostén ideológico dentro de todas las culturas que de una u otra forma recibimos parte del legado de Occidente.

El interés que tuvimos por realizar dicha especificación teórica acerca del origen y evolución de tales conceptos, surgió a raíz de que consideramos que el abordaje de las problemáticas dentro de Psicología, como en cualquier otra materia, se convierte en una visión superflua y muchas veces redundante que carece de fundamentación, por lo que los resultados obtenidos dentro de tales estudios terminan aportando elementos poco útiles para la comprensión y manejo de las problemáticas referentes a cada área, ya sea dentro del terreno psicológico o en cualquier otro.

Ello no significa que este trabajo pretenda ser la panacea para resolver las problemáticas relacionadas con su concepto central (la *Exclusión Social*), sino que intentamos evidenciar cómo es que la carencia de una explicación retrospectiva puede llevarnos a ocultar la causa de múltiples problemáticas y crisis por las cuales atraviesan las sociedades a nivel mundial, pero sobre todo la Occidental y las occidentalizadas, pues en todos sus niveles y estratos existe un soslayo de la realidad cosmológica, lo cual ha llevado a la fragmentación y a la *antropocentrizarnos*, dejando de lado muchos aspectos (tales como la relación indisoluble que existe entre el ser humano y la Naturaleza) que a pesar de ello siguen presentes subrepticamente, influyendo en la existencia del hombre y en su transición por este mundo.

De este modo, al encontrarse el individuo en un constante desequilibrio e inestabilidad (derivados principalmente de la forma en que elaboró los conceptos que operan en su mente y que se traducen en una percepción distorsionada de la realidad que a partir de ellos ha construido), se

enfrenta a problemáticas que le desencadenan dudas y temores, ante los cuales emplea formas de resolución que chocan una y otra vez con su mundo vacío, porque de nuevo, ante cualquier suceso que afecte su vida, recae en esa constante búsqueda de soluciones dentro del plano de la *omnisapiencia* y la *omnipotencia*, detonando a su vez, luchas interminables consigo mismo y con el resto de las personas, sin poder comprender la causa.

En este sentido, concordamos con lo propuesto por Lara (2001), quien afirma que, para efectuar un análisis crítico y ser generadores de conocimiento, es necesario llevar a cabo una propuesta multidimensional (misma que, en el caso del presente trabajo, consistió en abordar una problemática —la de la *Exclusión Social*— no sólo desde el punto de vista psicológico, sino retomando cuestiones filosóficas, culturales e históricas que nos permitieran ampliar nuestra perspectiva con respecto al mismo, y concatenándolo con la Psicología, aunque cabe mencionar que tenemos muy en claro que no son las únicas que tienen influencia sobre el problema), porque los cortes en cualquier realidad, incluyendo la psicológica, generan una crisis y un vacío, así que es necesario articular todos los procesos superando la *Unidimensionalidad* con que hasta ahora han sido estudiados.

Es por ello que creemos necesario que en la disciplina psicológica exista una reflexión más a fondo, más específica, acerca de sus presupuestos y estructuras científicas, y es por eso que en este caso, a partir de la problemática de la *Exclusión Social*, decidimos cumplir el *objetivo* de dar cuenta de la forma en que los conceptos predeterminan a cada una de las diferentes aproximaciones teóricas de la Psicología, y determinan además, en nosotros los psicólogos, la forma de percibir la “realidad” y la manera de aproximarnos a ella.

Así, y partiendo de tal objetivo, nos dimos a la tarea de indagar el origen del término *Exclusión*, encontrando que su nacimiento se remonta a la antigua Grecia, en donde es fundado como un concepto subordinado al vocablo *Ser*. Adicionalmente, nos percatamos también de que a lo largo de la historia de la filosofía, y de las ciencias que conforman al pensamiento occidental, siempre se hace alusión a los griegos con respecto a su influencia en la elaboración de conceptos e ideas, y se deja de lado a una cultura que es parte fundamental de la civilización occidental y que si bien

no tuvo que ver en gran medida con la formación del vocablo *Ser*, sí elaboró ideas de las cuales también surgen categorías que rigen nuestro pensar actual, como es el *monoteísmo*, *el uno*, *lo único* o *total*. Obviamente, nos referimos a la cultura hebrea.

Conforme a lo investigado, podemos concluir que son estos algunos de los trazos iniciales de la racionalidad actual, misma que surgió dentro de la antigua Grecia, quien (en conjunto con la cultura hebrea), según lo indica Leff (citado por Lara, 2001), estableció intentos de fundar la “verdad” como el conocimiento de la totalidad, al circunscribir esta fundamentación en la *idea* y en lo *único*. La idea monolítica representa, en Occidente, lo más generalizable de los hechos de la *realidad*: entre más generalizable y universal sea la idea, más *verdaderas*, más *científicas* resultan la *categoría*, *la idea*, y *el concepto*. Y es en este marco en el que se inscribe el pensamiento del *Ser*, la *identidad* y la *Exclusión Social*, todos ellos conceptos propios de la tradición Occidental, que *excluyen* desde el principio la posibilidad de la *alteridad* y de la *pluralidad*.

Uno de los hilos que componen la trama de este pensar se remonta a la filosofía de Parménides, quien establece que “lo *verdadero*, es el *Ser*, lo *uno*, lo *idéntico*”. La afirmación anterior es un legado suyo que, a través de los años, permeó el pensar de los griegos y, posteriormente, durante el nacimiento de lo que podemos llamar Europa (y en el marco del monoteísmo, que proviene de la herencia judeocristiana y que pudo ensamblarse a la perfección con la estructura de la ontología de las raíces griegas), también al pensamiento cristiano medieval, formando así una “ontoteología” que reduce toda pluralidad a una unidad. Cabe mencionar que este mecanismo ha infiltrado al pensamiento moderno y que funciona dentro de todas las estructuras de lo que hoy en día se conoce como Ciencia, dentro de la cual se incluye la Psicología (Nebreda, 2000).

(En este punto, consideramos pertinente hacer una pequeña acotación aclaratoria: las líneas que siguen a continuación no pretenden retomar en su totalidad lo que ya se encuentra escrito dentro de los capítulos de este trabajo, pues esperamos que para el lector haya quedado clara la postura de todos los autores y fuentes citadas, no obstante, nos abocaremos a retomar, de forma somera, algunas ideas de determinados autores, de tal forma que todo lo que aparecerá a continuación

será producto de un análisis realizado por nosotras a partir de lo leído. Añadimos también algunas notas de apoyo, esperando que resulten aclaratorias y enfáticas para los propósitos de este trabajo).

Volviendo al tema que nos atañe, nos encontramos con que en las esferas de la historia y la filosofía, las “versiones oficiales” referentes al *Ser* plantean que, originalmente los griegos lo veían como algo arraigado y perteneciente a la Naturaleza. Inclusive, varios autores afirman que diversos filósofos griegos se basaron en elementos tales como el agua, el aire, el fuego, la tierra, etc., para fundamentar al *Ser*. Sin embargo, una de las principales críticas que presenta este trabajo ante tales versiones es que, al surgir el uso filosófico del vocablo *Ser* dentro de la cultura griega, de ninguna forma existía esa relación del pueblo griego con la Naturaleza, sino que dicho vocablo y sus posteriores acepciones se presentaron tratando de hacer una separación y estratificación que permitiera ponderar al *Ser* como un concepto por encima de todos esos elementos.

Con respecto a esto, Nebreda (2000) menciona que los griegos, desde tiempos antiquísimos, realizaron una separación entre ellos y el cosmos, argumentando que la pertenencia humana al Cosmos y a la Naturaleza impide la “libertad absoluta”, porque si esta conectado a la Naturaleza, no todo es posible para el para el ser humano, ya que en cuanto ser corpóreo y mundano, tiene unos límites que no puede franquear. Por lo tanto, podemos agregar que, vía la filosofía, Grecia toma distancia respecto a la fusión primigenia entre el hombre y la Naturaleza a pesar de que ello pone en peligro la supervivencia y el mismo equilibrio cósmico, es decir, el orden ya dado de la Naturaleza, secularizándola y racionalizándola.

De lo anterior surge la idea, entre los griegos, de “crear” una nueva “realidad”, construida a partir de conceptos, pero no de cualquier modo, sino a partir de unos conceptos relacionados y jerarquizados de una manera determinada y sistemática. Al respecto, menciona Estrada (2000) que el hombre griego argumenta que su racionalidad o capacidad de pensar le permite trazar la frontera entre el mundo animal y el humano, siendo su capacidad técnica y verbal consecuencias de su *Ser* racional y base de su *superioridad*. De aquí surge la acusación de que el pensar griego

es inherentemente *contra natura*, y es que el hombre forma parte de la Naturaleza y no puede prescindir de ella, pues él mismo es naturaleza.

