



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

TESIS

**UNA CRÍTICA IUS-FILOSÓFICA A LA VISIÓN AURÁTICA DEL  
DERECHO MODERNO**

Tesis que para obtener el Título de  
Licenciado en Filosofía

Presenta

**Humberto Rosas Vargas**

Director de tesis

**Dr. Mario Magallón Anaya**

**Ciudad de México, 2021**



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.

## **Dedicatoria**

A mi familia  
Por la identidad  
Ustedes son lo primero y más valioso

Al Dr. Óscar Correas Vázquez  
Padre de la Crítica Jurídica Latinoamericana  
Maestro y amigo  
Por todo

Al Dr. Mario Magallón Anaya  
Por el tiempo dedicado, las recomendaciones bibliográficas  
y la diligente lectura

A mi amigo y hermano, Mario Magallón Argüelles  
Por las interminables conversaciones eruditas  
Por la magia y el fuego

A mis hermanos y hermanas de Crítica Jurídica  
Por la persistencia y la memoria

A mi equipo de trabajo en el Registro Civil  
Gracias a ustedes este Juez puede  
ejercer su verdadera vocación de filósofo

A mis hermanos de José Martí #91  
Por la sabiduría ancestral

A mi *Alma Mater*, Gloriosa Universidad Nacional Autónoma de México  
Por la paciencia y la generosidad infinitas

## Índice

<b>Introducción</b> .....	5
<b>Capítulo 1. Caracterizaciones de la modernidad</b> .....	9
1.1. Reflexión inicial. Panorama historiográfico.....	9
1.2. Las signaturas filosóficas de la modernidad.....	13
1.2.1. El paisaje de taller.....	14
1.2.2. La hipervelocidad automática.....	16
1.2.3. El <i>sin lugar</i> .....	18
1.2.4. El paradigma del hombre enajenado.....	20
1.2.5. La distorsión de la identidad y la mutilación de la personalidad.....	24
1.2.5.1. La identidad subalternizada.....	28
1.2.5.2. El <i>a priori</i> antropológico.....	29
1.2.5.3. El <i>ethos</i> histórico.....	34
1.3. Violencia estructural y exclusión.....	38
1.3.1. Exclusión racial y lingüística.....	39
1.3.2. La mirada clínica.....	40
1.3.3. Calibán y la bruja.....	43
<b>Capítulo 2. La crítica jurídica y filosófica al derecho de la modernidad</b> .....	45
2.1. El derecho moderno.....	45
2.2. Crítica filosófica al derecho moderno.....	48
2.2.1. Signaturas raciales del sistema normativo hegemónico.....	49
2.2.1.1. El mestizaje iberoamericano.....	54
2.2.1.2. El mundo indígena.....	57
2.2.1.3. La “Tercera raíz”.....	58
2.3. Crítica jurídica del derecho moderno.....	59
2.3.1. La disrupción de los paradigmas del derecho moderno.....	66
2.3.2. Expresiones normativas de la biopolítica.....	70
2.3.3. Violencia y resistencia: la protesta social.....	71

2.4. Los derechos humanos: las nuevas gramáticas de la praxis de vida.....	73
<b>Capítulo 3. Filosofía, arte y derecho.....</b>	<b>77</b>
3.1. Genealogía estética del derecho.....	77
3.2. Praxis política de la obra de arte.....	78
3.2.1. Caracterización estética del aura.....	80
3.2.1.1. El influjo de la técnica.....	85
3.2.2. El aura jurídica.....	87
3.2.2.1. El pensamiento ficcional.....	93
3.2.2.2. Ejercicio fetichizado del poder.....	95
3.2.2.3. El sueño dogmático: pedagogía de la dominación.....	96
3.3. Filosofía, arte y sociedad.....	100
3.3.1. Signaturas filosóficas del pensamiento latinoamericano.....	101
3.3.2. Filosofía, arte y derecho: una seductora y peligrosa relación.....	104
3.3.3. En medio del peligro está la salvación.....	106
3.3.4. El derecho y la filosofía como praxis de vida.....	114
<b>Conclusiones.....</b>	<b>120</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>124</b>

## Introducción

“El hombre, en el sueño y en la vigilia, consideraba las respuestas de sus fantasmas, no se dejaba embaucar por los impostores, adivinaba en ciertas perplejidades una inteligencia creciente. Buscaba un alma que mereciera participar en el universo”.

Jorge Luis Borges, *Las ruinas circulares*.

En abril de 2004 conocí al Dr. Óscar Correas Vázquez, Padre de la Crítica Jurídica Latinoamericana, jurista de primerísima línea, extraordinario filósofo; maestro y amigo. Desde entonces he desplegado mi reflexión jurídica con un enfoque interdisciplinario, dialógico y hermenéutico. Teóricamente, he transitado a través de múltiples y diversas líneas de investigación, entre ellas: el pluralismo jurídico; la criminalización de la protesta social; razón y retórica; enseñanza y pedagogía jurídica; metodologías de la investigación así como la relación entre el arte, la filosofía y el derecho. Entonces: ¿por qué mantenerse en una impronta reflexiva que se interroga por esta peligrosa relación? ¿Por qué mantenerse en la imagen del peligro? Sin duda, porque una cierta tradición del pensamiento apunta en esa dirección. Ella encuentra su expresión más acabada con Platón, concretamente en *República* 497 d9, célebre diálogo en el cual se afirmaba: “Todo lo grande está en peligro” —τά γάρ δὴ μέγала παντα ἐπισηαλή. Pero hay una afirmación provocativa formulada por Hegel, quien en sus *Lecciones de estética* hablaba ya del “carácter pretérito del arte” y este sintagma ha sido tan equívocamente entendido como aquel otro enunciado foucaultiano que en *Las palabras y las cosas* afirmaba “la muerte del hombre”. Claro, Hegel postulaba el fin del arte en un sentido concreto; del mismo modo en que Foucault, pensando en la tradición cartesiana, criticaba ya un modo concreto de entender al hombre. Habrá de sostenerse, con justicia, que el primer antecedente de esta caracterización crítica al antropomorfismo

epistemológico y ontológico de la filosofía se dio en uno de los grandes presocráticos: Jenófanes de Colofón.

La provocación de Hegel ha sido retomada por Hölderlin: “Donde impera el peligro, crece también lo que nos salva” —*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*. También Heidegger —*Alles Grosse steht im Sturm*—, y Benjamin retomarán esta pregunta. Pero el gran sintagma de esta imagen del peligro no le pertenece a nadie más que a Pier Paolo Pasolini, ese gran hombre de letras y de cine, que decía: “*Siamo tutti in pericolo*” —“*Todos estamos en peligro*”.

En este registro, el pensamiento nuestroamericano, expresión epistémica y ontoménica en constante tensión, se erige como reflexión auténtica y original que ha resistido, heroica, los actos de invasión y exterminio. Pensamiento ancestral, originario; políticamente fundante, el cual se ha caracterizado por su radicalidad, su vocación dialógica, su inclusión y su proclividad para crear formas *nosótricas* de convivencia tendientes al *buen vivir*. En ese sentido, esta indagación es deudora, sin duda, del gran trabajo de pensadores como Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Mario Magallón Anaya y, por supuesto, Óscar Correas Vázquez.

Quiere decir todo lo anterior que la praxis estética se caracteriza por su actividad creadora, configuradora de lo real; por ser un relato fidedigno para entender el espíritu de una época; su *imagen* de mundo. En este registro, se habla de su misión política: fundacional o disruptiva. Tal caracterización implica una superación de la vocación romántica de huida la cual sólo mira en el arte lo bello y lo sublime, pues tal imagen es insuficiente para dar cuenta de la transformación social vinculada al derecho y a la filosofía.

El propósito de la presente tesis es, sin duda, la construcción de una crítica propia al “derecho moderno” de occidente, entendido éste como un modo de ejercer la justicia, el cual deviene en verdadera imitación “extralógica”; en teoría anacrónica y en colonialismo ideológico. En este sentido, se concibe al derecho como discursividad pura sí; también como expresión onto-fenoménica, históricamente situada; como actividad dialógica incluyente y socialmente vinculante para construir las nuevas gramáticas políticas y las praxis de vida.

Así, en el primer capítulo *Caracterizaciones de la modernidad* se describe a este paisaje de taller como la peor de todas las representaciones posibles, pues ha permitido la caracterización del hombre a partir de su enajenación por el efecto del mundo administrado y sus signaturas: el día reglamentado, el sin lugar, la hipervelocidad autómatas y las servidumbres intelectuales. Ya lo dijo Feuerbach: “Nuestros filósofos no han sido, hasta ahora, más que teólogos mediatizados, que operan con el concepto abstracto”. Lo ha dicho Marx: “Los filósofos han interpretado el mundo. La cuestión, sin embargo, es transformarlo”.

En el segundo capítulo *La crítica jurídica y filosófica al derecho de la modernidad* propongo una reflexión crítica relativa a la caracterización del derecho moderno; sus signaturas excluyentes, la fragmentación social y la categorización clínica de la alteridad. No hay peor amenaza para la construcción del *buen vivir* que el pensamiento único, la isonomía epistémica; el registro univocista de lo real el cual segmenta el conocimiento y normaliza e invisibiliza la violencia institucionalizada.

Finalmente, en el tercer capítulo *Filosofía, arte y derecho* me concentro en la crítica a la visión aurática de la obra de arte formulada por Walter Benjamin, pues ella demostró la atrofia de la percepción y la modulación negativa de la experiencia estética.

Esta misma mirada “clínica”, que categoriza y excluye, se ha instaurado en las disciplinas jurídicas. De ahí que la impronta de esta forma de entender el derecho, cuya genealogía es eminentemente ficcional, se distinga por su talante fragmentario y represivo. Lo afirmo con énfasis: el derecho de la modernidad normaliza e invisibiliza la exclusión y la violencia que, en el caso de Latinoamérica, se profundiza con el racismo, el colonialismo ideológico y el eurocentrismo.

Puede recordarse aquí el sintagma del nolano, quien ya advertía en “*Los heroicos furores*” sobre el influjo del encantamiento circeo. Puede evocarse, también, la imagen del *Orlando furioso* y Astolfo quien encontró, en la luna, el juicio perdido de incontables hombres. Este mismo velo obnubila, hoy, la razón de los juristas. Y, en efecto, para estos modernos hijos de Prometeo la ley es un objeto estético, sacralizado, absolutamente fetichizado; la teoría del derecho, una fantasmagoría; y la práctica de la justicia, un ejercicio abstracto, desvinculado de las necesidades sociales y del acontecer histórico.

Este es el furor jurídico: la mirada aurática del derecho que va de lo sublime a lo ridículo; de lo ritualístico a lo decorativo. Cuando el derecho se erige en ornamento, en expresión vacua del nihilismo de una sociedad “tardomoderna” cansada y sin imaginación; es preciso ejercer la vocación dialógica y la reflexión hermenéutica como fundamentos de la crítica que se erige no sólo como una resistencia epistémica y onto-fenoménica vital sino, además, como una nueva gramática que redetermine, efectivamente, los saberes y prácticas jurídicas como praxis de vida.

Cuernavaca Morelos, septiembre de 2019.

# Una crítica ius-filosófica a la visión aurática del derecho moderno

## Capítulo 1. *Caracterizaciones de la modernidad.*

### 1.1. Reflexión inicial. Panorama historiográfico

“Frente al saber canónico —reforzado por las «teorías de la ciencia»—, que proclama la necesidad de «precisar» los símbolos lingüísticos y evitar las ambigüedades, Roussel instaura «otro saber», un saber que sólo la «sinrazón» permite fraguar, en el que se restituye, por debajo de los artificios del saber (y sus «formalizaciones») *esa naturaleza olvidada de un lenguaje cuyos signos se entrecruzan por semejanzas sonoras*; ofreciendo a una mirada que sea ver el espectáculo «observable» de las cosas que significa: amalgamas para una mente codificada por el saber canónico; identidades desgarradas, identidades que van más allá de sí mismas, hasta otras identidades, en un juego infinito ... para una mente liberada de esos cánones”

Eugenio Trías, *Filosofía y carnaval*.<sup>1</sup>

“El hombre no tiene ojos sino para aquel mundo de cosas que le es familiar, para otras cosas será ciego, no verá lo que debe ver [...] El horizonte de la totalidad no se ve; pero sí se ven las cosas que se encuentran en él. Cuando el horizonte se hace extraño, las cosas que vemos se hacen también extrañas”.<sup>2</sup> Con estas palabras, el maestro Leopoldo Zea expresa uno de los rasgos fundamentales de la filosofía: la indagación a partir del asombro y el extrañamiento. Para quien busca sin método, el mundo deviene un conjunto de datos inconexos y su preguntar será, en todos los casos, una petición de principios, un eterno retorno: un “obsesivo día circular”. Por ello, una de las tareas del filósofo consiste en la “auténtica posibilidad de comprensión [...] para clarificar y neutralizar lo que se halla

---

<sup>1</sup> Trías, Eugenio, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 30. Las Cursivas son mías.

<sup>2</sup> Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1993, pp. 17 y 19.

latente en los conceptos”.<sup>3</sup> De este modo, la caracterización de la modernidad exige el estudio de sus prácticas discursivas —en la producción y reproducción del saber—, sus prácticas burocrático-operativas y, habrá que decirlo claramente, su ideario político incumplido.

Cierta versión narrativa entiende a la modernidad a partir de sus postulados de clarificación y de sus valores programáticos<sup>4</sup>: ella es la edad de la razón; la mayoría de edad intelectual de la humanidad.<sup>5</sup> En este registro, se le mira como un relato “de institución”, una de las más poderosas “matrices culturales” por cuanto se identifica, en cierto punto, con la Ilustración y produce “universos de narraciones y prescripciones constitutivas de una civilización jurídica”<sup>6</sup> y política. Ciertamente, Bolívar Echeverría proporciona una eficaz imagen de lo que el pensamiento filosófico latinoamericano, en este registro discursivo, entiende por modernidad; ella es “un proyecto civilizatorio, basado en la técnica, destinado a superar la situación de escasez”. En este constructo se lee, por supuesto, la impronta de autores como Mumford, Benjamin, Lukacs, Braudel y Wallerstein.

Para Bolívar Echeverría, quien compartía estas inquietudes con Enrique Dussel y Aníbal Quijano, modernidad y capitalismo no son lo mismo. De la primera, ubicará su genealogía hacia el siglo XI y reconocerá que es un proyecto civilizatorio europeo. Precisamente, a partir de este registro es posible caracterizar a la modernidad como la

---

<sup>3</sup> Blumenberg, Hans, *La legitimidad de la edad moderna*; trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 15. Ya el autor advertía sobre la imprecisión de pensar que el gran logro de la modernidad era la secularización como punto máximo de la ilustración.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*; trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 82: “Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad. ¿En qué se manifiesta esta transformación? ¿Cuál es, conforme a ella, la esencia de la Edad Moderna?”.

<sup>6</sup> Ost, François, “Derecho y literatura: En la frontera entre los imaginarios jurídico y literario” en Torres, Óscar Enrique (Coord.), *Derecho & Literatura. El derecho en la literatura*, México, Editorial Libitum, 2017; pp. 21-50. En particular véase p. 31.

signatura<sup>7</sup> político-cultural de occidente la cual expresa un modo particular y concreto de entender el mundo: el europeo.

Otra imagen se encuentra en *El discurso filosófico de la modernidad*, recopilación de las reflexiones de Jürgen Habermas en torno a “*La modernidad: un proyecto inacabado*” —cuya genealogía corresponde a la aceptación del premio Adorno en 1980— y al diálogo suscitado con los neo-estructuralistas franceses. Son particularmente conocidas tres publicaciones: *La conditione postmoderne* de Jean-François Lyotard; “*Habermas and Lyotard on Postmodernity*” de Richard Rorty —*Praxis International*, Vol.4, No 1, 1984; y la respuesta de Habermas “*Questions and counterquestions*” —*Praxis International*, Vol.4, No 3, 1984. En “*Habermas and Lyotard on Postmodernity*”, Rorty es categórico al citar al filósofo francés:

“Lyotard, for example, says that he will use the term modern to designate any science with reference to a metadiscourse of this kind (i. e. a discourse of legitimation with respect to its own status, a discourse called philosophy) making an explicit appeal to some grand narrative, such as the dialectics of Spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational or working subjecting, or the creation of wealth”.<sup>8</sup>

Para Lyotard, la modernidad es un metadiscurso, esto es; un discurso legitimador de sí mismo. Aquí hay ya una nueva caracterización, pues *esta justificación ideológica de sí misma* que es la modernidad recurre a las grandes narrativas, trátase de la dialéctica del Espíritu, de la hermenéutica del significado o de la emancipación de lo racional. La

---

<sup>7</sup> Uso el término signatura en el sentido foucaultiano de *Las palabras y las cosas*. Asimismo, véase: Agamben, Giorgio, *Signatura rerum. Sobre el método*; trad. Flavia Costa et al, Barcelona, Anagrama, 2010, p. 36: “En los dos fragmentos que Benjamin dedicó a la facultad mimética está contenida una verdadera filosofía de la signatura. Aunque el término no aparece nunca, lo que Benjamin llama aquí elemento mimético (*das Mimetische*) o « semejanza inmaterial » remite, sin dudas, a la esfera de las signaturas. *La facultad, específicamente humana, de percibir semejanzas*, cuya filogénesis intenta reconstruir y cuya decadencia registra en nuestro tiempo, coincide de hecho punto por punto con la capacidad de reconocer signaturas que hemos analizado hasta aquí”.

<sup>8</sup> Rorty, Richard, “Lyotard and Habermas on Postmodernity” en *Praxis International*, Vol. 3, No. 1, 1984. Mi traducción: “Lyotard, por ejemplo, dice que usará el término «moderno» para designar cualquier ciencia con referencia a un *metadiscurso* de este tipo (es decir, un discurso de legitimación con respecto a su propio estado, un discurso de filosofía) haciendo un llamado explícito a algunas grandes narrativas, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del significado, la emancipación de lo racional o el sujeto del trabajo, o la creación de la riqueza.

intención política de este proceder es obvia: la tal remisión busca consolidarse como falacia de autoridad; la impronta eurocentrista que invita a la aceptación irreflexiva de postulados invocados para justificar actos de conquista y dominio ideológico. El pensamiento latinoamericano, por cierto, también se ha consolidado como una reflexión que evade el influjo de estas falacias.<sup>9</sup> Vale decir que el desapego histórico en la reflexión filosófica conduce, frecuentemente, a visiones mesiánicas del mundo, o, bien, a laberintos abstraccionistas. Por ello, es necesario recordar que la reflexión crítica debe guardar una impronta herética al consolidarse como un cuestionamiento implacable de los modos cotidianos de vida.

Pero existe otro relato<sup>10</sup>, diametralmente opuesto<sup>11</sup>, el cual presenta a la edad moderna como una dialéctica inconclusa, que invisibiliza la alteridad y normaliza la exclusión y cuyas firmas concretas son: el paisaje de taller, la hipervelocidad autómatas, el *sin lugar*, el paradigma del hombre enajenado por el trabajo burocrático, la distorsión de

---

<sup>9</sup> Verbigracia, pueden recordarse los exhaustivos seminarios del maestro José Gaos, en los cuales se dedicaban 3 o 4 años al estudio de obras filosóficas específicas. Porque acaso eso también es la filosofía: el estudio reflexivo y detallado del pensamiento precedente.

<sup>10</sup> Moraña, Mabel, *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*, Santiago de Chile, Ediciones Metales pesados, 2018, p. 192: “El Estado (sic) surge racializado en América Latina, es decir, marcado por la impronta de la clasificación social que la sociedad criolla reexaminará y reciclará en el republicanismo excluyente, que se instaura con las independencias y se perpetúa en la modernidad. El tema biopolítico es connatural al proceso de formación de naciones y componente esencial en la emergencia y consolidación de la soberanía política. Es un elemento esencial en la ideología del progreso, informa los planes del blanqueamiento poblacional como en *Conflicto y armonía de las razas en América*, de Sarmiento, así como el pensamiento político del positivismo, los planes de mestización y los diseños eugenésicos en distintos contextos. De este modo, aunque la biopolítica rige en América desde sus orígenes, porque es parte esencial del colonialismo, será sin duda la modernidad la que le otorgará una agenda actualizada, con nueva apoyatura filosófica vinculada al proyecto de definir e implementar estrategias de control y disciplinamiento poblacional”.

<sup>11</sup> Este registro es, también capturado por Habermas. Sobre el particular, véase Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*; trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz Editores, 2011, p. 14: “En una forma política completamente distinta, a saber, en una forma *anarquista*, la idea de posmodernidad aparece, en cambio, en aquellos teóricos que no cuentan con que se haya producido una desconexión de modernidad y racionalidad. También ellos reclaman el fin de la Ilustración, sobrepasan el horizonte de la tradición de la razón desde el que antaño se entendió la modernidad europea; también ellos hacen pie en la posthistoria. Pero a diferencia de la neoconservadora, la despedida anarquista se refiere a la modernidad en su *conjunto*. Al sumergirse ese continente de categorías, que sirven de soporte al racionalismo occidental de Weber, la razón da a conocer su verdadero rostro, queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental. La fuerza subversiva de una crítica a lo de Heidegger o lo Bataille, que arranca a la voluntad de poder el velo de razón con que se enmascara, tiene simultáneamente por objeto, hacer perder solidez a la «jaula de hierro» (Weber) en que *socialmente* se ha objetivado el espíritu de la modernidad.

la identidad, la mutilación de la personalidad y la violencia estructural. En las líneas siguientes, profundizaré sobre estos tópicos.

## 1.2. Las signaturas filosóficas de la modernidad

“«Sistema-mundo»<sup>12</sup>, «mundo de la vida»<sup>13</sup>, «mundos contruoidos socialmente»<sup>14</sup>, «imagen epocal»<sup>15</sup> son todas caracterizaciones de lo real en un momento histórico específico; son el diagnóstico espacio-temporal de lo humano que retrata, con precisión, todas sus expresiones de vida: la economía, el arte, la política, el derecho, la filosofía, la ciencia”.<sup>16</sup> Así, la edad moderna suele caracterizarse por el influjo de la técnica y por su

---

<sup>12</sup> Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2004, p. 4: “Yo mismo me he dedicado y he escrito acerca de análisis de sistemas-mundo durante los últimos treinta años. Lo he utilizado para describir la historia y los mecanismos del sistema-mundo moderno. Lo he utilizado para delinear las estructuras del saber. Lo he discutido como un método y un punto de vista”. Y más adelante, p. 11 “En el período que va 1945 a 1970, cuatro debates prepararon la escena para la emergencia del análisis de sistemas-mundo: el concepto de centro-periferia desarrollado por la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL) y la elaboración subsiguiente de la «teoría de la dependencia»; la utilidad del concepto marxista de «modo asiático de producción», debate que tuvo lugar entre los académicos comunistas; la discusión entre los historiadores de Europa occidental acerca de la «transición del feudalismo al capitalismo»; el debate acerca de «la historia total» y el triunfo de la escuela historiográfica de los Anuales en Francia y en distintas partes del mundo después. Ninguno de estos debates era totalmente nuevo, pero en este período ocuparon el centro de la cuestión, arrojando como resultado un desafío enorme para las ciencias sociales tal como habían evolucionado hasta 1945”.

<sup>13</sup> Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2013.

<sup>14</sup> Berger, Peter L., *El Dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971, citado en Hinkelammert, Franz J., *Crítica de la razón utópica*, San José, Ediciones DEI, 1990, p. 33: “Partimos del análisis de la obra de Peter L. Berger: *El Dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*. Berger parte de una realidad «precaria». Es la realidad empírica de «mundos contruoidos socialmente», que constituyen un «orden social». Este orden social, Berger lo enfoca exclusivamente como un orden de instituciones: «Las instituciones estructuran las actividades humanas». Ahora, estas instituciones varias tienen significados que son nómicamente integrados en el nomos de una sociedad”.

<sup>15</sup> Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, pp. 82 y 83: “Qué es eso de una imagen del mundo? [...] Imagen del mundo [...] significa [...] concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. Fiel a la idea heraclítica del acople de tensiones, proporciono el registro de un pensador latinoamericano que se inscribe, justo, en el sentido contrario. Me refiero, por supuesto, a Severo Martínez Peláez, quien sostiene: “Se entiende aquí por interpretación histórica no aquel fantasear que a título de «historia filosófica» nos habla del «espíritu» de una época, de su «perfil cultural», de la «vocación histórica de sus hombres» y otras quimeras parecidas. Tampoco se toma el compromiso de interpretar como un subterfugio para rehuir la investigación de lo concreto y tejer ingeniosas conjeturas disfrazadas de «ciencias sociales». La Historia interpretativa realizada bajo las normas que aquí se adoptan, no da por hecha y sabida la síntesis del período estudiado —porque entre nosotros no existen todavía esas condensaciones de conocimiento histórico— sino que la realiza como su labor fundamental, y es en la manera de sintetizar donde se encuentra el carácter interpretativo que a esta investigación se le atribuye. Alcanza ese rango de labor histórica cuando busca y consigue señalar los grandes hechos determinantes del proceso social; no los hechos más ruidosos —no las «efemérides»— sino aquellos que, operando en la estructura de la sociedad, determinaron sus características más importantes y le imprimieron ciertas tendencias a su desarrollo.” Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, FCE, 1998, p. 6.

<sup>16</sup> Rosas Vargas, Humberto, “Genealogía estética del derecho y la praxis política del arte. Apuntes para el estudio del derecho como evento estético” en Correas, Vázquez Óscar y Rosas, Vargas Humberto (Coord.), *Filosofía, arte y derecho. Una mirada crítica a la modernidad*; México, UNAM-Crítica Jurídica, 2019 (en prensa).

interiorización en la vida cotidiana. En el primer caso se suele citar a la llamada revolución industrial, paradigma del avance técnico al servicio del progreso; en el segundo, se habla, por antonomasia, de la Ilustración.

### 1.2.1. El paisaje de taller

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él ve* una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer los destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruina crece ante él hasta el cielo. *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*”

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia. Tesis IX.*<sup>17</sup>

No debe olvidarse que un día la modernidad fue la “*nova aetas*”: la edad por venir.<sup>18</sup> Hoy sin embargo, ella muestra todos los signos de agotamiento los cuales se coligen de su condición como proceso inacabado y contradictorio. La cronología de la así llamada historia incluye diversos registros de la genealogía de esta modernidad: así, Bolívar Echeverría, siguiendo a Braudel, la ubica hacia el siglo XI —*Modernidad y blanquitud*; y Habermas, siguiendo a Hegel, habla de la “*neue zeit*”<sup>19</sup>, *the modern times* o *les temps modernes*, desde el siglo XVI —*El discurso filosófico de la modernidad*. Con independencia de la determinación cronológica de la tal genealogía, lo distintivo, en ambos

---

<sup>17</sup> Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Tesis IX*; Intr. y trad. Bolívar Echeverría, México, Itaca-UACM, 2008, pp. 44 y 45.

<sup>18</sup> Habermas, Jürgen, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

registros, es la correlación de esta edad moderna con el avance de la técnica y la interiorización de una nueva idea del mundo a nivel de vida cotidiana.

Esta signatura es fiel reflejo de un mundo viejo y cansado que no puede cumplir el sueño civilizatorio del progreso. El nihilismo y la desesperanza se apoderan del corazón humano. Se trata de la huida del tiempo contra la cual previno a la humanidad el movimiento Dadá. En otro lugar he sostenido lo siguiente:

“¿Y qué hay en la modernidad para el hombre rebelde? Hay una imagen; *la del paisaje de taller que anuncia un mundo derruido hasta sus cimientos*, en el cual se distingue el influjo de la obra de arte y de la técnica que la hace posible. Por ello, en el ocaso de la llamada historia, el hombre porvenir debe aprender a despertar, instalarse en la mañana perpetua y resistir la somnolencia de los poderes instituidos. Desde luego, ese despertar es una inflexión productora de alteridad. Su rasgo distintivo es la génesis de un nuevo modo de subjetivación basado en el dislocamiento del día reglamentado como expresión ingente del mundo administrado.<sup>20</sup>

El paisaje de taller es la signatura territorial de la *imagen epocal de la modernidad*; su retrato ontológico formalizado a través de la geopolítica y la cartografía. El mundo derruido hasta sus cimientos; un mundo al que alcanzó el desastre, caracterizado por la etimología de la palabra tecnología carente, precisamente, de logos.<sup>21</sup> El espacio instituido vacío de tiempo oportuno y de lugar para la vida, lejano a la comunidad política y carente

---

<sup>20</sup> Rosas Vargas, Humberto, “Criminalización de la protesta social o el discurso de la exclusión como estrategia de dominación política. Segunda parte” en *Crítica Jurídica Nueva Época*. No. 1. Enero-Diciembre 2019, México, Unidad de Posgrado en Derecho de la UNAM, 2019, pp. 201-256. Véanse en particular pp. 244 y 245.

<sup>21</sup> Rivera, Francisco, “Prólogo” en Balzac, Honoré de, *La obra maestra desconocida*, Córdoba, Ediciones del Sur, 2005, P. 16: “El mito de Prometeo, según hemos visto, es ambivalente. El titán robó el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres. Se trata del «robo inevitable» del que habla Kerényi en su *Prometheu*: «El delito —leemos en el capítulo VII de su libro—, era inevitable porque sin el fuego la humanidad habría perecido y esta acción inevitable fue un delito porque tener poder sobre el fuego —así como sobre todas las cosas que “crecen” y no son producidas por el hombre—, era la prerrogativa del soberano del mundo». Pero ese robo necesario se convirtió en una incitación perenne a que el hombre, al entrar en la historia debido a él, *se fuese entregando a excesos tecnológicos que cada día lo acercan a su propia destrucción*”. Las cursivas son mías. En el mismo sentido, Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, 2002, p. 29: “¿Cuáles son nuestros reclamos? Pues no sólo los que derivan de la lucha ya secular de nuestros pueblos por afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural, sino también aquellos que provienen de la indefensión de nuestra naturaleza en relación directa con *la concentración mundial del poder tecnológico e industrial*, en medio de un proceso de *irracionalidad* creciente que nos impulsa a todos a una explotación despiadada de los recursos naturales. A la lucha por la dignidad como pueblos se ha sumado el más profundo y grave de la sobrevivencia como humanidad. La responsabilidad de los hechos que han suscitado la «alarma ecológica», es por cierto, mayor para unos que para otros, en un mundo partido por la desigualdad de la riqueza y del poder, mas, ello no puede ser motivo para sentirnos al margen, en cuanto también nosotros somos responsables y, en más de un caso, plenamente responsables”.

de praxis creadora; caracterizado, en lo político, por “el pragmatismo más abyecto y el nihilismo entregado a la inmediatez y a la vorágine capitalista”. Esta tristeza, esta desolación, este desasosiego son retratados, sin la menor concesión, en la literatura: por Flaubert “*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste our ressuciter carthage*”<sup>22</sup>; por el *Wakefield* de Hawthorne y el *Bartleby* de Melville. Podrá advertir el lector que estas figuras literarias presentan una inversión de este pesimismo político: ellas encarnan la imprevisibilidad de lo humano, su resistencia a todo determinismo que busque anular su potencialidad creadora.

### **1.2.2. La hipervelocidad autómatas**

El ritmo de la vida en el mundo administrado ya no le pertenece al hombre. Tampoco su trabajo, por antonomasia enajenado; ni su tiempo libre, dedicado a la distracción y a las diversiones que aseguran su permanencia en el sueño dogmático de la reproducción ideológica. El horario, la rutina, la actividad reglamentada y productiva para asegurar la ganancia son signaturas que lo atomizan y mediatizan. Despojado de su experiencia vital, es arrojado a una versión fantasmal de lo real. Su existencia estará definida por una serie de falsas impresiones y de interpretaciones autorreferenciales. Se prefigura el desastre: la disolución del sintagma ortegiano que postula el hombre y su circunstancia<sup>23</sup>. Se anuncia el advenimiento del “hombre masa”, esto es; el hombre intelectualmente esclavizado, despojado de toda potencia reflexiva.

---

<sup>22</sup> Flaubert, Gustave: “Pocos adivinarán cuan triste se ha necesitado ser para resucitar a Cártago” en Benjamin, Walter, *Op. Cit. Tesis VII*, p. 41.

<sup>23</sup> Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914, pp. 43 y 44: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”.

En este sentido, la existencia transcurre con la lentitud propia del aburrimiento<sup>24</sup> profundo y del tedio, o, bien, con la fugacidad del instante. Quiere decir lo anterior que el hombre moderno, este “nuevo adán”<sup>25</sup> maniatado por las preocupaciones de su rutina burocrática, nunca existe en el presente.<sup>26</sup> Existe en el anhelo de futuro, haciendo planes, desplegando estrategias; existe en el pasado, presa de la nostalgia que le produce el tiempo perdido; entregado a la narrativa del poderoso, a un relato fundacional integrado por datos inconexos y acontecimientos aislados.

Desprovisto de tiempo vive el hombre su vida: sin prestar atención y sin existir en el presente. Sin la menor autenticidad, instalado en la repetición irreflexiva de lo mismo<sup>27</sup>; entregado al nihilismo, esclavo de sus posesiones y de las “necesidades” artificiales que la publicidad le genera cotidianamente. Por eso, sin duda, Giacomo Marramao postula el *καιρός*<sup>28</sup> como un elemento fundamental para la acción transformadora de mundo. Hablar

---

<sup>24</sup> Sobre la caracterización de aburrimiento véase Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*; trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 121 y 122: “[...] el aburrimiento se revela como [...] la *Stimmung* fundamental y propiamente constitutiva del *Dasein*, con respecto a la cual la angustia en *Sein und Zeit* no parece ser más que una suerte de respuesta o de recuperación reactiva [...] En este estar «consignado al ente que se sustrae» como primer momento esencial del aburrimiento se revela, entonces, la estructura constitutiva de aquel ente —el *Dasein*— para el cual está en juego en su ser, su ser mismo. El *Dasein* puede estar enclavado, en el aburrimiento, en el ente que le rehúye en su totalidad porque él está constitutivamente «remitido»

<sup>25</sup> La referencia alude al término de Edmundo O’ Gorman en *La invención de América*.

<sup>26</sup> Gaos José, “Confesiones profesionales” en Gaos, José, *Filosofía de la filosofía. Antología preparada por Alejandro Rossi*, México, FCE, 2008, pp. 13-32, en particular p. 13: “Saber de la historia pasada y vivir la historia del día a día no son lo mismo. En el saber de la historia pasada, ésta es en conjunto anterior a la verdad presente; la historia pasada, en conjunto, tiene un término ulterior a ella tan bien sabido como ella misma: la verdad presente; la historia pasada, se ve, así, superada por la verdad presente. En el vivir la verdad del día, de hoy, ésta carece de término ulterior a ella *sabido*; se sabe, a lo sumo, que el mañana tendrá su verdad; pero no se sabe cuál será esta verdad; el saberla, la haría presente, la haría del presente: a la verdad del presente le da éste su no tener ultra, más allá, un carácter de término absoluto; tanto más buida, al hacerse hoy el mañana con su nueva verdad, la «vivencia» de la relatividad de lo absoluto, de toda verdad. Es posible que si sólo supiésemos que de los hombres del pasado habían los posteriores pensado de diferente manera que los anteriores, no nos impresionásemos mucho; pero *este tener que pensar nosotros mismos de diferente manera sucesivamente, este haber nosotros mismos tenido por verdad* anteayer lo que pasamos a tener por falso en vista de la verdad de ayer, que pasamos a tener por falsa en vista de la verdad de hoy, cómo puede dejarnos vivir esta verdad de hoy de otra manera que como lo que tendremos por falso mañana —sólo con que lleguemos a mañana ... o no muramos hoy... La muerte parece ser la condición de la verdad absoluta...”

<sup>27</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*; trad. Arantzazu Saratxaga Arregui, España, Herder, 2012, p. 9: “El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo.