Es esta separación ontológica la que da origen y sustento al antropocentrismo griego y Occidental, que se apoya en la idea de que toda la Naturaleza está en función del hombre. De esta forma, la cultura griega pone las bases de una cultura que hace de la inteligencia el capital humano por excelencia. El precio de esta concepción intelectual del hombre es la depreciación de lo corporal, de lo pasional, y de lo afectivo, que a su vez coadyuva el fortalecimiento de una tendencia a la desmundanización que favorece la concepción de una (supuesta) “verdadera realidad” que brota de las “ideas divinas” de la mente humana.

A raíz de este proceso, el hombre llega a un punto en el que dicha desmundanización se convierte en la meta real y constituyente que proporcionará a los seres humanos una *Identidad* conformada en principio por un dualismo ontológico (alma/cuerpo) concebido desde la “superioridad” de la razón y a partir de la comprensión del *Ser* como realidad permanente, inmutable y objetiva.

A este respecto, menciona Estrada (2000) que, culturalmente, se ha impuesto la idea de que el cristianismo, al acentuar lo sobrenatural respecto de lo natural, fue el causante de una visión dualista y separada del hombre con respecto a sí mismo. Sin embargo, no olvidemos que ese cristianismo que hoy es señalado como el causante de tal división, era ya desde entonces un cristianismo helenizado. Es decir, la tradición griega se impuso sobre el cristianismo como resultado de un proceso de transculturización y de convergencia entre lo griego y lo cristiano. Este autor menciona que tanto la perspectiva griega, como la cristiana proveen dos concepciones del *Ser* a partir de las cuales se constituye la *Identidad* humana de Occidente con todas sus implicaciones, las cuales se explican a continuación.

Habíamos mencionado ya, que en la perspectiva hebrea, las determinaciones de la “realidad” se encaminan a Dios, a quien se concibe como la fuente y explicación de todo; a este respecto, menciona Sperling (1995), en el contexto de una crítica abierta a la ideología griega, que en hebreo no existe un vocablo que se refiera al término *Ser*. Sin embargo, añadimos nosotras, esta concepción de Dios, que indudablemente tiene una relación con el constructo mismo de

Identidad, tiene una semejanza con el concepto *Ser* elaborado por los griegos, ya que en definitiva, también participa en la *Exclusión*, porque en la concepción de lo divino en la teología hebrea (y posteriormente en la cristiana), es imposible e impensable que haya más de un Dios o uno ajeno a él. El Dios hebreo (a semejanza del *Ser* griego) es único, tiene que ser único. Lo *otro* del *Ser*, lo *otro* de Dios, es *Nada* (no es).

Por su parte, los griegos fueron quienes fundamentaron un pensamiento ontológico y antropocéntrico que después tradujeron a hechos por medio del concepto *Ser* y de su contraparte, el *No Ser*. Nebreda (2000) menciona que los griegos, expresados a través de Parménides, Aristóteles y Platón, marcan (a través del concepto de *Ser*) el predominio de la *Identidad* y el ocultamiento (o más bien expulsión) de la “diferencia” en el ámbito del pensar en Occidente.

Dicho proceso inicia con Parménides quien, en un período anterior a Aristóteles, argumentó que el *Ser* y las determinaciones que le seguirán, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto (y aquí se observa la semejanza de este pensamiento con respecto a las concepciones de Dios dentro de la cultura hebrea). El mismo Parménides fue quien determinó que uno de los rasgos esenciales del *Ser* es la *Identidad* y consideró también que el *Ser* es algo tan general en rigor, que no era posible decir de él otra cosa que *Es*, es decir, el *Ser* es aquello que puede existir por sí mismo, sin la ayuda de nada más. Por ello, Parménides señala que *todo es Ser*, que *el Ser es siempre idéntico a sí mismo* y que *ninguna cosa puede oponerse a él* (Ferrater, 1980; Nebreda, 2000; Runes, 1960).

Con respecto al mismo concepto, autores posteriores a Parménides realizaron sus propias especulaciones, pero siempre apoyándose en lo inicialmente aportado por este filósofo. Uno de ellos fue Aristóteles quien, de acuerdo con Ferrater (1980), a pesar de que en un principio argumentaba que *el Ser verdadero* no es la idea general, no es lo universal, puesto que es una abstracción, y a pesar de que defendía la idea de que lo único que existía en realidad eran los seres individuales, puesto que el universo está compuesto de individuos y por lo tanto, sólo

existían individuos y sustancias con sus distintos atributos, posteriormente también entró en el juego de la *antropocentrización*.

En efecto, como consecuencia de la disputa intelectual que sostenía con Platón, Aristóteles se apresuró a ganarle la batalla estableciendo los principios que explicaban la importancia del *Ser* (los principios de *identidad*, de *contradicción* y del *tercero excluido*), que han sido descritos en capítulos anteriores y que dejan ver la raíz de la *Exclusión* de todo lo que no sea concebido como *Igual*. Estas concepciones acerca del *Ser* son el punto de partida de la ontología occidental, ya que a partir de ellas se establece la idea de que la verdadera naturaleza de las cosas es la estabilidad o la permanencia, puesto que “el cambio y la diversidad no son más que ilusión de los sentidos.” Como se podrá notar, esta acepción del *Ser* propuesta por Parménides, nos ayuda a visualizar cómo el estudio del *Ser* centrado en el mismo *Ser* conduce a toda una serie de contradicciones debido a la forma en que el concepto mismo fue establecido desde un inicio.

A partir de lo anterior se confirma nuestra tesis de que las filosofías del *Ser* constituyen una de las más poderosas corrientes del pensamiento occidental en la actualidad: en nuestros días se presentan en forma destacada los rasgos de un pensamiento orientado hacia lo concreto y hacia el ser humano, por lo que debe considerársele como una expresión típica del *Ser*, es decir, la conceptualización y ubicación de lo humano como algo *omnisapiente*, como la fuente y el origen en torno a lo cual todo gira.

A este respecto, Morin (1999) apunta:

La tendencia a racionalizar [en occidente] integra por la fuerza lo real en una lógica de sistemas, y entonces, esa tendencia se une a la tendencia “idealista” profunda en todo sistema de ideas, que es la de absorber para sí la realidad a la que nombra, designa, describe y explica [a partir de la noción de *Ser*]. Los sistemas de ideas no sólo se nutren de energías y pasiones de los hombres [occidentales u occidentalizados]. Así, ellos succionan y bombean la realidad de la que dan cuenta y se crean una *inteligencia* incapaz de encarar el contexto, lo cual crea una ceguera inconsciente e irresponsable.

De esta manera, los desarrollos disciplinarios de las ciencias [que surgieron precisamente de la filosofía griega] no produjeron solamente conocimientos y elucidación, también produjeron ignorancia y ceguera, [con la concepción del *Ser*], aportaron los inconvenientes de la superespecialización, del enclaustramiento, y de la fragmentación del saber [los corchetes y el subrayado en cursivas son nuestros].

A este respecto, cabe mencionar que en la época actual ha tenido lugar la proliferación de numerosos estudios científicos y filosóficos que dejan clara la influencia del antropocentrismo y de la necesidad de convertir en concepto todo lo que se refiere al ser humano (pues como consecuencia de la separación ontológica del hombre respecto a la naturaleza, el ser humano se ha visto en la necesidad de buscar un anclaje que le permita justificar su estancia y proceder en su supuesta posición de supremacía con respecto al mundo).

En este sentido, menciona Segal (1986) que, al *crear conceptos*, el ser humano se vio inmerso en una compleja problemática que involucró inclusive a su propio lenguaje, porque los conceptos no son mas que inferencias o abstracciones que aunque a primera vista pueden parecer útiles dentro de una sociedad o civilización, en realidad sólo llevan al ser humano a un juego mental que implica crear *silogismos* que no son sino sistemas lógicos de razonamientos que el humano utiliza para hacer inferencias y que supuestamente le ayudan a crear “certezas.” Pero lo más grave de este afán de controlar la realidad es que el hombre (occidental) se ha visto envuelto en un proceso de *sustantivación* en el que se ha dado el permiso de convertir acciones o procesos en cosas.

Este mismo autor concluye mencionando que la *sustantivación* afecta patológicamente a todas las lenguas indoeuropeas, las que permiten a sus usuarios el crear cosas de la sutilidad del aire (y, complementando la idea anterior, nosotras añadimos que tales lenguas también nos han permitido crear diferencias para justificar nuestro rechazo hacia el *otro*).

Tocante a lo antes expuesto, Alfred North Whitehead (citado por Alegría, 1977) menciona lo siguiente: “todo pensamiento [occidental] es por necesidad abstracto, no es posible llegar sin abstracciones a ninguna parte.” Whitehead redondea su afirmación añadiendo que “dichas abstracciones son útiles pero peligrosas, ya que llegan a conducir a la intolerancia intelectual que

excluye de la realidad todos aquellos elementos que no se dejan acomodar en un esquema abstracto.” [los corchetes y el subrayado en cursivas es nuestro].

Para ejemplificar esta perspectiva occidental, caracterizada por el esfuerzo de racionalizar y conceptualizar completamente la experiencia humana (opuesta al pensamiento indígena), veamos el enfoque aportado por Heidegger (1971 y 1980), autor de origen europeo que enfocó su trabajo al desarrollo de la *Ontología Fundamental* debido a su interés por presentar un estudio del individuo en cuanto a individuo (sin ninguna relación con la Naturaleza). Heidegger Intentó aclarar la cuestión del propio ser humano, no contemplándolo desde la perspectiva de un pájaro, de un Dios o de un espíritu absoluto, sino del modo en que se ve a sí mismo. Así, este pensador comienza argumentando que el *Ser* del ser humano se diferencia del de la mesa o del de un árbol, no sólo porque existe, sino porque el ser humano está en situación de preguntarse acerca de su *Ser*, de su *Existencia*, y con ello puede estar simultáneamente en relación con otros seres humanos y con los objetos del mundo.

Partiendo de lo anterior, nos queda claro que, tal y como lo afirmó Nicolai Hartmann (citado por Alegría, 1977), “las cuestiones fundamentales de todo campo de investigación [en Occidente] en que trabaja el pensamiento filosófico, son de naturaleza ontológica.” Esto hasta hoy en día, por supuesto, y las ideas de Heidegger ratifican esta afirmación pues, para este autor, el concepto de *Ser* se explica de la siguiente forma:

‘Dios es, la tierra es, la conferencia es en, la copa es de plata, el libro es mío, es hombre muerto...’ Y en cada caso el *Es* tiene una significación distinta. Supongamos que falte esa significación indeterminada de *Ser* (Sein), y que no comprendamos el sentido de esa significación. ¿Qué pasaría entonces? ¿Tan solo que habría una palabra menos en nuestra lengua? No. Entonces no habría ya ninguna lengua, nosotros mismos no seríamos seres que hablan. No podríamos ser lo que somos porque el hombre [occidental] se define como un *Ser* que habla (el *SER* como *LOGOS*) el ser dotado de ‘conciencia’. misma que le permite una *acceso total* en este mundo (Heidegger, citado por Foulquié, 1967; el subrayado en cursivas y los corchetes son nuestros).

De lo anterior surge la afirmación (egocéntrica, de acuerdo a los cánones occidentales) de que el *Ser* humano no puede concebirse como “algo igual” al resto de los elementos que conforman al universo, sino como algo “supremo”, pues su capacidad de raciocinio es una característica sobresaliente, privilegiada no por ser exclusiva del hombre, sino porque la usa acertadamente para guiar su existir. Sin embargo, pareciera que ocurre lo contrario, ya que como se explicó a lo largo de los capítulos que conforman este trabajo, a partir de que el hombre tomó conciencia de su propia *conciencia*, se ensimismó y llegó a enarbolar esta capacidad como la justificación que le permite minimizar todo lo concerniente a su entorno, llegando al desconocimiento de sí mismo y a la ruptura armoniosa de las relaciones con el resto de la Naturaleza.

El hecho de que el hombre occidental afirmara su “*grandeza*” y “*supremacía*” basándose en su capacidad de raciocinio, originó que se fuera envolviendo en una telaraña conceptual de *falsas realidades*, sobre las cuales fundamentó su cultura. Pero queda claro que aún en esta época existen culturas milenarias que siguen basando sus preceptos en la naturaleza y que se conciben como parte integral de la misma. Ante este hecho, Edgar Morin, durante una conferencia ofrecida en Hermosillo durante el año 2004, sugirió lo siguiente: “no olvidemos que somos hijos del Cosmos, constituyentes de las partículas que dieron origen a la vida del planeta, lo cual escapa a cualquier definición mundana.” Solamente le faltó especificar que quienes hemos soslayado tal hecho somos los individuos que, culturalmente, nos vimos influenciados por la civilización occidental, ya que aún existen grupos humanos que guardan dicha conexión con el Cosmos sin necesidad de que nadie se los recuerde, grupos para los cuales no existe el concepto de *Ser* y que por lo mismo no sufren las implicaciones ontológicas que se han especificado a lo largo de este trabajo.

Como ejemplo de ello tenemos que, en la concepción que de la realidad han desarrollado estos grupos humanos, la realidad *visible* y *tangible* no es la única que existe, pues detrás de ella hay otros ámbitos donde residen innumerables poderes que determinan la existencia del Cosmos (como la propia percepción de la Naturaleza a través de los sentidos, y la conexión y pertenencia entre el hombre y la Madre Tierra, junto con todas sus criaturas. El ‘*Ser*’ (aclarando que en ningún momento, hasta antes de la conquista española, los indígenas se centraron en crear un

concepto de *Ser* tal y como lo concibieron los griegos: desvinculado de la naturaleza, sino que se referían a la presencia del humano en la tierra como parte de ella), para el indígena, posee una naturaleza dual, es cuerpo–espíritu, pudiendo nosotros (occidentalizados e incapaces de entenderlo a plenitud) concebirlo como un algo capaz de transitar por esos ámbitos misteriosos transponiendo los umbrales de acceso a ellos.

Para la mayoría de las culturas mesoamericanas, en el cuerpo como tal, no existía rasgo alguno del bien o el mal (González citado por Vesilind, 2004). Esta concepción nos ayuda a reflexionar con respecto al sentido que se le daba a la propia existencia del *Otro* en las culturas no occidentalizadas, en donde más que verlo como un enemigo (o como algo *diferente*), con la carga moral que representa “*lo bueno y lo malo*,” hacían de éste una extensión de sí mismos, viéndolo como algo perteneciente a la Naturaleza (al igual que ellos mismos) y asumiendo que, si en un momento dado alguien se encontraba en la posición de ser el *otro*, eso no significaba que uno mismo quedara exento de ocupar ese mismo lugar en otro momento del tránsito por esta tierra.

Además, estar en la posición de *otro* no era concebido como *algo malo* (degradante, vergonzoso o inferior, tal como lo concebimos los occidentales–occidentalizados). A pesar de nuestra incapacidad para explicar este hecho prescindiendo del vocablo *ser* en alguna de sus formas, lo anterior corrobora que dentro del pensamiento indígena no había lugar para especulaciones concernientes al *Ser*, ya que para ellos había un mayor interés en lo espiritual (entendiendo que ellos se sentían como una sola sustancia en conexión con la madre Tierra), puesto que no le otorgaban a su existir el peso ontológico tan remarcado que le dan las culturas occidentales.

Así pues, es preciso comprender *la interioridad y exterioridad* (la percepción cuerpo–espíritu) de uno mismo y del *Otro*, es decir, conocerlo antes de enfocar todo al tratamiento de sus *Diferencias*, y se percibirá entonces que no son tales. Esto es lo que ocurre sobre todo en las culturas milenarias, como es el caso de los indígenas de algunos grupos étnicos de México (aquellos que no han sido contaminados por la influencia de Occidente), quienes actualmente, en

lo concerniente a la *Diferencia*, exponen lo siguiente: a) no siempre se debe establecer que existe una *naturalización* de lo *Igual* o lo *Diferente* en las particularidades biológicas de las personas; b) la ideología del mestizaje biológico y/o cultural ha tenido un sentido etnocéntrico y racista; c) los prejuicios y la discriminación son las formas más comunes en que se puede expresar el rechazo; d) el conocimiento de uno mismo —siempre una construcción a pesar de que se considere un descubrimiento— nunca es completamente separable de las exigencias de *Ser* dentro de Occidente, de ahí que a la *Diferencia* se le atribuyan cargas peyorativas, mas que concebirla sólo como una característica propia del humano (Bernecker, 1998).

Después de haber presentado brevemente esta perspectiva indígena, que se contrapone al pensar occidental, continuaremos con la exposición de las implicaciones del concepto *Ser* en Occidente y, al respecto, cabe mencionar que este vocablo dio forma a las Instituciones, a los constructos sociales y a las formas de pensar, así como a la capacidad misma del raciocinio en el humano, convirtiéndose de hecho en el concepto que absorbe a toda una civilización (la Occidental), y tomando tanta relevancia, que todo lo que implica el *Ser* en Occidente, se ha convertido en la base de los factores identitarios del humano Occidental.

Ha sido esta la transición y la relación que han tenido el *Ser* y la *Identidad* en Occidente y, bajo este lineamiento, la *Identidad* se ha erigido en el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (es decir, bajo un sentido de sí mismo necesariamente egocéntrico). Así, las nociones mismas de *comparación*, *diferenciación* y *distinción* relacionadas con el concepto de *Identidad*, implican, como consecuencia lógica, la búsqueda de una valorización de sí mismo en comparación con los demás (pero en forma de competencia desleal, donde, si es posible, el *Otro* será eliminado, nulificado), valorización que representa uno de los resortes fundamentales de la vida social, ya que aquellos actores que ocupan la posición dominante (en correlación de las fuerzas materiales y simbólicas) se adjudican el *derecho* de imponer la “definición legítima” de la *Identidad* y la “forma legítima” de las *clasificaciones sociales*, que representan uno de los principales ejemplos y espacios de *Exclusión*.