<sup>28</sup> Marramao, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2017; asimismo quiero citar un fragmento de la entrevista que Francisco Castro Merrifield y Alfonso E. Ochoa Hofmann realizaron al pensador italiano en la Universidad Iberoamericana en febrero de 2019: “[El término Kairós H.R.V.] es esencial para lo político porque lo

de hipervelocidad es describir reflexiones prematuras que, por tal circunstancia, son inútiles. La indagación filosófica no debe llegar antes ni después; una exigencia adicional de la posibilidad transformadora, es, precisamente, su llegada siempre oportuna.

### 1.2.3. El *sin lugar*

El poder instituido tiene categorías burocráticas precisas, esto es, firmas de la alienación: el mundo administrado, el día reglamentado, el tiempo laboral y el trabajo enajenado. El *sin lugar* es la carencia de espacio instituido incluyente; es el afuera del sistema, lo *otro* negado, la anomia provocada, la ausencia tolerada de autoridad: la exterioridad total. Es la cartografía que el sistema capitalista ofrece a la alteridad. Massimo Cacciari ilustra eficazmente este tópico del siguiente modo:

“Pero, ¿por qué tenemos necesidad de lugares? Por algo que concierne a nuestra propia dimensión física más originaria. Me refiero a la *physis* (sic) en su sentido más propio («física» viene de *physis*, «naturaleza») ¿Sería alguna vez concebible un *espacio-sin-lugar* si, como resulta evidente, «resiste» ese lugar absolutamente fundamental que es nuestro cuerpo?, ‘cómo resolver este lugar en el *continuum* temporal?, ¿o cómo reducirlo a una función meramente dependiente a partir de su despliegue? Si somos lugar, ¿Cómo podremos no buscar lugares? La filosofía del territorio posmetropolitano parece exigir nuestra metamorfosis en almas puras, o en pura *dinamis*, energía intelectual. Quizá nuestra alma sea realmente *a-oikos*, sin casa, como el *eros* platónico, pero... ¿nuestro cuerpo, la razón de nuestro cuerpo? ¿No tiene el propio *nómada* que ver de todos modos con el lugar? Va de un lugar a otro, no se detiene en ninguno, pero siempre conoce lugares.”<sup>29</sup>

---

político tiene dos caras. La cara de lo político como proceso, en ese tipo de praxis, y la cara de lo político como acontecimiento, como evento. Estas dos caras produjeron, en el curso de 2500 años de filosofía occidental, dos paradigmas antitéticos: por un lado, la línea de la política como praxis: Aristóteles y Hannah Arendt; por otro lado, la política como evento, acontecimiento dentro, que es Maquiavelo, Schmitt y Walter Benjamin. Maquiavelo dice una cosa fundamental: la política como proceso es muy importante, también importante la política como programa, como trabajo cotidiano, seguramente, condición necesaria pero no suficiente, porque tú puedes saber el proyecto político más maravilloso, una praxis cotidiana fantástica, noble, éticamente perfecta, pero si no tiene la capacidad de descifrar los signos de los tiempos, el momento, la coyuntura, todo este trabajo produce un fracaso, fracaso político. El aspecto difícil, trágico, de la política es que hay muchos proyectos maravillosos que tenían un fracaso total porque *fueron planteados o demasiado antes o demasiado tarde. El kairós es la idea de Maquiavelo del tiempo oportuno, de la tempestividad, de la coyuntura.* Maquiavelo es el primer teórico de la coyuntura. Teorizó la idea del ciclo político antes que los científicos de la economía teorizaran el ciclo económico En este sentido es muy importante el momento oportuno, es decir, la conjunción de factores. Yo creo que es el momento de unificar los dos paradigmas: Aristóteles y Hannah Arendt por un lado; Schmitt, Maquiavelo y Walter Benjamin por otro lado, porque este sería el momento para efectuar una innovación epistémica de la izquierda”. Las cursivas son mías.

<sup>29</sup> Cacciari, Massimo, *La ciudad*; trad. Moisés Puente, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2010, pp. 37 y 45. Las cursivas son mías.

El comentario de Cacciari es relevante por partida doble: caracteriza, desde la *physis*, la naturalidad de quien busca lugar en el mundo, y; confirma la intención de la modernidad por asimilar y destruir todo elemento ontológico que postule la rebelión. Trátese de la persona singular o de las almas bellas<sup>30</sup>, todo hombre busca, por derecho propio, un modo de existir particular y distintivo, el cual se integra por dos elementos imprescindibles: el lugar y el tiempo. Deleuze y Guattari lo señalan con precisión: “El *nomos* como ley consuetudinaria y no escrita es inseparable de una distribución de espacio, de una distribución en el espacio, y por ello es *ethos*, pero el *ethos* también es la Morada. Ora se pasa del caos a un umbral de agenciamiento territorial: componentes direccionales, infra-agenciamientos”.<sup>31</sup> El hombre, de a poco, se queda *sin lugar* en el mundo. Como señala José María Pérez Gay en *Tu nombre es el silencio*<sup>32</sup>; desaparecen los lugares y las personas comunes; el registro nemotécnico se encuentra, de pronto, frente al extrañamiento.

Esta carencia de espacio, este intersticio negativo es provocado y aceptado por el poder instituido. Deborah Poole y Veena Das caracterizan este abandono voluntario en su dimensión normativa en “*El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas*”<sup>33</sup>; Esteban Rodríguez profundiza sobre la relación entre anomia y criminalidad en “*Temor y control*” y “*La máquina de la inseguridad*”<sup>34</sup>; finalmente Sergio González Rodríguez en “*Huesos*

---

<sup>30</sup> Sobre el particular, véase Berumen Campos, Arturo, “El alma bella y la persona abstracta. Del pluralismo jurídico al sincretismo ético” en *Crítica Jurídica. Revista de política, filosofía y derecho*. No. 32, México, CEIICH-UNAM, 2011.

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*; trad. José Vázquez Pérez et al, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 319.

<sup>32</sup> Pérez Gay, José María, *Tu nombre en el silencio*, México, Cal y Arena, 2000, pp. 22 y 23: “[...] si en los años sesenta uno encontraba todavía ruinas y edificios llenos de cicatrices de balas, ahora florecían los nuevos centros comerciales [...] El olor a humo y aceite desapareció en el tiempo como desaparecieron las escuelas de educación política”.

<sup>33</sup> Das, Veena y Poole, Deborah, “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. No. 8, Madrid, GERI-UAM, 2008.

<sup>34</sup> Rodríguez Alzueta, Esteban, *Temor y control. La gestión de la inseguridad como forma de gobierno*, Argentina, Futuro anterior, 2015; asimismo, Rodríguez Alzueta, Esteban, *La máquina de la inseguridad*, La Plata, Estructura mental a las estrellas, 2016.

en el desierto” y “*El hombre sin cabeza*”<sup>35</sup>, describe la materialización de estas ideas en una relación límite: macro-criminalidad e impunidad. Como se advierte, el tópico en tratamiento no es una cuestión menor: implica el des-territorio y la deshumanización progresiva de la sociedad por la falta de morada y la desubicación ontológica que ello produce. ¿Qué es lo opuesto del sin lugar? El aquí del ahora, un mundo construido entre la realidad y la utopía: “el espacio histórico temporal que nos incluya política y éticamente [...que reconozca H.R.] el valor de la vida, de un ser humano no cuantificable e inédito, porque sobre éste no todo está escrito”.<sup>36</sup>

#### 1.2.4. El paradigma del hombre enajenado

“El sentido instrumental de la unidad teórica de los discursos actuales de la ética y de los valores sobre la educación y la convivencia se funda y puede convertirse, en el medio y no en el fin de las relaciones humanas hasta llegar al extremo de la cosificación y la alienación del sujeto social, del individuo”.

Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*.<sup>37</sup>

El mundo instituido —del día reglamentado, el sin lugar y la hipervelocidad—, se caracteriza por la repetición irreflexiva de lo mismo; por la producción de una subjetividad que oscila entre el tedio y el aburrimiento: “esa monotonía nauseabunda y pomposa”.<sup>38</sup> Toda la imaginación creadora y la invectiva se someten a este “ritual de lo cotidiano”<sup>39</sup>, el cual preserva y reproduce el pensamiento isonómico y la conducta a-histórica.

---

<sup>35</sup> González Rodríguez, Sergio, *Huesos en el desierto*, México, Anagrama, 2002; asimismo, González Rodríguez, Sergio, *El hombre sin cabeza*, México, Anagrama, 2014.

<sup>36</sup> Magallón Anaya, Mario, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, UNAM-CIALC, 2012, p. 10. Asimismo, p. 134: “[...el H.R.V.] Espacio histórico temporal, donde la identidad social y cultural, está conformado por la unidad en la diversidad social integradora y diferenciadora de las identidades, como parte del todo social”

<sup>37</sup> Magallón Anaya, Mario, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>38</sup> Sartre, Jean Paul, *El hombre y las cosas*; trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960, p.9 y 18: “El tedio es el orden social, es la falta de interés monótona de todo lo que se puede ver, oír y tocar; los paisajes de Faulkner se aburren tanto como sus personajes. El verdadero drama está detrás, detrás del tedio, detrás de los gestos, detrás de las conciencias”

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Sólo el pensar filosófico sobrevive a las “categorías tranquilizadoras”<sup>40</sup> y a “las jerarquías de valores”<sup>41</sup> inventadas por los *Famas*, pues frente a la exigencia artificial de rigor y método, prevalece el desorden. El hombre siempre es un fin, nunca un medio. Pero una versión distorsionada de la modernidad caracteriza la subjetividad instrumental a partir de cierta utilidad en las transacciones económicas y las relaciones políticas y sociales. No importa el otro sino en términos del beneficio inmediato reportado para el mercado: el obrero eficiente y callado que no protesta, el gerente productivo el cual rompe los pronósticos más lisonjeros del patrón, versiones ambas de un ser absolutamente alienado el cual “siempre existe en función de otros y nunca para sí”.

El hombre enajenado, desprovisto de su imaginación creadora, absorbido por la voráGINE del mundo administrado, carente de referentes identitarios propios es el paradigma negativo de la subjetividad que ofrece la edad moderna. En ella, la humanidad vive inmersa en la fugacidad del instante, en la hipervelocidad y en el sin lugar; es la era del terabyte y la aniquilación de la filosofía. Todo lo superfluo se puede lograr con el pulgar que gobierna la contraseña del teléfono móvil, lo mismo el control del ordenador o el catálogo de compras electrónicas; pero también el dispositivo que activa los misiles teledirigidos de las potencias armamentistas. Y esta particularidad, la cual homologa las trivialidades de la rutina diaria con el riesgo latente de actos genocidas, es un signo el cual alerta sobre la peligrosidad de las prácticas normalizadas con la justificación de la ciencia y la tecnología.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Cortázar, Julio, *Rayuela*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 28

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Magallón Anaya, *Op Cit.*, pp. 9 y 10: “En la actualidad vivimos intercomunicados por sistemas virtuales y por satélites, donde juega un papel preponderante la comunicación televisiva, la radio, el internet, el Facebook, el twitter, etc. De tal manera puede afirmarse que los seres humanos viven en diversos mundos, como a la vez, en distintos tiempos históricos y políticos. Este es el lenguaje que aprehende el mundo y a la historia asimilada como pesadilla deformante de la existencia y de la vida toda. La ciencia y la tecnología han ampliado los horizontes de crecimiento y de desarrollo en los países ricos, en cambio en los países pobres se han potenciado formas negativas contrarias al modo del ser humano históricamente situado, porque atenta contra su modo óptico, fenoménico. Estas formas negativas de la ciencia y de la tecnología han hecho de su uso una pesadilla, generando crisis y desestructuración de la filosofía, de la ontología, de la fenomenología,

Habr  de advertirse que no todo trabajo es enajenante<sup>43</sup>; de ello ha dado cuenta Arturo Andrés Roig, por medio de una caracterización doble como * ργον* y * θλον*, en la cual usa las imágenes de *Προμηθεύς* y *Ηρακλής*; también Ernst Jünger en “*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*”. El filósofo argentino es detallado en su exposición:

“[...] para realizar ese «desatamiento» o «liberación» (*ap lysis*) no quedaban, ya lo hemos dicho, sino dos vías: hacer de la ciudad una construcción humana, dejando de lado apoyos en aquello imposible de abordar «dado la oscuridad del tema y la brevedad de la vida» —manera irónica y elegante de poner al descubierto todos los ontologismos, comenzando por los de origen religioso—, o en la medida en que no fuera posible, negarla y proponer ese «regreso a la naturaleza» del que hemos hecho mención”.<sup>44</sup>

Sin embargo, debe resaltarse un riesgo asumido por la modernidad: la producción de una *subjetividad enajenada*. Esto es, el hombre enajenado como el retrato de alguien perfectamente incrustado, “normalizado”, en una sociedad deshumanizada —ya como analfabeta funcional, ya como operador esquizofrénico eficiente—, cuya existencia y actividad es regulada, detalladamente, por el derecho, a través de la categoría “*persona*”. Este autómata ha sido despojado de valores, de interrogantes ontológicas; ha sido despojado totalmente de referentes propios que caractericen un modo singular de habitar el mundo<sup>45</sup>; y es, sin embargo, el *titular* de todos los derechos reconocidos por el sistema

---

de la filosofía de la praxis, de las filosofías prácticas como: la filosofía de la historia, de la moral, de la política, de la educación, de los valores de libertad, de justicia, de equidad, de igualdad, de solidaridad, de la antropología filosófica.

<sup>43</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 12: “[...] no es lo mismo el trabajo que ordena y crea, junto con el mundo de las técnicas, un Prometeo, que el trabajo de liberación de Heracles, quien habrá de «desatar» al propio Prometeo, quien pasar  de este modo de su estado de «encadenado» (*demost s*) al de «desatado» (*ly menos*). La libertad respecto del trabajo no es, pues, la clásica eleuther a, sino que es otra cosa, es «liberación» (*ap lysis*). Y más adelante, relativo a un cierto «regreso a la naturaleza», p. 13: “aquel regreso no implicaba una renuncia de las técnicas propias del trabajo, sino un intento de reinserción de las mismas en un medio en el que resultaran realmente subordinadas a la vida humana, salvando de este modo la inversión deshumanizante de valores en que hab  caído la ciudad, lugar de la más alta concentración artesanal”.

<sup>44</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>45</sup> Xirau, Joaquín, “El arte y la vida” en Cuadernos Americanos (La revista del Nuevo Mundo). Año 1. No. 5, México, UNAM, 1942, pp. 65-86. En particular, véase p. 68: “La vida natural del hombre no sólo se halla alejada de la creación artística y científica y aun de toda actividad espiritual. Sin exageración alguna podríamos decir que vive también apartada de sí misma, alejada de sus más íntimos manantiales, en un estado de permanente distracción. El hombre, todos los hombres, artistas o no, necesitan, para poder vivir, olvidarse de sí mismo, someterse, sin reflexión, a las leyes del instinto y del hábito y a los fueros misteriosos del inconsciente, sin tratar de ponerse de acuerdo ni aspirar a nada que lleve la vida fuera de sí. *La vida vulgar consiste precisamente en esto*. Y en alguna medida no hay quien no participe de ella.” Claro,

normativo hegemónico.<sup>46</sup> Este hombre masa, para decirlo claramente, es la imagen inequívoca de una ficción legal por la cual lo humano es reducido a la vacuidad de su forma jurídica. La literatura y la filosofía han proporcionado diversas imágenes de esta signatura negativa de la modernidad: José Ortega y Gasset y el hombre masa; Rosa Luxemburgo y la enajenación como la verdadera barbarie producida por la acumulación del capital; Walter Benjamin y las masas en la época de la reproductibilidad técnica de la obra de arte; Robert Musil y *El hombre sin atributos*; Giorgio Agamben y *El hombre sin contenido*. Byung-Chul Han, en *La sociedad del cansancio*, proporciona una caracterización demoledora al hablar del imperativo del Yo mismo, tan caro a la sociedad de rendimiento tardomoderna.<sup>47</sup>

Nuevamente el arte, en específico la literatura, ofrece una imagen poderosa que permite profundizar en el tratamiento de esta signatura. En 1853, Herman Melville publicó "*Bartleby, el escribiente*". Con cierta ligereza, un sector no desdeñable de la crítica ha caracterizado a este personaje como metáfora de la indolencia, o, bien, como imagen malograda del humanismo en la sociedad industrial, dominada por el influjo de la técnica. En un fabuloso ensayo<sup>48</sup>, Gilles Deleuze afirma, con precisión, que Bartleby no es metáfora de nada. El escribiente es un personaje con el cual se describe una praxis concreta; la inoperosidad. La potencia, el estado de latencia, el *todavía no* en su mayor esplendor y

---

las palabras del maestro Xirau constituyen una descripción contextual antes que una hipótesis deliberativa. Las cursivas son mías.

<sup>46</sup> Sobre la idea de sistema normativo, véase: Correas, Vázquez Óscar (coord.), *Derecho indígena Mexicano 1*, M pp. 29-33: "[...] «sistematizar» [...] quiere decir presentar las normas *como si* constituyeran un sistema [...] las normas pertenecen a un sistema, *por decisión de alguien*, no por alguna misteriosa y metafísica cualidad de las mismas [...] los sistemas normativos son procesos discursivos históricamente situados [...] los sistemas normativos existen en un tiempo y espacio dado, y dominan a ciertos individuos históricamente situados. Por tanto, cada sistema dispone de sus propias reglas de reconocimiento".

<sup>47</sup> Han, Byung-Chul, *Op. Cit.*, pp. 62 y 63: "El sentimiento de insuficiencia e inferioridad o el miedo al fracaso no forman parte de la vida emocional de Bartleby. No conoce ni los reproches a sí mismo ni la autoagresión. No se ve confrontado con el imperativo de ser él mismo, signo característico de la sociedad de rendimiento tardomoderna. Bartleby no naufraga ante el proyecto de ser Yo. [...] Lo que a Bartleby lo enferma no es el exceso de positividad o posibilidad; no lleva el lastre del imperativo tardomoderno de dejar que comience el Yo mismo."

<sup>48</sup> Deleuze, Gilles, "Bartleby o la fórmula" en Melville, Herman, *Preferiría no. Bartleby el escribiente seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, trad. José Manuel Benítez Ariza, Valencia, Pre-Textos, 2011.

eficacia política. *I would prefer not to*, la indeterminación del sintagma, la fórmula agramatical conocidísima aparece como una objeción para desplegar la mínima actividad enajenada.<sup>49</sup>

Pero hay otro dato: Bartleby es un personaje que existe siempre en el presente.<sup>50</sup> En 1853, Melville dibujaba ya las líneas de lo en que Bloch, hacia 1938, sería un trazado ampliamente detallado. No debe olvidarse que “la enajenación es siempre auto-enajenación y, por ello, siempre es trascendible”.<sup>51</sup> Pero sólo quien existe en el presente, en la vigilia expectante, en la ruta del caminante, puede experimentar el *sueño diurno* y ser su propio guardián. Sólo desde el presente se produce la *conciencia anticipadora*<sup>52</sup>; esto es, la autoconciencia que con su praxis define el porvenir.

### 1.2.5. La distorsión de la identidad y la mutilación de la personalidad.

“Si salía de su universo de cristiano de piel blanca, el hombre de esa época perdía su espíritu crítico de inmediato. No se trata de que no consiguiera, a veces, hallar alguna virtud en alguien como Saladino o Avicena o incluso en un rabino erudito: pero sólo era capaz de ver rasgos morales. Vistos desde fuera, todos eran «negros», porque el negro representaba la

---

<sup>49</sup> Sobre el particular, permítaseme remitir a Rosas, Vargas Humberto, *La praxis estética de quien preferiría no hacerlo*, México, 2019 (en prensa), p. 4: “Bartleby no se rige por las normas impuestas ni por la tradición inveterada del oficio de copista, antes bien declara el instersticio; la suspensión de la subjetividad que sólo existe a través de la categoría jurídica «persona». En este sentido, el personaje de Melville permite cuestionar si hay un modo otro de habitar el mundo esquizofrénico del capitalismo. Frente a las reglas y los cánones de su rutinaria tarea, el escribiente permanece inmutable con una expresión, mejor; un gesto que no precisa de la aprobación de la jerarquía administrativa, burocrática. Su acto de resistencia se ejecuta, cotidianamente, en el escritorio situado en el rincón más olvidado de la oficina de copistas. El escribiente, en esto, se asemeja más a un filósofo solitario que a un jurista o a un político. Es el paradigma de una determinación que no precisa de la significación otorgada por el reconocimiento del otro. El copista rompe con los modos de su jefe, el dueño del despacho, cuestiona sus prácticas reglamentadas y cuestiona, también, los diversos modos de devenir alienado de sus colegas. Y habrá que decirlo: los colegas de Bartleby son metáforas de la enfermedad que el trabajo produce en el hombre «moderno»”.

<sup>50</sup> Rosas, Vargas Humberto, *Op. Cit.*, p. 11: “Bartleby «existe» en una narrativa peligrosa que oscila entre la *κένωσις* y el *καίρως*: entre el vaciamiento del aburrimiento profundo y el llegar siempre tarde. Pero no debe olvidarse la literalidad del cuento: el escribiente, contrario al desencanto social y al extrañamiento con el cual lo mira el mundo instituido, *siempre es oportuno porque vive en el presente*. Sería impreciso, por ello, caracterizarlo como «un hombre sin referencias». Designarlo, retóricamente, como un hombre sin atributos o un hombre sin contenido, traiciona la potencialidad disruptiva de la frase multicitada en tanto «expresión auténticamente agramatical»”.

<sup>51</sup> Arizmendi, Luis, debate con Enrique Dussel, a propósito de la presentación del libro *16 tesis de economía política*.

<sup>52</sup> *Pequeños sueños diurnos; conciencia anticipadora; imágenes desiderativas en el espejo*, son los tres apartados del primer tomo de uno de los textos emblemáticos del marxismo crítico del siglo XX. Sobre el particular, véase: Bloch, Ernst, *El principio esperanza I*; trad. Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004.

noche, lo desconocido, el peligro: turcos, sarracenos y mongoles tenían la pile negra”.

Fossier, *Gente de la Edad Media*.<sup>53</sup>

La esquizofrenia social es el estado mental producido por el malestar de la cultura; por la vacuidad; por “el terror en que la destrucción escapa al control del derecho y la esclavitud en que el espíritu se reduce a instrumento”.<sup>54</sup> La caracterización anterior es relevante porque frente al colonialismo sobrevienen, frecuentemente, esta molestia que precede a la rebelión, o la conformidad silente del vasallaje, la servidumbre voluntaria y la domesticación ideológica. Habrá de precisarse la caracterización de la palabra “malestar”.

Señala Bolívar Echeverría en “*Definición de la modernidad*”:

“[...] la modernidad [...] es la característica [...] de una civilización que se encuentra comprometida en un contradictorio, largo y difícil proceso de reconstitución; un proceso histórico de «muy larga duración» [...] que de ninguna manera tiene asegurado el cumplimiento de su meta. “Ya desde el primer siglo del segundo milenio se gesta y comienza a prevalecer algo que —exagerando la fórmula de Freud— podríamos llamar «un malestar en la civilización», una *Stimmung* o «estado de ánimo» que parece caracterizar a toda la vida civilizada del Occidente europeo. Un «malestar» que la afecta primero débilmente, pero después, a partir del siglo XVI o del siglo XVIII, de manera cada vez más aguda, hasta convertirse desde finales del siglo XIX en un horizonte anímico verdaderamente determinante de la experiencia cotidiana, y es que la experiencia práctica que se expresa en este «malestar» es la de una forma social o una estructura institucional que se reproduce tradicionalmente porque sigue siendo indispensable para la vida, pero cuyo contenido se enrarece crecientemente, convirtiéndola en una especie de simple simulacro o imitación de lo que ella misma fue en el pasado [...] Este «malestar en la civilización» consiste en la experiencia práctica de que sin las formas tradicionales no se puede llevar una vida civilizada, pero que *ellas mismas se han vaciado de contenido, han pasado a ser una cáscara hueca.*”<sup>55</sup>

Vale adelantar que la parte final del sintagma echeverriano es contrariada, flagrantemente, por el llamado *pluralismo jurídico*, esto es; la tensión de sistemas

---

<sup>53</sup> Fossier, Robert, *Gente de la Edad Media*, Barcelona, Taurus, 2017, pp. 21 y 22.

<sup>54</sup> Milosz, Czeslaw, *El pensamiento cautivo*; pref. Karl Jaspers, Barcelona, Tusquets Editores, 1981, p. 12.

<sup>55</sup> Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016, pp. 24 y 25.

normativos, entre los cuales se cuentan las *formas tradicionales* vivas afroindome-  
xicanas<sup>56</sup>, las cuales advienen pletóricas de contenido ético y ontológico.

Estas expresiones normativas resaltan la existencia de una alteridad ética de gran arraigo en el pensamiento y la vida cotidiana de “lo latinoamericano”. Así, la idea de *un mundo otro* es ya una realidad actual. Como decía Francisco Miró Quesada: “No hay ningún argumento científico, en efecto, que pueda convencernos de que nosotros los latinoamericanos debemos realizar un ideal creado por los europeos y traicionado por ellos”.<sup>57</sup> Lo verdaderamente ajeno es la sumisión que anuncia la verdadera catástrofe de estos tiempos: “la tendencia a la identidad unitaria por eliminación o subyugación de diferencias”.<sup>58</sup>

Quiero insistir en la caracterización de la imitación como distorsión de la personalidad. Ella es un modo de servidumbre voluntaria que permite la dominación ideológica a través de la falsificación de la identidad. Y esta imitación es un verdadero *sin sentido* pues la adopción de paradigmas ajenos —cualquiera que sea su procedencia—, implica un verdadero destiempo; un anacronismo intelectual por cuanto tales paradigmas

---

<sup>56</sup> Esta caracterización no es nueva. En *Facundo*, Domingo Faustino Sarmiento postula la “civilización europea” homologándola con una falsa idea de progreso y proscribida la alteridad encarnada en los pueblos latinoamericanos. Posteriormente David Sánchez Rubio, en *El pensamiento humanista de Leopoldo Zea. Conciencia histórica y derechos humanos*, resaltaba el término “indoiberoamericano”. A mi juicio, una caracterización étnica de la identidad latinoamericana como expresión multicultural efectiva es la que postula lo “afroindoamericano”. En este registro se inscribe la impronta de Jesús María Serna. Sobre el particular, véase: López, Chávez América Nicté-Ha, “Haciendo visible lo invisible. La población afrodescendiente durante la construcción del Estado-Nación en México en el siglo XIX en Serna, Moreno J. Jesús María y Pineda, Ángeles Israel (coords.), Interculturalidad y relaciones interétnicas en Afroindoamérica, México, CIALC-UNAM, 2015, pp. 217-256, en específico, p. 217: “Los mexicanos nos sentimos muy orgullosos de nuestra identidad, celebramos fiestas nacionales y practicamos tradiciones que la refuerzan. Irónicamente pocos se detienen a analizar y se interesan por conocer las piezas que componen a la identidad mexicana y los colectivos que conforman a su población, más allá de ser simplemente mezcla del indígena con el español. Así pues, la población afrodescendiente no había sido de interés para investigadores, historiadores, académicos e incluso para el gobierno, tanto federal como estatal, a pesar de haber llegado al país desde antes de que éste fuera independiente.”

<sup>57</sup> Miró, Quesada Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 168 y ss. En el mismo sentido, ver Salazar, Bondy Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 81: [peligroso asunto es asumir la filosofía H.R.V.] “como un pensamiento imitado, como un transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan”.

<sup>58</sup> Duque, Félix, *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la Modernidad*, Madrid, Abadía Editores, 2006, p. 11.

han sido abandonados y traicionados por sus propios inventores. Con acierto afirmaba el gran maestro del libertador de América:

“¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es original. Original han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Y originales los medios de fundar unas y otro. *O inventamos o erramos.*”<sup>59</sup>

La exposición precedente es significativa. *Hombre enajenado, hombre unidimensional, hombre sin atributos* son referencias todas a una personalidad afectada negativamente por el entorno: disminuida, mutilada, distorsionada. Esta consciencia, bien señala Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, estará completamente dormida y, por tanto, ciega. Dejará de contemplar las impresiones de lo real, así como las expresiones estéticas de las creaciones artísticas.<sup>60</sup> Y sus ojos no podrán leer ya los versos de los aedos afroindoamericanos,<sup>61</sup> ni aprender de la sabiduría antigua. Estos defectos psicológicos desembocan, frecuentemente, en un complejo de inferioridad frente a las expresiones de otras culturas. Sobre este tópico, resulta pertinente la reflexión de Samuel Ramos:

“«¿Qué dosis de verdad puede soportar el hombre?» [...]a psicología del mexicano es resultante de las reacciones para ocultar un sentimiento de inferioridad [...] tal propósito se logra falseando la representación del mundo externo [...] Pero el proceso de ficción no puede detenerse en las cosas exteriores [...] se aplica también al propio individuo, falseando la idea que tiene de sí mismo”.<sup>62</sup>

Es conocida la profusa investigación impulsada, entre muchos otros, por Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig, relativa a la historia de las ideas latinoamericanas.<sup>63</sup> Ello

---

<sup>59</sup> Rodríguez, Simón, *Inventamos o erramos*, pról. Dardo Cúneo, Venezuela, Biblioteca básica de autores venezolanos, 2004, p. 138.

<sup>60</sup> Entre estas creaciones, se encuentran las siguientes obras pictóricas: “*El retorno de Quetzalcóatl*” —1952—, y “*La conquista de la energía*” —1952-1953—, de José Chávez Morado; “*Representación histórica de la cultura*” —1952—, de Juan O’Gorman o “*Presencia de América Latina*” —1964-1965—, de Jorge González Camarena.

<sup>61</sup> “Américas” de Gustavo Becerra Schmidt y Pablo Neruda es un relato preciso de Latinoamérica: “Y no hay belleza como esta belleza/ de América extendida en sus infiernos/ en sus cerros de piedra y poderío/ en sus ríos atávicos y eternos”.

<sup>62</sup> Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Barcelona, Espasa Libros, 2012, pp. 50 y 53

<sup>63</sup> Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008, pp. 14 y 15: “Dentro de este complejo marco construimos la Historia (sic) en cuanto agentes sociales de la misma y para lo cual deberemos, inevitablemente, darle un sentido, prueba irrefutable de la presencia relativa de lo necesario y de lo

implica una indagación caracterizada, verbigracia, por la identidad de las cosmovisiones originarias y el estudio exhaustivo de actos comunicativos e ideologías propias de ciertas políticas del lenguaje.<sup>64</sup> Así, por ejemplo, de la afirmación inicial sobre la inexistencia de un pensamiento original expresada por los investigadores ecuatorianos, a los más de 50 tomos que versan sobre el pensamiento quichua, median 10 años de una investigación cuyo signo distintivo ha sido la afirmación de una filosofía latinoamericana propia y auténtica.

En lo que sigue, quiero retomar tres categorías específicas: “la identidad subalternizada”<sup>65</sup> de Farid Samir Benavides Vanegas, “el *a-priori* antropológico”<sup>66</sup> de Arturo Andrés Roig y el “*ethos* histórico”<sup>67</sup> de Bolívar Echeverría. Todas ellas son una crítica de la servidumbre intelectual, de la conquista ideológica: de la colonialidad del poder.

### 1.2.5.1. La identidad subalternizada.

“Fuera es la muerte, el destierro, la perdición del alma, la barbarie, lo marginal, lo no humano. Los hombres, pueblos o naciones que se aparten de este orden estarán fuera de todo posible orden, pues no se reconoce la existencia de otro que pueda ser diverso al establecido por el hombre moderno; fuera, por ende, de todo lo que justifique su existencia. Estos hombres no serán otra cosa que expresiones de lo negativo, del mal en sus diversas expresiones, tales como la barbarie o la animalidad.”

Leopoldo Zea, *América en la historia*.<sup>68</sup>

---

contingente en el proceso histórico, ya que si fuera una pura necesidad, no tendría razón de ser un ejercicio judicial y valorativo respecto de nuestros actos, así como si fuera una pura contingencia, no habría sentido posible”.

<sup>64</sup> Esta es, precisamente, la declaratoria del párrafo inicial del “*Descubrimiento de América y encuentro de culturas*”, *Ibidem*, p. 21: “Vamos a pensar la problemática del «encuentro de culturas» en relación con nuestra América y teniendo en cuenta principalmente la noción de «Descubrimiento» desde el punto de vista del acto comunicativo y la problemática del «casticismo» como ideología propia de ciertas políticas del lenguaje”.

<sup>65</sup> Benavides, Vanegas Farid Samir (Ed.), *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

<sup>66</sup> Sobre el particular véase: Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008. Asimismo, Hernández, Llorente Humberto Javier, *La filosofía como compromiso en Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

<sup>67</sup> Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2013; asimismo, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.

<sup>68</sup> Zea, Leopoldo, *América en la historia. 8. Nuevo determinismo*, México, 1957, versión electrónica, p. 33.

Con “una falsa familiaridad y actitud de aceptación”<sup>69</sup> el hombre supedita su existencia a impresiones ajenas y vive en una representación distorsionada de lo real. Lo propio se subordina y queda siempre en último término, para agradar a la mirada vigilante que todo cuantifica. *Lo propio*, por un acto de domesticación, se presenta como lo siempre prorrogable; lo que aún no llega, lo indiscutido en las instancias y en los discursos públicos que debe permanecer oculto para evitar la ira del colonizador.

Se habla así de una subjetividad negada, infravalorada: colonizada. Esta conciencia es despojada de los atributos, éticos y ontológicos, los cuales le sobrevienen por su carácter originario. Así, la historia latinoamericana es interpretada a partir de su encuentro con un continente que se autoproclama como la encarnación de la civilización y el progreso. En este registro, toda narrativa fundante es concebida como relato político que busca reducir y relegar al colonizado como lo *otro del colonizador*”.<sup>70</sup>

Pero no hay aquí una relación de víctima y victimario. Tal caracterización sería la justificación romántica de la explotación y del abandono de la capacidad praxica del hombre. Si la subalternización identitaria existe, ello se debe a una complicidad que es, ya, el anuncio de la barbarie.

### **1.2.5.2. El “a priori” antropológico**

Todo sistema de pensamiento se integra por un elemento discursivo y por diversas prácticas las cuales son reproducidas y preservadas por una operatividad burocrática. Puede caracterizarse a la modernidad como el mito fundacional<sup>71</sup> de la sociedad burguesa; sus

---

<sup>69</sup> Blumenberg, Hans, *Op. Cit.*, p 15.

<sup>70</sup> Benavides, Vanegas, Farid Samir (Ed.), *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>71</sup> Sobre el particular, pueden consultarse: Correas Vázquez, Óscar “...Y la norma fundante se hizo ficción” en *Crítica jurídica. Revista de derecho, filosofía y política. No. 18*, México-Brasil, UNAM-Facultades do Brasil, 2001, pp. 71-98. Asimismo, Ost, François, “Derecho y literatura: En la frontera entre los imaginarios jurídico y literario” en Torres, Óscar Enrique (Coord.), *Derecho & Literatura. El derecho en la literatura*, México, Editorial Libitum, 2017; pp. 21-50. En específico, p. 31: “En mi caso, en *Contar la ley. En las fuentes del imaginario jurídico* he optado por privilegiar un cierto

prácticas, en consecuencia, legitiman la explotación “racional” del sistema capitalista. Ella es un relato que valida, sin cuestionarlas, dos grandes ficciones: el estado y la propiedad privada. Estas dos categorías, se colige, son los “*a-prioris*” del sistema capitalista.

Este relato es, como bien apunta Arturo Andrés Roig, “el encuentro de una cultura consigo misma”.<sup>72</sup> Es la afirmación discursiva de su autoconciencia. Ella cuenta con un poderoso elemento persuasivo: el seductor artificio de la razón. El pensamiento crítico ha develado que no se trata de una razón dialógica sino de una pragmática e instrumental. Pero además de racional, esta narrativa se presenta a sí misma como la única científicamente posible. Se puede advertir, por supuesto, su dimensión ideológica: no se busca la explicación última de las cosas; antes bien, se reclama la hegemonía discursiva para ejercer el control político.