Por todo lo anterior, nos atrevemos a afirmar lo siguiente: la construcción cultural de lo humano (en Occidente) está íntimamente relacionada con procesos identitarios *basados en el Ser*. Así, y a decir de Salles (2002), la *Identidad* no es innata, es adquirida mediante la asimilación de conceptos y acciones transmitidos de generación en generación, conceptos y acciones que son fundamento de la socialización. A este respecto, apunta Lewontin (1991) que, dentro de todo este proceso, la *Educación* se convierte en la *Institución* más importante en la promoción de la (cuestionable) “definición legítima de la *Identidad*.”

Sin embargo, este autor no menciona que la *identidad* es una invención humana, y afirma que, como institución, se recarga y justifica en una supuesta “habilidad innata de los individuos para identificar o diferenciar”, a la cual se le añade una dosis de moralidad, de categorización de lo que es *justo, bueno, democrático y correcto*. Asimismo, tampoco menciona que esta mezcla de lo que engloba la *Identidad* implica desconocimiento, rechazo, y subestimación entre los sujetos, porque termina por dar lugar a múltiples contradicciones la peor de las cuales es la siguiente: “todos somos iguales, pero unos más que otros.”

Por eso se dice que dentro de Occidente, todo es institución, y con esto aludimos (apoyándonos en las afirmaciones de Castoriadis [2002]), en primer lugar y sobre todo, al lenguaje, a la religión, al poder, al individuo o *Ser* dentro de una sociedad dada, incluso hablamos del *varón* y la *mujer*, que son evidentemente instituciones occidentales. Esta idea se complementa con una cita extraída de *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura* de Castells (1999), obra en donde se asegura que en la actualidad no se conoce gente sin nombre, ni lenguas o culturas en donde no se establezcan de alguna manera distinciones “entre ‘Yo’ y el ‘Otro’, ‘Nosotros’ y ‘Ellos’”.

Siguiendo esta misma línea, explica Castoriadis (2002) que “lo único que no está instituido en el varón y en la mujer es el basamento biológico” porque, tal como lo menciona Lewontin (1991), el hecho de que haya o no diferencias biológicas entre los individuos no proporciona por sí mismo una base para identificar lo que es justo, ya que las ideas sobre la justicia no pueden ser deducidas de los hechos de la Naturaleza. Ante esa afirmación, queda ratificado el hecho de que

dentro de la Naturaleza no existe una estratificación o demarcación referente a la *diferencia*, y es por eso que ni éste ni algún otro autor podrán encontrar una justificación real y concisa que argumente el por qué de la existencia del maltrato hacia el *Diferente*, ya que como se mencionó, el pensamiento *antropocéntrico* realiza una separación Hombre–Naturaleza, tratando de imperar sobre ésta misma, pero dando lugar únicamente a falacias respecto a la realidad.

El mismo Alfred North Whitehead (citado por Alegría, 1977) reconoce que, al basar la realidad en las falacias de la concreción, se angosta la cultura, y si eso pasa con la cultura, entonces es por demás pensar en todos los aspectos negativos que trae a la sociedad esta ideología. Por ello, lo único que puede *fundamentar* a la conceptualización suprema del hombre (antropocéntrica y erróneamente considerada superior), así como a los actos de *excluir*, *negar* y *rechazar*, es su *institucionalidad*, porque el individuo es una fabricación social y dentro de la sociedad, aquello que no es social en el individuo, se considera a-social y en consecuencia, se le concibe como incapaz de formar parte de la sociedad, por lo que es rechazado.

En otras palabras, para sobrevivir en sociedad, el hombre occidental u occidentalizado debe plegarse, ajustarse a los significados del imaginario social y a las Instituciones que sostienen y representan a lo social. A través de este proceso de socialización, el individuo interioriza estas significaciones y aprende que el “verdadero” sentido de la vida no se encuentra dentro de él mismo, sino en el exterior, en la obtención de la estima del clan. Y es que la sociedad, a través de la subrepticia imposición de una lógica pragmática en la *psique* del individuo, le provee de sentido y le brinda recursos para construirse a sí mismo con base en las diferencias que tiene respecto a los demás.

Instrumentándose en el seno de esta lógica, y a través de ella, la imaginación radical (dominada por la formación de conceptos) del ser humano singular puede convertirse en fuente de creación en el nivel colectivo real. Estos son los elementos de lo que Castoriadis (2002) llama *institución primera* de la sociedad. Según él, esta institución primera se articula e instrumenta a través de instituciones segundas, como por ejemplo, el lenguaje. Las *instituciones segundas* son específicas de cada sociedad y tienen en ellas un rol absolutamente central. Dicha imaginación

radical, basada en el *Ser* y las *instituciones*, desemboca en ideologías que logran dividir a la gente en lo que respecta a sus orígenes, dando lugar al surgimiento de la desigualdad social.

Ante tal situación, y para responder a la necesidad de una auto–justificación que dé cuenta de la existencia de poseedores y desposeídos, de iguales y diferentes, y para prevenir el desorden social, inclusive se ha llegado al extremo de buscar una explicación en el determinismo biológico, y al dar este barniz biológico a esta idea de igualdad en el determinismo biológico, se hace aparentar un ideal subversivo que se transforma en un ideal legitimador fundamentado en el supuesto hecho de que “las diferencias dentro de las sociedades son justas e inevitables porque son naturales, por lo tanto, es físicamente imposible cambiar el *status quo* en cualquier forma total, así como moralmente erróneo intentarlo.”

Esta justificación biológica de la desigualdad, conlleva frecuentemente a describir o connotar a una persona como un ser *diferente* en relación a los otros, a pesar de que ambos, tanto el *diferente* como el *no diferente*, se desenvuelvan en el mismo contexto social, cultural, histórico y geográfico. De este modo, se pretende situar a la causa de la *Desigualdad*, el *Rechazo* y la *Exclusión*, en la naturaleza misma de los individuos, evidenciando así la fragmentación enfermiza que tiene lugar en Occidente, fragmentación según la cual el ser humano es un ser superior a la Naturaleza, pues ésta ha dejado de concebirse como algo sagrado a pesar de que no existe en ella ningún principio que indique que los grupos biológicamente inferiores deben quedar por debajo de los superiores, así como tampoco existe un principio que asegure que no pueda ocurrir lo opuesto. Por el contrario, lo que sí tiene lugar en lo natural es una propiedad general de estabilidad natural, porque, contrario a lo que ha querido imponer occidente, “Natural no significa inmutable.”

Si bien por naturaleza todos los hombres son diferentes y no hay individuos idénticos, por lo común tendemos a sobredimensionar tal característica, hasta el extremo de pensar que la persona señalada como *diferente* no encaja con la *mayoría*. En sentido contrario, puede afirmarse que la *mayor* parte de los individuos que componen cualquier sociedad, aún siendo diferentes entre sí, muestran un grado superior de semejanzas que de diferencias en cuanto a su forma de

comportarse, vivir, actuar y funcionar en los diferentes niveles de su existencia dentro del contexto social al que pertenecen. Sin embargo, ni la *diferencia* ni la *mayoría* suelen entenderse así, pues suele considerarse que la *mayoría* debe ser la que determine las normas con que se compara a cada individuo de la sociedad. Esto se debe a la tendencia estadística que relaciona “*norma*” con “*frecuencia*”, de tal suerte que lo “*normal*” es lo “*frecuente*”, de acuerdo a lo cual, los individuos son clasificados como normales o anormales.

Quisiéramos expresar lo preocupante que nos resulta lo mencionado en las líneas anteriores, pues representa la realidad en la que nos encontramos inmersos la gran mayoría de los seres humanos que crecimos y fuimos educados por medio de las falsas construcciones conceptuales basadas en la supremacía del *Ser* occidental, cuyas consecuencias son tangibles en todos los ámbitos de nuestras vidas (en lo social, político, religioso, educativo, científico, económico. etc.). Y si acaso esta afirmación nuestra pudiera ser tomada como una exageración, basta con preguntarnos a nosotros mismos cuántas veces no hemos sucumbido ante la creencia de que somos lo más importante (*Antropocentrismo*), a suponer en nosotros características de superioridad y a imaginar que el mundo gira alrededor de nosotros mismos (*Egocentrismo*), a creer que todo aquello que conocemos nos pertenece y está ahí para nuestro servicio.

Y esto nos atañe a todos, independientemente de la edad que tengamos, porque igual nos pasó desde que éramos niños, pues es algo que nos fue heredado de la civilización en la que crecimos, que nos ha sido transmitido de generación en generación a través de la educación, de lo cual, por supuesto, también aprendimos que es aceptable rechazar lo que nos resulte *no idéntico*, lo cual tal vez sería positivo si entre todos existiera una *igualdad absoluta*, pero sabemos que no es así. No obstante, aún a sabiendas de esto, insistimos en conceptualizar, establecer, institucionalizar y *excluir*, a lo que diría Carmen Mataix (1999) que, en efecto, de acuerdo a la concepción que tiene el hombre Occidental acerca la realidad “ésta debe ser ‘ordenada’, ‘estable’, ‘determinista’ y conformada de leyes supuestamente ‘universales...’”

Por ello, consideramos que es imprescindible reconocer cómo el desconocimiento, el conocimiento insuficiente o el conocimiento distorsionado del modo en que son conceptualizadas

las diferencias (con base en la reducción de la persona a la mera carencia, a la falta de funcionalidad, o a la deformidad, a partir del prejuicio basado en lo anterior, atribuyendo lo negativo siempre al *Otro*, etc.), conlleva a conductas sociales que establecen diferencia, a conductas que son transmitidas de persona a persona y que generan productos sociales tales como la *exclusión*, el *menosprecio* y la *señalización*, a conductas que tienden a segregar a los portadores de esas diferencias al endilgarles una valoración negativa.

En este orden de ideas, un individuo encarna una desviación de una *norma* cuando se manifiesta diferente a los *Otros* con alguna dimensión significativa y que pueda ser considerada como valor negativo. En este contexto, “no es la diferencia lo que crea la desviación sino la diferencia valorada negativamente”.

Al respecto Castoriadis (2002) asegura que las diferencias llevan a un tratamiento del “malestar social,” que genera, desde una óptica sociológica, lo que comúnmente se llama “problema social”. Y esto es porque, el verdadero *problema* no consiste exclusivamente en ver qué funciona mal, sino “en la comprensión de los factores que intervienen en este punto en términos de la interacción social”. La perspectiva sociológica y psicológica de la *diferencialidad* permite entonces establecer no sólo los aspectos problemáticos, sino el desequilibrio general de relaciones que entablan las personas en su contexto.

Lo anterior obedece a un modelo tradicional que, a lo largo de diversas etapas históricas, se ha caracterizado por una excesiva falta de integración, al punto de que el lugar que ocupa en la sociedad la persona afectada (señalada con el término “diferente”) resulta determinado e inamovible. Es decir, dicha persona es colocada en el lugar que “le corresponde”: entre los atípicos, lugar que le ha sido asignado previamente de acuerdo a un status preestablecido.

Bajo estas condiciones, a todos aquellos que son relegados los identifica una múltiple marginación, que puede ser de carácter orgánico, funcional, social, etc., pero que se evidencia en las diferentes expresiones culturales que han tenido lugar en el devenir de los tiempos. Este modelo tradicional (básicamente europeo pero exportable y exportado en los ciclos sucesivos de conquista y colonización), visto con perspectiva diacrónica, nos muestra el “objeto a eliminar” (o

sea, el *diferente*), el cual, genéricamente, ha sufrido modificaciones en cuanto a su denominación o conceptualización a lo largo de la historia.

Por ejemplo, en tiempos de Esparta, al *diferente* se le concebía como una *expresión del mal*, como *manifestación* o *hierofante*. En la Antigüedad ya existían términos para señalar al *diferente*, tales como *el ciego*, *el deforme*, *el mendigante*, *el leproso*, etc., pasando sucesivamente a ser *objeto de caridad*, *administrado*, *asistido* (ya durante el surgimiento de los Estados Modernos), *estudiado* (en el sentido de aquellas personas que por alguna afección físico-neurológica eran objeto de estudio para la ciencia naciente) y *tutelado* (en referencia a todos aquellos que, por alguna razón, quedaban bajo el cuidado de alguna Institución, principalmente de salud mental). Posteriormente, dentro del Neopositivismo del siglo. XIX hasta nuestros días, se llega a denominaciones tales como *rehabilitado*, *minusválido*, *el izquierdista*, *migrante*, *pobre*, *la minoría*, etc.

De lo anterior se deriva el tercer concepto central que se ha trabajado en esta tesis, la *aplicación de la Exclusión* con base en la racionalidad. En sus inicios, el concepto de *Exclusión* se desprendió del *Ser*, que paulatinamente se fue transformando y desdoblado hasta llegar a conceptos tales como los de *Identidad*, *Diferencia* y *Otredad*, los cuales inicialmente se circunscribieron al ámbito teórico para después ser llevados al terreno de la práctica.

A su vez, estos vocablos, en la concepción occidental, han tenido como principio supremo al imperativo categórico: “tú eres”, o de lo contrario “no eres”, y han sido llevados hasta sus últimas consecuencias a través de un *supuesto y absurdo pero existente Derecho a la exclusión*, mismo que es capaz de suministrar su propia justificación, empleando la explicación de que la *exclusión* es una consecuencia justa y lógica del “mal obrar” al ser *diferente*. Dicho en otras palabras, la *razón verdadera, justa y válida* (validada por Occidente) para aplicar la *Exclusión*, es la *Diferencia del otro*.

Semejante aberración tiene lugar cuando el individuo se sitúa por encima de “el Otro” ante situaciones de muy diversa índole, ya sea política, social, económica, cultural, ideológica, educativa, religiosa, etc., como es el caso de los abusos cometidos contra las personas que son

discriminadas por su raza, su color, su origen o posición social. De ahí que el origen real de la exclusión se vuelve injustificable, no quedando más que reconocer el hecho irrefutable de que la *Exclusión Social* se basa en una ideología cuyo fundamento se encuentra en la moral, en la concepción de lo bueno, lo malo, lo correcto, lo incorrecto, todos ellos constructos creados bajo el amparo de la civilización occidental y, como ya vimos, no válidos debido a su origen fragmentario y antropocéntrico.

Paralelamente, y en respuesta a lo anterior, menciona Valenzuela (2002) que algunos miembros de la sociedad desarrollan algunas tendencias cuya finalidad se basa en erradicar estos procedimientos de marginación, tal es el caso del “principio de normalización” en cualquier área, mismo que propugna el derecho de todas las personas a ser consideradas y tratadas como las demás; sin embargo, tales procedimientos han resultado ser vías torpes que no han logrado resolver y ni siquiera aminorar la situación, ya que, desafortunadamente, si bien muestran una postura crítica hacia la “normalidad”, también es cierto que la idea de “normalidad” de la que parten es demasiado simplista, pues en esencia, consideran que el problema se resolverá haciendo que la sociedad sea accesible para todos los individuos, pero no consideran la posibilidad de hacer ningún cambio en los patrones culturales vigentes y establecidos.

O sea que, en el fondo, lo que se pretende es amoldar a todos los individuos a un mismo patrón, el cual, por supuesto, sería establecido por aquellos que, al ser “superiores”, y al poseer “la verdad”, estarían en la posición de dictar a los demás los parámetros a los que han de ajustarse. Al respecto, Lewontin (1991) asevera que la ‘Igualación’ es ‘Antinatural’, contraria a la condición humana, porque se basa en una artificialidad construida por la sociedad (desligada de la Naturaleza) y, en realidad, lo único que deberían hacer las sociedades o los humanos, es buscar para sí mismos un lubricante que facilite el acceso de cada uno a las posiciones a que sus naturalezas intrínsecas les han predispuesto.

Otro movimiento similar es el autodenominado “movimiento de la autonomía personal”, mismo que propone una des-institucionalización desde abajo, de tal manera que los propios interesados puedan establecer los límites y alcances de la integración (Valenzuela, 2002). Pero desde nuestro

punto de vista, este movimiento tampoco soluciona el problema de la *Exclusión Social*, porque no aborda una cuestión central: la problemática que pretende solucionar tiene como basamento diversas incapacidades culturales cuyas raíces llegan hasta el origen civilizacional de la sociedad, y estas incapacidades se basan en el concepto *Ser* y en la noción, compartida socialmente, de la existencia de *diferencias*, de *anormalidades*. Por tal razón, eliminar las barreras visibles, sean reconocidas como tales o no, supone desentrañar otras más profundas e intangibles.

En este contexto, debe tenerse en cuenta que hablamos de *barreras* en cuya construcción ha participado el ser humano, y que, ya sea de manera consciente o inconsciente, tales barreras suponen “*dejar afuera*” a todo individuo que no posea ciertas características que han sido establecidas previamente por la comunidad. Por ello, el querer suprimir o eliminar obstáculos no es tan sencillo, no se trata solamente de destruirlos o de imponer sanciones, más bien creemos que lo que se requiere es que la gente trabaje sobre sus propias percepciones y valores: básicamente, que conozcamos y aceptemos lo que denominamos *Diferente*, respetando su *Origen* y sus *Alcances*, dándonos cuenta de que, para que alguien sea diferente a nosotros, nosotros debemos ser diferentes a ese alguien y de que no por ello ese alguien tiene derecho a excluimos. Por eso es que en el área de la acción social se cae una y otra vez en intentos inútiles por disolver esos obstáculos, pues se pretende lograrlo sin atender a las verdaderas fuerzas que los producen, que no son otras que las descritas a lo largo de este trabajo.