Por lo expuesto, persiste una cierta caracterización de la modernidad que ofrecí en 2011, según la cual ella es:

“[...] el sistema ideológico que encumbra las pretensiones del capitalismo con el prestigiado y seductor artificio de la razón. Como un nuevo orden político y legal el cual se erige sobre la base de la tradición liberal-individualista burguesa. Hablando

---

número de relatos fundadores —a menudo mitos que han sido reescritos en épocas ulteriores— que constituyen varias «maneras de concebir el derecho» o fuentes del derecho: en el comienzo existía la ley (Moisés y el monte Sinaí); en el comienzo existía el juez (Euménides); en el comienzo existía mi conciencia (Antígona); en el comienzo existía mi derecho (tema representado por dos relatos: Robinson Crusoe y Fausto); ¿y al final? (El proceso y diversos textos jurídicos de Kafka también son una forma de concebir el derecho). Cada uno de estos textos —y sus múltiples reescrituras—, de acuerdo con la terminología de Castoriadis, constituyen a su manera «narraciones de institución»: monumentos literarios que crean magmas de significados sociales instituyentes. Verdaderas «matrices culturales», estas narraciones engendran mundos nuevos, en el sentido de nomos de Robert Cover: universos de narraciones y prescripciones constitutivas de una civilización jurídica”.

<sup>72</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op Cit.*, pp. 29 y 30: “De esto decimos surge aquella especificidad del acto de conquista que acompaña al «Descubrimiento» que los europeos hicieron de América y que lo constituyó en un acto propiamente tal. En efecto, se dio acompañado de un continuo mensaje, de un discurso que tenía como emisor al «descubridor-conquistador» y por receptor, aquella misma cultura organizada sobre su propia autoimagen mundial. Los «descubrimientos» que hicieron los antepasados de los aztecas, los mayas o los quichuas no estuvieron acompañados del acto de mensaje que se inicia con las célebres cartas de Cristobal Colón. Y así podríamos decir que se produjo un hecho de «descubrimiento» llevado adelante por un sujeto histórico que había alcanzado un desarrollado nivel de autoconciencia precisamente por el hecho mismo de aquel «descubrimiento». Unos siglos más tarde, Hegel daría la fórmula histórica a este largo proceso del mundo mediante su conocida figura del «Amo y el Esclavo», como momento de afirmación de autoconciencia por parte de dominadores y dominados, cada uno en su papel histórico. Y este es uno de los motivos por el cual no podemos hablar de «encuentro de culturas», pues por más que se haya hablado de que los europeos traían un «mensaje de salvación», como si las poblaciones americanas hubieran sido un sujeto receptor, de hecho el único receptor del mensaje estaba en Europa”.

en el ámbito de los mitos y las ficciones, se presenta como el perfecto relato con el cual las élites dominantes ejercen su hegemonía en la producción del saber. Los atributos políticos de la modernidad son, puede verse: la unicidad del discurso y una práctica política sustentada en cierta idea de la justicia —entre iguales—, el orden y el control social”.<sup>73</sup>

La modernidad es un relato que conduce a la esquizofrenia social: se autoproclama como la mayoría de edad intelectual de la humanidad, le grita al hombre “*sapere aude*”, ofrece medios “racionales” para conquistar los secretos de la naturaleza<sup>74</sup>; pero al mismo tiempo justifica la explotación humana, la depredación de los recursos planetarios y la injusta distribución de la riqueza. Puede advertirse porque el hombre ilustrado concluye que el acto más racional es la rebelión.

Lo interesante es que toda afirmación política emanada de este relato produce una multiplicidad de alteridades. Esto es, en su pretensión de validar un sólo pensamiento y un sólo modo de existir en el mundo, la discursividad isonómica busca cancelar el derecho a la diferencia. Y de pronto, toda la hermosa pluralidad originaria es categorizada como ilegal, ilegítima o irracional. “A veces se le excluye; otras más, se le recluye.” Este es un fallo habitual de no pocos sistemas de pensamiento: el querer suplantarse con categorías políticas todo elemento ontológico de lo real precedente, incluso, a la reflexión filosófica.

La autoría de esta signatura corresponde a Arturo Andrés Roig. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, al explicar el ocultamiento de los fines de conquista del “Descubrimiento” de América, el filósofo argentino es categórico:

---

<sup>73</sup> Rosas Vargas, Humberto, “Criminalización de la protesta social o El discurso de la exclusión como estrategia de dominación política. Primera parte” en Correas Vázquez, Óscar, *La criminalización de la protesta social*, México, CEIICH-UNAM-Fontamara, 2011, pp. 163-202. En particular, p. 173.

<sup>74</sup> El filósofo argentino Arturo Andrés Roig describe los modos concretos del antropocentrismo. Sobre el particular, véase Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 30: “Entre ellos podemos mencionar una teología que ordenó el mundo poniéndolo al servicio del hombre, considerado como vicario de Dios en la Tierra y, más tarde, una ciencia que declaró, sin más, al hombre como «amo y señor de la naturaleza», con lo que la figura del «amo y del esclavo» se extendió hacia un ente con el cual no había posibilidad de una autoconciencia recíproca y, en fin, de una filosofía [...] que trazó una línea divisoria aparentemente insalvable entre la naturaleza y el «espíritu»”.

“Admiración y conquista serían, pues, dos actos separados. La acción vendría después del acto gratuito y generoso del asombro y para aquélla ya se buscaría la justificación, que no sería nada difícil encontrarla, pues venía preparada. En cuanto al acto de “descubrir” no hacía falta justificación alguna

Pero sucede que al no poder ser escindido el momento de la Conquista del momento del «Descubrimiento», éste es a la vez contemplación y acción, y posiblemente más lo segundo que lo primero, y tanto el uno como el otro necesitan ser justificados. El hecho fue complejo desde su primer momento y no se ensució moralmente después por la culpa de algunos hombres perversos. Y *la justificación ya estaba construida*, tal como lo dijimos. Las naves salieron de Puerto de Palos con un mundo ideológico a cuestas, fruto de una elaboración muy antigua, de la que si queremos encontrar antecedentes, deberíamos buscarlos en la época de organización y expansión de la ecumene grecorromana.

Esa justificación venía ya dada como una especie de a priori de la conducta de los descubridores-colonizadores. Se relaciona con aquella Historia mundial que tenía un sujeto que la venía construyendo, colocado como centro de la misma y con su mundo de razones debidamente asegurado. Y por cierto que no se trataba de justificaciones históricas, humanas, sino trascendentes.<sup>75</sup>

La cita *in extenso* permite formular la siguiente pregunta: ¿En dónde radica la designación del hecho concreto? ¿En el “descubrimiento” del invasor? ¿En el etnocidio del cual fueron objeto los habitantes originarios? La respuesta, por supuesto, rebasa los propósitos de la presente tesis. Pero de su planteamiento se colige, plausiblemente, que los *a-prioris antropológicos* constituyen el uso político de ciertos postulados<sup>76</sup>; de un lado el diálogo, la inclusión y la reproducción de la vida; del otro, la conquista, la dominación ideológica, la exclusión y la técnica jurídica transformada en artefacto de muerte. Esta “ideología al uso” y su imbricada relación con el lenguaje y el derecho ha sido estudiada detalladamente por mi amigo y maestro Óscar Correas Vázquez en sus tres volúmenes de “*Derecho Indígena Mexicano*”; en particular, en el *Volumen I*, al descubrir que hay términos lingüísticos inexistentes al interior de las comunidades indígenas. El concepto de

---

<sup>75</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, pp. 28 y 29.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 30: “[...] aquella «moral emergente», en cuanto expresión teórica de lo que entendemos como una experiencia propia de nuestros pueblos, la habíamos visto como un modo de poner en juego lo que hemos denominado *a-priori* antropológico. De él y por necesidad misma de su cumplimiento, dimos necesariamente en una norma, cuyo valor imperativo depende del grado de conciencia moral con el cual la asumamos, aquella que nos exige considerarnos como fines y no simplemente como medios. Y una categoría moral básica que expresa todo esto, la de la «dignidad humana». Y todavía más «aquel *a-priori* antropológico venía empujando —permítasenos la metáfora—, por un principio común a todos los entes, el «principio conativo» que nos lleva a perseverar en el ser»”.

mercancía; más aún, el concepto de propiedad privada no existe, por ejemplo, en la Comunidad de *Yuman Li'*. En efecto, bien explicaba el hermano Zósimo Ortega la diferencia entre *sia'j, raa sun y siáj tarrum nmi'*. Quiere decir lo anterior que, en el idioma triqui, no existe una palabra para describir el acto personal de apropiación que, por antonomasia, excluye a todos los demás. Y esto es así, porque las personas y animales no pertenecen, exclusivamente, a miembro alguno de la comunidad. Quiere decir, también, lo siguiente: las cosas son definidas como el resultado de una actividad siempre colectiva.<sup>77</sup>

El lector acucioso podrá decir, tal vez, que “la excepción confirma la regla”, pero tal señalamiento sólo resaltaría la ignorancia relativa a las jurisdicciones alternativas, pues el contenido ético descrito se reproduce en los sistemas normativos indígenas de Chiapas, Guerrero y Oaxaca. No hay el menor romanticismo en esta descripción de la jurisdicción indígena. Ella, sin duda, puede y debe ser, también, objeto de crítica; pero ésta habrá de darse a nivel de “sistematicidades normativas” y no al nivel anecdótico de los “usos y costumbres”. Por supuesto, debe tomarse en consideración la nota crítica y erudita del ilustre jurista mexicano en cita:

“[...] las normas no constituyen por sí mismas un sistema [...] Los juristas son entrenados, en la universidad, precisamente para aprender a otorgar sistematicidad a las normas. Se les enseña ciertas estrategias lingüísticas, que les permiten ver, ese enorme fárrago de normas, como constituyendo un sistema. Estas normas, vistas como integrando un sistema, son las llamadas constitucionales, o, simplemente, válidas. Y también se les entrena para detectar cuáles, de entre todas esas normas, no son en verdad normas que los ciudadanos o los funcionarios deben acatar, y que son inconstitucionales. Usan, para desarrollar esta tarea, ideas muy interiorizadas, que incluyen una norma «superior», llamada «constitución», y un discurso especial que les permite decir que la norma en cuestión es, o no, producida por un individuo que, por ser autorizado por otra norma, es el funcionario autorizado por otra norma «superior». Si la norma cuestionada cubre estos «requisitos», entonces «pertenece» al «sistema» jurídico —el mexicano, por ejemplo. Pero, nótese, que no es la norma la que dice «yo pertenezco al sistema», sino que es «es alguien», el jurista, el que dice «este enunciado es una norma jurídica, es decir, pertenece al sistema jurídico»

---

<sup>77</sup> Ortega, González Zósimo, *Comunidad Indígena. El camino verdadero (jurídico) de la nación pequeña (Yuman Li')*. Tesis de maestría en Derecho, México, UNAM-FES Acatlán, 2006, pp. 110 y ss.

[...] la sistematicidad no es una propiedad de las normas, sino el resultado de un *discurso de reconocimiento* de las mismas”.<sup>78</sup>

Y de forma categórica, en relación al desafortunado término de “usos y costumbres”:

“La idea de que el derecho indígena debe ser considerado «usos y costumbres», entre otras razones porque no es escrito, es, en el fondo, racista: transmite la idea de que es «salvaje» o «primitivo», que por eso no merece respeto ni ser nombrado con el egregio nombre de «derecho»”.<sup>79</sup>

Así, puede concluirse, plausiblemente, lo siguiente: el *a-priori* antropológico es la justificación ideológica de un modo particular de entender el mundo que implica su legitimación; la cual se inserta, previamente, en toda expresión discursiva. Puede advertir el lector que esta afirmación tiene consecuencias epistemológicas altamente significativas: ella evidencia *la fundamentación política de toda discursividad científica*. Uno de los grandes méritos de Óscar Correas Vázquez al interior de la teoría del derecho ha sido, precisamente, describir esta hipóstasis y designarla con el nombre de *ideología jurídica*. En este contexto, cobra absoluto sentido una pregunta originaria que desquicia a los exégetas del poder: ¿Por qué el derecho dice eso que dice y no otra cosa distinta?

### 1.2.5.3. El ethos histórico

“El arte barroco, dice Adorno, es una *«decorazione assoluta»*; una *decorazione* que se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella misma en fin: que «ha desarrollado su propia ley formal». En efecto, el arte de la ornamentación propio del barroco, es decir, el proceso de reverberación al que somete las formas, acosándolas insistentemente desde todos los ángulos imaginables, tiene su propia intención: retrotraer el canon al momento dramático de su gestación; intención que se cumple cuando el *swinging* de las formas culmina con la invención de una *mise-en-scène* capaz de re-dramatizarlas. La teatralidad esencial del barroco tiene su secreto en la doble necesidad de poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico”.

---

<sup>78</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Derecho indígena mexicano. Volumen I*, México, CEIICH-Ediciones Coyoacán, 2007, p. 27.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 85.

El *ethos* es un hábito que expresa, inequívocamente, el modo humano de existir en el mundo. Este modo concreto lleva, implícita, una interpretación de lo real.<sup>81</sup> Por ello, sin la menor duda, una de las más antiguas caracterizaciones que se tienen del *ἦθος* es la de Heráclito. Dice el hijo de Éfeso en su fragmento 119: “*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*” —“*El ethos del hombre es su daimon*”.<sup>82</sup> La traducción que ofrece el maestro José Gaos es la siguiente: “*El carácter es para el hombre su genio*”.<sup>83</sup> El registro filológico de ambos sintagmas es diferente, pero su espíritu filosófico es el mismo: es privilegio y responsabilidad exclusiva del hombre el construirse cada día a sí mismo como una versión inédita. En ello radica el verdadero ejercicio de la libertad. Dicho de otro modo: el hombre puede ir de la enajenación a la autoconciencia; de la interpretación a la transformación del mundo; de la pesadilla al *sueño diurno*; de la nostalgia por el pasado a la *conciencia anunciadora*. Aquí se expresa la inagotable facultad creadora del hombre; su carácter siempre intempestivo. Se expresa así, con todo su poderío y esplendor, la actualidad del fragmento 45 de Heráclito: “*Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέυροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος*

---

<sup>80</sup> Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2013, pp. 44 y 45.

<sup>81</sup> Reyes, Alfonso “Exhortación a los escritores” en *Cuadernos Americanos (La revista del Nuevo Mundo)*. Año 1. No. 5, México, UNAM, 1942, pp. 7-13. Véase en particular, pp. 7 y 8: “El hombre es un ser parlante, y sería absurdo figurarse que la atmósfera verbal que respira es indiferente a su conducta, a su equilibrio general, a su salud, aun en el sentido más material y terapéutico. Toda palabra lanzada causa impacto en quien la recibe, y también en quien la profiere. Todo lenguaje lleva implícita una interpretación del mundo. Toda retórica es una ética. ¿No observaba ya Aristóteles la diferencia que media entre llamar a Orestes *el matador de su madre* o *el vengador de su padre*? Toda cuestión de denominaciones es una cuestión trascendental. Las primeras cursivas son mías.

<sup>82</sup> Rosas Vargas, Humberto, *Op. Cit.*, p. 18 “Precisamente el *ἦθος*, como tópico recurrente, porque remite a la constitución daimónica, integradora, formadora del carácter de una persona —trátase de quien va a decidir, del postulante o del justiciable—, y no lo digo yo, lo dice Heráclito antes que Aristóteles en el fragmento 119 reproducido por Estobeo: “*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*”. Aquí hay, claramente, tres saberes que están dialogando: el saber filosófico-filológico, el estético y el jurídico. Y un gran tema, se ha visto, es ¿por qué se expulsó a los poetas de la *πολιτεία*? y, después con los romanos, ¿por qué los filósofos fueron excluidos del gobierno de la *civitas*? Podría responderse del siguiente modo: por la relevancia del *ἦθος* como expresión vivencial de la comunidad política: en Grecia, la reflexión teórica del saber; en Roma, la urgencia operativa de las prácticas jurídicas.

<sup>83</sup> Gaos, José, *Antología filosófica. La filosofía griega*, versión electrónica, p. 39.

ὁδὸν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει” —“Los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón”.

Queda claro que el *ἦθος* es sabiduría pre-discursiva; en esto se anticipa a la caracterización heideggeriana del lenguaje como morada del ser; pero el *ethos* es, también, forma de vida cotidiana.<sup>84</sup> La imagen epocal del mundo, diríase su espíritu, se caracteriza por signos inequívocos, entre los cuales destacan las subjetividades predominantes y distintivas en cada período de la así llamada historia. Así, trasladando el análisis de la filología clásica y la filosofía helénica a la filosofía política contemporánea, aparece el registro de Bolívar Echeverría, según el cual puede hablarse de cuatro *ethos*: el romántico, el realista, el clásico y el barroco. Los tres primeros tienen en común su adhesión a lo dado, esto es; viven “en” y “con” el capitalismo.<sup>85</sup> El *éthos* barroco es singular porque vive en la franca contradicción o, mejor; él es la expresión dialéctica de un proceso social inacabado. Vive “con” y “en contra” del capitalismo en actos resignificadores de la relación entre integración y resistencia.

La así llamada historia del pensamiento latinoamericano, y en particular del mexicano, permite caracterizarlo como uno propio, original y auténtico. La integración ideológica del sincretismo tiene un rasgo distintivo: la pugna constante. Así, puede leerse en la placa conmemorativa de la zona arqueológica de Tlatelolco lo siguiente: “El 13 de agosto de 1521, heroicamente defendido por Cuauhtémoc, cayó Tlatelolco en poder de Hernán Cortés. No fue triunfo ni derrota, fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que

---

<sup>84</sup> Magallón, Anaya Mario, *Op. Cit.*, p. 131: “[...] la descripción y el análisis de la sociedad, como institución imaginaria, está unida a la de su *temporalidad*, como de las instituciones del Estado que constituyeron a la *polis*, como, a la vez, de forma paralela, las sociedades complejas del Estado plural y diverso moderno [...] Por lo mismo, los atenienses, de aquel tiempo, fueron innovadores y rápidos para la invención de la filosofía política y de la democracia, como para su cumplimiento en la práctica política del *ethos* como forma de vida cotidiana.”

<sup>85</sup> Blumemberg, Hans, *Op. Cit.*, p. 21: “A juzgar por sus repeticiones, la afirmación de que el *éthos* moderno del trabajo es una «secularización de lo sagrado» y de sus formas de ascesis ha seguido siendo no menos impresionante”.

es el México de hoy”. Pero hay otro dato inicial, las culturas originarias, con sus prácticas y saberes ancestrales, constituyen verdaderas singularidades pre-modernas que existen en un contexto mundial transmoderno. Son lo previo a la modernidad y lo que le sobrevive.<sup>86</sup> En este sentido asimilan, resistiéndolo, todo influjo proveniente de la “exterioridad”. Y en esto llevan una ventaja: sus expresiones no son comentarios marginales de las culturas otras. No debe olvidarse que ese es, precisamente, el punto central del juicio crítico de Alfred North Whitehead al pensamiento filosófico de la modernidad: “La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página de Platón”.<sup>87</sup> Puede advertirse que “la idea de lo mexicano”, a partir del mestizaje y del sincretismo, es una construcción social siempre inacabada, no exenta de cuestionamientos y oposiciones. Es, como bien apunta Guillermo Zermeño: una verdadera “arqueología del concepto”.<sup>88</sup> Tal vez por ello, transcurridas siete décadas, los juicios literarios e históricos de las conclusiones vinculadas al mestizaje insertas en “*El laberinto de la soledad*” son implacables. Tal es el caso del historiador Federico Navarrete:

“El racismo es sutil y familiar, velado por el humor y la intimidad [...] La identidad mexicana moderna se ha construido con la idea de que el país se debe unificar racialmente: lo indígena y lo español han de fundirse. Pero ha sido un fracaso. El mexicano se dice mestizo pero el argumento es contradictorio: ser mestizos, ser una sola raza, ya es racismo. Se está excluyendo a los indígenas y automáticamente se

---

<sup>86</sup> Zermeño, Guillermo, “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto” en Böttcher, Nikolaus et al, *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 283-318, en particular, pp. 284 y 285: “La hermenéutica de la noción de Mestizaje (sic) depende de otras capas discursivas que la envuelven a la vez que le preceden. Se trata de envolturas discursivas (en plural) que dejan ver su constitución polisémica. Por eso, situada en el terreno de los discursos, esta exploración consiste en ir cavando del estrato discursivo más superficial (aquel que nos constituye como historiadores y científicos sociales) hacia las capas más ocultas que le antecede. De esa manera se podrá ir descubriendo paso a paso la urdimbre de discursos previos producidos en otras áreas del saber. Es posible y hasta deseable hacer este ejercicio de excavación discursiva porque de ese modo se podrán reconocer las deudas no confesadas sobre las que se ha erigido la construcción discursiva del mestizaje. Al proceder del presente al «pasado encubierto» se avanza de lo manifiesto a lo latente. Se va del nivel más superficial al más profundo, teniendo en cuenta que la profundidad no depende de la hondura de los pensamientos sino del número de capas superpuestas. En su vertiente crítica se podrá descubrir que la construcción de la identidad nacional cifrada alrededor del mestizaje presupone el confinamiento de uno de los eslabones más débiles de esta cadena discursiva: la del mundo indígena”.

<sup>87</sup> Whitehead, Alfred North, *Proceso y realidad*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956, p. 63.

<sup>88</sup> Zermeño, Guillermo, *Ibidem*.

les impone incorporarse a lo mestizo [...] El objetivo del mestizaje es lograr la europeización. El mestizo quiere ser lo más blanco posible. Además, nunca fue un grupo homogéneo. Desde los que eran más blancos y hasta los más morenos. Pero desde el siglo XIX el objetivo siempre fue acercarse lo más posible al ideal blanco: blanqueamiento y occidentalización [...] La mezcla racial de Paz está cargada de machismo. Es una imagen de autoviolencia a través de la violación simbólica de la figura de La Malinche. Es una execración y devaluación de la identidad indígena”.<sup>89</sup>

*Construcción social*, se ha visto previamente, es un término que busca describir lo real a partir de tres vectores concretos: el apego fáctico, esto es, su fundamento empírico; la discursividad pura; y la ficcionalidad. Y para ello existen otras tantas categorías epistémicas específicas: *paradigma científico*<sup>90</sup>; *capas discursivas*<sup>91</sup>; *matrices culturales*. Esta es una cuestión relevante para la metodología de toda indagación científica, cuyo tratamiento no es, propiamente, el objetivo de la presente tesis. Baste decir que, tratándose de la identidad nacional, el filósofo debe responder a dos preguntas: ¿Tal identidad es producto de elementos empíricos o, bien, es una perfecta invención, expresión ficcional pura? y ¿Ella es expresión del racismo o, por el contrario, *nomos* incluyente de la comunidad toda? Porque, claro, la filosofía política y la estética enseñan que el tema de la identidad es uno de los tópicos primordiales en todo mito fundante de la *Auctoritas*.

### **1.3. Violencia estructural, identidad y exclusión.**

El sentido filosófico de las palabras evita las confusiones generadas por su uso corriente. Esa es una de las principales enseñanzas de Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*. La violencia es, por supuesto, la coacción para someter al otro, aún en contra de su resistencia, de sus intereses o de su derecho propio. Pero esta palabra es polisémica: alude a un ataque directo o al rechazo implícito. Puede ser física, psicológica o

---

<sup>89</sup> Navarrete, Federico, “El mestizo mexicano quiere ser lo más blanco posible” en *El país*, 27 de junio de 2017, Entrevista a propósito de su libro *Alfabeto del racismo mexicano*, México, Malpaso, 2017.

<sup>90</sup> Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*; trad. Carlos Solís, México, FCE, 2013.

<sup>91</sup> Zermeño, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 285.

simbólica. La cuestión relevante es precisar en qué sentido define la eficacia jurídica de la autoridad política. Existe violencia cuando se legitima la criminalización de la alteridad; cuando se legalizan prácticas y lugares excluyentes; tal es el caso, por ejemplo, del mercado financiero, “lugar de una re-socialización cosificada que preserva el dominio económico y la explotación inhumana caracterizada por la enajenación”. También, por cierto, de todos los dispositivos y estrategias penales; del panóptico a la tolerancia cero; de la guerra de baja intensidad a los operativos internacionales que en la designación retórica denotan su exceso político. Esto es, cuando la *hybris* y la barbarie son las firmas que definen la acción gubernativa y la estrategia estatal, se habla, sin la menor equivocación, de violencia estructural.

### 1.3.1. Exclusión racial y lingüística

“No hay cosa más común entre los habitantes de la Tierra que el reírse el uno del otro cuando oye que éste habla en una lengua que no es la nativa suya: efecto de la ignorancia que aún se ve en muchos que se reputan doctos y discretos”

Pedro José Márquez, *Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*.<sup>92</sup>

Las dos principales formas de exclusión que han padecido los hombres y mujeres de Latinoamérica son el casticismo y el racismo. La primera de estas formas excluyentes es explicada en los siguientes términos:

“El casticismo [...] tiene que ver con el problema de una lengua utilizada como herramienta de dominación por parte de los primeros europeos que llegaron a estas tierras, luego heredada como marca de superioridad por los administradores coloniales y, junto con ellos, por los integrantes de la clase terrateniente criolla, en pugna contra aquellos administradores, pero también con la masa de población campesina y la plebe de las ciudades, de origen indígena o hispano-indígena. Y otro tanto [...] de la población de origen africano que integró la densa población esclava.

---

<sup>92</sup> Márquez, Pedro José, “Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana” en Rovira, Gaspar María del Carmen y Ponce, Hernández Carolina (comps.), *Antología (Instituciones teológicas, de Francisco Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas y Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana, de Pedro Márquez)*; pról. Virginia Aspe Armella; trad. Mauricio Beuchot et al, México, FFyL-DGAPA -UNAM-UAEM, 2007, p. 507.

Primero fue ideología de peninsulares y luego lo fue de gamonales los que la prolongaron y extendieron hasta el siglo XX”.<sup>93</sup>

El hombre, en su relación con el mundo, puede prescindir de ciertas mediaciones, entre ellas; la representación política y la excesiva burocracia. Pero es casi imposible que prescinda del lenguaje. De ahí su caracterización como casa del ser. El lenguaje es la representación simbólica de los modos singulares ontológicos y éticos de una comunidad situada en un tiempo y lugar concretos. El casticismo es la afirmación de un uso lingüístico como portador exclusivo del conocimiento; como expresión fidedigna de lo real. Con poca frecuencia, y en una reproducción específicamente ideológica, ese sistema de signos se presenta como la voz reservada a una raza “privilegiada”

En este registro, el racismo puede caracterizarse como la exclusión motivada por un acontecimiento genético; o bien por la auto-adscripción validada por una comunidad originaria determinada. Es una clasificación lacerante, discriminatoria de lo humano: una absoluta estulticia, que no encuentra el menor asidero entre quienes hacen de la crítica el signo distintivo de su quehacer filosófico. Por ello; la caracterización racial de la cultura latinoamericana ha ido de lo iberoamericano a lo afroindoiberoamericano; esto es, de la flagrante exclusión a la inclusión de la diversidad primigenia.

### **1.3.2. La mirada clínica**

Esta signatura es la evidencia de la inserción de los *a-prioris*. Tal acción consiste en la interiorización de una intención política concreta, la cual es formalizada y reproducida desde la “ciencia positiva” como “saber autorizado”: Se realiza así, con todos sus efectos adyacentes, la *normalización* de la exclusión; en principio, de los enfermos, los locos y los delincuentes. Ella ha sido desarrollada por Michel Foucault en diversos textos —*Historia*

---

<sup>93</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, pp. 30 y 31.

de la locura en la época clásica, *El nacimiento de la clínica, Los anormales*. En las primeras líneas de *Valor de uso y utopía*, Bolívar Echeverría ofrece una sugerente imagen de este tópico, desde un entrecruzamiento, por lo demás inevitable, con la literatura. Hay aquí un signo inequívoco de la relación indisoluble entre filosofía, arte y política:

“En *La montaña mágica*, Thomas Mann pone en boca del humanista Settembrini un amable regaño al protagonista, Hans Castorp, cuando éste —huésped en el elegante sanatorio para enfermos de tuberculosis que es el escenario de la novela— aventura la opinión de que el estado peculiar del enfermo, la enfermedad, es de alguna manera dignificante porque espiritualiza al enfermo, lo eleva a un nivel superior de existencia. La enfermedad, replica allí Settembrini, no tiene nada de honroso o de espiritual; por el contrario, ella rebaja y disminuye, la jerarquía humana. Pensar que lo enaltece es mirar el mundo al revés. Lejos de espiritualizar al enfermo, lo esclaviza a su cuerpo: en el enfermo casi todo es cuerpo. No es el espíritu el que predomina sobre el cuerpo, sino al contrario: el cuerpo adquiere una independencia monstruosa, puede acaparar toda la importancia de la vida. La argumentación de Settembrini va dirigida contra ciertas opiniones que «están en el aire», dice, y que su joven amigo repite irresponsablemente: las opiniones del *decadentismo*. Identificado con el carácter afirmativo, luminoso de las formas culturales clásicas —formas antiguas y perennes—, Settembrini se siente desafiado por un movimiento del *espíritu de su época* que ha llegado a «vivir el fluir de la vida» como una amenaza para la vigencia de los valores inspiradores de esas formas —los valores de la cultura occidental europea—, y que pretende salvarlos a toda costa, incluso en contra de ellos mismos, poniendo de cabeza su sentido e ignorando su sentido afirmativo; que propone percibir la fealdad como belleza, experimentar el sufrimiento como placer, ver la perversidad como bondad, tener las tinieblas como la luz, la muerte como vida. Un movimiento cuyo único afán sería el de defender a toda costa, arriesgándose incluso en el terreno del absurdo, una forma de vida que ha sido rebasada por el devenir histórico, al cual no puede mirar de otra manera que como *una condena a muerte*. Un movimiento débil, reaccionario, en retirada, que se refugia en rincones sombríos y desesperados, frecuentados sólo por élites alejadas del cuerpo activo de la sociedad”.<sup>94</sup>

Vale decir que lo descrito por el personaje de Thomas Mann es precisamente, “una imagen de mundo”, eso que Severo Martínez Peláez llamaba, un “fantasear”.<sup>95</sup> El arte, ofrece una imagen inédita de lo existente que cobra, por lo mismo, una fuerza inusitada. En

---

<sup>94</sup> Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía. 1. La modernidad como “decadencia”*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 11 y 13.

<sup>95</sup> Martínez, Peláez Severo, *Op. Cit.*, p. 6.

la especie, la “imagen epocal”, encarnada en los prejuicios de Settembrium, reproduce una signatura de extrañamiento frente al arribo intempestivo de la otredad. Recuérdese aquí *The tempest* de Shakespeare, concretamente, el personaje de Calibán: fiel retrato del modo en que occidente caracterizaba, desde entonces, a los otros —bárbaros, deformes, peligrosos: verdaderos monstruos.<sup>96</sup> Y aquí se da un entrecruzamiento entre las ideas de Braudel y Castoriadis en un sentido específico: las matrices culturales son expresiones concretas de una interiorización ideológica en las estructuras de lo cotidiano.<sup>97</sup> Esas imágenes inconscientes, las cuales aluden a los hábitos y costumbres de las diversas épocas, son retratadas, sin miramiento alguno, por el arte. Esta sátira implacable de la vida material de cada época es, precisamente, lo que distingue a la actividad estética. De ahí que la mirada clínica se consolide como la respuesta del pensamiento isonómico frente al extrañamiento<sup>98</sup> generado por la alteridad. Ella comprende tres momentos concretos: a) la institucionalización de un saber específico; b) la detección de ciertos saberes otros y su categorización<sup>99</sup> como “disruptivos”; c) la exclusión de esos saberes y su tratamiento, en adelante, como “saberes sometidos”. Por supuesto hay aquí una tarea de indagación y ocultamiento: en primer lugar esta imagen, siempre peligrosa, que homologa al filósofo con el loco —*The fool/insane/madness* en términos de Jung—; en segundo lugar, la exigencia

---

<sup>96</sup> Shakespeare, William, *La tempestad*; trad. Manuel Palazón Blasco, versión electrónica.

<sup>97</sup> *Vida cotidiana* es una signatura profundamente estudiada. Sobre el particular, véanse, entre muchos otros: Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo I. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*; Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*; Gutiérrez Martínez, Daniel, *Teoría social e identidades*; y Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*.

<sup>98</sup> Roig, Arturo, Andrés, *Op. Cit.*, p. 22: “[...] en ese momento ya estaba planteada la diferencia entre lo propio y lo extraño, entre lo castizo y lo de ignorado origen, entre las gentes que podían referirse a su propia estirpe y los que parecían no tenerla y, en caso de que así lo fuera, no con la pureza de una sangre reconocida y de una lengua pulida. Y así pues el casticismo se nos presenta como una de las ideologías más viejas de nuestra nutrida historia de ideologías y es, además, una de las que contiene, desde los inicios, una respuesta a la cuestión del «ser» de esa realidad que acabaría llamándose «América Española» o «Hispanoamérica», como también a la cuestión de lo que se entendió que era su cultura”.

<sup>99</sup> Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, p. 21: “Diagnosticar y prescribir, estos dos momentos que califican el discurso del médico —a quien le está vedada la interiorización del curandero y debe juzgar desde fuera al enfermo—, pasan en el siglo XIX, a calificar también el discurso del intelectual”.

de una integración de lo estrictamente “racional” con las pulsiones de vida —Freud, Fromm, Erlich; en tercer lugar, una pretensión por afirmar la unicidad del discurso racional.

### 1.3.3. Calibán y la bruja.

“Y ese mensaje fue el que hizo del acto de «Descubrimiento-conquista» un acto cabal, pues se trataba de una relación entre un emisor y un receptor puestos en pie de igualdad y que hablaban un mismo lenguaje: el de la dominación del mundo”

Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*.<sup>100</sup>

En 2004, Silvia Federici publicó “*Caliban and the witch. Women, the body and primitive accumulation*.”<sup>101</sup> En él se describe, críticamente, un verdadero temor ante la personificación de lo Otro. Pero tal imagen no es nueva, ya que existe una profusa reflexión sobre este tópico. Entre las principales obras, se encuentran las siguientes: “*Ariel*”, de José Enrique Rodó —1930—; “*Calibán como símbolo de Latinoamérica*”, de Leopoldo Zea —1965—; “*Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América*”, de Roberto Fernández Retamar —1972—; y “*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*”, de Arturo Andrés Roig. El lector cuidadoso podrá advertir que, en la obra de Shakespeare, desde el *Dramatis Personae*, Calibán es caracterizado como un “esclavo salvaje y deforme”. En voz del hijo de la bruja *Sycorax*, se encarna el reclamo de una alteridad perseguida y sometida por actos invasivos de su espacio vital:

“Calibán: Cuando viniste, me acariciabas y me hacías mucho caso, me dabas agua con bayas, me enseñabas a nombrar la lumbrera mayor y la menor que arden de día y de noche. Entonces te quería y te mostraba las riquezas de la isla, las fuentes, los pozos salados, lo yermo y lo fértil. ¡Maldito yo por hacerlo! Los hechizos de Sícórax te asedien: escarabajos, sapos, murciélagos. Yo soy todos los súbditos que tienes, yo que fui mi propio rey; y tú me empocilgas en la dura roca y me niegas el resto de la isla.

---

<sup>100</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>101</sup> Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*; trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.