De tal suerte, consideramos que la propuesta de resolución del problema debe pasar necesariamente por una *re-conceptualización* de fondo, por entender el conflicto en sus verdaderas dimensiones, por reconocer a los verdaderos actores y las posibles condicionantes que participan en él. Pero mas allá de todo esto, lo cual, por cierto, es sumamente válido, queda como necesidad insoslayable el reconocer que el verdadero trabajo por hacer implica al conocimiento realista de la situación del *Diferente*, pero dentro del marco más amplio de la dignificación de la persona y de la búsqueda de una auténtica calidad de vida para todos, lo cual, creemos, se puede lograr si el ser humano reconoce que es parte del Cosmos, de la Madre Tierra, si reconoce que no se encuentra desligado de la Naturaleza ni tampoco por encima de ella, lo cual implicaría darse cuenta de que no existe la plataforma de *superioridad* en la que nos

hemos colocado, asumir la propia vulnerabilidad y el hecho de que las acciones que efectuamos sobre los demás nos afectan a nosotros mismos y a cuanto nos rodea.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos decir que el hecho de no dignificarnos ni reconocernos como sujetos bi-civilizacionales (en el caso de los mexicanos y de gran parte de los pueblos latinoamericanos) puede conflictuarnos aún más de lo que ya nos encontramos hasta este momento, y para ejemplificar esto retomaremos el caso de los griegos en la actualidad, ya que se lamentan respecto a su *Identidad*, y esto se debe a que hoy en día, los inmigrantes superan a los griegos en proporción de 20 a uno (a causa del desinterés en continuar preservando la tasa de natalidad griega, lo cual desde nuestro punto de vista representa una crisis existencial con respecto a sus nexos con el ciclo de la vida). Aunado a esto, la antropóloga griega Anastasia Karakasidou encontró que la población griega del norte tiene orígenes eslavos, lo cual ratifica que la cultura griega misma tiene como base una *identidad dual* o, definido en sus propias palabras, una identidad “no pura”, que ha removido sus propios esquemas y los ha llevado a formular la pregunta “¿quién soy yo?” (Karakasidou, citada por Zwingle, 2004).

A pesar de ello, muchos de los griegos aún sienten recelo y se quejan de los extranjeros, llamándolos *diplomáticamente* “griegos de origen musulmán” o, para abreviar, “*la minoría.*” Son estos los griegos cuyos antepasados tenían antecedentes étnicos diversos: turcos, búlgaros, gitanos. Lo anterior ha provocado una discriminación sorprendente, ya que, según los griegos que se consideran *puros* (aquellos que aún se aferran al concepto de *Ser*). “*la minoría*” está conformada por griegos de muchas maneras diferentes (haciéndoles sentir que eso son en realidad, un grupo *Diferente*). Cabe mencionar que, a estos griegos, por mucho tiempo se les negaron derechos que los hicieron sufrir mucho; por ejemplo, no podían comprar o vender tierras ni obtener licencias para conducir. Esta situación ha cambiado en la última década, sin embargo, especialistas en este rubro afirman que todavía hay una gran brecha que cerrar al respecto, no dándose cuenta de que, en “esencia”, ellos mismos tienen una parte “*extranjera*”, y de que dichos “*extranjeros*”, al entremezclarse con ellos, se convertirán en los griegos del futuro (Ídem).

Esta crisis por la que atraviesan los griegos como cultura es la misma que hemos vivido todos aquellos que, por determinadas circunstancias, olvidamos o no tenemos esclarecidos los verdaderos orígenes de los cuales hemos emergido (recordando que en nuestro caso, por ejemplo, provenimos de una fusión indígena–europea), primero como individuos y después como sociedad. A este respecto, de acuerdo con Estrada (2003): ‘el resultado o consecuencia del escepticismo y devaluación de las tradiciones del pasado, de la creación de los prejuicios socio–culturales enfatizados, así como de la pérdida de memoria histórica, es la crítica negativa y la deconstrucción’ Esta carencia de cultura, de capacidad de asombro, de deslealtad a lo original, ha sido el escenario perfecto para la división de las sociedades, de las comunidades, de las ciencias, lo cual ha afectado y mermado las relaciones entre los que habitamos este espacio y nos ha llevado al margen de las diferencias, porque dejamos de ver a la diversidad como virtud, delegándole características de negatividad y ante este panorama, lo único que nos queda es estar, erróneamente a la defensiva.

Se rechaza una cosmovisión, una imagen del mundo por el simple hecho de que, en apariencia, nos resulta ajena y, en contraposición a ella, establecemos otra que dicta lo que *se puede* y *no se puede ser*, así como los límites de lo que está justificado o no, de lo permisible y lo prohibido. Este es pues el origen de la vergüenza hacia nosotros mismos y por ende, hacia los demás.

Esta vergüenza se construye a partir de haber vivido situaciones de la vida en las cuales no se nos aceptó como personas *completas*, de haber atravesado por situaciones en las que se nos calificó y juzgó más allá de enjuiciar los hechos en toda su complejidad. A partir de esos momentos, asumimos que éramos *diferentes* porque, según lo marcaban las reglas sociales o culturales, no estábamos actuando como debíamos actuar o siendo como debíamos ser. A partir de ahí, elaboramos una construcción de nuestra persona y la fusionamos a nuestra *identidad*, y desde entonces, si nuestro actuar se sale de lo esperado en nuestro grupo social, nos sentimos diferentes y vivimos en una auto–humillación tan dolorosa y profunda, que provoca en nosotros la sensación de estar completamente disminuidos.

En referencia a esto último Montevechio (1991) menciona que el impacto en aquel que es señalado como *diferente*, resulta compelida a la situación de verse desde la mirada del *otro*, identificándose no con el grupo, sino con la descalificación de que es objeto, en función del poder que, en este caso, deriva de la fuerza de quien la ostenta. De ello resulta entonces que los valores de la propia cultura en el caso del *diferente* (colonizado), pasan a tener un signo negativo, y los conceptos verdaderos sobre sí mismo entran en oposición con la ideología que el individuo ha incorporado del grupo dominante, produciéndose de este modo una tensión entre estos dos conjuntos de valores. Es así como el *diferente* adquiere *una identidad negativa*, producto de la mirada que, desde el lugar de poder, detenta el grupo hegemónico, que desde su posición de *superioridad* priva al *otro* de reconocimiento, negándole cualquier posibilidad de *alteridad*.

Así es como la vergüenza toma su sitio en quienes alguna vez hemos sido señalados como *diferentes*, quienes, paradójicamente, también nos hemos dado el lujo de señalar, de castigar cuando la oportunidad nos lo permite, pues es esto algo con lo que aprendemos a vivir desde el momento en que nos damos cuenta de que no hemos logrado ser aquellos que los otros quieren que seamos. No obstante, si alguna vez somos capaces de zanjear el problema de seta falsa *identidad*, seremos capaces de experimentar una libertad que reducirá nuestra dependencia emocional hacia todo aquello que nos marca la línea del *deber ser* pues; al quedarnos claro quiénes somos y de qué estamos hechos, seremos capaces de adquirir una capacidad de valoración desde nuestra propia perspectiva y ello nos ayudará a reconstruir una verdadera *identidad* y a fortalecerla, ya que será resultado de nuestras capacidades como individuos y como cultura, de nuestros verdaderos recursos internos y de nuestras necesidades. Cuando logremos llegar a este punto, el auto-desprecio que sentimos por nosotros mismo y que hasta ahora mantiene en nuestras emociones el sentimiento de vergüenza, desaparecerá (Fabre, 2003).

La *realidad* que construimos internamente, se coloca en nuestra imaginación, pero se proyecta al exterior porque vivimos y actuamos en función de lo que, basándonos en nuestras percepciones acerca de la realidad, vamos construyendo en nuestro interior. Por eso, el conocer los orígenes de nuestra cultura y el cimentar nuestras creencias y valores en función de ella, nos ayudará a construir realidades internas más saludables con respecto al *Ser*, ya no viéndolo y concibiéndolo

como “el concepto que absorbe para sí toda la realidad” (Sperling, 1995), sino como un vocablo al cual sólo se le da una utilidad dentro del lenguaje, quitándole el poder que hasta ahora le ha sido otorgado y, por lo tanto, despojándole del peso ontológico que le ha sido asignado a lo largo de siglos y que nos ha llevado a desconocernos y a fragmentarnos como seres humanos.

Y es que cuando no conocemos realmente quiénes somos, utilizamos disfraces que nos ayudan a *sobrevivir*, a adaptarnos al medio ambiente, desconociendo nuestras necesidades reales, construyendo un falso *yo* o una falsa *identidad*. cuando logremos atravesar este obstáculo, podremos desarrollar una *identidad* más sana, más completa, ya que toda experiencia de nuestra vida tiene dos caras y, hasta el momento, parecemos empeñados en limitarnos a sólo mirar una de ellas: aquella que nos fue transmitida desde la parte occidental de nuestro origen y que corresponde a la del sufrimiento visto como una virtud, o como forma de comprobar que se es *bueno* y merecedor de algo. Afortunadamente, esto es sólo un aprendizaje que nos llevó a construir una falsa identidad o una identidad a medias, pero que, creemos, se puede resolver re-aprendiendo, reconociendo nuestros logros históricamente datados, lo cual nos ayudará a rescatar el orgullo perdido y a engrandecernos como individuos y como sociedad.