Miranda: ¡Odioso esclavo, en quien no deja marca la bondad y cabe todo lo malo! Me dabas lástima, me esforcé en enseñarte a hablar y cada hora te enseñaba algo nuevo. Salvaje, cuando tú no sabías lo que pensabas y balbucías como un bruto, yo te deba las palabras para expresar las ideas. Pero a pesar de que aprendiste, tu vil sangre repugnaba a un alma noble. Por eso te encerraron merecidamente en esta roca, mereciendo mucho más que una prisión”.<sup>102</sup>

Esta imagen monstruosa de *lo Otro* es recurrente en el arte, como crítica o reiteración de una ideología. El registro estético permite sostener que los crímenes de Calibán son dos; su identidad, expresión inequívoca e intolerable de la alteridad; y su arrojamamiento, consistente en el dominio de la lengua extraña —como acto, eminentemente, técnico—, y en hacer objeto de su deseo a Miranda, acto imperdonable a los ojos de Próspero. Como bien apunta Arturo Andrés Roig:

“Es importante dejar claro que ningún lenguaje es de por sí dominador o dominado, sino que esta situación se deriva de factores extralingüísticos y su estudio corresponde, por eso mismo, a una sociolingüística, más que a una lingüística. Conocido es el pasaje aquel de *La Tempestad* de Shakespeare en el que Calibán, el «salvaje» colonizado por el europeo, amenaza a su amo con la propia lengua que éste le ha enseñado, revirtiendo de este modo los valores. Los dominados han llevado a cabo, de muy diversas maneras, formas de reversión del lenguaje, es decir, han puesto en juego como contraideología sus propias políticas del lenguaje”.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Shakespeare, William, *Op. Cit.*, p. 25

<sup>103</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 31.

## Capítulo 2

### La crítica jurídica y filosófica al derecho de la modernidad

“Atiéndase a que no se trata de que los jueces resuelvan «con apego a la ley», como suelen decir lenguas apuradas. Se trata de saber que el famoso «apego a la ley» es una expresión ideológica que oculta el hecho de que no existen las leyes, sino el uso que los actores sociales hacen de los discursos que identifican, a veces, confusamente, con el nombre de derecho”.

Óscar Correas, *Los jueces y la argumentación judicial: democracia o autoritarismo*.<sup>104</sup>

#### 2.1. El derecho moderno

La frase del padre de la Crítica Jurídica expresa, con precisión, una singularidad normativa: el derecho es discursividad pura. En efecto:

“Propongo usar, en este trabajo, la palabra «discurso» para referir la ideología ya formalizada. *Si discurso es entonces formalización de ideología*, así, en general, entonces cabe usar la expresión «continuo discursivo» para referir la totalidad de la ideología, que por estar formalizada, y sólo gracias a ello, puede circular en la sociedad”.<sup>105</sup>

Así pues, son las múltiples y diversas interpretaciones las que dotan de un uso específico a las normas jurídicas. La realidad social se describe a partir de formaciones discursivas; no hay hechos sino interpretaciones.<sup>106</sup> Los anteriores sintagmas confirman un postulado arcaico: sólo el hombre se erige en configurador de mundo<sup>107</sup>; en productor de realidades. Fue Arturo Andrés Roig quien recordó la relevancia de una disputa originaria

---

<sup>104</sup> Correas, Vázquez Óscar, “Los jueces y la argumentación judicial: democracia o autoritarismo” en *Crítica Jurídica. Revista latinoamericana de política, filosofía y derecho*. Número 38, México, CRIM-UNAM, 2017, pp. 233-244, véase, en particular, p. 234. Las cursivas son mías.

<sup>105</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, México, CEIICH-Ediciones Coyoacán, 2003, p. 33. Las cursivas son mías.

<sup>106</sup> Sobre el particular, véase: Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016.

<sup>107</sup> Sobre esta concepción del hombre en tanto configurador del mundo ver: Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*; trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 227. En el mismo sentido; Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*; trad. Luis Ferrero et al, Buenos Aires, Manantial, 2011, pp. 26 y 27: “[...] la piedra, es el ejemplo que toma Heidegger cuando, en un seminario ya muy conocido y sobre el que volveremos, compara las relaciones con el mundo de lo inanimado, del animal y del hombre [...] «la piedra no tiene mundo», «*der Stein ist weltlos*», «el animal es pobre en mundo», «*das Tier ist weltarm*», «el hombre es configurador [o formador] de mundo», «*der Mensch ist weltbildend*»”.

entre sofística y socrática, caracterizada por diversas oposiciones: *νόμοι* y *φύσις*; *ἔργον* y *ἄθλον*; *ελευθερία* y *απολυσις*.<sup>108</sup>

Así, la tarea ius-filosófica, en relación al presente tópico, se integra por tres momentos concretos: a) una caracterización primigenia; b) la indagación relativa al pensamiento filosófico y jurídico latinoamericano, en específico; de ciertas firmas para; c) formular una crítica propia al derecho moderno —entendido éste como discursividad pura, pero individualizado por una interpretación que se erige en modo particular de ejercer el poder y la justicia, el cual deviene en verdadera imitación “extralógica”<sup>109</sup>, en teoría anacrónica y en colonialismo ideológico.

El gran engaño del derecho moderno radica en su consolidación como relato producido, reiterado y validado por cronistas astutos con intereses concretos. Este artificio consiste en lo siguiente: a) la validación previa, indiscutida, de contenido ideológico —lo que he llamado, siguiendo a Roig, los *a-prioris* ideológicos de la norma jurídica, pero que bien puede caracterizarse, también, como *hipóstasis*; b) su presentación como discursividad pura<sup>110</sup> —la implementación efectiva y el ocultamiento, precisamente, de estos *a-prioris*; c) su afirmación como ciencia —ajena a la política y a todo elemento “metajurídico”; d) su postulación como “única interpretación posible”<sup>111</sup>, y; e) el monopolio de la violencia —como medio extremo de control social y de reiteración política y normativa.

---

<sup>108</sup> Roig, Arturo Andrés, Roig, *Op. Cit. La primera propuesta de una liberación para la liberación en occidente*, pp. 9-27.

<sup>109</sup> Sobre el particular, ver: Zea, Leopoldo, *América en la historia*, México, 1957, versión electrónica.

<sup>110</sup> Sobre el particular, véase: Correas, Vázquez Óscar, *Op. Cit.*, p. 97: “De entre los discursos portados por los textos, algunos de ellos son reconocidos como portadores de normas. ¿Cómo se reconocen? Esto puede suceder científicamente o no científicamente. Aquí estamos proporcionando un criterio, que quiere ser científico, para reconocer normas. Y en este momento estamos hablando del reconocimiento *no científico* de las normas. ¿Quién las reconoce o desconoce? Todos ¿Quién manda? El que consigue que su discurso sea reconocido *como* norma, sea este reconocimiento o no científico”.

<sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 86 y 87: “Sin embargo, no todos los discursos que organizan la violencia son discursos del derecho. A menos que encontremos otro criterio de acotamiento, no podría distinguirse cualquier discurso que amenaza con la violencia del que propiamente nos interesa analizar. Este criterio existe y es ofrecido por una consideración pragmática del discurso. se trata de la *calidad social del emisor* [...] Para el reconocimiento del discurso del derecho, recurriremos entonces a una remisión al productor: si el que produce el discurso tiene la facultad de producirlo, es decir, si está autorizado por el discurso del derecho aceptado previamente, entonces ese discurso es *del derecho* [...] Quienes están

Debe señalarse que la genealogía del sistema normativo hegemónico devela su carácter ficcional a través de relatos fundantes. Lo he sostenido en diversos lugares: las dos grandes ficciones sobre las cuales se ha construido el derecho moderno son el estado y la propiedad privada —léase mercancía, esto es: el objeto económico-jurídico de la modernidad capitalista<sup>112</sup>. Por ello, desde hace quince años, me permito caracterizar a las disciplinas jurídicas como un verdadero *campo de batalla*, una *narrativa inconclusa* en permanente construcción: *una cruenta e incesante disputa*. En su mito de origen, el sistema normativo hegemónico fragmenta y excluye la alteridad para evitar la realización de sus posibilidades exegéticas disruptivas y emancipadoras. En tal empresa, despliega un discurso normalizador de tal exclusión, el cual invisibiliza todo aquello que sea *lo otro*.<sup>113</sup> Si la diferencia se hace visible es sólo para ser castigada. Ese es el postulado de los

---

autorizados por el derecho, son órganos del estado, como dice Kelsen, o los funcionarios públicos como aparece en otros autores. Como se sabe, Weber habla de *cuadro administrativo* mientras que Engels habla de *funcionarios públicos*". Las primeras cursivas son mías.

<sup>112</sup> La distinción entre derechos reales y derechos personales no es menor; ella consiste en que los primeros son caracterizados como *poderes jurídicos* y los segundos, como *relaciones*. Tratándose de los derechos reales, predomina una distinción previa entre cosas y bienes. Sólo los bienes pueden ser objetos de contratos. Es decir, sólo las mercancías son "protegidas" por todo el entramado del sistema jurídico. Al hablar de *mercancías*, el filósofo y el jurista están tratando con *objetos jurídicos de la modernidad capitalista*. Sobre el particular, véase Correas, Vázquez Óscar, *Los derechos humanos subversivos*, versión electrónica, p. 5: "El derecho de propiedad es una técnica necesaria para que pueda suceder el intercambio. Es éste el que explica el derecho subjetivo, incluido el de propiedad, y no el derecho de propiedad el que explica el derecho subjetivo". Otro ejemplo magistral es la teoría de la subordinación. Véase: Correas, Vázquez Óscar, *Op. Cit.*, México, Fontamara, 2000, p. 185: "[...] la teoría jurídica ha construido el concepto de «subordinación»; el servicio a cambio de dinero corresponde al derecho laboral, si el que presta está «subordinado» al beneficiario de ese servicio. Esta «subordinación» de la teoría jurídica, como es evidente, no es sino una consecuencia de la compra de la fuerza de trabajo. El obrero trabaja «subordinadamente» porque se le ha comprado su energía y el dueño de ella, el capitalista, la usa según le conviene para los fines de la valoración del capital. Y como esta mercancía especial no puede separarse de su vendedor, para que el capital use la fuerza de trabajo es necesario que el operario la aplique allí dónde y cómo se lo indique el capital. Esto es subordinación: una consecuencia del acto de compraventa de fuerza de trabajo. Como se ve, y siguiendo una inveterada costumbre, los juristas toman lo accesorio como si fuera lo principal y la apariencia como si fuera la esencia".

<sup>113</sup> En el México contemporáneo, se caracteriza a los pueblos originarios indígenas como *lo otro* de la modernidad capitalista. Sobre el particular, véase Pitarch, Pedro, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Arte de México-Conaculta, 2013, pp. 35 y 36: "La distinción interna a la persona entre lo artificial y lo innato, entre cuerpo y alma, se traduce en la polaridad: sí mismo/otro. El yo indígena se encuentra permanentemente sujeto a esta dialéctica complementaria que, para tomar la fórmula de Paul Ricoeur, se expresa como la tensión entre el *sí mismo como uno mismo* y el *sí mismo como otro*. Pero, si las almas indígenas concentran lo otro, ¿de qué clase de otro se trata? Fundamentalmente de un europeo. Puede decirse que el cuerpo —externo, público, cotidiano— es culturalmente amerindio, mientras las almas se distinguen por sus cualidades europeas [...] Para ser precisos, debemos considerar a las almas, no tanto «seres» cuanto acontecimientos, experiencias, procesos institucionales, prácticas económicas: personificaciones de fuerzas europeas a las cuales los indígenas estuvieron sometidos en el pasado, y que, convertidas ahora ne fantasmas, no cesan de afligir a sus cuerpos. Los tzeltales cargan su «historia» dentro de sí, y donde seguramente esto resulta más evidente es en la experiencia de la enfermedad".

operadores del derecho penal: el delito es la anomalía que suspende la continuidad discursiva del lenguaje jurídico. Este *continuum* discursivo se afirma a partir de criminalizar a los anormales, los locos, los delincuentes: todos *los otros*. Y en ello radica la crítica principal de este derecho: su carácter fragmentario, excluyente y represivo a través de la penas.

¿Por qué se niegan las potencialidades emancipadoras de las teorías jurídicas críticas? Para evitar, a toda costa, el momento fundacional, eminentemente normativo, de las nuevas prácticas éticas y políticas de la comunidad otra. Hace 25 años, desde el sureste mexicano, desde la voz originaria de los indígenas, se anunciaba la posibilidad de un lugar propio para la alteridad. No es el único momento en el cual se ha proclamado la utopía. “Otro mundo es posible” reza el sintagma que vuelve suya la proclama de Sartre, Foucault y los estudiantes franceses de mayo del 68: “seamos realistas, pidamos lo imposible”. Este sintagma, por cierto, es, también, el apotegma de toda indignación social frente al carácter excluyente de las prácticas del derecho moderno.

## 2.2. Crítica filosófica al derecho moderno

“Es como si el derecho no tuviera otro soporte sino el que él mismo se brinda. Y en efecto así es: *el derecho no tiene ningún soporte exterior a sí mismo*. Es un discurso tautológico, y por eso mismo la teoría que así lo denuncia, es una teoría crítica del derecho”.

Óscar Correas, *Crítica de la ideología jurídica*.<sup>114</sup>

He sostenido reiteradamente que el derecho es discursividad pura, lo cual es un modo distinto para describir el acontecimiento político subyacente en la genealogía

---

<sup>114</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Op. Cit.*, p. 87.

normativa: todo discurso, incluso el jurídico, es *la formalización de una ideología*<sup>115</sup>, esto es; la petición de principios que asegura la reproducción de un modo singular de entender el mundo. Se ha formulado ya, a través del pensamiento de un gran jurista, la crítica del derecho moderno que proviene de su propia interioridad. Es momento de someter a otra prueba, más implacable aún, a la autollamada “ciencia jurídica”; me refiero, por supuesto, a la filosofía.

### **2.2.1. Signaturas raciales del sistema normativo hegemónico.**

“Entre los metropolitanos (los europeos españoles) y los colonizados (los indígenas), estaban los colonos (los españoles americanos), que si bien integraron la población colonial en general, no estuvieron al margen de los beneficios, aun cuando entre ellos hubo estamentos y desigualdades y acabaron en bloque repudiando su situación de dependencia. Fue la población propiamente americana, la indígena y, junto con ella, la negra arrancada del África, la verdadera base económica productiva y el sector que sufrió la máxima violencia en todo sentido”.

Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*.<sup>116</sup>

Hay diversos modos de entender lo real: aceptando la pluralidad originaria de lo humano, o, bien, por medio de visiones sesgadas que buscan normalizar una percepción isonómica, hegemónica y excluyente de esa multiplicidad originaria.

Lo que un día fue ansía utópica, hoy es crítica radical; teoría arraigada en la enseñanza y práctica disruptiva del derecho. Aquí hay, ya, un dato original. La autenticidad es, sin duda una aspiración; una búsqueda por la singularidad del acontecimiento. Es la afirmación ontológica y cultural de lo que cada comunidad política es. La repetición de lo mismo, el mundo administrado, la vida burocrática y la copia, tal como se ha expresado en

---

<sup>115</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Op. Cit.*, p. 97: “Cuando el derecho, como hemos hecho aquí, deja de presentarse como conjunto de normas para pasar a ser considerado como discurso, la cuestión es distinta: lo que existe son *textos* que portan *discursos* que son *ideología formalizada*”.

<sup>116</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 25.

el capítulo precedente, buscan aniquilar esta expresión de lo humano. En filosofía, vale decirlo como advertencia, pocas cosas son tan nocivas como el colonialismo ideológico y la servidumbre abyecta llamada eurocentrismo. En efecto:

“Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo”.<sup>117</sup>

La autenticidad de toda comunidad es, precisamente, su identidad. Ella define su modo de habitar e interpretar el mundo. Este “modo histórico de objetivación”<sup>118</sup> se enfrenta a la alteridad, como dato inmediato de lo real. Quiere decir lo anterior, que este saber puede caracterizarse como una reflexión históricamente situada sobre las relaciones del hombre con lo otro, claro; también el conocimiento con el cual se examinan esas relaciones.<sup>119</sup> Así, el hombre, “este sujeto que conoce”, se enfrenta, en su preguntar, a todo aquello que no es él mismo.<sup>120</sup> La alteridad produce una multiplicidad de saberes, fiel reflejo de la pluralidad de lo real. Ella cuestiona profundamente lo humano a través de una disyunción: dedicarse a la repetición y el aburrimiento o ser la prueba viviente de la imaginación creadora.

---

<sup>117</sup> Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comp.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones El Signo, 2014, pp. 107-158; en particular p. 120.

<sup>118</sup> Sobre el particular, véase: Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.* Asimismo Lukacs, George, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*; trad. Eduardo Sartelli, Buenos Aires, RyR, 2009.

<sup>119</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *La filosofía sin más ni menos*, versión estenográfica, p. 14.

<sup>120</sup> La filosofía surge como un discurso en prosa que se cuestiona sobre la naturaleza, la divinidad y, esencialmente, formula la pregunta ontológica. Como decía Eduardo Nicol: “los términos de relación vital son lo divino, lo humano y la naturaleza”. Sobre el particular, Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª versión, México, FCE, 1977, p. 17.

Este carácter auténtico es algo distintivo del pensamiento latinoamericano. Pero el discurso hegemónico del derecho moderno ha inventado una categoría doble para negarle ese estatuto: la *marginación* y la *barbarie*. Estos vocablos son términos lingüísticos que denotan una intención de dominación ideológica; no son una simple descripción de la realidad; son, por el contrario, una distorsión deliberada. En las líneas de cierre del capítulo precedente, me referí a la imagen literaria de Calibán. Queda claro que, para el pensamiento colonizador —el cual se autoproclama como portador exclusivo del proceso civilizatorio—, los pueblos originarios de Latinoamérica representan una amenaza, por cuanto a que se erigen como un cuestionamiento explícito al paradigma antropológico europeo; sobre todo, a la hipotética unicidad lingüística y racial.

La reflexión sobre este problema antropológico y cultural es de larga data entre nosotros. Quiero abundar sobre este punto con un ejercicio de anamnesis; del volver y defender el oficio de la memoria como una interpelación a las ideologías de dominación imperial, en el sentido planteado por el maestro Leopoldo Zea. “*La filosofía americana como filosofía sin más*”<sup>121</sup> es la respuesta contundente a “¿*Existe una filosofía de nuestra América?*”<sup>122</sup> de Augusto Salazar Bondy. El teórico peruano sostiene la inexistencia de tal reflexión en Nuestramérica, caracterizando a este antiguo saber como “*un árbol trasplantado*”<sup>123</sup> que vive del pensamiento europeo. En efecto:

“Se trata de lo siguiente: el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. Hay así una sucesión de etapas (y de orientaciones dominantes) que están provocadas directamente por los cambios del pensamiento europeo, de tal manera que, *entre nosotros, el paso de una etapa a otra se hace por intermedio de un pensamiento extraño.*” Así, “los rasgos complementarios del pensamiento ideoló-

---

<sup>121</sup> Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 2010.

<sup>122</sup> Salazar, Bondy Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 27.

gico hispanoamericano son: a) la evolución es discontinua; b) la evolución es sinóptica (hay una irrupción abrupta de contenidos teóricos y un desenvolvimiento recortado; se compran productos acabados sin la estela de su propia gestación); c) La evolución presenta un retardo decreciente y una aceleración creciente”.<sup>124</sup>

Vale decir que la reflexión de Augusto Salazar Bondy, aunque erudita, parte de una premisa incorrecta, a saber: *no somos lo que ha heredado el mundo precolombino*.<sup>125</sup> Y esta imprecisión exegética se repite constantemente en pensadores de primerísima línea. Por supuesto hay aquí un sesgo epistemológico que va a contrapelo de la evidencia arqueológica. Estudios como los de Pedro José Márquez —“*Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*” (1804)—; Ignacio Marquina —“*Antropología prehispánica*” (1951)—; y Justino Fernández —“*Coatlicue: estética del arte indígena antiguo*” (1954)—, demuestran la riqueza cultural y la profundidad filosófica de un pensamiento antiquísimo que adviene siempre al alba. La historia de los pueblos latinoamericanos no inició en 1492 con el relato fundacional de la modernidad occidental. Su genealogía está en otra parte y el estudio que, desde la arquitectura y la estética, se hace del simbolismo prehispánico ha ofrecido esclarecedoras respuestas a quienes saben preguntar; tal es el caso de Leopoldo Zea —“*Conciencia y posibilidad del mexicano*”; Miguel León Portilla —“*Los antiguos mexicanos*”—; y Alfredo López Austin —“*Cuerpo humano e ideología*”—, entre muchos otros.

En su réplica a Salazar Bondy, el maestro Zea, profundo conocedor de esta tradición antigua, formula una ontología del hombre latinoamericano, esto es, busca determinar su ser mismo pero no desde la abstracción, sino desde un existir concreto e históricamente activo; determinar su posibilidad para crear una filosofía propia. Debe advertirse que ya antes el maestro, en un texto, fundante y crítico, reflexionaba sobre este

---

<sup>124</sup> Salazar, Bondy Augusto, *Op. Cit.*, p. 26.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 11.

problema y apuntó que el filosofar y la cultura son atributos que pertenecen, en principio, a cualquier ser humano.

Otro capítulo relevante de la así llamada historia demuestra que el continente americano propició un debate entre la clase intelectual que integraba la corte de Carlos I. Me refiero, por supuesto, a *La controversia de Valladolid* o *Primera polémica de los naturales* que, entre 1550 y 1551, sostuvieron Fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.<sup>126</sup> La defensa de Las Casas fue una homología del hombre precolombino con el arquetipo cristiano, o mejor, un encuadramiento centrado en la aceptación del culto y la instrucción europea. Porque esa era la exigencia para *reconocer* lo humano. Así, Europa representaba la *civilización* y el *progreso*; América, desde luego, la *barbarie* y el *retraso*.<sup>127</sup> Esta caracterización, hay que decirlo enfáticamente, implica una verdadera mutilación de la personalidad; a través de su influjo, el latinoamericano —en búsqueda de aceptación política—, corre el riesgo de negarse a sí mismo, negar su pasado y, por lo tanto, de llegar a todo presente como *ser incompleto* porque sería incapaz de entender su circunstancia y de transformarla.

Habrà de señalarse que la crítica al esquema totalizador del derecho moderno proviene desde el interior o, bien, desde la exterioridad. En el primer caso, las formas inveteradas de conservación normativa, responden con la censura y el ostracismo intelectual; en el segundo, con un decreto de ilegalidad que prefigura la persecución y la extinción de las expresiones ontológicas y culturales originarias, o, bien; con el sesgo de la

---

<sup>126</sup> Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*: “La discriminación que dentro del orbe cristiano plantea Sepúlveda se transforma en una gigantesca discriminación planetaria. Por un lado los hombres Hombres, por el otro subhombres, apenas aspirantes a Hombres.”

<sup>127</sup> Salamanca, Antonio, *Op. Cit.*, p. 29: “Para quienes asumen la fe en el mito del progreso de la ciencia capitalista, como señala Rodolfo Vázquez: «[r]esulta ya un lugar común afirmar que América Latina ha sido una rezagada con relación a las tres revoluciones científico-tecnológicas modernas: se educa en el dogmatismo de la contrarreforma sin haber conocido la reforma; importa una concepción liberal e ilustrada del Estado sin una burguesía que la haya instrumentado; e incorpora el discurso de la globalización ignorando las profundas desigualdades ancestrales de nuestros pueblos»”.

mirada clínica. A continuación, presentaré un breve estudio de las exclusiones raciales normalizadas por la discursividad jurídica hegemónica.

### 2.2.1.1. El mestizaje iberoamericano

“El concepto de «universalidad europea» tiene una mayor debilidad en el pensamiento moderno, porque es un concepto vacío, alejado del individuo y de los sujetos sociales concretos. Es paradójicamente particular, aunque todavía, hasta la actualidad se usa para justificar el rechazo a la diferencia, lo cual refuerza la exclusión y la marginación”.

Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*.<sup>128</sup>

El sentido teleológico de todo preguntar histórico es, sin duda, existencial. Quiere decir lo anterior que la pregunta por el pasado busca dar cuenta del presente.<sup>129</sup> Ni la vocación de anticuario ni la erudición inoportuna motivan esta indagación por la identidad latinoamericana que inicia con una pregunta radical: ¿Qué somos? Poco a poco, la mirada de occidente ha ido descubriendo las prácticas de reiteración —preponderante, aunque no exclusivamente, ritualísticas—, de los pueblos originarios. Una visión más apegada a lo que fueron las culturas prehispánicas en su período vivo, comienza a integrarse por el estudio de estas prácticas así como de la discursividad antigua.<sup>130</sup> Y sin embargo, por mucho tiempo, la imagen del criollo, del hombre novohispano, se caracterizó como la nueva subjetividad propia de Hispanoamérica; exclusiva de una raza que miraba, con nostalgia, su ascendencia ibérica y defendía, con el mayor celo, su lengua y su linaje.

Pero precisamente este “nuevo Adán” era la evidencia antropológica del intersticio; un hombre cuyo ser oscila entre la integración y la resistencia; configurador de una realidad en permanente tensión. A mi juicio, la vida del criollo, fundamental en la

---

<sup>128</sup> Magallón Anaya, Mario, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>129</sup> Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2015.

<sup>130</sup> Sobre el particular véase: Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*; Sed. Ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.

“invención de América”, es la constatación fáctica de una categoría griega conocidísima: la *παλίντροπος αρμονία*.<sup>131</sup> Y acaso esto mismo sea el filosofar: la concatenación de categorías para explicar lo humano sin que su procedencia o genealogía epistémica constituyan el menor obstáculo. En efecto;

“Descontemos, pues, el indebido peso que es habitual conceder a la preponderancia que pueda existir en la diversidad de los elementos raciales y manteniendo a raya dentro de sus límites la influencia de conceptos tales como los de «mestizo» y «castizo», pongamos en su lugar el que corresponde al «hombre novohispano», *ese nuevo Adán que ya al día siguiente de consumada la conquista, le fue brotando al suelo mexicano*. No se trata, sin embargo, de un Adán que como el otro tan famoso hubiera sido creado todo entero y hecho de una buena vez y para siempre, sino *de la progresiva resultante de un secular y complejo proceso de inventiva histórica* impulsado por la necesidad vital de albergar en el corazón dos lealtades en principio opuestas, la de cómo pertenecer en cuerpo y alma a España la vieja sin dejar de ser en alma y cuerpo, hijo de la Nueva España: dramática ambivalencia de dos orgullos sólo reconciliable en el seno de una visión del acaecer universal que incluyera, pero con signo positivo, la historia precristiana del Nuevo Mundo”.<sup>132</sup>

Sin embargo, esta explicación exhaustiva era igualmente ajena a la multiplicidad de lo diverso; a la alteridad originaria de lo real; en concreto: ella excluía a los indígenas, los mestizos y los afro-mexicanos. En efecto, Samuel Ramos, en 1934, y Octavio Paz, en 1950, buscaron dar cuenta de la personalidad del mexicano; a partir del sentimiento, real o ficticio, de inferioridad o de soledad. Sin duda, hay en ellos un saber erudito pero sesgado; cierta lectura a partir de un grupo concreto “constituido por esos que, por razones diversas,

---

<sup>131</sup> “Armonía de los contrarios”; traducida por José Gaos como “tensión de los opuestos”. En esta caracterización heraclíteica, que aparece en B51, se prefigura el pensamiento dialéctico. Aquí se encuentra el antecedente doxográfico de la superación —*aufheben*—, hegeliana. Hölderlin se refería a ella como la “intimidad”; según lo refiere Heidegger en “*Hölderlin y la esencia de la poesía*”. Sobre el particular ver Heidegger, Martin, *Arte y poesía. II. Holderlin y la esencia de la poesía*; trad. y pról. Samuel Ramos, México, FCE, 2012, p. 110: “¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es [...] El hombre es lo que es aún en la manifestación de su propia existencia. Esta manifestación [...] constituye la existencia del hombre. Pero ¿qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz de todas las cosas. Pero éstas están en conflicto. A lo que mantiene las cosas separadas en conflicto, pero que igualmente las reúne, Hölderlin llama «intimidad». La manifestación de la pertenencia a esta intimidad acontece mediante la creación de un mundo, así como por su nacimiento, su destrucción y su decadencia. La manifestación del ser del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión”. En este registro, puede advertir el lector la pertinencia de una caracterización latinoamericana; trátase de la conflictividad praxica del maestro Mario Magallón Anaya.

<sup>132</sup> O’ Gorman, Edmundo, “Prólogo”, en De Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Nezahualcōyotl Acolmiztli, selección de textos y prólogo de Edmundo O’ Gorman*, México, Gobierno del Estado de México, 1972, pp. 13-14.

tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos”<sup>133</sup>. Se trata de un defecto metodológico que aterriza en una flagrante “parcialidad epistémica”.

Entre el complejo de inferioridad y la soledad transcurre la existencia del mexicano, sentencian los maestros. Los demás atributos son matices de este carácter criollo que surge como lo propio de la conquista. Este atropello histórico produjo una subjetividad concreta, a saber; la conciencia histórica de la conquista. Lo dado excluyó, por completo, el carácter vivo, auténtico de los pueblos originarios y sus procesos de reconstrucción de la identidad. Y así, desde su acto fundante, la identidad nacional surgió como una verdadera mutilación de la personalidad.

En este sentido, el sesgo epistemológico previamente descrito ha caracterizado la reflexión de algunas de las mentes más lúcidas en la historia del pensamiento nacional. Y esto es un prejuicio; una doxología impuesta, por subalternizaciones o por *a-prioris* antropológicos; un defecto de la personalidad. Como bien señala Sánchez Vázquez:

“En rigor, lo único que se admite es *una filosofía qua* filosofía con respecto a la cual sólo habría errores o desviaciones, acercamientos o alejamientos”.<sup>134</sup>

Vale decir que este sesgo resulta, históricamente, reprensible. Pero la genialidad singular de estos primeros maestros obliga a proceder con tersura y a concederles el privilegio de la duda razonable. Y en este rubro, deben recordarse las palabras de Adolfo Sánchez Vázquez: “la crítica es la cortesía del filósofo”

En 1956, con la publicación de “*La filosofía Náhuatl*”, lo mexicano comenzó a estudiarse sin estos sesgos. Vale decir que no cambió el objeto de estudio: las comunidades indígenas originarias, —que “de pronto” fueron designadas como la “*otredad*” de la modernidad capitalista—, habían estado ahí desde antes de la invasión de Cristobal Colón

---

<sup>133</sup> Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2006, p. 2

<sup>134</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx”, p. 182 en Garrido, Manuel et al, *Las revoluciones en filosofía*, México, Grijalbo, 1979.

en 1492. Lo que cambió fue *la mirada clínica* del investigador; el dato inicial etnológico y el diagnóstico de lo real en la indagación. Y así Miguel León Portilla y Leopoldo Zea, entre muchos otros, mostraron que el “descubrimiento de América”<sup>135</sup> era la categoría académica, el eufemismo, para referirse a la invasión, la devastación de las riquezas naturales, la exclusión racial y lingüística; el exterminio cultural del continente.

### 2.2.1.2. El mundo indígena

“En América todos tenemos algo de sangre originaria. Algunos en las venas y otros en las manos”.

Eduardo Galeano.<sup>136</sup>

*Abya Yala* no estaba en silencio a la llegada de los peninsulares. Su musicalidad, su sabiduría ancestral y su cosmovisión son previas a la expansión colonizadora europea; son anteriores a los mitos y a las narrativas fundantes de occidente. En la filosofía, el pensamiento crítico identifica, con claridad, los colonialismos discursivos y los sesgos epistémicos correlativos; y lo hace a través de sus categorías: trátase del centro y la periferia; de la civilización y la barbarie o de la ideología jurídica. La característica de esta impronta es su insistencia para debatir la validez y pertinencia de tales aproximaciones. Y aquí expresa su carácter radical porque, frente a esta indagación por la “genealogía de un concepto” —Zermeño—, existe la aceptación acrítica generalizada y la complicidad ideológica. En esto radica, precisamente, el breve —y casi invisible—, momento deliberativo y victorioso de los *a-prioris* científicos.

---

<sup>135</sup> Sobre este acontecimiento, el pensamiento filosófico ofrece extraordinarias obras. Baste mencionar: Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Subirats, *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik, 1994; Zea, Leopoldo (Comp.), *El descubrimiento de América y su sentido actual*, Col. Tierra Firme, México, FCE, 1989; Zea, Leopoldo, *Sentido y proyección de la conquista*, México, FCE, 2014.

<sup>136</sup> En el mismo sentido, Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 2004, p. 63: “En Caaguazú, en el Alto Paraná y en el Chaco, los indios son cazados como fieras, vendidos a precios baratos y explotados en régimen de virtual esclavitud. Sin embargo, casi todos los paraguayos tienen sangre indígena, y el Paraguay no se cansa de componer canciones, poemas y discursos en homenaje al «alma guaraní»”.

Pero la idea de la así llamada historia ha observado cambios radicales. Así, en el siglo XVI se la caracterizaba como un misterio de salvación —“*mysterium salutis*”. Hoy, cinco siglos después, se la define por el menoscabo flagrante de sus atributos ontológicos. La historia ha dejado de ser el meta-relato por el cual la existencia humana cobra sentido en el devenir de los tiempos. Esa gran narrativa se presenta, hoy, como el conjunto de relatos fragmentarios, los cuales han perdido la línea isonómica que les daba sentido. ¿Quiere decir lo anterior que éste es el fin de los tiempos; el fin de la “Historia”? En absoluto. Quiere decir lo siguiente: desde la segunda mitad del siglo XX, emerge la necesidad de resignificar las narrativas fundantes de las sociedades de un modo incluyente no fragmentario. “*Para todos la luz, para nosotros la dignidad insurrecta, el futuro negado; para todos todo, para nosotros nada*” fue el grito con el cual el EZLN se enfrentó a las signaturas de la modernidad, específicamente al “sin lugar” y a la “enajenación del hombre”.

### **2.2.1.3. La “Tercera raíz”**

El pensamiento latinoamericano es una indagación y una reflexión en permanente tensión; ya por cuestiones ontológicas, por cuestiones étnicas y raciales o, bien, por su fecunda productividad la cual permite sostener que se encuentra en “estado de perpetuo alumbramiento”.<sup>137</sup> En este punto, puede caracterizarse la identidad latinoamericana como *afroindoamericana*. La negritud corre por nuestras venas con la misma fuerza que la sangre indígena. La impronta de esta tercera raíz<sup>138</sup> es signo inequívoco de la identidad

---

<sup>137</sup> Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*; trad. Rafael Tusón Calatayud, México, FCE, 2002, p. 4. La frase ha sido acuñada por Braudel, quien la usa para referirse a la historiografía.

<sup>138</sup> Sobre el particular, ver: Serna, Moreno J. Jesús María, “La «Tercera raíz» en México” en *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*. Vol. 17, No. 64, México, UNAM, 2009: “Presentamos aquí algunas ideas relacionadas con el estudio sobre la afrodescendencia o lo que se ha denominado como la “Tercera raíz” en México; es decir, sobre el mestizaje que se dio en este país y que no sólo fue entre españoles e indios, sino que abarca también a los africanos negros que fueron traídos de manera forzada para trabajar como esclavos en las minas, en las plantaciones de caña de azúcar, en el servicio doméstico y en tantas otras actividades fundamentales para el desarrollo de la economía colonial de la Nueva España.”

continental. Las distorsiones epistémicas que negaban ese carácter multicultural a la reflexión filosófica nustramericana, hoy se develan como tentativas ideológicas de conquista, como narrativas incapaces de comprender la pluralidad étnica y cultural de lo real. Los latinoamericanos somos ébano; somos hombres y mujeres de maíz. Ese es el dato inicial étnico de lo que somos, no hay necesidad de mayor rebuscamiento. La filosofía da cuenta de esta genealogía: de Sartre a Foucault, de Fanon a Mbembe; de Pedro José Márquez a Abraham Castellanos.

### 2.3. Crítica jurídica del derecho moderno

“Lo importante es distinguir entre lo que el derecho es y aquello para lo que sirve. Es un discurso amenazador que sirve para dominar. Si esto es así, entonces podemos decir que el discurso del derecho es, entre los demás discursos prescriptivos, uno que, producido por quien está autorizado por el mismo derecho como veremos, amenaza con el uso de la violencia que algunos individuos ejercen sobre otros”.

Óscar Correas Vázquez, *Crítica de la ideología jurídica*.<sup>139</sup>

*El derecho es discursividad pura.* Caracterizarlo como instrumento o herramienta, es incurrir en un perfecto error, incluso si se hace con la mejor intención exegética. Esta imprecisión, se advierte de inmediato, denota la incapacidad para discernir entre el discurso del derecho y el discurso jurídico; entre el derecho como acontecimiento discursivo y la ideología jurídica. Óscar Correas Vázquez, en *“Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)”*, fue el primer jurista latinoamericano en distinguir, claramente, estas signaturas. *Discurso del derecho* son las normas mismas: esta discursividad que es el derecho; *discurso jurídico* son las múltiples y diversas interpretaciones relativas a las tales normas; *ideología jurídica* alude a las motivaciones éticas y políticas de esas

---

<sup>139</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Op Cit.*, p. 86.

interpretaciones, las cuales son expresión inequívoca de un modo concreto de entender y habitar el mundo. En este sentido, puede homologarse esta caracterización con *Philosophie des Als Ob* de Hans Vaihinger, o, bien, con los *a-prioris* antropológicos de Arturo Andrés Roig.

Así pues, el modo capitalista moderno de habitar el mundo es el verdadero acto de barbarie al consolidarse como la depredación ontológica y la supresión epistémica de la alteridad. Las signaturas impuestas en los distintos campos del conocimiento son fácilmente distinguibles, entre ellas: la mirada clínica en las disciplinas forenses y el aura en el arte. El acto fundante de toda norma jurídica es un acto ideológico que imprime la huella indeleble de las pretensiones políticas de una clase social. Trátese de izquierdas o de derechas, de regímenes socialistas o del más abyecto capitalismo, este acto fundante del derecho es siempre uno que imprime la ideología que habrá de reproducirse y preservarse. Por supuesto, entre uno y otro proyecto político, hay diferencias programáticas que se insertan en sus contenidos éticos. Tal es el caso de la normalización de “instituciones” como la propiedad privada, el anatocismo, el estado y la mercancía.

En este registro, un primer cuestionamiento al derecho moderno es su carácter de exégesis, cómplice y complaciente, de lo normativo dado. Si, en efecto, existe un ethos en permanente contradicción, que vive “en”, “con” y “contra” el capitalismo; el derecho tendría que consolidarse como expresión normativa de esa multiplicidad en pugna. Pero de inmediato, se confirma como un discurso excluyente de la pluralidad. Y en esto radica el segundo cuestionamiento: su impronta abiertamente represiva

¿Qué es lo otro del sistema normativo hegemónico? Lo originario, absorbido en un proceso dialéctico inacabado, siniestro y oculto; la sabiduría originaria, devenida en alteridad excluida, criminalizada y perseguida. Y no debe olvidarse que lo normativo dado

un día fue lo otro. Lo que hoy se presenta como el continuo discursivo jurídico es resultado de procesos políticos de lucha; de resignificación dialéctica entre la integración y la resistencia; del simbolismo compartido por la normalidad y la locura. La “disputa por el derecho”, el “derecho en insurrección”, el derecho como “verdadero campo de batalla” son términos que, con mayor frecuencia, utilizan los juristas y los filósofos para referirse a las contradicciones flagrantes, éticas y políticas, de lo jurídico. “El derecho en la picota”<sup>140</sup>, como lo escribió en 2008, mi amigo y maestro, Óscar Correas Vázquez, es un cuestionamiento de ese continuum y de la ideología jurídica que lo reproduce; de su mirada judicial como expresión de la decisión y de su dictamen clínico, forense, que todo categoriza.

Esta concepción, en el caso de Óscar Correas, es resultado de una reflexión consciente de sus antecedentes filosóficos: la *παλίντροπος αρμονία* heraclíteica; la dialéctica hegeliana y la lucha de clases marxista como motor de la historia. Vale decir que Correas es uno de los primeros marxistas no ortodoxos en cuestionar, seriamente, la caracterización del derecho como simple elemento de la superestructura y en impulsar el estudio de un Kelsen otro, más aún; realiza una crítica a la ideología legitimadora expresada en el *a-priori* antropológico, axiológico y valorativo que presentaban por entonces —y presentan todavía—, los juristas autodenominados “positivistas”. “*El otro Kelsen*” y “*Kelsen y los marxistas*” ofrecen dos registros directos poderosísimos para dislocar la ficción fundante del derecho, su mito fundacional, a saber: “*Dios y estado*” y “*Freud y el psicoanálisis*”. Esto es; la recuperación de la parte subjetiva de la razón opuesta a los positivismos unidimensionales y excluyentes.

---

<sup>140</sup> Correas, Vázquez Óscar, “La enseñanza del derecho en la picota” en Bergalli, Roberto y Rivera Beiras, Iñaki (coords.), *Poder académico y educación legal*, Barcelona, Anthropos, 2008.

Lo anterior es sumamente relevante porque la reflexión del jurista mexicano es inter y multidisciplinaria, es decir, con recursos metodológicos complejos, pero eminentemente jurídica. Esta crítica implacable, al derecho y a la juridicidad, es formulada por un hombre de leyes que apunta directo al centro neurálgico del sistema normativo hegemónico. Ello implica una determinación precisa y cuidadosa del objeto y método de estudio. Para decirlo sin cortapisas: es un jurista destacado quien le habla a otros juristas y les señala la inexistencia de la autollamada “ciencia jurídica” en el hipotético supuesto positivista. Y tal señalamiento se ha realizado con todo el rigor, la especialización y la seriedad que exigen los estudios académicos pues, como bien señala Marc Augé, el historiador, a partir de indicios, reconstruye interpreta y explica una historia cuyo “final” sospecha; mientras que el etnólogo se incrusta, siempre en el momento presente, al interior de la comunidad para emitir un diagnóstico el cual le exige guardar toda la distancia posible, con el fin de emitir una conclusión no sesgada.

¿Por qué el derecho dice eso que dice y no otra cosa distinta? ¿Por qué se habla de propiedad privada y de estado? Por el efecto de reiteración, inserto en el discurso y en las prácticas, de la ideología jurídica. Y aquí se devela una cuestión nodal de la presente tesis: la crítica que postula la ausencia de científicidad en el derecho. La discursividad normativa es, simple y sencillamente, la reproducción de postulados políticos específicos —los de la modernidad como dialéctica inconclusa—, los cuales se insertan en el acto ideológico de producción de la ley. Y es, precisamente, el padre de la *Crítica Jurídica* quien más profusamente ha reflexionado sobre el particular. En efecto:

“[...] no obstante tales derechos son acordados bajo la forma de cierta técnica jurídica —la ley—, que lo hace de cierta manera, digamos con cierto «lenguaje». Esta técnica jurídica es el vehículo tanto del derecho concedido, como de *cierta ideología transmitida en el mismo momento en que se acuerda el derecho*. La tarea de distinguir certeramente ambos aspectos es una de las más duras de la Crítica

Jurídica. Por ejemplo, la ley acuerda el derecho de percibir el precio exacto de la fuerza de trabajo, pero lo hace diciendo que el salario deberá ser «justo» o bien garantizar una «vida digna». Como cualquiera puede advertir, «justicia» y «dignidad» son ideas que *pueden significar cualquier cosa*. Sin embargo, tales ideas incluidas en la ley, que lo mismo podrían no estar si de veras se quisiera únicamente que se pague el precio exacto de la fuerza de trabajo, despiertan en el que las lee u oye distraídamente, o maliciosamente programada para entenderlo así, el convencimiento de que el capitalista no podrá robarle al obrero el fruto de su esfuerzo, porque el estado bienhechor, el derecho laboral y los juristas, se lo habrán de impedir”.<sup>141</sup>

Puede advertir el lector que la ideología jurídica es un *a-priori* ontológico y epistémico de la discursividad del derecho moderno; por lo cual, es plausible caracterizar a toda norma como hipóstasis de intereses concretos, antes que como descripción objetiva, desinteresada de la realidad. La cuestión fundamental es la recuperación, filosófica y social del sujeto para distanciarse de esta distorsión y realizar, a profundidad, la crítica jurídica.

Otro tópico fundamental en la crítica del derecho moderno es la violencia. Ella implica una disyunción en la aproximación teórica: o se hablará en términos adjetivos vinculados a la adjudicación, o, bien, se cuestionarán, en términos estructurales, los postulados normativos hegemónicos. En el primero de los casos, al validar los *a-prioris* fundacionales del derecho estatal, se hablará, muy probablemente, de “estándar de la prueba, de test de razonabilidad, de ponderación, de principios-regla, de convencionalidad, de la interpretación conforme y del control difuso” pero validando, siempre, la forma excluyente y fragmentaria de la forma jurídica moderna.<sup>142</sup> Otra manera, más radical, de

---

<sup>141</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Op. Cit.*, pp. 183 y 184. En una obra posterior, el autor llama a esta ideología, sentido ideológico del derecho. Sobre el particular, véase: Correas, Vázquez, Óscar, *Op. Cit.*

<sup>142</sup> Moraña, Mabel, *Op. Cit.*, pp. 192 y 193: “La perspectiva biopolítica y el vocabulario que la acompaña están en efecto, tan naturalizados en el pensamiento continental que permean completamente nuestro lenguaje crítico y ficcional. Para referirnos solamente al terreno de la literatura y la cultura latinoamericana, abundan los ejemplos de representación simbólica de los vínculos entre Estado y sociedad, relación planteada partir de imágenes del cuerpo que se interrelacionan con la problemática del poder, creando un mundo simbólico marcado por el arrasamiento de individuos y comunidades, y por las marcas que esa devastación va dejando en la subjetividad colectiva. Desde *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas, hasta *Las venas abiertas de América Latina*, de Eduardo Galeano; desde *En la sangre*, de Eugenio Camabaceres, hasta *Salón de belleza*, de Mario Bellatín; desde *Historia del pelo*, de Alan Pauls, hasta *Estrella distante*, de Roberto Bolaño, *Los ejércitos*, de Evelio Rosero, e *Impuesto a la carne*, de Diamela Eltir, proliferan los intentos de materializar lo social y metaforizarlo recurriendo a imágenes organicistas que ilustran sobre procesos históricos de desgarramiento social,

ejercer la crítica es cuestionar, precisamente, estos *a-prioris*; no validarlos sin el examen previo de la discursividad normativa, esto es; no aceptar categorías como estado, propiedad privada o violencia, ni siquiera en el momento de su institucionalización. ¿Por qué? Porque se trata de un acto de poder el cual busca revestirse de cientificidad a través de la ideología jurídica —recuérdese la exposición de Franz Hinkelammert relativa a los “mundos constituidos socialmente” de Peter L. Berger. Porque, a poco que se mire, ya no se estará discutiendo la violencia misma sino su justificación, es decir; si ella es legal o si está legitimada a través de la racionalidad o del decisionismo.

Esto es: más relatos, más ficciones, más *a-prioris*, más impresiones equivocadas. Un ejemplo de esta fantasmagoría lo es, precisamente, la finalidad de la pena; todavía hoy, son mayoría quienes afirman que ese elemento teleológico es el castigo, pese a que toda la evidencia documental e historiográfica demuestra lo contrario: que el fin de la pena es la instrucción.<sup>143</sup> En otro lugar<sup>144</sup> he hablado con profusión sobre este tópico. Baste decir aquí, que ni el castigo ni la venganza son fines éticos plausibles de la pena; sí lo son, en cambio, las medidas basadas en la idea de lo común. Los más postulan la venganza y la reparación del daño como lo propio del derecho penal; pero los indígenas hablaban hace más de 500 años y hablan hoy, claro, de cura, de instrucción, de reeducación: de los afectos del cuerpo.<sup>145</sup>

---

fragmentación y aniquilación de la vida. De esta manera, parece imposible referirse a la historia latinoamericana sin pasar por las mutilaciones del cuerpo social, su deterioro, su borramiento y sus formas de desaparición real o imaginada”.

<sup>143</sup> El lector recordará, de inmediato, el pasaje descrito en *Apología 26a* según el cual Sócrates reclama a sus acusadores: “Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza”.

<sup>144</sup> Rosas Vargas, Humberto, “Genealogía estética del derecho y praxis política del arte. Apuntes para el estudio del derecho como evento estético” en Correas, Vázquez Óscar y Rosas, Vargas Humberto (Coords.), *Filosofía, arte y derecho. Una mirada crítica a la modernidad*; México, UNAM-Crítica Jurídica, 2019 (en prensa).

<sup>145</sup> Moraña, Mabel, *Op. Cit.*, p. 191: “Desde un ángulo sin duda biopolítico se comenzó a debatir, en el siglo XVI, la naturaleza del indio, la existencia posible de su alma, los usos de sus capacidades físicas y los desafíos que planteaba la hibridación del cuerpo social. Las imágenes que nos parecen más representativas de nuestra historia tienen todas que ver con el martirio del cuerpo, desde los recogedores de perlas descritos por Bartolomé de las Casas, la explotación esclavista y el desmembramiento de Tupac Amaru, hasta las manos mutiladas del Che Guevara, las flores óseas del artista

Por supuesto, los juristas que se oponen al colonialismo intelectual, hablan, hablamos, de justicia terapéutica, co-existencial —José Isidro Saucedo y José Ramón Narváez—; y común —Óscar Correas Vázquez, Carlos Rivera Lugo, Alexandra Ruíz Cabrera y Claudia Mendoza Antúnez—, la cual debe expresarse como *praxis de vida* —Mario Magallón Argüelles y Humberto Rosas Vargas. Esta impronta del pensamiento jurídico crítico mexicano y latinoamericano se interesa por el enfoque dialógico, interdisciplinario y hermenéutico del derecho; ella es una reflexión profunda que se ocupa, entre muchos otros, de los siguientes temas: la ideología jurídica, la idoneidad de los jueces, la macrocriminalidad, la corrupción interinstitucional, los feminismos jurídicos críticos, el pluralismo jurídico, la criminalización de la protesta social y la violencia estructural.

Un par de datos estadísticos permitirán dimensionar la relevancia de esta aproximación teórica: el martes 14 de mayo de 2019, la Secretaría de Gobernación, a través del subsecretario Alejandro Encinas, dio a conocer que entre diciembre de 2018 y mayo de 2019 se ubicaron 81 puntos con 222 fosas y 337 cuerpos identificados. Es decir, cuatro estados —Veracruz, Sonora, Sinaloa y Guerrero—, reúnen casi el 70% de las fosas clandestinas del país. Otro dato, el 7 de mayo del año en curso, la evaluación presentada por el Fiscal General Alejandro Gertz Manero, con información proporcionada por la extinta Procuraduría General de la República, arrojó el siguiente balance: en materia de impunidad, rezago y desorganización burocrática, 300 mil averiguaciones previas y carpetas de investigación abiertas sin resultado alguno, con una efectividad del 5%, lo cual quiere decir que el 95% de los casos terminaron impunes; 21 mil órdenes de aprehensión

---

colombiano Juan Manuel Echeverría que ilustran sobre la tortura y el desmembramiento masivo, y las siluetas transfiguradas de la cubana Ana Mendieta, que representan el mundo torturado de los afectos y la cuestión del género como plataformas de la atormentada individualidad de nuestro tiempo”.

giradas por jueces federales que no fueron acatadas; y 3 mil dictámenes rezagados por el área de Servicios Periciales; en materia de transparencia, el sobrecosto de 4 millones de pesos en adquisición de aeronaves, así como inversiones indebidas e injustificadas, entre 2013 y 2015, por más de mil millones de pesos.

Esta es la oferta del derecho moderno: una ficción como acto fundante; reproducción *ad nauseam*, a través de la ideología jurídica al uso, de postulados políticos que se disfrazan de ciencia y la reiteración operativa por medio de la violencia extrema — judicial y extrajudicial. Este último rubro se normaliza, se “estructura” a través de políticas públicas que institucionalizan la exclusión y son proclives al fracaso operativo, de acuerdo a los datos ofrecidos por sus propios sistemas de indicadores. Todo lo anterior permite entender la urgencia y la vigencia de las teorías críticas para sostener la plausibilidad de un modo otro de entender, practicar y enseñar la filosofía y el derecho; lo cual implica transitar por las categorías de justicia y dignidad humana con el objeto de postular los derechos humanos en la producción de una eticidad incluyente de la diversidad históricamente situada.

### **2.3.1. La disrupción de los paradigmas del derecho moderno**

El pensamiento latinoamericano ha desplegado un análisis exhaustivo sobre estos tópicos. Quiero retomar aquí algunas notas críticas de estas profundas reflexiones con ciertas interrogantes que, son desde luego, una provocación: ¿qué hacer ante leyes injustas? ¿Qué hacer cuando el estado de excepción es regla y lenguaje habitual de la operatividad jurídica capitalista?<sup>146</sup> ¿Qué hacer cuando la barbarie es el signo distintivo, la signatura

---

<sup>146</sup> Caracterización sostenida por Benjamin, Adorno y Agamben; en el contexto mexicano, por Óscar Correas Vázquez, José Ramón Narváez y este escribiente. La tesis VIII de Benjamin es concluyente: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es la regla, el concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”.

política dominante de toda una época? Dicho de otro modo: ante la injusticia ¿debe permanecer la continuidad de la discursividad normativa? ¿Es legítima, es legal la rebelión? La fundamentación de la desobediencia, parece, sería la postulación de una moralidad reguladora de la vida enfrentada, por este hecho, a la legalidad toda.<sup>147</sup> El filósofo sin embargo, advierte, de inmediato, la falacia de esta práctica dispositiva: “naturalizar” la exclusión implica el abandono de toda ética discursiva para concentrarse en la dimensión estratégica de las palabras. Esta “naturalización” es un exceso discursivo, trátese de la interiorización del estado y la mercancía<sup>148</sup>, o bien, de postular la esclavitud. El debate jurídico así no buscará la verdad ni la justicia sino la victoria a toda costa. En efecto, como bien formulaba Gustav Radbruch:

“El conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica debería poder solucionarse en el sentido de que el Derecho positivo asegurado por el estatuto y el poder tenga también preferencia cuando sea injusto e inadecuado en cuanto al contenido, a no ser que la contradicción entre la ley positiva y la justicia alcance una medida tan insoportable que la ley deba ceder como «Derecho injusto» ante la justicia. Es imposible trazar una línea más nítida entre los casos de la injusticia legal y las leyes válidas a pesar de su contenido injusto; pero puede establecerse otra línea divisoria con total precisión: *donde ni siquiera se pretende la justicia, donde la igualdad, que constituye el núcleo de la justicia, es negada conscientemente en el*

---

<sup>147</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 22: “Así pues, la *areté*, conforme con la cual se ha de vivir, es aquella fuerza que nos permite descubrir algo que ha sido ocultado por los convencionalismos y que sin embargo es lo que nos han dado los dioses: a saber, la «vida simple». Se trata de modo evidente del nivel u horizonte de una moralidad primaria, espontánea e inmediatamente apegada a la vida misma, enfrentada a la legalidad sobre la que se ha construido la ciudad-Estado (sic)”.

<sup>148</sup> Sobre el particular, véase: Marx, Karl, *El capital. Tomo I. Volumen I. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI, México, 2008, p. 48: “A primera vista parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso”. En el mismo sentido, Berger, John, *Panorámicas. Ensayos sobre arte y política*; trad. Pilar Vázquez, Madrid, Editorial Gustavo Gili, 2018, p. 198: “En verano, en el palacio de los Uffici de Florencia, la muchedumbre, hacinada, con la visión constantemente obstruida, se somete a una visita guiada que una o dos horas que nada revela [...] Han estado lo suficientemente próximos a los Botticelli para comprobar que son trozos enmarcados de madera o de lienzo que se pueden poseer. En un sentido, los han adquirido; o más bien, han adquirido el derecho a referirse a ellos en un contexto de propiedad”.

*establecimiento del Derecho positivo, ahí la ley no es sólo «Derecho injusto», sino que más bien carece totalmente de naturaleza jurídica.»<sup>149</sup>*

La así llamada historia del derecho ofrece una gama amplísima de postulados que implican un exceso discursivo, trátase del *dura lex, sed lex* romano, o, bien, del *Gesetz ist Gesetz*<sup>150</sup> alemán, es decir: la ley es la ley. Pero tal caracterización es una tautología vacua; una simple designación retórica con claras pretensiones ideológicas al uso. Si, en efecto, la norma jurídica es discursividad pura en su modalidad prescriptiva; queda clara la pretensión de quien repite estos sintagmas; se busca persuadir al interlocutor de lo siguiente: “cierta interpretación de la ley, aunque dura, es la única posible”. Y es, precisamente, esta unicidad del discurso jurídico lo que se pierde con la crítica de la visión aurática del derecho.

Nuevamente, se hace evidente el momento ideológico fundante del derecho. Pero su impronta regula ahora la interpretación a partir de ciertos postulados: la subjetividad jurídica como la reducción de lo humano a la condición de *persona*; la propiedad privada como el derecho real que asegura la protección de la mercancía y la circulación de capital; la condición de subordinación como justificación de la explotación de la fuerza de trabajo, del plusvalor y de la enajenación. Esta afirmación no es menor: a través del “derecho moderno” se formaliza y se justifica un modo excluyente de producir la riqueza; se normalizan sus prácticas reiterativas.

Ello permite sostener que el momento ideológico del derecho es, en principio, pre-discursivo. Así, frente a la injusticia de la ley como un *a-priori* inserto en la discursividad

---

<sup>149</sup>Alexy, Robert, “Una defensa de la fórmula de Radbruch” en *Anuario da Faculdade do Direito da Univerdidade da Coruña. No. 5*, 2001, versión electrónica, p. 76.

<sup>150</sup> Müller, Friedrich, *La positividad de los derechos fundamentales. Cuestiones para una dogmática práctica de los derechos fundamentales*; trad. y not. Alberto Oehling de los Reyes, Madrid, Editorial Dykinson, 2016, p. 28: “El viejo aforismo latino *dura lex, sed lex* y su versión moderna, dada por el propio Radbruch, *Gesetz ist Gesetz*, la ley es la ley, hoy día puede verse así, a la vez, como una pauta práctica, que bien usada, puede servir igualmente en pro de una mayor efectividad de los principios básicos del Derecho moderno, sobre todo de los conceptos de supremacía constitucional, jerarquía normativa, democracia, igualdad de derechos fundamentales e igualdad ante y en aplicación de ley.

jurídica, puede adelantarse un poderoso sintagma: el *ἐλεύθερος* se prefigura ya en la condición de “*απολυσις*” lo cual se confirma con la afirmación de Tucídides: “Como ciudadanos libres nos colocamos delante del estado” —*Ἐλευθέρωσ δέ τὰ πρός τό κοινόν πολιτεῦομεν*.<sup>151</sup> Aquí está la imagen de un hombre que cumple la ley por voluntad propia — *Ἀπολογία Σωκράτους, Κρίτων*—, no por la amenaza de violencia. Es decir, la obediencia, contrario a lo que postulaba Hobbes, no se da por miedo, antes bien; ella es la conclusión racional de un ejercicio reflexivo. Lo expuesto implica un desiderátum político y su figura de superación; esto es, la ley puede expresar, sin duda, la virtud, o mejor aún; la autoridad política emisora de la ley puede consolidarse como virtuosa. Pero cuando la ley es tiranía, ese hombre virtuoso, ese *ἐλεύθερος* apegado a la eticidad de su polis moderna puede ejercer, en todo, momento, el *derecho a la rebelión*.

Se ha expuesto que de 1934 a 2019, el tratamiento del tema indígena cambió radicalmente; la reflexión ius-filosófica se caracterizó por un cambio de paradigma. Sin embargo, hubo una constante dialéctica negativa: se designó como alteridad, excluida y perseguida por las narrativas y prácticas del poder instituido, a todos aquellos que se erigieron como un riesgo a la continuidad discursiva del sistema normativo hegemónico por su talante crítico, su fuerza creadora y su capacidad organizativa. Para decirlo claramente: todos aquellos que, conscientes de la urgencia social, tienen, desde entonces, la capacidad para producir las nuevas narrativas y prácticas políticas.

La alteridad, encarnada de modo preponderante, aunque no exclusivo, por lo indígena, ha tenido diversas caracterizaciones. La afirmación del maestro Ramos en el sentido de que: “Aún cuando el indio es una parte considerable de la población mexicana,

---

<sup>151</sup> Menzel, Adolf, *Calicles. Contribuciones a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*; trad. Mario de la Cueva, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, pp. 13

desempeña en la vida actual del país un papel pasivo”<sup>152</sup> ha sido superada definitivamente. Pasajes recientes de la así llamada historia muestran otro registro más amplio, más vivo, de las culturas originarias, las cuales integran la identidad mexicana y latinoamericana. Sin duda, como afirma Ortega y Gasset en sus “*Meditaciones del Quijote*”: “Estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada”.<sup>153</sup> Así, las instituciones de la modernidad jurídica, principalmente el estado, la mercancía y la subordinación laboral, son develadas como la formalización de una ideología concreta: el capitalismo en su versión más obtusa. Desprovistas de justificación científica alguna, estas instituciones se presentan como formas discursivas que legitiman, políticamente, la exclusión y la consolidan como el *a-priori*, por antonomasia, del derecho moderno.

### **2.3.2. Expresiones normativas de la biopolítica**

Desde la praxis, hay diversos niveles jurídicos de incidir frente al sistema normativo hegemónico, entre los cuales destacan: la desobediencia civil, la protesta social y la acción revolucionaria. Ellos implican una resistencia frente a la violencia y la exclusión. Desde luego, la discursividad jurídica hegemónica y su aparato político de reiteración han implementado dispositivos bio-políticos, esto es: la vida regulada al extremo, mediatizada por la propaganda y, siempre, bajo la amenaza de la violencia institucionalizada, trátase del derecho penal del enemigo, del estado de excepción o del necroderecho.

Aquí está, finalmente, el gran tema de la alteridad el cual se erige como el verdadero referente epistémico, ético y político de toda resistencia. Aquí está también la respuesta normativa de contención y reiteración. Y así, la violencia estructural se

---

<sup>152</sup> Ramos, Samuel, *Op. Cit.*, p. 58.

<sup>153</sup> Ortega y Gasset, José, *Op. Cit.*, p. 44. En el mismo sentido, Moraña, Mabel, *Op. Cit.*, p. 191: “Sería justo reconocer que, al estudiar la vasta y diversa región latinoamericana en sus distintos períodos y aspectos culturales, no hacemos casi más que analizar, de una manera u otra, los giros biopolíticos que el continente asume a lo largo de su historia, las agresiones, formas de resistencia, discursos de legitimación y procesos descolonizadores, que pautan la historia de las sociedades latinoamericanas y definen sus diversas formas de conciencia social”.

invisibiliza y se normaliza a través de la oscura y siniestra transmutación alquímica de un acto político en acto científico jurídico. Este es un verdadero “*oficio de tinieblas*”. Este es el momento más peligroso que la autollamada “ciencia jurídica” busca ocultar y negar por todos los medios: el efecto erístico del discurso, que reproduce la intención política estratégica de imperio en actos fundantes originarios. Y éste es, también, su verdadero momento de crisis, su puesta en fuga.

Las líneas anteriores permiten sostener el carácter fragmentario, excluyente y violento del derecho moderno; asimismo, la urgencia del pensamiento crítico filosófico y jurídico. En otro contexto, Octavio Paz describía con claridad este tópico: “El revolucionario es siempre radical, quiero decir, no anhela corregir los abusos, sino los usos mismos. Casi todas las críticas que escuché [...] eran de carácter reformista: dejaban intacta la estructura social o cultural y sólo tendían a limitar o a perfeccionar estos o aquellos procedimientos”.<sup>154</sup> Hay claramente aquí una advertencia: el pensamiento crítico no puede permitirse el intersticio ni la medianía; por cierto, tampoco el ser inoportuno.

### **2.3.3. Violencia y resistencia: la protesta social.**

Modos de objetivación, modos de reunión, estructuras de lo cotidiano; son todas ellas signaturas que describen una semejanza específica: que la interiorización de un saber aparece primero como praxis y después como teoría.<sup>155</sup> Pero se necesita una modificación sustancial en ambas para que opere un cambio a nivel de paradigma, esto es; estructural.

---

<sup>154</sup> Paz, Octavio, *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>155</sup> Roig, Arturo, Andrés, *Op. Cit.*, p. 29: “[...] hemos hablado de una «moral de la emergencia» como propia de nuestros pueblos latinoamericanos, de la que si bien intentamos una formulación teórica, desentrañando sus principios, ha sido y es vivida por nuestros pueblos y surge de sus más lúcidos y comprometidos escritores. Como toda moral vivida, su desarrollo y, por cierto, sus principios, son el fruto de una praxis que, en el caso, al que nos estamos refiriendo, se ha expresado fundamentalmente como un proyecto de liberación. De este modo, si el filósofo puede con las armas de la filosofía arrojar esa luz a la que suele llamársela «teoría», es bien cierto que el primero en aprender es el filósofo mismo”.

Estas firmas, en otro contexto, han recibido una designación distinta. Ella es, por razones estrictamente ideológicas, todavía incómoda; me refiero a los modos en que se estructura la vida a partir de las *relaciones sociales de producción*. Estas relaciones, que definen la distribución de la riqueza, tienen una ventaja específica; describen, con precisión, el *ethos* del hombre moderno: allá la ética empresarial del protestantismo; aquí el nihilismo y el aburrimiento profundo de la sociedad moderna capitalista y de su derecho. Dicho de otro modo: cierta interpretación jurídica se identifica con un modo de producir la riqueza, de distribuirla y de ejercer el poder a partir de la exclusión que implica la reproducción continuada del capital. En este sentido, se habla incluso, en el exceso retórico, de “anarco-capitalismo” para significar el esfuerzo que, en una sociedad clasista y deshumanizada, despliegan los empresarios para ofrecer el mejor servicio y determinar así, la preferencia del comprador. Siguiendo esta caricaturesca narrativa<sup>156</sup>, se concluye que los consumidores elegirán el mejor de los servicios ofrecidos con lo cual se cierra el ciclo productor-empresario-consumidor.<sup>157</sup> Puede advertirse ya una nueva tentativa de engaño. En primer lugar, el mercado “fabrica” necesidades artificiales, desplazando a un segundo término la producción de bienes destinados a satisfacer necesidades materiales de vida. En segundo lugar, el criterio de acceso al mercado no es la necesidad sino la posibilidad de

---

<sup>156</sup> Vale decir que la caricaturización de esta “teoría” se sigue de una atenta lectura de *La acumulación del capital*, obra cumbre de Rosa Luxemburgo, quien, a decir de Luis Arizmendi, integra junto a Lukács —*Historia y conciencia de clase*—, y Korsch —*Marxismo y filosofía*—, el primer gran triángulo del marxismo crítico durante el período de la Gran Guerra. El segundo triángulo lo integrarían, por supuesto, Benjamin —*Tesis sobre la filosofía de la historia*—, Adorno-Horkheimer —*Dialéctica de la Ilustración/Estado autoritario*— y Bloch —*Principio esperanza*. Sobre la crítica a cierta —e inexistente—, bondad del capitalismo y a su pretendida capacidad para superarse a sí mismo positivamente, considérense reproducidos aquí los argumentos de Rosa Luxemburgo contra Bernstein, Bauer y Hilferding. Véase: Arizmendi, Luis, “Rosa Luxemburgo ante el relanzamiento del marxismo crítico en el siglo XXI” en Sánchez, Daza Germán et al (Coords.), *Reproducción, crisis, organización y resistencia. A cien años de La acumulación del capital de Rosa Luxemburgo*, México, BUAP-CLACSO-FISYP, 2014, pp. 37-56.

<sup>157</sup> Una fuerte crítica a esta caracterización cósmica se encuentra ya en *El Decamerón* de Pier Paolo Pasolini. Sobre el particular, ver: Conversano, Graziano, *Pier Paolo Pasolini. Il santo Infame*, Italia, Rai Cultura, 2015: “[...] in questi film un'ideologia generale che poi c'è anche non capite ma non importa cioè questo passato a si contrappone in maniera assolutamente critica e contestatrice al presente. Sono fatto questi film per criticare indirettamente il presente e il presente industriale consumistico”; cuya traducción sería “[...Hay] en estas películas, una ideología general que luego tampoco se comprende, pero no importa que este pasado se oponga de una manera absolutamente crítica y competitiva al presente. Estas películas están hechas para criticar indirectamente al presente y al consumidor industrial actual”.

compra; el poder adquisitivo regulado como expresión de una igualdad social figurativa, de oropel; expresión pura de la ideología jurídica. En tercer lugar, la ley de la oferta y la demanda que regula el mercado, atiende la escasez, pero en sentido negativo, esto es: ignora la precariedad de quienes no pueden acceder para subastar su fuerza de trabajo o comprar el plusvalor que el empresario roba a los productores originarios. Óscar Correas Vázquez lo ha señalado con precisión, al formular la crítica del derecho laboral:

“Cualquiera sea la forma en que los hombres lo capten y lo expresen, cada contrato de trabajo *es una compraventa de energía humana*, cualquiera sea la forma en que la ley lo diga, *se acuerdan derechos que realmente son luego concedidos* por el tribunal, aunque lo haga bajo una forma mítica. La Crítica Jurídica tiene por objeto el análisis del derecho existente, pero desmitificado”.<sup>158</sup>

Cuando la exclusión se formaliza jurídicamente en el sistema capitalista neo-liberal y se legitima a través de la política; cuando la discursividad del derecho y su relación con los acontecimientos históricos se caracteriza por normalizar la injusticia; se origina la coyuntura para la acción disruptiva de la protesta social. Ella oscila entre la desobediencia civil y la acción revolucionaria; esto es, su mediación práxica.<sup>159</sup> Es el cuestionamiento radical, comunitario de autogestión social al planteamiento ético de un sistema que, para preservarse, debe criminalizar la alteridad. Y en este contexto la violencia, aún la institucionalizada, se presenta como un exceso, y como último recurso de un ejercicio fetichizado del poder.

#### **2.4. Los derechos humanos: las nuevas gramáticas de la praxis de vida**

“A inicios del siglo XXI, la cosmovisión del derecho burgués lleva tiempo mostrando sus límites y haciendo aguas. No sale del laberinto de su escepticismo cognitivo, de su pretendida asepsia política, del voluntarismo. Ha perdido el giroscopio

---

<sup>158</sup> Correas, Vázquez Óscar, *Introducción a la crítica del derecho moderno (Esbozo)*, México, Fontamara, 2000, pp. 184 y 185. Las cursivas son mías.

<sup>159</sup> Sobre el particular, permítaseme remitir a Rosas Vargas, Humberto, “Criminalización de la protesta social o El discurso de la exclusión como estrategia de dominación política. Primera parte” en Correas Vázquez, Óscar, *La criminalización de la protesta social*, México, CEIICH-UNAM-Fontamara, 2011.

de la moral, de la ética. Reducido al mundo analítico fenoménico, subjetivo o intersubjetivo, de las mediaciones discursivas lingüísticas, no cuenta con una teoría de la acción integrada; una teoría que dé cuenta, que explique sin contradicciones, intercultural e interdisciplinariamente, la realidad jurídica, el hecho del derecho”.

Antonio Salamanca, *Filosofía Jurídica Latinoamericana en el siglo XXI*.<sup>160</sup>

Puede sostenerse, plausiblemente, que los derechos humanos entendidos de otra manera, como la inclusión de la diversidad humana, son una formación discursiva, una técnica<sup>161</sup>, una ideología<sup>162</sup> y una praxis emancipatoria. En el primer registro, los derechos humanos se caracterizan como un conjunto de saberes y de prácticas tendientes a garantizar la expresión ontológica del hombre en las discursividades jurídicas; en el segundo, como *a-prioris* normativos que reproducen la vida y la pluralidad de lo real en el acto fundante de la ley; en el tercero, como exégesis emancipatoria que permite el ejercicio pleno de la autodeterminación de los pueblos de Nuestramérica.