Pero la construcción de una nueva *identidad* no sólo nos permitirá esto, sino que también abrirá ante nosotros toda una perspectiva que nos ayudará a traspasar las barreras aún existentes con respecto a lo ya establecido, no sólo en el terreno de lo psicológico, sino también en todas las disciplinas que son inherentes al ser humano, llevando a la práctica lo propuesto por el filósofo Edgar Morin (2004), “quebrar lo ortodoxo a través de la interdisciplinariedad.” lo cual sin duda enriquecería nuestras formas de ejercer las profesiones, en especial la Psicología (que es el campo que nos compete), logrando experimentar el vínculo estrecho que tenemos con los demás individuos.

Por el lado contrario, hasta el momento hemos tratado de concretizar todo cuanto nos rodea, lo cual ha traído como consecuencia el cierre de nuestros accesos al conocimiento de lo novedoso, que parte de lo “original”, entendiendo por “*original*” precisamente eso, el *origen* de donde emerge lo demás, lo que sería de suma utilidad para todos los terrenos de nuestra vida.

Al entender esta idea, al dejar de lado tanta rigidez de pensamiento, tanto concepto y esquematización, estaríamos más abiertos a la posibilidad de trabajar con metodologías regidas por el instinto, con base en el contexto, no en las teorías. Además, seremos capaces de dotar a nuestras creaciones de una carga de verdadera *humanización*, de una humanización ligada a la Naturaleza, dejando de vernos y de ver a los demás como máquinas o como alógenos que no encajan con nosotros, lo cual de inicio quebranta las posibilidades de entablar una relación de empatía que pudiese surgir entre ambos, paciente y terapeuta, relación cuya importancia nos es mencionada en nuestra formación para el trabajo con pacientes, pero que realmente es escasamente socorrida.

Por supuesto, al carecer de un verdadero entendimiento del significado y trascendencia de lo que significa esa empatía, y al llenarnos la cabeza con conocimientos *fragmentados*, no logramos más que juzgar, casarnos con una forma de trabajo de acuerdo a la corriente psicológica que mejor nos parece y ejercer nuestra profesión careciendo de herramientas verdaderamente útiles y efectivas. De todo lo anterior, podemos concluir que no se trata de una idea utópica, sino más bien de una invitación a mirar a través de un prisma de posibilidades que se encuentra justo frente a nosotros, pero que nos negamos a mirar.

GLOSARIO

DIFERENTE.– (En Escolástica). Es aquella que establece una distinción basándose en algún accidente separable. Mediante esta diferencia una persona puede diferir no sólo de otra persona, sino también de sí misma. / Variaciones respecto a ciertas características que se presentan entre los miembros de un grupo o en el mismo individuo en épocas diferentes.

ENTE.– *Ens* y *Ente* se refiere a los diversos modos en que el ente es dividido en la filosofía. Uno de los más importantes considerados por ella es el Ente de razón por su particular importancia para la comprensión de la naturaleza y la lógica. / Lo que existe o puede existir; voces afines: identidad ser, sujeto. Proviene del latín (*Ens* y *Ente*), parte activa del Ser.

EPISTEMOLOGÍA.– Rama de la filosofía que estudia la naturaleza y validez del conocimiento.

EXCLUSIÓN.– Hacer a un lado a una persona o cosa, descartar rechazar o negar la posibilidad de algo. Se aplica al ser cuando se habla de incompatibilidad dentro de una comparación. Tiene como voces afines aislar, apartar, y repudiar y opuestas abarcar incluir e incorporar. La palabra exclusión tiene dos principios. Excluido y Excluido. Su origen proviene del latín *excludere* y éste de *Ex* (fuera), y *cludere* (cerrar).

IDENTIDAD.– Categoría que expresa el estado de un objeto igual a sí mismo. El materialismo dialéctico reconoce una identidad concreta en la cual el objeto es idéntico a sí mismo, sin que queden excluidas las contradicciones internas. La categoría de la identidad dialéctica, concreta, expresa precisamente esa propiedad objetiva de las cosas de implicar contradicciones internas, de cambiar y desarrollarse. La identidad de un objeto es temporal, relativa, pasajera, sólo el movimiento, el cambio, es absoluto, constante.

LOGOS.– Pensamiento, concepto, palabra, razón. Término filosófico que aparece con relieves propios por primera vez en Heráclito, quien llamaba “*logos*” a la necesidad universal, a la ley del Ser. Para los estoicos, el logos es el destino, la razón universal. Para los neo-platónicos y en la teología cristiana de la Edad Media, ese término designa al creador, una

esencia espiritual misteriosa, Dios. En el sistema de Hegel, el *logos* es el concepto, la razón, el espíritu absoluto.

METAFÍSICA.— Método anticientífico de abordar los fenómenos de la naturaleza, de estudiarlos aisladamente entre sí y de considerarlos invariables; método diametralmente opuesto a la dialéctica, que enfoca los fenómenos en su desarrollo, su cambio y su concatenación. Antes de Marx, se entendía por metafísica, como la parte de la filosofía consagrada a las cuestiones que rebasan los límites de la experiencia (problema de Dios, del alma del libre albedrío, etc.).

OCCIDENTAL.— Relativo al Occidente: *La cultura occidental*. Conjunto de Estados del Oeste de Europa y el Norte del continente Americano, por oposición a los del Este y a los de Asia, cuya afinidad estriba en compartir el mismo sistema económico, social y cultural.

OCCIDENTALIZAR.— Transformar según las ideas de Occidente.

OCCIDENTE.— Uno de los Imperios que resultaron de la división del imperio Romano, posterior a la caída de Grecia.

ONTOLOGÍA.— Ciencia del Ser. Término que en la filosofía premarxista designa la ciencia del ser, por oposición a la gnoseología ciencia del conocimiento. Cristián Wolf (1679–1754) creador del término “ontología”, separa ya la ciencia del ser, de la ciencia del conocimiento.

OTREDAD.— Condición de ser otro. Voz opuesta a identidad, del origen latín *alteritas, atis, alteru*.

SER.— Noción filosófica que designa a la naturaleza, la materia, el mundo exterior, la realidad, objetiva, a diferencia de la conciencia, el pensamiento, las sensaciones.

SUSTANCIA.—

a) El vocablo latino sustantia —sustancia— corresponde al verbo *substo* (infinitivo, *substare*) y significa literalmente «la estancia debajo de» en el sentido de «el estar debajo

de» y de «lo que está debajo de». Se supone que una sustancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar, en tanto que la sustancia permanece sin cambio de cualidades o accidentes. No equivale necesariamente a que la sustancia pase a ser otra, mientras que un cambio de sustancia es un cambio a otra sustancia.

b) Gramática: La naturaleza de la sustancia como último sujeto de predicación está expresada por el uso común en su empleo del nombre (o sustantivo), como sujeto de una frase para designar una cosa individual que «ni esta presente en el sujeto, ni se puede predicar en él». Así, la sustancia se distingue gramaticalmente de sus propiedades y modificaciones (adjetivas) que «están presentes en el sujeto y pueden predicarse de él». La sustancia segunda está expresada por el término universal y por su definición de que «no está presente en un sujeto, pero puede predicarse de él».

c) Metafísica: Aristóteles definió, en sus escritos metafísicos, la sustancia como aquello que esta presente en un individuo como causa de su ser y unidad. Para él la sustancia de una cosa es siempre inteligible.

En el pensamiento moderno, este término tiene dos significados generales. Dentro de la tradición empirista, la noción de cosa y de sus propiedades prolonga el significado de independencia tal como fue expresado en la sustancia primera. Pero la noción de cosa y de sus propiedades tiende a disolverse bajo el impacto de la ciencia física.

En la tradición racionalista, Descartes introdujo una distinción entre sustancia finita e infinita. Concebir la sustancia es concebir una cosa existente que no necesita a nadie más que a sí misma para existir. En un sentido estricto, sólo Dios es sustancia. «cualquier cosa, en la que reside inmediatamente como sujeto, o por medio de la que existe, algo que percibimos, es decir, cualquier propiedad, cualidad o atributo, del que tenemos una idea, se llama *Sustancia*».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1. Afnan, F. (1978). El pensamiento de Avicena. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
2. Amorós, C. (1994). Lo Femenino como “lo Otro” en la Objetivación Conceptual de lo Genérico Humano. España: Editorial Siglo XXI.
3. Alegría, H. (1979). Antología de los Problemas Filosóficos. México: Compañía Editorial Impresora y Distribuidora.
4. Arredondo, B. (1965). Panorama de la Historia Universal. México: Talleres Gráficos de Impresiones Modernas. Vol. I–VII.
5. Barjau, L. (1998). Pasado e Identidad en la sociedad pluricultural Mexicana. En Pérez, S. (Ed.). Identidad en el imaginario nacional. México: Editorial Ducere.
6. Bernecker, W. (1998). El renacimiento de lo indígena en América Latina: Entre la resistencia y el resurgimiento étnico. En Pérez, S. (Ed.). Identidad en el imaginario nacional. México: Editorial Ducere.
7. Bianchi, R. (1983). Historia y civilización de los griegos. Barcelona, Editorial Clarasó.
8. Biurrún, J. (1993). De Cárcel y Tortura: Hacia una sicopatología de la crueldad civilizada. Nafarroa–Navarra: Txalaparta.
9. Blauberg, I. (1996). Diccionario de Filosofía. México: Ediciones Quinto Sol.
10. Bolaños, R. (1992). Historia de la Humanidad: de la Antigüedad a la Edad Media. México: EPSA.
11. Bréhier, E. (1988). Historia de la filosofía. Madrid: Editorial Tecnos.
12. Buckhardt, R. (1953). Historia de la Cultura Griega. Vol. II. Barcelona: Editorial Obras Maestras.
13. Calderón, R. (1998). La Ciudad Griega. Buenos Aires: Editorial Fundación de Estudios Políticos de Ciencia y Cultura.
14. Campese, S. (1994). Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua. Espasa: Siglo XXI.
15. Carpintero, H. (1998). Historia de las ideas psicológicas. Madrid: Pirámide.
16. Castellanos, A. (1998). Nación, Racismo e Identidad. México: Nuestro Tiempo.
17. Castells, M. (1999). La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la identidad. Vol. 2. México: Siglo XXI.