En el relato político tradicional, los acontecimientos fundantes de los derechos humanos son la *Bill of rights* de 1689 y la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* del 14 de julio de 1789. Puede advertirse, de inmediato, que esta es la versión colonizadora de la así llamada historia occidental. En efecto; el período que va de la conquista al siglo de las luces europeo puede caracterizarse como una época de terror, violencia y exclusión en contra de los pueblos latinoamericanos, los cuales se enfrentaron, dramáticamente, al despojo, la persecución y el etnocidio.

---

<sup>160</sup> Salamanca, Antonio, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>161</sup> Correas, Vázquez, Óscar, *Los derechos humanos subversivos*, versión electrónica, p. 4 “Los derechos subjetivos —o humanos—, como ha probado Villey, son un *discurso organizador del estado moderno*. Se trata de una *técnica*, como dijo Kelsen, propia de cierto tipo de sociedad, la capitalista, en la que el control queda en manos del controlado”

<sup>162</sup> *Ibidem*, “Lo cierto es que la ideología de los derechos humanos surgió solamente en los albores del mundo burgués. Son un discurso que constituye a los hombres en ciudadanos, es decir, en individuos de cara a otro”

La barbarie ha sido el signo distintivo de este proceso civilizatorio de la modernidad capitalista, la cual se preserva a sí misma a través del dominio de la técnica y su uso político en actos de conquista y exterminio. Así sucedió en la guerra de secesión de los Estados Unidos en 1864, en efecto: ¿Cuál era el programa, el proyecto político del Norte? Puede advertirse que, tras el discurso formal que postulaba la libertad, se escondía la pretensión económica para liberar la mano de obra sureña, con el objeto de satisfacer la creciente demanda del mercado. Así sucedió con las dos grandes guerras de 1914 y de 1939. En la segunda guerra mundial se vivieron experiencias que presagiaban el desastre: la consolidación del campo de concentración como el lugar producido por la bio-política para administrar la muerte; y el acto de matar como un evento eminentemente burocrático, justificado por el cumplimiento de un deber o la obediencia jerárquica. Y aquí vale preguntar lo siguiente: ¿Puede la ley positiva legitimar actos de barbarie? Por mucho tiempo, la teoría jurídica respondió que sí. Ríos de tinta se dedicaron a justificar regímenes totalitarios con base en criterios abyectos: el decisionismo como ideología al uso, el positivismo como teoría exegética de celebración del poder.

Así, la narrativa oficial, ha presentado como un gran logro la integración, en 1945, de la ONU; y como un gran avance jurídico y teórico, los tratados internacionales que tutelan y la re-categorización que ellos implican. En el derecho interno, el tratamiento operativo de los derechos humanos se dio a la luz de la reforma constitucional del 10 de junio de 2011. Esta reforma dio fin a una antigua controversia relativa a la jerarquía de las normas jurídicas: en adelante, la norma suprema del país serían los tratados internacionales.

Pero esta conquista normativa es el dato inicial del problema. Porque, ontológica y éticamente, los derechos humanos, y sería un error exegético grave olvidarlo, surgen como un reclamo legítimo de la sociedad civil frente a los actos autoritarios del estado; frente a la

desaparición forzada, el homicidio, la censura, la persecución y las decisiones de carácter ideológico. La nueva praxis de los derechos humanos es, también, una nueva gramática; nuevas prácticas, nuevos saberes, nuevos discursos legitimadores para ejercer el poder con apego a la reproducción de la vida. Ella se vincula con la práctica de lo común en la vida cotidiana y en la vida política.

En la vida cotidiana, la praxis de vida, ontológica y fenoméricamente, erradica toda forma de exclusión; toda impronta totalizadora que persiga y cancele el derecho a la otredad en equidad y justicia de los seres humanos. Existir libremente en la alteridad significa que, a partir de nuevas prácticas, se genera un mundo otro no sólo posible sino necesario. Esa es la conclusión del presente capítulo: la urgencia por resignificar, redeterminar, la discursividad pura del derecho y hacer de su interpretación una preponderantemente emancipadora. Ello implica dos tareas exhaustivas: una didascálica, a través de la academia; y la otra, operativa, en el foro público.

### Capítulo 3. Filosofía, arte y derecho

“Entre la independencia y la libertad, *hay un espacio inmenso que sólo con arte se puede recorrer*. El arte está por descubrir, muchos han trabajado en él, pero sin plan. Principios más o menos generales, rasgos ingeniosos, indicación de movimientos molestos o impracticables, medios violentos, sacrificios crueles es lo que tenemos en los libros”

Simón Rodríguez, *Defensa de Bolívar*.<sup>163</sup>

#### 3.1. Genealogía estética del derecho

Nada es casual en filosofía: toda reflexión apegada al *καιρός*, es, siempre, oportuna. La genealogía estética de las disciplinas jurídicas permite entender por qué la seductora y peligrosa relación entre filosofía, arte y derecho definió, desde sus inicios, el imaginario del pensamiento jurídico crítico. Este vínculo indisoluble de saberes muestra, en todo su esplendor, la potencialidad disruptiva y emancipadora de cierta interpretación del derecho. Es, por decirlo de algún modo, su prefiguración literaria.

Toda *imagen epocal* encuentra su evidencia documental o doxográfica más antigua y fidedigna en el arte. Las cosmovisiones, los sistemas-mundo y las ideologías se expresan, inequívocamente y sin mordaza alguna, en la danza, la pintura, la literatura, la escultura y la arquitectura. Para nadie es un secreto que los artistas eran iniciados en la doctrina esotérica de sus culturas, eran portadores de su radical y verdadera sabiduría; trátase de los misterios de Eleusis o de los relatos vinculados a la Coatlicue. Ahí donde el derecho y la filosofía, por conveniencia política o contradicción ideológica, pierden la memoria; el arte ejerce su actividad disruptiva y recupera el saber ancestral consignado en los objetos estéticos.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Rodríguez, Simón, “Defensa de Bolívar” en *Obras completas*, Caracas, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, 2016, pp. 117-258; en particular, p. 157.

<sup>164</sup> Marquina, Ignacio, *Op. Cit.*, Nota preliminar: “Los procedimientos que pueden seguirse en la investigación arqueológica para llegar al conocimiento de las antiguas culturas que se desarrollaron en el territorio de México son, en general de dos clases: El primero consiste en el examen de las fuentes de información, ya sean las que dejaron las civilizaciones indígenas en documentos pintados [...] o en las historias, crónicas y demás documentos recogidos por los

No se equivocaba el maestro Antonio Caso, al señalar que:

“En el arte se rompe el círculo del interés vital; y, como consecuencia inmediata, el alma, desligada de su cárcel biológica, refleja el mundo que se ocultaba a su egoísmo. Porque era egoísta no conocía, porque pensaba en sí misma, porque quería para sus propios designios cuanto existe, lo ignoraba todo. Ahora ha cesado de querer, por eso principia a conocer lo que la rodea y tiene otros bienes. Antes *era enemiga del mundo*, lo quería dominar, y el mundo no se ofrecía a su contemplación”.<sup>165</sup>

Queda claro que si la filosofía es el modo racional del desocultamiento; el arte es su modo estético, esto es: la decodificación de la expresión artística que, simbólicamente, metaforiza la riqueza poiética de creatividad e imaginación. Este sintagma permite comprender el sentido catacrético del lenguaje y su uso para esconder, o, bien, para *mostrar* la verdad. Tal cuestión se prefiguraba ya en Hesíodo, Heráclito y Parménides, pues como bien señala Werner Jaeger: “Parménides [...] trata de [...] proclamar la “verdad” que aprendió de la boca de la diosa misma y el cuerpo entero de su poema profesa ser el discurso directo de la diosa a él. La diosa es, pues, una exacta contrafigura de las Musas que habían revelado la verdad a Hesíodo”<sup>166</sup>

### 3.2. Praxis política de la obra de arte

Ya lo decía George Grosz en *“El arte y la sociedad burguesa”*: “La época que vivimos, en sus contradicciones y en su lucha encarnizada de todos contra todos, muestra naturalmente corrientes artísticas igualmente contradictorias y encarnizadas las unas con las

---

cronistas españoles [...] El segundo procedimiento tiene como base el estudio de los restos materiales de las culturas indígenas, estudio que comprende el de los monumentos que en forma de ruinas se conservan en gran número en todo el territorio de la República. El estudio de estos vestigios comprende asimismo el de las grandes ciudades y el de los importantes monumentos que las forman, el de las inscripciones que en muchas de ellas se encuentran, así como el de la escultura, la pintura y las artes menores, principalmente la cerámica, que alcanzó un gran desarrollo y que es de gran utilidad para determinar la sucesión de las culturas”. En el mismo sentido, pueden entenderse las palabras pronunciadas por Alberto Bernabé en su conferencia “Problemas de edición de los presocráticos” impartida en el marco del *V Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México*, en septiembre de 2017: “Hoy día estamos tan habituados a citar los fragmentos de los presocráticos por ediciones excelentes en los que aparecen ordenados, numerados, cortados de una determinada manera, que debemos vencer la impresión irracional de que los presocráticos escribieron fragmentos. De igual manera que debemos evitar la idea, no menos irracional, de que los arquitectos griegos construyeron ruinas”.

<sup>165</sup> Caso, Antonio, *Filosofía latinoamericana Siglo XX*. El hombre, versión electrónica, p. 72.

<sup>166</sup> Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*; trad. José Gaos, México, FCE, 1980, p. 96.

otras”.<sup>167</sup> El arte desnuda, invade nuestro ser; muestra lo que hay detrás de la máscara.<sup>168</sup> Y, como ha demostrado cierta genealogía estética, detrás del disfraz, con frecuencia, está el vacío; la oquedad de la existencia en la temporalidad de su hacer en el mundo. *Πρόσωπον*, *personae*, máscara, persona. Palabras que describen un *modo de ser* particular; el jurídico, incapaz, por lo demás, de agotar la singularidad ontológica que es el hombre en una dialógica entre la poiesis creativa e imaginativa que trasciende la inmediatez circunstancial para entrar a la biopolítica, la ética y estética del arte de la politicidad y la juridicidad como un accionar de lo trágico y la teatralidad del acontecimiento. De ahí que el carácter teatral se encuentre latente en toda manifestación jurídica. El arte, frente al derecho y la política, se presenta, en principio, como un verdadero entrometido; pero, de inmediato, el extrañamiento se convierte en familiaridad. El arte está en casa. Es un habitante originario.

Se prefigura así la praxis política —fundacional o disruptiva—, del arte. Esta es el modo estético para configurar mundo; para ejercer, con absoluta impunidad, la sátira implacable de las aporías y los excesos humanos. En el justo momento en que se evidencia el tránsito de lo sublime a lo ridículo, siempre existirá un personaje secundario, un impertinente, un loco por cuya voz se narra la desgracia y, al mismo tiempo, se ejerce la crítica implacable de lo real. En las líneas siguientes, presentaré un estudio del objeto estético; de la obra de arte y de su aura.

---

<sup>167</sup> Grosz, George, “El arte y la sociedad burguesa” en *Amauta no. 1*, versión electrónica obtenida del portal electrónico del *Ibero-Amerikanisches Institute*, pp. 23-26.

<sup>168</sup> Berger, John, *Op. Cit.*, pp. 103 y 104: “[...] a Barthes le interesan los puntos ciegos del lenguaje, y los espacios en los que no se pueden emplear las palabras tal como se utilizan conforme a la convención. Para explorar este interés tiene que «tomar prestadas» palabras, y esto en ocasiones conlleva cierta oscuridad [...] Sus conclusiones son en muchas ocasiones utópicas. La más utópica de sus creencias es que de alguna manera el lenguaje puede redimir el alma. Pero merece confianza. Y eso no es muy común. No es un oportunista. No repite lo que han dicho otros. Y en su búsqueda de la verdad siempre se siente inclinado hacia lo que no ha sido revelado previamente: el interior de la máscara, el lado interno de las palabras”.

### 3.2.1. Caracterización estética del aura

“La verdad es que un cuadro o una escultura es una forma significativa de propiedad en un sentido en el que ni un cuento, ni una canción, ni un poema lo son. Su valor como propiedad los provee de un aura que es la expresión final, degradada, de la calidad que tuvieron los objetos artísticos cuando se utilizaban de manera mágica. Es en torno a la propiedad como reconstruimos nuestra última y destrozada religión, y nuestras obras de arte visual son sus objetos rituales”.

John Berger, *Panorámicas*.<sup>169</sup>

En el primer capítulo he ofrecido diversas caracterizaciones de la modernidad. En todas ellas pueden distinguirse dos firmas a partir de las cuales se configura la “imagen epocal” —o, en términos hegelianos, el “espíritu de una época”—, a saber: a) el avance de la técnica y b) la producción de una subjetividad concreta. La primera de estas firmas reviste particular importancia toda vez que, sin excepción alguna, los teóricos le conceden un papel central en la modificación de las “estructuras de lo cotidiano”. Así, Otto Mayr<sup>170</sup>, afirma que, desde el año 60’ a.C., *La neumática* de Herón de Alejandría implicaba ya el descubrimiento de los artilugios de retroalimentación; por lo cual resultaba inexplicable su adopción, en las formas de vida hasta el siglo XIII. Claramente, Mayr describe el proceso histórico de invención del reloj mecánico, cisma tecnológico que irradió su influjo en la vida cultural de la Europa toda. En este justo momento se inserta la reflexión de Bolívar Echeverría, quien sitúa este influjo técnico en el siglo XI. Lo cierto es que, como bien explica Mayr, la innovación técnica observa tres caracterizaciones concretas las cuales comprenden del siglo I a.C. al siglo XVIII.

La reflexión precedente es relevante. Ella permite entender la trascendencia de la técnica en la modificación del mundo de la vida. ¿Por qué se ignoraron los artilugios de

---

<sup>169</sup> Berger, John, *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>170</sup> Mayr, Otto, *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*; trad. Marta Pessarrodona, Barcelona, Acantilado, 2012, p. 10.

retroalimentación y los autómatas del siglo I a.C.? ¿Por qué el reloj del siglo XIII modificó, significativamente, la idea del tiempo? ¿Por qué el siglo XVIII fue caracterizado con el elegante eufemismo de *Siglo de las luces*? Por una preferencia epistémica dirá Mayr<sup>171</sup>, la cual respondía directamente a las necesidades materiales de vida. Y así, el nuevo orden, daría paso a una transformación definitiva de la modernidad; la del arte por el influjo de la técnica.

La fotografía surgió como una actividad cuyo fin era registrar, documentar, exhaustivamente, los acontecimientos desde la mirada de un espectador que reconstruye una nueva realidad de diversos horizontes, sentidos e interpretación para convertirse en obra abierta que permite diversas miradas de interpretación y explicación. Muy pronto, como lo señala Giorgio Agamben, en *Signatura Rerum*, mostró, también, su utilidad en las ciencias forenses. Pero fue, sin duda, su influencia en el arte la que cobró mayor significancia, pues, el cinematógrafo dotó de movimiento a esas imágenes estáticas. Así, la visión aurática de la obra de arte, con el advenimiento de la fotografía y el cine, se enfrentaba a su fin: había llegado la época de su reproductibilidad técnica.

Pero ¿qué es el aura?<sup>172</sup> Habrá que decir, en principio, que en Heidegger y Benjamin se da una temprana y profusa reflexión sobre este tópico. En particular, Heidegger afirma que “En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente”. Esta verdad que él llama su “ser de confianza” —*Verlässlichkeit*—, es lo que permite, aún

---

<sup>171</sup> Mayr, Otto, *Op. Cit.*, p. 14: “[...H.R.V. Se trata] de las relaciones entre el reloj mecánico y la concepción autoritaria del orden y del control de retroalimentación y de un concepto liberal del orden [...] la tecnología es tanto una causa como una consecuencia de los valores y las normas de la sociedad en la que se desarrolla. La tecnología es tanto una fuerza como un producto social”.

<sup>172</sup> Sobre el particular véase: Berger, John, *Op. Cit.*, p. 223: “Y el propio Marx planteó una cuestión a la que la fórmula de la ideología en imágenes no puede dar una respuesta. Si el arte está ligado a ciertas fases de la evolución histórica y social, ¿cómo puede ser que sigamos encontrando hermosa, por ejemplo, la escultura griega? Hadjinicolau responde con el argumento de que lo que se considera «arte» cambia continuamente, y que las mismas esculturas vistas por el siglo XIX o por el siglo III a.C. no constituían el mismo *arte*. Y, sin embargo, la cuestión sigue estando ahí: ¿qué es lo que permite que ciertas obras de arte reciban diferentes interpretaciones y continúen ofreciendo un misterio?”. Para Benjamin ese *algo* que hace factible la permanencia de la obra de arte en el tiempo, aún como lejanía, es, precisamente, el aura.

más que la pericia técnica o la belleza, el develamiento del ser.<sup>173</sup> Esto es; con el decano de Friburgo, la obra de arte se consolida como tema central de la reflexión filosófica.<sup>174</sup> En estricto sentido, hay una reactivación de la estética la cual se inscribe a contrapelo de la recepción del sintagma hegeliano que postula “la muerte del arte”. Antes de configurar mundo, el artista-artesano debe descubrir una versión inédita que se prefigura en lo dado. Todas las imágenes del “secreto de la naturaleza”<sup>175</sup> apuntan en esa dirección.<sup>176</sup> De ahí que el autor sin obra<sup>177</sup> pueda caracterizarse como “un demiurgo que ha concluido su acto de creación”. Puede advertirse que se trata ya del nivel ontológico de la mostración por virtud del acto estético de des-ocultamiento.<sup>178</sup>

Con base en lo anterior, puede afirmarse que el aura es el “alma”<sup>179</sup> de la obra de arte; el halo de su autenticidad<sup>180</sup>; el hilo que la vincula, inequívocamente, con el genio de

---

<sup>173</sup> Heidegger, Martin, *Arte y poesía*; trad. y pról. de Samuel Ramos, México, FCE, 2012, pp. 56: “El cuadro de Van Gogh es hacer patente lo que el útil, el par de zapatos del labriego, en verdad es, este ente sale al estado de *no-ocultación de su ser*. El estado de no ocultación de los entes es lo que los griegos llamaban *ἀλήθεια*”.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 35: “Origen significa aquí aquello de donde una cosa procede y por cuyo medio es lo que es y como es. Lo que es algo, cómo es, lo llamamos su esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia [...] La obra surge según la representación habitual de la actividad del artista y por medio de ella. Pero ¿cómo y de dónde es el artista lo que es? Por medio de la obra: pues decir que una obra enaltece al maestro significa que la obra, ante todo, hace que un artista resalte como maestro del arte. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno es sin el otro. Sin embargo, ninguno de los dos es por sí solo el sostén del otro, pues el artista y la obra son cada en sí y en su recíproca relación, por virtud de un tercer, que es lo primordial, a saber, el arte, al cual el artista y la obra deben su nombre”.

<sup>175</sup> Recuérdese aquí la historia del consejero Krespel. Sobre el particular, véase Hoffmann, E.T.A., *Cuentos*, versión electrónica, p. 221: “—¡Ah! —exclamó el profesor—. Así como el consejero es en todo un hombre extraño, del mismo modo resulta en la construcción de violines. —¿En la construcción de violines? —pregunté asombrado. —Sí —siguió el profesor—. Krespel construye los mejores violines que se pueden hallar en nuestra época, según la opinión de los entendidos; antes solía permitir algunas veces que alguien tocara en ellos, pero hace mucho tiempo que no ocurre así. En cuanto construye un violín toca con él una o dos horas, con gran fuerza y expresión, y luego lo cuelga junto a los otros que posee, sin volver a tocarlo ni permitir que nadie lo toque. Cuando encuentra en cualquier parte un violín de un maestro famoso, lo compra al precio que sea, toca en él una vez, *lo deshace para ver cómo está construido y, si no encuentra lo que busca, lo tira a una gran caja llena de violines deshechos.*” Las cursivas son mías.

<sup>176</sup> Rosas, Vargas Humberto, *Op. Cit.*, p. 5

<sup>177</sup> Esta imagen es recurrente en la literatura y en la filosofía. Sobre el particular, véase: Balzac, Honoré de, *La obra maestra desconocida*, Córdoba, Ediciones del Sur, 2005; Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*; trad. Arantzazu Saratzaga Arregui, España, Herder, 2012; Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*; trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 2012; Jouannais, Jean Yves, *Artistas sin obra*. “*I would prefer not to*”; pról. Enrique Vila-Matas; trad. Carlos Ollo Razquín, Barcelona, Acanilado, 2014; Morales, Cesáreo, “La violencia es política” en *Relatos sobre la violencia*, UNAM, México, 2013, pp. 169-183; Vila-Matas, Enrique, *Bartleby y compañía*, Barcelona, Anagrama, 2000. Asimismo, permítaseme remitir a Rosas, Vargas Humberto, *Bartleby o la praxis política de quien preferiría no hacerlo*, México, 2019 (en prensa).

<sup>178</sup> Sobre el particular, véase Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*; trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 108: “Sólo el hombre, es más, sólo la mirada esencial del pensamiento auténtico, puede ver lo abierto que nombra el develamiento del ente”.

<sup>179</sup> Grosz, George, *Op. Cit.*, p. 24.

su autor y con cierta tradición.<sup>181</sup> Aquí radica su autenticidad y su persistencia en el tiempo.<sup>182</sup> El aura es el elemento *divinal* que *mistifica* este objeto artístico y que, propiamente, lo fetichiza al otorgarle todos los atributos de un objeto ritual. Benjamin es categórico:

“¿Qué es propiamente el aura? Un entretelado muy especial de espacio y tiempo: *aparecimiento único* de una lejanía, por más cercana que pueda estar”.<sup>183</sup>

Por el aura se da el tratamiento de la obra de arte como si se tratase de un objeto “cerrado y terminado”.<sup>184</sup> El aura exige una percepción “precisa y analítica”. Su caracterización como fin en sí misma, como objeto único e irrepetible, colapsa ante la mirada “difusa y gestáltica”<sup>185</sup>, no preciosista. Ya Umberto Eco explicaba esta pluralidad de interpretaciones; de múltiples lecturas posibles de un texto escrito:

“Seguramente esta página de Wilkins suena diferente de otras páginas de nuestro tiempo donde la escritura se toma como ejemplo supremo de semiosis, y todo texto escrito (o hablado) se considera una máquina que produce una «deriva infinita de sentido». Tales teorías contemporáneas le objetan directamente a Wilkins que, una

---

<sup>180</sup> Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; trad. Andrés E. Weikert, México, Itaca, 2003, pp. 42 y 43: “Incluso en la más perfecta de las reproducciones una cosa queda fuera de ella: el aquí y el ahora de la obra de arte, su existencia única en el lugar donde se encuentra. La historia a la que una obra de arte ha estado sometida a lo largo de su permanencia es algo que atañe exclusivamente a ésta, su existencia única [...] El concepto de *autenticidad* del original está constituido por su aquí y ahora; sobre éstos descansa a su vez la idea de una tradición que habría conducido a ese objeto como idéntico a sí mismo hasta el día de hoy. *Todo el ámbito de la autenticidad escapa a la reproductibilidad técnica —y por supuesto no sólo a ésta.* Precisamente porque la autenticidad no es *reproducible*, la invasión intensiva de ciertos procedimientos técnicos de reproducción dio un motivo para diferenciar y jerarquizar la autenticidad.”

<sup>181</sup> Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 38: “Pero ¿qué es esto cósmico obvio que hay en la obra de arte? ¿O será inútil y confuso preguntar por qué la obra de arte encima de lo cósmico es además algo otro? Esto otro que hay en ella constituye lo artístico. La obra de arte es en verdad una cosa confeccionada, pero dice algo otro de lo que es la mera cosa, *ἄλλο ἀγορεύει*. La obra hace conocer abiertamente lo otro, revela lo otro; es alegoría. *Con la cosa confeccionada se junta algo distinto en la obra de arte.* Juntar se dice en griego *συνββάλλειν*. La obra es símbolo. *Alegoría* y *símbolo* son el marco de representaciones dentro del cual se mueve hace largo tiempo la caracterización de la obra de arte. Pero este único en la obra que descubre lo otro, este uno que se junta con lo otro, es lo cósmico en la obra de arte [...] Sólo entonces se puede decir si la obra de arte es una cosa, pero a la que se adhiere algo otro o si la obra es, en general, algo diverso y nunca una cosa”.

<sup>182</sup> Benjamin, Walter, *Op. Cit.*, pp. 60 y 61: “Fue el estado de su técnica lo que llevo a los griegos a producir valores eternos en el arte [...] Nuestro lugar [...] se encuentra en el polo opuesto al de los griegos.”

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 47. Y más adelante, en la p. 49, correspondiente al *Capítulo V. Ritual y política*, Benjamin dirá: “«La definición del aura como el “aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar” no representa otra cosa que la formulación del valor de culto de la obra de arte puesta en categorías de la percepción espacio-temporal. Lejanía es lo contrario de cercanía. Lo esencialmente lejano es lo inacercable. De hecho, la inacercabilidad es una cualidad principal de la imagen de culto. Ella permanece por naturaleza “lejana por cercana que pueda estar”. La cercanía que se pueda sacar de su materia no rompe la lejanía que conserva desde su aparecimiento»

<sup>184</sup> Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016, p. 117.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

vez separado de su emisor (así como de su intención) y de las circunstancias concretas de su emisión (y por lo tanto del referente al que alude), un texto flota (digámoslo así) en el vacío de un espacio potencialmente infinito de interpretaciones posibles. Por consiguiente, *ningún texto puede ser interpretado según la utopía de un sentido autorizado definido, original y final*. El lenguaje dice siempre algo más que su inaccesible sentido literal, que se pierde ya en cuanto inicia la emisión textual”.<sup>186</sup>

En efecto, al perder el aura, la obra de arte carece de una interpretación apegada a un sentido “autorizado, definitivo, original y final”. El autor y el crítico pierden esa prerrogativa exegética. En el primer caso, se habla del artista sin obra; en el segundo, de la crítica literaria caracterizada como un acto evocativo que busca, infructuosamente, ese sentido perdido. Justo aquí se opera una precarización, una mundanización de la obra de arte, en realidad; una segunda fetichización, por virtud de la técnica, y por efecto de la cual se convierte en *mercancía*. El dato significativo en esta transición es el siguiente: un valor ritual<sup>187</sup>, simbólico que deviene en valor concreto, cuantificable. Debido a ello y a la reproductibilidad, se garantiza la circulación de mercancías. Nótese que se habla ya de la obra de arte como de un “producto”; esto es, un objeto estético destinado al consumo. Esta transición es relevante; ella implica, como señalaba Bertolt Brecht, la consolidación del “mercado” como el nuevo lugar en el cual se validan socialmente los objetos.<sup>188</sup> El centro comercial, usurpando el lugar del taller o la galería, devenido en nueva caverna. Lo anterior permite distinguir la arbitrariedad de dos sintagmas, los cuales carecen del menor fundamento epistémico: “no hay otra forma de arte posible” y, por supuesto, “no hay más derecho que el del estado”.

---

<sup>186</sup> Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*; trad. Helena Lozano, Barcelona, Editorial Lumen, 1992, pp. 2 y 3.

<sup>187</sup> Benjamin, Walter, *Op. Cit.*, p. 49: “El carácter aurático de la obra de arte es lo mismo que su imbricación en el conjunto de relaciones de la tradición. Y esta tradición, por cierto, es ella misma algo plenamente vivo, extraordinariamente cambiante.

<sup>188</sup> Echeverría, Bolívar, “Introducción” en Benjamin Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; trad. Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003, p. 14: “Brecht especula acerca de un tipo desconocido de obra de arte que aparecerá probablemente cuando el mercado deje de ser la instancia que determina la validez social de los objetos

El arte, en su modo disruptivo, es la mirada otra que desnuda al poder. Por eso el mundo instituido le teme tanto a la crítica: ella exhibe su contradicción originaria; su radical aporía. De ahí que la estrategia de reiteración sea la mercantilización de la obra de arte, con lo cual se busca su banalización absoluta. Recuérdese que todo disfraz tiene la doble función de ocultar y exhibir.<sup>189</sup> Cuando el disfraz no es uniforme ni ropaje ritual, sólo es moda; expresión de la novedad y la imitación. Cuando el disfraz es menos que vestidura pierde su carácter aurático. La pérdida de toda función aurática deviene en una mundanización en dos registros concretos: uno, enajenante, que reduce el objeto estético a simple decoración; otro, que busca politizar el arte, para generar las nuevas gramáticas y praxis de vida. Y en esto radica su función disruptiva de lo real, de lo normativo dado y del mundo instituido.

### **3.2.1.1. El influjo de la técnica.**

La reproductibilidad de la obra arte explicita el influjo de la técnica sobre los objetos<sup>190</sup> estéticos, hecho que implica, por supuesto, su politización. Pero la modernidad tiene, igualmente, signatures estéticas para subsumir y apropiarse de esta mundanización: a) la propaganda; b) la masificación de la cultura y; c) el malestar de la cultura. Cuando esta enajenación se interioriza en las estructuras de lo cotidiano se ha cumplido la tarea de

---

<sup>189</sup> Paz, Octavio, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>190</sup> Es muy común hablar de la “cosificación” de las “personas”. Esta designación describe el lamentable hecho de la deshumanización a través de la consolidación práctica absoluta de una signatura de la modernidad: el sin lugar. La teoría jurídica tradicional se ha empeñado, desde tiempos de Leon Duguit, en postular una clara distinción entre personas, bienes y objetos. La precisión, no es menor, porque debido a su influjo, precisamente, es posible la caracterización de derechos personales y derechos reales. Los primeros se afirman como relaciones entre personas —modo de existencia jurídica de los seres humanos—; los segundos, como “el poder jurídico, oponible *erga omnes*, que se ejerce directa o indirectamente, sobre un bien para obtener el *grado de aprovechamiento* que autoriza el título legal a quien ejerce el poder” Puede advertir el lector que, en esta cita de mi querido maestro Ernesto Gutiérrez y González, un hombre ilustre de leyes, se aprecia en todo su esplendor, la expresión normativa del valor de uso. Categoría que Bolívar Echeverría tratará en muchas de sus obras. Sobre el particular, véase: Gutiérrez y González, Ernesto, *El patrimonio*, Porrúa, México, 2002, p. 233. Asimismo; Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

reproducción ideológica, trátase de lo profano —hábitos y costumbres—, o de lo científico —paradigmas.

Del hombre masa ortegiano a la aguja hipodérmica de Laswell, se presenta la enajenación descrita por Adorno y Horkheimer a través de su crítica a la cultura de masas. Lo que sigue es una obra de arte despojada de su aura; mundanizada la cual, muy pronto, el capitalismo aprovechó para ejercer su tarea de reproducción ideológica. Esto es; el cine, que prometía, según Benjamin, el acceso de las masas a la cultura fue, de inmediato, convertido en una extensión técnica de la dominación de la modernidad capitalista.<sup>191</sup> Este es el contexto en el que se produce su conocidísimo apotegma: “la humanidad ha llegado a un grado de autoalienación que le permite vivir su propia destrucción como goce estético de primer orden”.<sup>192</sup>

Este regodeo en el exceso, este total extravío no es, sin embargo, concluyente. El hombre siempre puede despertar de la pesadilla. Siempre queda un resquicio para despertar del sueño dogmático; siempre hay resistencia frente a la propaganda, la ideología en imágenes y el dogma. Esa posibilidad disruptiva es la que se encuentra, siempre, *en el peligro*. No es casual que dos de los grandes teóricos de la técnica insistieran en la *praxis de vida*. Lewis Mumford hablaba de domesticación antes que de dominación; de invención antes que de creación; Gilbert Simondon hablaba, por supuesto de los modos de existencia

---

<sup>191</sup> En este formalismo que se concentra en lo superficial existe una coincidencia exegética negativa entre el derecho y el arte. Sobre el particular, véase Berger, John, *Op. Cit.*, p. 222: “La tercera escuela analizada por Hadjinicolaou es la del formalismo, que *ve al arte como una historia de las estructuras formales* [...] Al igual que todas las teorías orgánicas aplicadas a actividades altamente sociales, confundiendo así la *historia* con la *naturaleza*, la escuela formalista condujo a conclusiones reaccionarias. Sólo las primeras cursivas son mías.

<sup>192</sup> Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Obras. Libro I/Vol. 2*; trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abadía Editores, 2009, pp. 46 y 47: “«*Fiat ars, pereat mundus*», nos dice el fascismo, y, tal como Marinetti lo confiesa, espera directamente de la guerra la satisfacción artística que emana de una renovada percepción sensorial que viene transformada por la técnica. Tal es al fin sin duda la perfección total del *l'art pour l'art*. La humanidad, que antaño, con Homero, fue objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, ahora ya lo es para sí misma. Su alienación autoinducida alcanza así aquel grado en que vive su propia destrucción cual goce estético de primera clase. *Así sucede con la estetización de la política que propugna el fascismo. Y el comunismo le responde por medio de la politización del arte*”.

de los objetos técnicos, también; de la individuación colectiva. Caracterizaron el avance técnico pero también inventaron categorías políticas de contención. Esto es: signaturas para preservar la vida.

La reflexión política implica un compromiso ético con la comunidad; bien apuntan

Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón en *El telos de la modernidad*:

“[...] para Hegel [...] el sujeto moderno es una realidad esencial, pero una realidad cuyo surgimiento descansa en el largo proceso que constituye la historia misma. Algo que, inevitablemente, es producto del «nosotros». De aquí proviene [...] la distinción fundamental de la que parte la Fenomenología del espíritu la cual, en tanto que la ciencia de la conciencia se sitúa obligatoriamente en la experiencia social e histórica del Espíritu, es decir, en aquel saber práctico que se configura como resultado de la lucha por la libertad en el orden humano [...] para Hegel, el problema del saber de la razón, a propósito de la consecución de la libertad se sitúa en la organización del orden político y por tanto en el ejercicio del pensamiento como voluntad libre”.<sup>193</sup>

### 3.2.2. El “aura” jurídica

En la modernidad capitalista la obra de arte comporta una dramática transformación: el proceso que va del objeto estético, del sello indeleble del autor a la producción en serie, esto es; de su origen místico a su mercantilización. John Berger describe este proceso del siguiente modo:

“[...] la obra de arte es el objeto de consumo ideal (y, por lo tanto, mágico, misterioso, incomprensible). Se lo sueña como una posesión espiritualizada. Nadie piensa en la música, en el teatro, en el cine o en la literatura de la misma manera [...] El artista acepta de buena gana el prestigio y la libertad que se le concede; pero en cuanto que portador de una visión imaginativa resiente profundamente que se trate su obra como un objeto de consumo [...] El expresionismo abstracto, el art brut, el arte pop, el arte autodestructivo, el neodadaísmo, todos estos y otros movimientos, a pesar de las diferencias profundas entre ellos en espíritu y en estilo, han intentado trascender los límites dentro de los cuales una obra de arte puede seguir siendo una posesión deseable y valiosa. Todos ellos han puesto en duda o en tela de juicio lo que convierte en arte una obra de arte. Pero la importancia de esta cuestión se ha entendido muy mal, a veces por parte de los propios artistas. No se

---

<sup>193</sup> Pérez Cortés, Sergio y Rendón Alarcón, Jorge, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G. H. F. Hegel*, México, UAM-Gedisa, 2014, p. 17.

refiere al proceso de la creación de arte, sino al papel, hoy escandalosamente evidente, del arte como propiedad”.<sup>194</sup>

La caracterización deleuziana deja claro que el arte produce perceptos y la filosofía, conceptos. ¿Qué produce, entonces, el derecho? Por supuesto, normas jurídicas, esto es: prescripciones o, mejor, descripciones de conductas modalizadas deónticamente. Quiere decir lo anterior que los enunciados jurídicos son hipóstasis de intereses sociales específicos que se expresan como discursividad pura. En este sentido, expresan pulsiones y pasiones concretas. Por ello, no deja de ser irónico que la así llamada historia del derecho se caracterice como una indagación para dotar de explicaciones racionales al sistema normativo hegemónico, cuyo signo distintivo, en su momento de decisión política, es, con frecuencia, la *hybris*.

El viejo sintagma *Auctoritas non veritas facit legem* sólo ha encontrado su inversión en los actos de resistencia de los sistemas normativos producidos por la alteridad en su lucha contra el exterminio: la verdad como expresión de una sabiduría común y no más como ejercicio unilateral del poder. Esto es, sólo por la incorporación de las prácticas de tales sistemas, se evita la destrucción del derecho de la modernidad. La superación de sus contradicciones sólo es posible por la experiencia de las alteridades normativas. Pero esto no es sino la prolongación de una muerte anunciada. Porque este sistema caníbal un día se destruirá y eso será cuando acabe con los recursos planetarios o, bien, cuando la especie humana desaparezca del orbe.

Que “la mercancía es el objeto de arte de la modernidad” significa lo siguiente: a la obra de arte se la despoja de su carácter aurático para otorgarle, en un nuevo proceso de fetichización, su condición jurídica de *mercancía* y convertirla así, en el objeto, por

---

<sup>194</sup> Berger, John, *Op. Cit.*, p. 200.

excelencia, de la economía. Aquí se expresa, en todo su esplendor la función política del arte, la cual describe dos acontecimientos: a) la decadencia del autor y b) el advenimiento de formas jurídicas que definen la existencia del ser humano frente a la ley a través de categorías concretas: persona, estado, mercancía y derecho real de propiedad.

Se ha visto que las formas jurídicas, específicamente las de la modernidad, responden a la exigencia específica de preservar y reiterar las condiciones objetivas de producción y distribución de la riqueza del sistema económico. Y este no es otro que el capitalismo. Esta misma exigencia, en términos ontológicos y epistémicos, le obliga a reconocer la alteridad para excluirla y mantenerla, en la lejanía, como un saber sometido, a través de dos signaturas: la identidad y el saber isonómicos; eso que Bolívar Echeverría llama: “*el totalitarismo de la uniformación identitaria*”<sup>195</sup> y Roland Barthes “*el fetiche de la Determinación Única*”.<sup>196</sup> Mario Magallón Anaya formula la inversión de este sintagma:

“[...] la participación política-democrática debe ser concebida como la defensa, la responsabilidad y el compromiso ético de todos, en las cosas de todos, es decir, con la *rex pública*. Lo cual define los modos de constituirse y de ser, de la identidad individual, de la social y de la comunidad, porque es allí donde éstas confluyen, en la *unidad identitaria*, aunque, *no unitaria*, no es considerada como *única*, tampoco *cerrada*, sino diversa; es espacio donde convive la *conflictividad práxica* sus múltiples miembros.

Esto es la identidad entendida en el sentido de reconocimiento, de intersubjetividad y de pertenencia, lo cual va influenciar, significativamente, en la actividad humana, en la *diversidad entitaria* y en la diferencia, ello implica el reconocimiento, en lo político, para hacer abstracción de las diferencias, lo cual posibilita y hace viable, la política, la democracia y la justicia. Se trata de un marco político incluyente y de reconocimiento de las diferencias, de la diversidad opuesta, en la exclusión. Se trata pues, de un reto a la creatividad y a la apertura, para construir marcos normativos institucionales incluyentes de la diversidad”.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Echeverría, Bolívar, *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>196</sup> Barthes, Roland, *Variaciones sobre la escritura*; trad. Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 41 y 42: “No siendo escribir una actividad normativa ni científica, no puedo decir por qué ni para qué se escribe. Solamente puedo enumerar las razones por las cuales creo que escribo: [...] 10) finalmente, y tal y como resulta de la multiplicidad y la contradicción deliberadas de estas razones, para desbaratar la idea, el ídolo, el fetiche de la Determinación Única, de la Causa (causalidad y «causa noble»), y acreditar así el valor superior de una actividad pluralista, sin causalidad, finalidad ni generalidad, como lo es el texto mismo”.

<sup>197</sup> Magallón, Anaya, Mario, *Op. Cit.*, pp. 138 y 139. Las cursivas, excepto las del término *rex pública*, son mías.

Quiere decir lo anterior que el signo distintivo del acontecer histórico es, precisamente, la multiplicidad y la diversidad de lo real. No existe el menor asidero, salvo el apetito de conquista y victoria, para sostener la unicidad discursiva y la reducción ontológica consistente en una mismidad excluyente. El sujeto autoconsciente, históricamente situado, comprende la necesidad ontofenomenológica de la alteridad como el referente identitario de la construcción política de la comunidad. En este registro, lo opuesto sería precisamente la oferta existencial de la modernidad capitalista: el fetichismo consistente en personificar a los objetos y cosificar a las personas.

Erik Satie ya describía en *Memorias de un amnésico* esta cosificación extendida al arte: el momento preciso en que ella —trátase de una pieza musical o de una pintura—, se vuelve un mueble. Cuando el arte es reducido a mera decoración y ornamento<sup>198</sup>, cuando la obra de arte se reduce a mercancía, se actualizan las reflexiones de Adorno y Horkheimer en relación a la cultura de masas.<sup>199</sup> En este contexto, el hombre masa se erige en signatura antropológica y la vida cotidiana se caracteriza por un malestar que muy pronto deviene en tedio y aburrimiento.

Del mismo modo en que la visión aurática de la obra de arte colapsa con la mundanización del objeto estético; se presenta, también, el desvanecimiento del aura jurídica. Y ello, en atención a los siguientes motivos: a) la pluralidad de sistemas normativos; b) la multiplicidad de interpretaciones; c) la existencia simultánea de

---

<sup>198</sup> Berumen Campos, Arturo, “Los derechos humanos y los unicornios” en *Crítica Jurídica Nueva Época*. No.38, México, CRIM-UNAM, 2017: “Todos los valores culturales se encuentran amenazados por el predominio casi absoluto del capital: la solidaridad humana está siendo desimbolizada por la competitividad extrema: el arte se transforma en espectáculo; la moral se transforma en una ideología; los derechos humanos, en mitos.”

<sup>199</sup> Sobre el particular, véase Grosz, George, *Op Cit.*, pp. 23 y 24: “Ninguna época era más hostil al arte que la nuestra. Es entendido que la media de los hombres puede vivir sin arte. No tengo la intención de explicaros lo que es el arte: las definiciones más o menos diestras de los pontífices de marca os son bastante conocidas. Pero queda bien establecido que, en la media de los hombres, hay un «hambre de imágenes». Esta hambre es satisfecha actualmente por las fotografías y el cinematógrafo. Aquí interviene, en nuestra exposición. Un factor de importancia primordial: el crepúsculo del arte ha comenzado con el descubrimiento de la fotografía. Es entonces que el arte ha perdido su función de «representar». Todas las vagas aspiraciones románticas de las masas hallarán su satisfacción en el cinema”.

funcionarios autorizados para producir, interpretar y adjudicar la ley. Puede advertirse que los jueces del sistema normativo hegemónico han perdido la exclusividad del logos jurídico, del mismo modo en que les aconteció a los autores y a los críticos literarios. Así, se rompe, desde la estética, con un antiguo mito de la autollamada ciencia del derecho, a saber; “la interpretación exclusiva, el sentido único de la ley”.

Este registro permite entender, de modo concluyente, que no hay interpretaciones asepticas, desinteresadas, del derecho. Toda interpretación implica una intencionalidad previa; toda interpretación es un *modo de objetivación histórica*. Y esta caracterización también es admisible para la filosofía. Como bien apunta Adolfo Sánchez Vázquez en *La filosofía sin más ni menos*:

“Entender el mundo se hace necesario para poder orientarse en él con cierta seguridad, certeza o armonía. Y puesto que esta búsqueda es interesada, la expresión filosófica correspondiente no puede desprenderse de la posición humana, social que, en una situación histórica determinada, genera el interés vital correspondiente. Así pues, la actividad filosófica de un sujeto que se tiene a sí mismo por objeto, como actividad interesada tiene siempre cierto componente ideológico. Y, en este sentido, *no hay filosofía pura, inocente, o neutra ideológicamente*”.<sup>200</sup>

Se advierte, de inmediato, una exigencia ética y dialógica ineluctable para el reflexionar filosófico, esto es, su apertura; mantenerse como una actividad siempre abierta, alejada de todo dogmatismo, reducción ideológica o intolerancia. En el plano estético, José Carlos Mariátegui, en septiembre de 1926, ya advertía, en la presentación del primer número de la revista “*Amauta*”, lo siguiente:

“No hace falta declarar expresamente que «*Amauta*» no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista *no concebimos una cultura y un arte agnósticos*. Nos sentimos *una fuerza beligerante, polémica*. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas. En el prólogo de mi libro «*La escena contemporánea*» escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo

---

<sup>200</sup> Sánchez, Vázquez Adolfo, *Op. Cit.*, pp. 14 y 15. Las cursivas son mías.

mismo puedo decir de esta revista, que *rechaza todo lo que es contrario a su ideología* así como a *todo lo que no traduce ideología alguna*".<sup>201</sup>

El lector podrá advertir que las líneas de Mariátegui explicitan una forma concreta de habitar el mundo; un *modo objetivo de historización* el cual, por centrarse en el aspecto estético, escapa a la exclusión política. Y así, progresivamente, el objeto estético se alejó de su mistificación, al dejar de cumplir una misión ritualística. También se alejó, por cierto, de la trivialización que lo reducía a simple ornamento. Desde entonces se prefiguraba la potencialidad disruptiva de la obra de arte; se la empezaba a mirar como un objeto peligroso: como un “arma cargada de futuro”

Puede concluirse, plausiblemente, que la pérdida del aura jurídica es una convocatoria para producir nuevas juridicidades realmente incluyentes; reproductoras de saberes y praxis de vida. En efecto, ella describe la orfandad de “referente único”, tan nocivo a la ética dialógica intersubjetiva. La ausencia de aura implica, además, el fin de la tradición del “intérprete exclusivo”, del juez como productor de la historia y de la verdad jurídica. Más importante aún: suprimir el carácter aurático del derecho, implica el develamiento y la crítica de su genealogía mítica y de su impronta fetichista; de su validación a-priori y de la impronta excluyente de sus dispositivos. En las líneas siguientes, presentaré una caracterización de las firmas políticas y didascálicas de esta mirada jurídica que se dice única.

---

<sup>201</sup> Mariátegui, José Carlos, *Amauta No. 1*, Lima, 1926, versión electrónica obtenida del portal electrónico del *Ibero-Amerikanisches Institute*. Las palabras del filósofo peruano llevan la impronta de su experiencia europea obligada por el exilio. Mariátegui llega a Italia en el momento de la gloria sindicalista impulsada por el socialismo y parte, justo, en el ascenso del fascismo. Hacia 1928, en “*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*” deja muy claro cuál es su única inspiración: “que como a Nietzsche se diga de mí que he dejado mi sangre en mis ideas”. Por supuesto, el lector especializado observará la semejanza entre la firma de “creación heroica” y las siguientes palabras del maestro Stanislavsky: “Ustedes están aquí para estudiar, para observar, no para copiar. Los artistas tienen que aprender a pensar, a sentir por sí mismos y descubrir nuevas formas. No deben contentarse nunca con lo que haya hecho otro [...] Si algo les impresiona utilícenlo, aplíquenlo a ustedes mismos, pero adaptado. No intenten copiarlo. Que sirva para hacerles seguir pensando”. Sobre el particular, véase: Stanislavsky, Constantin, *La construcción del personaje*; trad. Bernardo Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 20.

### 3.2.2.1. El pensamiento ficcional

“Creemos en el mito de los derechos humanos porque tenemos necesidad de creer en ellos. No se pueden desvanecer los símbolos sin una alternativa real, pero no podemos olvidar que son mitos, ya que pretenden hacernos creer que son derechos naturales cuando, en realidad, son productos de la cultura humana”

Arturo Berumen Campos, *Los derechos humanos y los unicornios*.

Hay una caracterización recurrente del mito en la literatura, a saber: trátase de una narrativa fundante, políticamente eficiente que cumple una tarea didascálica. Por su influjo, el poder instituido encuentra una justificación teórica plausible: la reiteración inveterada abierta, siempre, a la reinterpretación y reconstrucción que busca mostrar un sentido. Pero la genealogía de tal legitimidad remite, constantemente, a su carácter como *pura invención*. El mito es, pues, narrativa pura. Puede advertir el lector la impronta del pensamiento ficcional: trátase del aura en la obra de arte; de la fetichización de la mercancía en la economía política o de las hipóstasis jurídicas. En otras palabras; la visión aurática de la obra de arte se corresponde con la fetichización de la mercancía. ¿Cuál sería, entonces, el correlato jurídico de estas categorías? Sin duda, la ideología jurídica, la cual puede caracterizarse como una ficcionalidad de las formas expresivas y los saberes discursivos que se muestran como “sentido de verdad”, es decir, aparentemente coherente y pertinente en sus múltiples designaciones: trátase de la mitología de la modernidad jurídica o de las incontables narrativas políticas fundacionales.

En las ciencias duras, la validación previa de postulados no examinados es un disparate; en filosofía, un sofisma; en política y derecho una mala y reiterada praxis. Bien

lo señala Franz Hinkelammert, en su obra “*Crítica de la razón utópica*”, en el capítulo dedicado al estudio de Peter L. Berger:

“«A medida que los significados de las instituciones se integran nómicamente, quedan legitimadas *ipso facto*, hasta el punto de que las acciones institucionalizadas parecen evidentes por sí mismas a quienes las ejecutan». Por tanto, el orden social objetivo ya lleva implícito una legitimidad, que lo constituye como nomos. La pregunta por la legitimidad del orden social, como pregunta del «por qué» de los ordenamientos institucionales, implica ya una afirmación de la legitimidad «en virtud de su facticidad objetiva». Los órdenes sociales son, por tanto, mundos construidos socialmente que constituyen un «hábitat» y se transmiten como hábitat, es decir, son vividos como un mundo. El hombre vive este mundo, y viviéndolo lo construye y mantiene, transmitiéndolo de una generación a otra. Viviéndolo lo vive como *legítimo*; de esta manera, *la legitimación no es un acto teórico separado del orden social* y, por tanto, *no es un simple acto teórico*, sino que éste parte del orden social que se vive como «plausible». Pero la facticidad del orden social y su fuerza legitimadora, no quita el hecho que este mismo orden sea a su vez *un orden precario*. Como orden precario es un orden cuestionado, y parecen funciones sociales cuya finalidad es el mantenimiento del orden social como mundo socialmente construido, es decir, como nomos, que sean capaces de integrar, con sentido, el conjunto de las instituciones. La existencia de estas funciones atestigua la precariedad del orden”.<sup>202</sup>

De lo anterior se colige que los conceptos abstractos y las ficciones son normalizadas y elevadas, epistémicamente, al estatuto de verdades inveteradas e inmutables. Previamente se ha sostenido: el derecho moderno proporciona dos ejemplos fabulosos de estas “invenciones”, a saber; el estado y la propiedad privada devenida en mercancía. Por supuesto, el estado es la autoridad política de la modernidad, pero no es la única, según lo demuestra la genealogía jurídica; máxime al tratar el tema del pluralismo jurídico, el cual devela la existencia simultánea de múltiples y diversos sistemas normativos con formas organizativas pre-modernas alternas al poder isonómico.

Y así, los postulados políticos de un sistema-mundo concreto, el occidental capitalista, buscan imponerse como paradigmas científicos objetivos e incuestionables. Este uso ideológico del discurso “científico” es lo que la teoría crítica ha develado, con

---

<sup>202</sup> Hinkelammert, Franz J., *Op. Cit.*, pp. 33 y 34. Las cursivas son mías.

demasiada eficacia, en la filosofía y en el derecho. Por ello, se niega a iniciar el debate definitorio de la era porvenir sin el examen previo de los *a-prioris* discursivos de sus interlocutores, así como la congruencia elemental de sus prácticas operativas. Esta impronta crítica comprende, por supuesto, las mudanzas epistémicas las cuales posibilitan una focalización escrupulosa y metódica que anuncia la “insurrección de los saberes sometidos”.<sup>203</sup>

### **3.2.1.2. Ejercicio fetichizado del poder**

Toda comunidad política expresa sus inquietudes ontológicas; muestra, también, por supuesto, una indagación vital de los medios para satisfacer sus necesidades materiales. Lo primero desemboca en la producción de saberes discursivos para dar una explicación de lo real; lo segundo, conduce a la reproducción de una sabiduría práctica que le garantice su continuidad en el mundo. Así, los saberes políticos y culturales se expresan, primero, como narrativas místicas de relaciones de dominio y poder; después como relatos poéticos de imaginación creativa y, finalmente, como reflexiones filosóficas y científicas, en su sentido más incluyente.

Hay, pues, en el hombre un desarrollo de los saberes y las técnicas que le llevan a producir normas jurídicas, esto es: modos discursivos que regulan la conducta a partir de una descripción la cual permite, ordena o prohíbe ciertos comportamientos hipotéticos. Pero, además, y este es un hecho significativo, las tales normas legitiman una forma específica de ejercer el poder. Nuevamente: el derecho, en principio, es discursividad pura, pero, de inmediato, esa discursividad se erige en modo normativo de formas políticas y económicas concretas. La función legislativa, y jurídica en su sentido crítico, del lenguaje a

---

<sup>203</sup> Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*; trad. Horacio Pons, México, FCE, 2006, p. 21.

que se refería Nietzsche en “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*” produce una ética y una estética específicas que transgreden la estética de la repetición y del pensamiento único; la isonomía total. Y así, las producciones normativas dominantes no buscan ya el bien común ni expresar los postulados de una moralidad positiva que reproduzca la *buena vida*, antes bien; ellas buscan preservar un modo particular de ejercer el poder, el neocapitalismo liberal; cimentado en el beneficio personal o de grupo.

### 3.2.1.3. El sueño dogmático: pedagogía de la dominación

“[...] hay una serie de lugares comunes establecidos como verdades que integran el mundo cotidiano de valoraciones, fruto de políticas culturales impuestas a través de la escuela pública y de otros organismos educativos, que ha sembrado en las mentes más de un absurdo”.

Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*.<sup>204</sup>

Quiere el tirano someter, en la más profunda ignorancia, a los otros hombres, sus hermanos. Decía Simón Rodríguez, con suma claridad, que el mayor acto de barbarie es privar a un ser humano de su derecho vital a la educación:

“Basta observar la limitación a que está reducida y la escasez con que se sostiene para conocerlo. Todos generalmente la necesitan porque *sin tomar en ellas las primeras luces es el hombre ciego para los demás conocimientos*. Sus objetos son los más laudables, los más interesantes: disponer el ánimo de los niños para recibir las mejores impresiones, y hacerlos capaces de todas las empresas. Para las ciencias, para las Artes, para el Comercio, para todas las ocupaciones de la vida es indispensable. Con todo ¡en qué olvido se ve sepultada respecto de otras cosas que sucesivamente se adelantan y mejoran”.<sup>205</sup>

El mito de Prometeo es una poderosa metáfora de la autoconciencia; ella puede expresarse, con claridad, en un poderoso sintagma: “*Alere flammam veritatis*”. Porque, claro, un hombre educado, instruido, poseedor del fuego prometeico originario y de la luz del conocimiento es alguien peligroso. Un breve recuento de la crónica política de

<sup>204</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>205</sup> Rodríguez, Simón, “Estado actual de la escuela y nuevo establecimiento de ella” en *Op. Cit.*, p. 21.

Latinoamérica, permite sostener que, en tiempos de tiranía, el mayor acto subversivo es el pensamiento como ejercicio crítico activo.

Debe recordarse que la ideología es un término polisémico. Remite a una concepción intelectual que da cuenta de lo real; también, a un modo engañoso de presentar el “orden” del mundo. En el primer caso responderá a la necesidad de afirmar la existencia de un individuo o de un pueblo en la rueda de la así llamada historia; trátese, pues, de un posicionamiento “concreto” que expresa los atributos ontológicos y las preocupaciones éticas de los pueblos. En el segundo caso, la tal ideología es una impostura; una “moral abstracta”.<sup>206</sup> Con esta aclaración conceptual, quiero referirme a la escuela pública como el centro de instrucción cívica por antonomasia; también, por cierto, como el lugar en el que se produce la reiteración ideológica. Por supuesto, fue Antonio Gramsci quien caracterizó a la institución educativa como un instrumento de control y dominio de las conciencias. Posteriormente, Louis Althusser, en una investigación más puntual, va a hablar de los *aparatos ideológicos del estado*, entre los cuales se ubica la escuela, la cual despliega una función concreta:

“No obstante, un aparato ideológico de Estado cumple muy bien el rol dominante de ese concierto, aunque no se presten oídos a su música: ¡tan silenciosa es! Se trata de *la Escuela*. Toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes, y desde el jardín de infantes *les inculca* —con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato de Estado-familia y el aparato de Estado-escuela, es más vulnerable—, «*habilidades*» *recubiertas por la ideología dominante* (el idioma, el cálculo, la historia natural, las ciencias, la literatura) o, *más directamente, la ideología dominante en estado puro* (moral, instrucción cívica, filosofía).

*Cada grupo está prácticamente provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases: rol de explotado* (con «conciencia profesional», «moral», «cívica», «nacional» y apolítica altamente «desarrollada»), *rol de agente de la explotación* (saber mandar y hablar a los obreros: las

---

<sup>206</sup> En su estudio multicitado, Arturo Berumen Campos recuerda esta cita de Hegel: “La ideología se distingue y se parece a la moral. Es una apariencia de moral. La ideología es una moral abstracta [...] la moral genuina será, por consiguiente, una moral concreta” en Berumen Campos, Arturo, *Op. Cit.*, p. 22. Esta caracterización de ideología como distorsión de lo real puede encontrarse en *Esencia y apariencia en El Capital* de Oscar del Barco y *Crítica de la ideología jurídica* de Óscar Correas.

«relaciones humanas"): *de agentes de la represión* (saber mandar y hacerse obedecer «sin discutir» o saber manejar la demagogia de la retórica de los dirigentes políticos), o de profesionales de la ideología que saben tratar a las conciencias con el respeto, es decir el desprecio, el chantaje, la demagogia convenientes adaptados a los acentos de la Moral, la Virtud, la «Trascendencia», la Nación, el rol de Francia en el Mundo, etcétera.”<sup>207</sup>

Esta lectura, clásica del marxismo ortodoxo, se concentra en el aspecto *negativo* de la ideología. En este sentido, proyecta las peores tesis de Huxley, Orwell o Bradbury. Quiere decir lo anterior, que el pensamiento crítico se encuentra en la antesala de la distopía por la realización de una aparente aporía. Pero éste es un perfecto ejemplo de esa seductora y peligrosa relación entre arte, filosofía y derecho. Pues ahí donde la literatura y el derecho entregan su producción teórica al “fuego fatuo” de la desesperación, la angustia o el determinismo social; la filosofía política se ve obligada a desplegar un acto concreto de perpetua re-invencción.

No debe olvidarse que la reflexión filosófica se caracteriza por una pretensión práxica concreta de cambio y transformación de las condiciones de existencia del mundo de la vida; las cuales son, hoy, de exclusión, marginación y pobreza. En este registro, resultan altamente ilustrativas las palabras del filósofo y pedagogo mexicano Abraham Castellanos Coronado. Su “*Pedagogía Rébsamen. Asuntos de metodología general relacionados con la escuela primaria*”<sup>208</sup> incluye una carta-prólogo dirigida a Justo Sierra en la cual se afirma lo siguiente: “Si el verbo magistral se extinguió en la cátedra; si en ella hubo el mentor ganado muchos legítimos laureles, *aún es tiempo de que sus ideas den un empuje colosal a*

---

<sup>207</sup> Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988, p. 20.

<sup>208</sup> Castellanos, Coronado Abraham, *Pedagogía Rébsamen. Asuntos de metodología general relacionados con la escuela primaria*, México, Librería de la viuda de Ch. Bouret, 1905. Asimismo, véase: Magallón, Anaya Mario, *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*, México, Ediciones Eón-CIALC-UNAM, pp. 23-52. También: Ortiz, Castro Ignacio, *¿Puede haber filosofía latinoamericana y mexicana auténticas sin la presencia del filosofar y la lengua indígenas?*, versión electrónica.

*la causa de la instrucción popular*, y de ese modo siga el Maestro [Enrique Rébsamen], desde ultratumba, alimentando el credo pedagógico nacional por medio de la imprenta”.<sup>209</sup>

En estas palabras se prefigura ya, con toda su hermosura y poderío, el “principio esperanza”; que la educación se consolide como el modo epistémico para liberar al hombre: dígase, el discurso para preservar la vida, al enseñar la relevancia de lo humano y su papel en la construcción del mundo.

Si la escuela es el lugar de la instrucción cívica<sup>210</sup>, debe mostrarse, entonces, especial cuidado en una tipología concreta: la del *ἐλεύθερος* moderno que ella produce. Por cierto, también, en el modelo de “ciencia” que enseña. Lo expuesto cobra absoluta vigencia porque las facultades y escuelas de derecho suelen caracterizarse como fábricas de “burócratas acomodaticios”, políticamente apáticos o portadores de un costumbrismo abyecto que los acerca a las posiciones más conservadoras, reaccionarias y defensoras de los intereses de la clase dominante, donde el derecho y su aprendizaje iuspositivista se han convertido en medio de defensa del poderoso, lo cual transgrede la justicia y la equidad. Por ello puede afirmarse que:

“Las facultades de derecho que pronto se crearán en las universidades, en términos generales desde entonces fueron un espacio fundamental de la dominación jurídica”. Las han transustanciado en templos esotéricos de un sacerdocio que pretende administrar el derecho —como si el derecho no se produjera en los campos y en las calles y no fuera administrado (empoderado) por las comunidades con su institucionalidad. Las materias de las carreras de derecho (mallas, programas) se dedican en gran parte a la glosa, a la exégesis de los oráculos del interés del capital convertido en ley”. Disciplinas como la filosofía del derecho se han eliminado o reducido a filosofía positivista. Ello se ha debido, entre otras razones, a que se identificaba la filosofía jurídica con la disciplina del derecho

---

<sup>209</sup> Castellanos, Coronado, Abraham, *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>210</sup> Rodríguez, Simón, “Luces y virtudes sociales”, *Op. Cit.*, pp. 345-414; en particular, p. 371: “La Instrucción pública en el siglo 19, pide mucha filosofía: el interés general está clamando por una reforma; y la América está llamada por las circunstancias á (sic) emprenderla. Atrevida paradoja parecerá; no importa: los acontecimientos irán probando que es una verdad mui (sic) obvia: la América no ha de imitar servilmente, sino ser original [...] El Gobierno debe colonizar el país con sus propios habitantes —para tener colonos decentes instruidos en la niñez— [...] Asuma el gobierno las funciones de Padre común en la Educación —jeneralice (sic) la Instrucción, y el arte social progresará, como progresan todas las artes que se cultivan con esmero”.

natural; o a que la filosofía quedaba disuelta y superada por el estudio de desarrollo superior propio de la ciencia, de la teoría del derecho: la dogmática jurídica”.<sup>211</sup>

Aquí hay ya una intención política perversa: nulificar el papel libertador de la educación para convertir la escuela pública en centro de reproducción ideológica. Ello implica una proyección de dominio político concreta; las escuelas superiores de derecho y de otros campos disciplinarios e interdisciplinarios continúan reproduciendo, anacrónicamente, el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Las formas que plantean estas escuelas de interpretación siempre concluyen en una mediación o reducción del ser humano en objeto o cosa. Surge así la caracterización del “hombre genérico”, la cual rompe con el viejo principio vasconcelista: “la Universidad deberá estar al servicio del pueblo en la solución de sus problemas” Todo lo cual, para el caso que nos ocupa, reduce el papel del jurista a simple “técnico del derecho” —adviértase que el término “técnica” es entendido aquí en su versión más limitada. Finalmente, la escuela se consolida como el lugar de reproducción de los mitos, imaginarios sociales y representaciones que constituyen verdadera mutilación de las narrativas propias de los pueblos latinoamericanos, de su cosmovisión y de sus modos para configurar mundo: arte, filosofía, derecho, economía, política.

### **3.3. Filosofía, arte y sociedad**

“[Hacer H.R.V.] de la filosofía una tarea al servicio del hombre, pero no del hombre en abstracto, sino del hombre en concreto, el de una determinada realidad, circunstancia o situación”.

Leopoldo Zea, *Prólogo*.<sup>212</sup>

Las palabras del maestro Zea son verdadera reminiscencia del “*Yo soy yo y mi circunstancia*”, célebre sintagma ortegiano incluido en “*Las meditaciones del Quijote*” —

---

<sup>211</sup> Salamanca, Antonio, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>212</sup> Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano y otros ensayos*, México, Porrúa, 1952.

1914. Aquí hay una poderosa caracterización de la filosofía a partir de su vinculación con la realidad social; como una actividad reflexiva situada históricamente. Ha pasado el tiempo de los extravíos abstraccionistas los cuales miraban al hombre como un ser aislado, ajeno de tiempo, de lugar y de identidad social. No hay sitio para el menor equívoco: el hombre es presente, actualidad de todas las capacidades latentes en la promesa del hombre porvenir. Y su pensar, propio y auténtico, es signo distintivo de la tradición originaria de *Abya Yala*.

### **3.3.1. Signaturas filosóficas del pensamiento latinoamericano**

La tensión del pensamiento latinoamericano se debe a un hecho concreto: su relación con lo diverso lleva el sello del *advenimiento* en la dialéctica histórica procesual de su acontecer, con las contradicciones, oposiciones y resistencias consustanciales, aunque, no necesariamente, de ruptura. Habermas y Blumenberg ofrecen una visión inequívoca de esta impronta:

“No es evidente de suyo que para una época se plantee el problema de su legitimidad histórica, así como tampoco es de suyo evidente que en general se entienda como época. Para la época moderna este problema late en la pretensión de representar y poder representar una ruptura radical con la tradición, y en el malentendido que esa pretensión significa una relación con la realidad histórica, que nunca puede iniciar nada nuevo de raíz”.<sup>213</sup>

En estas líneas se advierte una justificación; nuevamente un *a-priori* antropológico y un *a-posteriori* epistémico. *Lo Otro* colonizador, y dominador hasta hoy, despliega una estrategia política concreta: se presenta a sí mismo como un modo auténtico, productor de una cultura en un proceso de auto-cercioramiento y auto-reconocimiento que, desde el siglo XVI, comenzó a impugnarse por los habitantes originarios de Nuestramérica, sitiados, conquistados y dominados. Esta interpelación a la dominación imperial apunta “hacia la

---

<sup>213</sup> Blumenberg Hans en Habermas Jürgen, *Op. Cit.*, pp. 17 y 18.

realización programática” de liberación sin depredación; tarea malograda porque la modernidad de la razón instrumental se caracteriza, desde entonces, como un proceso siempre inacabado, excluyente y racista que encuentra en la violencia el momento extremo de reiteración política y normativa de las relaciones de poder.

En este devenir, el pensamiento latinoamericano ha producido diversas signaturas para dar cuenta de su reflexiva y activa participación en la así llamada historia occidental; de su resistencia primigenia y de su progresiva autenticidad.<sup>214</sup> Un breve recuento de ellas incluye: a) la “*invención*” de Simón Rodríguez; b) la “*creación heroica*” de José Carlos Mariátegui; b) el “*hombre sin más*” de Leopoldo Zea; c) la “*filosofía de la praxis*” de Adolfo Sánchez Vázquez; d) el “*hombre novohispano*” o “*nuevo Adán*” de Edmundo O’Gorman; e) los “*modos históricos de objetivación*” de Arturo Andrés Roig; f) la “*patria del criollo*” de Severo Martínez Peláez; g) el “*éthos histórico*” de Bolívar Echeverría; h) la “*intemperie*” de Oscar del Barco; i) el “*racismo*” de Martín Sagrera; j) el “*reflexionar históricamente situado*” de Mario Magallón Anaya y; k) la “*ideología jurídica*” en Óscar Correas Vázquez.

Estas signaturas son expresión inequívoca del modo singular epistemológico y onto-fenoménico que caracteriza al pensamiento y al ser latinoamericanos.<sup>215</sup> Son

---

<sup>214</sup> Magallón, Anaya Mario, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2007, pp. 72 y 73: “En el horizonte de la filosofía de lo mexicano, sus filósofos representantes aceptan que la vía universal es también una vía auténtica de hacer filosofía en México y Latinoamérica. Algunos de los miembros que propugnaron por la tendencia universalista comprenden que el análisis y la interpretación filosófica de nuestra realidad es de suma importancia para el desarrollo de nuestra filosofía; para su comprensión es necesario, que *aquellos que quieren hacer filosofía auténtica* deberán tomar conciencia de la realidad mexicana y de nuestra América.

En consecuencia, deberán enfrentarse los grandes problemas filosóficos de significación universal, los cuales tienen como idea universal ser auténticos. Empero, esto sólo es posible, afirmándose en su ser óticamente. *Al buscar la autenticidad se incursiona, también, en el reconocimiento de su ser* por aquellos que en el viejo continente siempre negaron nuestra capacidad para hacer contribuciones originales a la filosofía y a la cultura mundial”. Las cursivas son mías.

<sup>215</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 15: “Cabe, pues, hablar de nuestra filosofía y su aventura. En efecto, la Filosofía Latinoamericana, tal como la entendemos, es el pensar de un sujeto construido a partir de una afirmación constante de su propia *subjetividad*, así como de su mundo a través del cual se objetiva. Se trata de una filosofía que no se ocupa del ser —hemos dicho—, sino del modo de ser de un humano determinado en relación con aquella objetivación. Y lógicamente una de las tareas básicas de este pensar, en cuanto no se nos muestra escindido de una praxis, gira toda ella sobre el

categorías filosóficas propias para dar cuenta de la singularidad identitaria en el torbellino de la historia “universal”; ellas constituyen, como lo ha afirmado Mario Magallón Anaya, “*Reflexiones éticas y políticas en filosofía desde un horizonte propio*”. Claro, el diálogo con otras culturas, es consustancial al espíritu “cosmopolita” del quehacer filosófico.<sup>216</sup> Este pensamiento no es ajeno al devenir de esas culturas otras las cuales reconocen la influencia de Nuestramérica en sus “configuraciones de mundo”.

El pensamiento latinoamericano no es, no ha sido, ni debe permitirse ser imitación de lo cultural dado; es reflexión genuina de una realidad histórica que se ha inventado a sí misma a partir de pasajes dolorosos.<sup>217</sup> El “*hombre latinoamericano*” ha sobrevivido a la catástrofe<sup>218</sup>; su voz es portadora de una visión del mundo que dialoga con otros saberes portadores, también, de experiencias vitales. Las nuevas narrativas políticas y los nuevos

---

permanente conflicto entre *Historia* e *historicidad* o, con palabras en algún sentido equivalentes, entre *Historia* y *existencia*. De ahí surge un filosofar cuyo discurso ha sido constantemente diagnóstico, denuncia, proyecto y compromiso, que se nos muestra episódicamente a lo largo de nuestra vida de luchas y que ha dejado sus huellas dispersas en sucesivos comienzos y recomienzos, lanzamientos y relanzamientos de una problemática que gira siempre, como lo hemos dicho, sobre aquella afirmación que no quiere ser ni desconocimiento del otro, ni por eso mismo, alienación”.