18. Castoriadis, C. (2002). Figuras de lo pensable (las encrujidas del laberinto VI). Capítulos 1, 3–5. México: Fondo de Cultura Económica.
19. Chihu, A. (2002). Estrategias de etnicidad: sociología de la identidad. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
20. Costa, F. (1983). El Delito y la Pena en la Historia de la Filosofía. México: Hispanoamericana.
21. Dagobert, R. (1981). Diccionario de Filosofía. México: Grijalbo.
22. Delumeau, J. (1989). El miedo en Occidente. Madrid: Taurus.
23. ENCICLOPEDIA MICROSOFT ENCARTA (2002). Microsoft Corporation.
24. Estrada, J. (2000). Del Primado del Cosmos al Descubrimiento de la Subjetividad. En Gómez, P. (Ed.) Las ilusiones de la Identidad. Madrid: Catedral.
25. Estrada, J. (2003). Imágenes de Dios: La Filosofía en el Lenguaje Religioso. Madrid: Trotta.
26. Fabre, C. (2003). La Granja de la Esperanza. México: Alom Editores.
27. Farrington, B. (1986). La Civilización de Grecia y Roma. Buenos Aires: Torre Leviatán.
28. Femenias, M. (1994). Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua. España: Siglo XXI.
29. Ferrater, M. J. (1980). Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza.
30. Fingermann, G. (1994). Filosofía. México: El Ateneo.
31. Foucault, M. (1983). Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión. México: Siglo XXI.
32. Foulquié, P. (1967). Diccionario del Lenguaje Filosófico. Barcelona: Labor.
33. Garland, D. (1999). Castigo y Sociedad Moderna: Un Estudio de Teoría Social. Madrid: Siglo XXI.
34. Giménez, G. (2002). Paradigmas de la identidad: La identidad una noción problemática pero necesaria. En Chihu, A. (Ed.). Estrategias de etnicidad: sociología de la identidad. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
35. Heidegger, M. (1971). Introducción a la metafísica. Barcelona: Gedisa.
36. Heidegger, M. (1980). El ser y el tiempo. México: Gedisa.
37. Hierro, G. (1999). La identidad femenina: Límites de la subjetividad. México: Distribuciones Fontamara.

38. Hirschberger, J. (1994). Historia de la Filosofía: Antigüedad, Edad Media y Renacimiento. Tomo I. Barcelona: Herder.
39. Jiménez, G. (1996). La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología. pp. 92-128. En Méndez, I. (Ed.). Identidad Análisis y Teoría, simbolismo, sociedades complejas nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kiechhoff. México: Universidad Autónoma de México.
40. Juanes, J. (1984). Los caprichos de occidente. México: Universidad Autónoma de Puebla.
41. Khaiame, O. (1993). Modelos y Procesos Comunicativos. En Biurrún, J. (1993). De Cárcel y tortura: hacia una psicopatología de la crueldad civilizada. Nafarroa-Navarra: Txalaparta.
42. Kitto, H. (1986). Los griegos. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
43. Lara V., J. (2001). Propuesta de cambio curricular. Claustro: «Procesos multidimensionales del desarrollo alterado». Manuscrito no publicado. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores, Campus Iztacala. Tlalnepantla, Estado de México.
44. Lara V., J. (2002). Esta propuesta meta-psicológica no es.... Manuscrito no publicado. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores, Campus Iztacala. Tlalnepantla, Estado de México.
45. Lara V., J. (2005). Emergencia Civilizacional del objeto científico, desde los griegos presocráticos a la ciencia clásica: análisis y crítica inter-civilizacional. Manuscrito no publicado. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores, Campus Iztacala. Tlalnepantla, Estado de México.
46. DICCIONARIO LAROUSSE (2003). México. Larousse.
47. Le Bretón, D. (1985, otoño 131). Cuerpo e individualismo. Revista Trimestral Diógenes. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades.
48. Lewontin, R. (1991). No está en los Genes: Racismos, Genética e Ideología. México: CONACULTA.
49. Mallo, D. (1979). Historia del Hombre. España: Ediciones Altamira.
50. Martínez, J. (1988). Hebreos y Cristianos / Roma: El mundo antiguo III. México: Secretaría de Educación Pública.
51. Martínez, J. (1988). Grecia: El mundo antiguo II. México: Secretaría de Educación Pública.
52. Mataix, C. (1999). El Tiempo Cosmológico. En Lara V., J. (2005). Emergencia Civilización del Objeto Científico, desde los Griegos presocráticos a la Ciencia Clásica: Análisis y Crítica Inter-Civilizacional. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores, Campus Iztacala. Tlalnepantla, Estado de México.

53. Mendoza, J. (2004). Los jeroglíficos mayas. National Geographic en Español. Vol. 15. No. 5.
54. Momigliano, A. (1988). La Sabiduría de los Bárbaros. México: Fondo de Cultura Económica.
55. Mondragón, C. (1989). Concepciones del ser humano: Cómo explicaron la conducta las emociones y el pensamiento los más influyentes psicólogos del siglo XX. México: Paidós. México.
56. Montevechio, B. (1991). La Identidad Negativa. Cap. 1. Buenos Aires: Kargieman.
57. Morin, E. (2004). Conferencia: Aportaciones a la Educación dentro de la Universidad "Mundo Real". México: Universidad Mundo Real.
58. Nebreda, J. (2000). El Marco de la Identidad o las Herencias de Parménides. En Gómez, P. (Ed.) Las Ilusiones de la Identidad. Madrid: Editorial Madrid.
59. Pérez, E. (1994) Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua. España: Siglo XXI.
60. Pérez, S. (1998). Identidad en el imaginario nacional. México: Ducere.
61. Peters, E. (1987). Una cuestión delicada y peligrosa. México: Alianza.
62. Quillet, A. (1971). Diccionario Enciclopédico Quillet. Tomo IV. Buenos Aires: Editorial Buenos Aires.
63. Ramos, J. (2001). La identidad Psicológica del Mexicano en su dimensión Artística: El período filosófico de la ilustración y su impacto en esta dimensión en México. Tesis no publicada. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Estudios Superiores Campus Iztacala.
64. Rico, J. (1979). Sanciones Penales y la Política Criminológica Contemporánea. México: Siglo XII.
65. Ricoeur, P. (1996). El Sí Mismo como Otro. México: Siglo XXI.
66. Runes, J. (1992). Diccionario de Filosofía. España: Editorial Barcelona.
67. Salles, (2002). Las familias, las culturas, las identidades. En Decadencia y auge de las identidades. México: Plaza y Valdéz.
68. Santoyo, A. (2003). La brecha digital: Mitos y Realidades. México: Universidad Autónoma de Baja California.
69. Sanfélix, V. (1997, Septiembre). El Sujeto en el pensamiento griego. Las identidades del Sujeto. España: Pre-Textos.

70. Segal, L. (1986). Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster. España: Paidós.
71. Sperling, D. (1995). Genealogía del Odio: Sobre el Judaísmo en Occidente. Buenos Aires: Emecé Editores.
72. Truyol y Serra, A. (1996). In memoriam: Ángel Losada García. Revista de Hispanismo Filosófico. Vol. 1. N°. 1.
73. Valenzuela, J. (2000). Decadencia y auge de las identidades. México: Plaza y Valdéz.
74. Vallejo G., N. (1996). El pensamiento complejo contra el pensamiento único. Entrevista con Edgar Morin. Sociología y Política. Año IV. No. 8.
75. Vesilind, P. (2003). Las Tumbas Acuáticas de los Mayas. National Geographic en Español. Vol. 13. N°. 4.
76. Vidal-Naquet, P. (1983). Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego. Barcelona: Ediciones Península.
77. Werner, J. (1980). Paidea: Los Ideales de la Cultura Griega. México: Fondo de Cultura Económica.
78. Williams, B. (1986). Problemas del Yo. Universidad Nacional Autónoma de México.
79. Zwingle, E. (2004). Grecia más allá de los Mitos. National Geographic en Español. Vol. 16. N°. 8.
80. (www.hemerodigital.unam.mx)