<sup>216</sup> Sobre el particular, véase D’Auria, Aníbal, “La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial” en *Crítica Jurídica Latinoamericana Nueva Época No. 38, julio-diciembre 2017*, México, CRIM-UNAM, 2017, pp. 29-50; en particular pp. 46 y 47: “[...] comparto la inquietud [...] para que América Latina deje de ser mera consumidora de las *modas intelectuales* importadas y desarrolle un pensamiento *auténtico*. Pero un pensamiento *auténtico* sólo puede alcanzarse *pensando auténticamente*, es decir, no se trata ni de hacer o pensar lo mismo que otros, ni de no hacer o no pensar nada de lo hacen o piensan otros. Se trata de *pensar en diálogo abierto con todo el mundo* y ya sin prejuicios de autoridad, sea ésta una autoridad sacralizada o una demonizada”. Asimismo, Magallón, Anaya Mario, *Op. Cit.*, p. 135: “[...] en el análisis más práctico de la realidad política, se puede encontrar que, el ejercicio de la filosofía y de la democracia, sólo es posible en la libre discusión, en el intercambio de experiencias en libertad”. En el mismo sentido: Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, pp. 41 y 42: “También en el seno de los imperios hay fisuras y hay quienes luchan por la libertad y la dignidad humana. De ahí el importante papel que debemos asignarle, por ejemplo, a las relaciones culturales con todos los sectores progresistas del mundo. Sabemos que no es fácil superar las barreras que desde hace siglos dividen a los hombres en propios y extraños o bárbaros. Es importante no olvidar que si la humanidad ha de salvarse, deberá hacerlo toda entera. En este sentido, el latinoamericanismo es un ideario *cosmopolita* y ecuménico, ejercido desde una realidad histórica, que es la de nuestros pueblos con sus derechos tan inalienables como los de los demás”.

<sup>217</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 40: “El «Panamericanismo» tuvo sus orígenes al mismo tiempo que se gestaba el «Hispanoamericanismo» bolivariano y tiene sus raíces en el «monroísmo». En efecto, en el Congreso de los Estados Unidos, en diciembre de 1823, el presidente James Monroe declaró que el continente americano no sería ya lugar de colonización por parte de las grandes potencias europeas, en particular las que se habían nucleado a partir de 1818 en la «Santa alianza» y que tenían como objeto declarado el restablecimiento del mundo colonial que había comenzado a resquebrajarse en nuestras tierras. La posición quedó enunciada en la conocida fórmula «América para los americanos», cuya ambigüedad bien pronto se puso de manifiesto como consecuencia de graves hechos de ocupación y despojo sufridos por México, Cuba, Puerto Rico y Panamá, ya en la primera mitad del siglo XIX”.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 25: “Por cierto que si nos dirigimos a los cuarenta millones de indígenas americanos que constituyen en nuestros días parte significativa de nuestra población, especialmente en los países hispanoamericanos de fuerte base indígena, no van a proponernos ellos una «celebración» de la explotación y muerte de sus antepasados, ni la marginación y destrucción de sus culturas, ni menos aún caer en el absurdo común de hablar de «madre patria» y todavía menos de un «día de la raza»”.

relatos históricos hablan ya de este poderoso elemento. Se prefigura, así, el fin de una era, la cual se caracterizó por los efectos nocivos de ideologías excluyentes cimentadas en los prejuicios raciales y clasistas; el dominio y destrucción de la naturaleza; así como por la explotación vergonzosa del hombre, su enajenación y su cosificación. En esta reflexión hay, como conclusión, un dato inequívoco: “el lenguaje más hermoso del mundo es el que cada pueblo usa para afirmar su existencia en la rueda de la así llamada historia”.

### 3.3.2. Filosofía, arte y derecho: una seductora y peligrosa relación

“Este mundo incoherente, ¿no tiene otra ley que su propia incoherencia? ¿O esconde, tal vez, algún principio constante? ¿Cuál es el dios de este universo en desbandada?”.

Jean Rousset, *Circe y el pavo real*.<sup>219</sup>

Por la impronta artística, el pensamiento filosófico ejerce una interpretación crítica y re-configuradora de lo real. Quiero concentrarme en un hecho concreto que robustece mi afirmación. El pensamiento arcaico griego, al cual Rodolfo Mondolfo llamó pensamiento antiguo, caracterizó a sus exponentes primigenios como *μυθιχως σοφιζόμενοι*, y la actividad de los milesios y Heráclito mismo como “*περι φύσεως ιστορία*”. En los primeros, su mensaje didascálico era reflexión ética sobre la verdad; en el segundo, esta preocupación se expresaba en una cosmología la cual derivó hacia una teoría antropológica y ética en el hijo de Éfeso. La evidencia doxográfica permite sostener que el pensamiento náhuatl, en su contexto histórico, es una reflexión sobre no pocos de estos mismos temas que son comunes a lo humano, entendido como un “modo singular de objetivación histórica”. Acaso la sabiduría es, precisamente, encontrar lo común —*Κοινόν*—, que hay en todas las

---

<sup>219</sup> Rousset, Jean, *Circe y el pavo real. La literatura del barroco en Francia*; trad. J. Marfà, Barcelona, Acantilado, 2009, p. 14.

cosas, bajo el nombre de *φύσις, ἀρχή, λόγος* o *huehuetlahtoli* expresada *xochitl-cuicatl*<sup>220</sup>; modos expresivos que comporta la radicalidad crítica.

La relación entre filosofía, arte y derecho es un verdadero acontecimiento. Implica el diálogo entre saberes hermanados con un noble propósito; recuperar a toda costa lo “humano”; para administrar justicia, para mirar, sentir y respetar al otro. Para vivir plenamente la vida. Ella se erige en antítesis del *sin lugar*; esto es, en espacio que incluye, cura y produce nuevos logros los cuales expresan el *ethos* de lo común. Pensar la razón otra, sentir las afecciones del cuerpo y admirar la figuralidad del gesto en lo sublime.

La voz de la *πόλις* moderna son los jueces; y el *χώρος* de ese *λόγος* es el *ήθος*. Es a través de esta sabiduría pre-discursiva que se produce el *πάθος* judicial. El saber estético del rétor enseña que se persuade a la voluntad y se convence a la razón. Pero esa razón no es una instrumental. Los prometeos modernos producen la justicia a partir de la imaginación poética. Acaso una visión estética disruptiva es la que mira al juez como artesano de la justicia. Habrán de considerarse diversas miradas de lo normativo dado y aprender de ellas para rescatar lo humano. Si la pintura habla y la palabra pinta, se habrá de buscar que la sabiduría del juez y del postulante aprenda de la *θεία μοίρα* y la imaginación creativa del arte; que recuerde, con emoción, la vocación de *ζήτησις* y *θαῦμα* de la filosofía. El hombre siente, ama, proyecta fines, es un ser teleológico. La filosofía y el arte le hablan con ternura al derecho y le dotan del arrojamiento para hablar y decir la verdad. *Ἀνάμνησις* para ejercer la *παρηρησία*. Qué mayor acto poético que la indagación por la verdad jurídica y su deconstrucción en la hermosa multiplicidad de la *παλίντροπος ἄρμονίη*<sup>221</sup> de Heráclito. Qué mejor expresión de la *αἴσθησις* que la experiencia de la justicia como acto ético de

<sup>220</sup> León-Portilla, Miguel, *El pensamiento náhuatl en un congreso internacional de filosofía*, versión estenográfica, p. 6.

<sup>221</sup> Heráclito B51: “Ὁὐ ζῆνιᾶσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξον καὶ λύρης.” Cuya traducción sería la siguiente: “No comprenden cómo divergiendo coincide consigo mismo: *acople de tensiones*, como en el arco y la lira”.

παρηρησία. Escuchamos a Bartleby: “preferiría no”. Recordamos a Heráclito: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεί”.<sup>222</sup> Nos dice Hesíodo a través de las musas: “Nosotras sabemos decir muchas mentiras parecidas a verdades pero también, cuando queremos, sabemos decir la verdad”. Escuchamos a Heidegger en la mostración; escuchamos a Pier Paolo Pasolini: “Siamo tutti in pericolo” —“Todos estamos en peligro”.<sup>223</sup> Filosofía, arte y derecho qué hermosa, qué peligrosa y seductora relación. Pero no olvidemos; lo han dicho Platón, Hölderlin y Heidegger: “En medio del peligro está la salvación”

El discurso estético evita la mistificación del poder. Lo expreso nuevamente; donde el derecho y la filosofía pierden la memoria, el arte se erige, triunfante, para dar cuenta, de la genealogía de las supuestas “prácticas inveteradas”.

### 3.3.3. En medio del peligro está la salvación

“Y por eso se le ha dado el albedrío y un poder superior para ordenar y realizar lo semejante a los dioses y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que con él cree y destruya, se hunda y regrese a la eternamente viva, a la maestra y madre, para que muestre lo que es, que ha heredado y aprendido de ella lo que tiene de más divino, el amor que todo lo alcanza”.

Hölderlin, *IV*, 246.<sup>224</sup>

En el primer capítulo ofrecí una caracterización negativa de la signatura territorial de la modernidad. Dado que toda crítica sin propuesta es una indolencia y una impiedad; resulta oportuna la inversión de tal categoría. El *sin lugar* es, para decirlo en términos *Barquianos*, “estar a la intemperie”, sin raíz, sin fundamento, lo que se acoge y refugia en la palabra, en poesía como fundamento ontológico. Desprotegido, expuesto; visible,

---

<sup>222</sup> Heráclito B123: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεί”, esto es: “la φύσις ama esconderse”.

<sup>223</sup> Sobre el particular véase; Pasolini, Pier Paolo, *Todos estamos en peligro*, Madrid, Trotta, 2018

<sup>224</sup> Hölderlin, “IV, 246” en Heidegger, Martin, *Arte y poesía. II. El origen de la obra de arte*; trad. y pról. de Samuel Ramos, México, FCE, 2012, p. 109

agotado, en voluntad de acabamiento. En efecto, con una cita poética de Juan L. Ortiz, sostiene el autor de “*En busca de las palabras*”:

“«No olvidéis que la poesía [...] es, asimismo, o acaso sobre todo, la intemperie sin fin». Se trata del sin-sentido de la *intemperie* entendida como lo abierto, lo que está al descubierto y desprotegido, sin asidero, abandonado en una tierra y bajo un cielo inhóspito, sometido a la inclemencia del viento, de la lluvia, del frío, del calor, y a la furia de la naturaleza y de los hombres. Quien está a la intemperie *carece de lugar*, es la nada de patria, en el sentido de natalidad, y la nada de hogar, en el sentido del fuego. La intemperie es algo siniestro como un incendio o un cataclismo. Es la indefensión, lo expuesto a lo negativo, lo carente de límites, de apoyos y de fundamentos”.<sup>225</sup>

Uno de los registros más antiguos de este abandono y de la voluntad creadora que se erige, heroica, en medio del desastre, se encuentra en los versos 944-946 del *Προμηθεύς Δεσμώτης*. Oscar del Barco no es ajeno a esta posibilidad de *resistir la tempestad* — recuérdese aquí la imagen heideggeriana que postula “todo lo grande está en medio de la tempestad—, y completa, así, la caracterización de la intemperie:

“La intemperie es algo siniestro como un incendio o un cataclismo. Es la indefensión, lo expuesto a lo negativo, lo carente de límites, de apoyos y de fundamentos. Y paradójicamente, por ser el extremo afuera es al mismo tiempo la *posibilidad* de lo benefactor, de lo amoroso y de la gracia”.<sup>226</sup>

Porque, claro, el filósofo, este émulo del *πυρὸς κλέπτῃν*,<sup>227</sup> no es un hijo de los dioses entregado a la fatalidad: es un caminante expectante, un vigía que “sabe mirar el mundo renovado cada día aunque permanezca igual”.<sup>228</sup> Aquí, sin duda, se prefigura ya la caracterización de la vida como *estética de la existencia*, como bio-política histórica y

---

<sup>225</sup> Del Barco, Oscar, *En busca de las palabras. Textos sobre literatura y arte, 1972-2014*. X. El problema de la representación en el arte contemporáneo, Buenos Aires, FCE, 2017, pp. 177-210; en particular, p. 177.

<sup>226</sup> Del Barco, Oscar, *Op. Cit.*

<sup>227</sup> Eschyle, Tome I, Collection des universités de France, Paris, Société d'edition “Les belles lettres”, 1958, texte établi et traduit par Paul Mazon: ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ: Σὲ —τὸν σοφιστήν, τον πικρῶς ὑπέρικρον/τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς ἐφημέροις/πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτῃν λέγω. La traducción sería la siguiente; Prometeo encadenado 944-946: “Te hablo a ti, el sofista, más amargo que nadie/Al que honrando a los seres efímeros pecó/Contra los demás dioses, a ti, el ladrón del fuego.

<sup>228</sup> Eno, Will, *Nada*, adaptación teatral Vázquez, Adrián, *Tom Pain*, México, 2019.

temporal; como modo de ser y estar en el mundo que el pensamiento francés continuará con Michel Foucault y Pierre Hadot. *Der Frühling* de Hölderlin constituye una invaluable evidencia poética de esta impronta divinal:

*Es kommt der neue Tag aus fernen Höhn herunter,  
Der Morgen der erwacht ist aus den Dämmerungen  
Er lacht die Menschheit an, geschmückt und munter,  
Von freuden ist die Menschheit sanft durchdrungen.*

*Ein neues Leben will der Aukunft sich enthüllen  
Mit Blüthen scheint, dem Zeichen froher Tage,  
Das grosse Thal, die Erde sich zu füllen,  
Entfernt dagegen ist zur Frühlingszeit die Klage.*

*De lejanas alturas descende el nuevo día,  
Despierta de entre las sombras la mañana,  
A la humanidad sonríe, engalanada y alegre,  
De gozo está la humanidad suavemente penetrada.*

*Nueva vida desea el porvenir abrirse,  
Con flores, señal de alegres días,  
Cubrir parece la tierra y el gran valle,  
Alejando de la Primavera todo signo doloroso.<sup>229</sup>*

Y así, el *sin lugar* cumple la misión que, ya en Platón, Hölderlin<sup>230</sup> y Heidegger, cumplía el *peligro*: “«*Todo lo grande está en peligro —τά γάρ δὴ μεγάλα παντα ἐπισηφαλή—*»/«*Donde impera el peligro, crece también lo que nos salva —Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch—*»/«*Todo lo grande está en medio de la tempestad —Alles Grosse steht im Sturm—*».<sup>231</sup> De este modo, el *Ángel de la historia* de Benjamin<sup>232</sup>, que mira siempre al pasado, es la imagen del sintagma de Heidegger: “*Sólo un dios puede salvarnos*”.<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> Hölderlin, Friedrich, *Poemas de la locura. Edición bilingüe*; trad. y not. Txaro Santoro y José María Álvarez, México, UAEMEX, versión electrónica, p. 7.

<sup>230</sup> Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, pp. 110 y 111: “Pero ¿hasta dónde es el habla «el más peligroso de los bienes»? Es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente [...] El habla es lo que primero crea el lugar abierto de la amenaza y del error del ser y la posibilidad de perder el ser, es decir, el peligro. Pero el habla no es sólo el peligro de los peligros, sino que encierra en sí misma; para ella misma necesario, un peligro continuo. El habla esa dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto, así como lo indeciso y común. La palabra esencial, para entender y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común”.

<sup>231</sup> Sobre el particular, Ver Rosas, Vargas Humberto, *Op. Cit.*, p. 30, *infra*: “La frase original de *La República* 497 d9 es «*Porque todo lo grande está en peligro*» —τά γάρ δὴ μεγάλα παντα ἐπισηφαλή—, descrita, precisamente, por Heidegger en los siguientes términos: «Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica. Queremos ser nosotros

De esta caracterización positiva del *sin lugar*; de su superación —en el sentido hegeliano de *Aufheben*—, el maestro Mario Magallón Anaya ofrece una poderosa imagen:

“Por todo esto, puede decirse que la obra humana tiene historia, memoria, tradición, y legado, que influye en el individuo, en la sociedad y en la comunidad, constituida por la multiplicidad de lo diverso, todo lo cual hace que se muestre en el modo de ser de la sociedad y de las comunidades humanas en el mundo global.

Lo cual implica reconocer, como redefinir un espacio público y privado, allí donde el pluralismo tenga lugar, el que deberá ser concebido políticamente como una construcción”.<sup>234</sup>

---

mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya ha decidido. Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha —*Aufbruch*—, sólo los comprenderemos plenamente cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir: ««Todo lo grande está en medio de la tempestad»» —*Alles Grosse Steht im Sturm*». La idea-imagen del peligro como una situación límite, catártica en la cual el hombre se enfrenta a la autenticidad, la jovialidad, el recordar pleno y el devenir se encuentra en muchos autores. Véase, asimismo: Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*; intr., traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 38 y 39: «Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse [...] La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso [...] Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez viva el superhombre. Y quiere así su propio ocaso [...] Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso [...] Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo»; Virilio, Paul, *El cibernundo, la política de lo peor*. Entrevista con Philippe Petit; trad. de Mónica Poole, Madrid, Cátedra, 1997, p. 31: «Para mí, la frase clave es una frase de Hölderlin: ««Allí donde está el peligro, allí crece también lo que salva»». Dicho de otro modo, allí donde se encuentra el mayor peligro se encuentra también la salvación. La salvación está al borde del precipicio, y cada vez que nos acercamos al peligro nos acercamos a la salvación». Y mi registro predilecto, el de Pier Paolo Pasolini en «*Siamo tutti in pericolo*» —Todos estamos en peligro—, título de la entrevista que concedió el 1 de noviembre de 1975 a unas horas de su brutal asesinato: “El poder es un sistema de educación que nos divide en subyugados y subyugadores. Pero cuidado. Un mismo sistema educativo que nos forma a todos, desde las llamadas clases dirigentes hasta los pobres. Por eso todos quieren las mismas cosas y se portan de la misma manera. Si tengo en las manos un consejo de administración o una operación bursátil, los utilizo. Si no, una barra de hierro. Y cuando utilizo una barra de hierro hago uso de mi violencia para obtener lo que quiero. ¿Por qué lo quiero? Porque me han dicho que es una virtud quererlo. Yo ejerzo mi derecho-virtud. Soy asesino y soy bueno [...] Digo que tenéis que cambiar continuamente de discurso para no enfrentarnos a la verdad [...] Siento haber utilizado esta palabra. Quería decir «evidencia». Deja que ponga otra vez las cosas en orden. Primera tragedia: una educación común, obligatoria y equivocada que nos empuja todos a la competición por tenerlo todo a toda costa. A esta arena nos empuja como una extraña y oscura armada en la que unos tienen los cañones y otros tienen las barras de hierro. Entonces, una primera división, clásica, es «estar con los débiles». Pero yo digo que, en un cierto sentido, todos son los débiles, porque todos son víctimas. Y todos son los culpables, porque todos están listos para el juego de la masacre. Con tal de tener. La educación recibida ha sido: tener, poseer, destruir”.

<sup>232</sup> Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Tesis IX*; Intr. y trad. Bolívar Echeverría, México, Itaca-UACM, 2008, p. 44.

<sup>233</sup> Heidegger Martin, *Entrevista Del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 14: “Spiegel: Bien, pero ahora se plantea la cuestión: ¿Puede el individuo influir aún en esa maraña de necesidades inevitables, o puede influir la filosofía, o ambos a la vez, en la medida en que la filosofía lleva una determinada acción a uno o a muchos individuos? Heidegger: Con esta pregunta volvemos al comienzo de nuestra conversación. Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. *Sólo un dios puede aún salvarnos*. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, desaparezcamos ante el rostro del dios ausente”. Las cursivas son mías. En este mismo sentido, de negar una posible acción filosófica, se inscribe la conclusión relativa a Hegel que Jürgen Habermas ofrece en “El discurso filosófico de la modernidad”: “Sobre el particular, me permito remitir a Rosas, Vargas Humberto, “La criminalización de la protesta social o el discurso de la exclusión como estrategia de dominación política” en *Crítica Jurídica Nueva Época No. 39*, México, CEIICH-UNAM, 2019.

<sup>234</sup> Magallón, Anaya Mario, *Op. Cit.*, pp. 139 y 140.

El camino del filósofo siempre se da al filo de la navaja: antes de ascender al *ὑπερουράνιον τόπον*<sup>235</sup>, desciende al *Ἄδης*, como *Ὀρφεύς*, en busca de una sabiduría perdida, encriptada para el profano. Por ello, mientras se escinda de la sabiduría extática, el saber racional siempre estará incompleto. En este registro, la reflexión estética recuerda el ditirambo, el rito del señor de los bosques y la danza frenética de sus bacantes. *Ἀγανή* embriagada en la revelación divina, empuñando su tirso, momentos previos antes de ejecutar el designio de *Βρόμιος*; el acto de matar para castigar la insolencia de *Πενθεύς*, rey de Tebas.<sup>236</sup>

Del sintagma anterior, ya existía una versión pre-moderna en Heráclito y Parménides. “La mucha erudición —*πολυμαθίη*—, no enseña entendimiento, pues se lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras”<sup>237</sup> dirá el hijo de Éfeso; “Yo te revelo el orden completo verosímil para que nunca te aventaje ninguna opinión de los mortales”<sup>238</sup> dirá el eléata, escuchando a la diosa de porte majestuoso, en el fragmento VIII, versos 60 y 61 de su *περι φύσεως*. La erudición, a diferencia de la filosofía, busca romper, a través de la crítica, con los dogmatismos; y esto es así, al poner en cuestión los principios del filosofar y la filosofía misma.

Aquí hay un recordatorio a la vocación filosófica de que existe, siempre, el peligro<sup>239</sup>: el espejo de la locura, con frecuencia, muestra al hombre esa fantasía que llama

---

<sup>235</sup> Platón, *Fedro*, 247 b-c.

<sup>236</sup> Rosas, Vargas Humberto. *Op. Cit.*

<sup>237</sup> Kirk, C. S., Raven, J. E. & Schofield, M., *Los presocráticos*, Madrid, Gredos, 1999, p. 265 y 317, B40.

<sup>238</sup> Kirk, C. S., Raven, J. E. & Schofield, M., *Op. Cit.*, p. 367.

<sup>239</sup> Sobre el particular, véase: Benjamin, Walter, *Op. Cit. Tesis VI*, p. 40: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal como verdaderamente fue». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en *un instante de peligro*. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla.

verdad. Pero ¿qué es ella?, ya Nietzsche decía en “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”:

“En la medida en que el individuo quiera conservarse frente a otros individuos, en un estado natural de las cosas, tendrá que utilizar el intelecto, casi siempre, tan sólo para la *ficción*. Pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por aburrimiento, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz, y conforme a éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*.”<sup>240</sup>

En este punto, Nietzsche ha reproducido los argumentos que Hobbes expone en *De cive* y en el *Leviatán* para renunciar al estado de naturaleza y justificar el orden social por efecto de las convenciones. Hay, también, una descripción de la génesis de la autoridad política como un acontecimiento, eminentemente, ficcional. En adelante, Nietzsche se concentrará en la crítica de la verdad y en su caracterización como “*invención*”. De hecho, la conclusión de la segunda intempestiva es ésta: la verdad es una *invención*, una *convención* con un objetivo estratégico: dotar al hombre de significancia. Enfrentado al peligro, el filósofo renuncia a la elocuencia del rétor para asumirse como un verdadero parresiastés que viene a recordar cuestiones molestas e incómodas para los saberes que se producen desde la mirada clínica: la voluntad de saber se desliga de sus ataduras artificiales para rebelarse a la voluntad de poder que la fetichiza.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Simón Royo Editores, versión electrónica, p. 4

<sup>241</sup> Este carácter incompleto de la retórica es descrito por Ricoeur. Sobre el particular, véase Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*; Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad-Trotta, 2001, p. 16: “[...] el vasto programa aristotélico representaba por sí mismo, sino una reducción, al menos la racionalización de una disciplina que, en su lugar de origen, Siracusa, se había propuesto regular todos los usos de la palabra pública. Hubo retórica porque hubo elocuencia, elocuencia pública. La observación es de gran alcance: la palabra fue un arma destinada a influir en el pueblo, ante el tribunal, en la asamblea pública, también un arma para el elogio y el panegírico: un arma llamada a dar la victoria en las luchas en que lo decisivo es el discurso [...] La antigua definición recibida de los sicilianos —«la retórica es artífice (o maestra) de persuasión», *peithous dêmiurgos*— recuerda que la retórica se añadió como una técnica a la elocuencia natural, pero que esta técnica hunde sus raíces en una demiurgia espontánea: entre todos los tratados didácticos escritos en Sicilia, y luego en Grecia, cuando Gorgias se estableció en Atenas, la retórica fue la *techné* que hizo al discurso consciente de sí mismo y convirtió la persuasión en una meta clara, alcanzable por medio de una estrategia específica.

Antes, pues, de la taxonomía de las figuras existió la gran retórica de Aristóteles; pero antes de ésta existió el uso salvaje de la palabra y la ambición por dominar, mediante una técnica especial, su temible poder. La retórica de Aristóteles es ya una disciplina domesticada, sólidamente unida a la filosofía por la teoría de la argumentación, de la que se separó al iniciarse su decadencia”.

La trágica griega muestra que la osadía de Prometeo dotó a los hombres de la sabiduría vital —την βιον σοφίαν.<sup>242</sup> Pero tal saber fue incompleto. Como bien apunta Eduardo Nicol<sup>243</sup>, al hombre le faltaba la sabiduría política. De ahí la importancia del sintagma aristotélico: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον —la *physis del hombre es la de un animal de la Polis*.<sup>244</sup> Este término, usado también para referirse a la *auctoritas* de la Hélade describe el lugar común<sup>245</sup> —Κοινόν—, de los hombres libres griegos: y la Πόλις es, precisamente, ese lugar de los ἐλεύθερος.<sup>246</sup> Por eso, sin duda, Simónides sentenciaba en su *Elegía*: “πόλις ἄνδρα διδάσκει” —“la Polis es la maestra del hombre”. Aquí hay una relación de co-pertenencia entre la πόλις y el ἄνθρωπος; entre las νόμου y la πόλις. Y esta

<sup>242</sup> Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*. Capítulo sexto. Hacia la filosofía. Desde la política, § 35, 2ª versión, México, FCE, 1977, p. 258: “[...] Prometeo arrebató a los dioses el fuego y las habilidades técnicas. Pero, con esta dotación, la sapiencia vital την βιον σοφίαν quedó incompleta. Prometeo dejó a los hombres desprovistos de la sapiencia política”.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Aristóteles, *Política 1253a* en <http://www.perseus.tufts.edu>

<sup>245</sup> Sobre la importancia de lo “común” en Grecia véase: Aristóteles, *Αθηναίων πολιτεία*. Aristóteles, *La constitución de los atenienses*; trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984, p. 82, para una caracterización de la lengua común —ή κοινή γλώσσα—, o habla común —ή κοινή διάλεκτος. Asimismo, pp. 84 y 85: “Después de vencer en la batalla de Palénide, tomó la ciudad y quitó las armas al pueblo, y retuvo ya la tiranía con firmeza. Tomó Naxos y puso como jefe a Lígdamis. Quitó las armas al pueblo del siguiente modo: después de hacer una revista en el Teseón intentó arengar al pueblo, y habló un poco de tiempo. Diciéndole ellos que no le oían les ordenó que subieran hacia la entrada de la Acrópolis, para que se oyese mejor su voz. Y mientras él echaba tiempo hablando al pueblo, los designados para ello recogieron las armas y las encerraron en los edificios vecinos al Teseón, y volvieron a avisar por señas a Pisístrato. Éste, cuando acabó el resto del discurso, les dijo también lo ocurrido con las armas y que no debían admirarse ni desanimarse, sino que se marcharan y cuidaran de sus cosas particulares, que de las *comunes* él se ocuparía de todas”. Asimismo; Magallón, Anaya Mario, *Op. Cit.*, pp. 130 y 134: “ambos filósofos: Platón y Aristóteles, comparten el concepto de *polis* o de *ciudad* al considerarlo como el lugar común donde la sociedad se desarrolla, polemiza y dialoga en la *polis*, con ciudadanía, de hombres libres e independientes, es allí, en el espacio de la Ciudad, que la sociedad ateniense se encuentra unida [...] Es en la vida social, en la que cada una de sus miembros conoce a los demás, se siente ligado a ellos y es responsable de sus acciones ante ellos, ante los otros y ante los demás de la sociedad. Es decir, allí donde todos los ciudadanos juntos, están empeñados en una acción común: la política y la democracia en la Nación, en la *polis*, en la ciudad-Estado y en el Estado moderno de sociedades complejas, plurales y diversas”. En el mismo registro; Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, 2002, pp. 18 y 19: “En Aristóteles, en efecto, la sociedad doméstica, ámbito de la vida privada, es entendida como nivel primario de producción y reproducción vitales, ordenados por fines que le son externos y que están dados por la sociedad política. Las relaciones propias de la esfera de lo doméstico están determinadas por la ubicación del individuo en la polis y se puede hablar, en este sentido, de un objetivismo cuyos principios se encuentran expresados en el seno de las leyes, las que no eran necesariamente incompatibles con la virtud”. Asimismo, como crítica a una confusión de la modernidad, véase: Todorov, Tzvetan, *Frágil Felicidad. Un ensayo sobre Rousseau. Estado natural y estado social*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 26: “Los caminos del ciudadano y del individuo no coinciden [...] el objeto de sus trabajos no es el mismo; por un lado, el éxito del grupo, y por otro, el de la persona”. Y más adelante, visible en p. 29: “Lo que produce la miseria humana es la contradicción [...] entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano [...] Dadlo por completo al Estado o dejadlo por completo a él mismo, pero si compartís su estima los despedazáis” (*Fragments politiques*, VI, III, 510).

<sup>246</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, p. 14: “Tal es a nuestro juicio el sentido profundo del lema protagórico del «hombre como medida de todas las cosas», debiéndose aclarar [...] que del *Teeteto* surge otra según la cual la expresión «todo hombre» es equivalente a «todo ciudadano»: «Pues, aquello que parece justo y bello para cada ciudad, tal es para ella mientras así lo sanciona (167b)»”.

reflexión no es aislada o artificial; de ella daba cuenta ya, el *Περὶ νόμου* de Zenón de Citio. La *πόλις* era el centro geográfico del poder<sup>247</sup>, del mismo modo que el *Ἀρειος πάγος* lo era de la justicia —recuérdese el juicio de Orestes, la figura de los doce *δικαστῆς* y la victoria judicial de Atenea y Apolo sobre las Erinias. Por ello, es desafortunada la traducción del apotegma aristotélico que presenta al hombre como un animal político, es decir; como un hombre aislado que ejerce el poder. “*El hombre como un animal de la polis*” y “*el hombre como animal político*” son sintagmas parecidos, pero, sin duda, de significación diversa. El primer enunciado describe el ejercicio del poder siempre como una actividad co-determinada por un *ἔθος* cuya identidad es caracterizada por su pertenencia a la comunidad<sup>248</sup>; el segundo, permite una lectura de este ejercicio como actividad individual, aislada y, por lo mismo, tendiente a su distorsión. Pero la literalidad de un ejemplo directo es mejor que cualquier interpretación. ¿Por qué Sócrates elude la oferta de sus discípulos para huir y salvar la vida según se lee en *Κρίτων 51c-52c*?<sup>249</sup> Precisamente por esta

---

<sup>247</sup> Magallón, Anaya Mario, *Op. Cit.*, p. 136: “La palabra política entre los griegos se deriva del término polis, al cual se liga el de la vida comunitaria y, por lo tanto, a la vida doméstica y al *ethos* de la vida cotidiana. Es la participación intensa en la vida social donde debían coincidir: la moral individual con la social, aunque, esto no ha sido así, en la historia de la filosofía política. La polis es la ordenación política de la vida, precisamente aquellas en la cual las funciones como ciudadano y como individuo particular, coinciden en la vida política y donde se busca el bien de la comunidad, de la sociedad”. En el mismo sentido, Arturo Andrés Roig, *Op. Cit.*, p. 13: “[...] se señala a la ciudad como el lugar antropógeno por excelencia, se afirman las posibilidades de lo nómico, despreciando antiguos principios que venían avalados por la religión y se habla en nombre de una tradición prometeica en los términos que ya vimos había sido formulada en Esquilo [...] para [...] Protágoras, la ciudad y, junto con ella, el trabajo, constituyen lugar y tarea humanizantes por excelencia. Suponía esto una respuesta positiva ante la técnica, no ajena al antiguo culto a Hefesto, el dios sordo a quien le fue robado el fuego y patrono de alfareros y herreros en el laborioso Keramikón, no ajeno todo ello, ciertamente, al lenguaje y en particular a sus técnicas descubiertas por los sofistas”.

<sup>248</sup> Magallón, Anaya Mario, “Educación superior en el mundo del siglo XXI” en Magallón, Anaya Mario y Palacios, Contreras Isaías (coords.), *Caminos del pensar de nuestra América*, México, CIALC-UNAM, 2018, pp. 129-154. En particular, p. 131: “[...] cuando se reflexiona sobre ética y política, si hemos de juzgar por lo que se dice en Lacalle, en los medios de comunicación de nuestras sociedades, la ética se justiprecia al alza, mientras que se ha ido imponiendo un concepto de política muy empobrecido, alejado, en cualquier caso, de lo que fue el concepto clásico de la época griega, *la política como fenómeno paralelo al nacimiento de la ética, que implica un ejercicio de solidaridad con la sociedad (con la polis)*. En nuestras sociedades actuales se identifica, por lo general, a la política con el engaño, la mentira y la manipulación de las personas. Existe una enorme desconfianza de la política y de los políticos, en particular entre los jóvenes”.

<sup>249</sup> Platón, *Diálogos I*; trad. J. Calonge Ruíz et al Madrid, Gredos, 1981, pp.206 y 207: “Sóc. —Tal vez dirían aún las leyes: «Examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces, a pesar de esto proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos y, haya conocido los asuntos

condición que homologa al *άνθρωπος* con el *έλεύθερος*. Se advierte, desde luego; para alguien como Sócrates, la peor suerte era el ostracismo, el vivir como extranjero alejado de la *πόλις*. En efecto:

“El Estado (sic) y, con él la eticidad no se dan por separado del ser humano, sino que son su objetivación. En este modo de pensar, las leyes no nos hablan como lo hicieron con Sócrates en la célebre prosopopeya, donde le decían al maestro ateniense que ellas eran las que lo habían engendrado, criado y educado y que, por tanto, él, Sócrates, era su retoño y su esclavo y que debía darles señales de sumisión (*Critón*, 50a y ss.) lo que está en juego es la contraposición entre dos modos radicalmente distintos de entender la libertad: como *eleuthería* en unos, que habría de concluir en la libertad interior del estoico que se sintió continuador en esto del socratismo y como *apólysis* en otros, que avanzaría hacia el desmontaje permanente de las estructuras opresivas, anteponiendo siempre el ser humano a las leyes”.<sup>250</sup>

### 3.3.4. El derecho y la filosofía como praxis de vida

“Pero si la ausencia de la particularidad del sujeto humano en los actos de pensamiento y, por lo tanto, la posibilidad de un «pensar puro», no fueran sino una ilusión de objetividad y si el verdadero sujeto del pensamiento no fuera aquel mítico Espíritu, sino el ser humano concreto ¿qué sucedería? Pues que el pensar, anudado inevitablemente a una praxis, no será ajeno a la necesidad y a la contingencia”.

Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*.<sup>251</sup>

La filosofía, por sí misma, no transforma el mundo. De ello dan cuenta Habermas en *el discurso filosófico de la modernidad* y Sánchez Vázquez en *La filosofía sin más ni menos*.

Es la praxis, la actividad radical y configuradora, la que hace posible tal transformación.

¿Cuál es la diferencia sustancial entre Gaudí, Tatlin y Rodia? El paradigma radicado en sí mismo, en su autenticidad, por supuesto; pero también el estilo estético y su vinculación con la revolución política y social. Puede advertirse que la *imagen epocal del mundo*, tal

---

públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, *tome lo suyo y se vaya a donde quiera*. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche a donde quiera llevándose lo suyo»”.

<sup>250</sup> Roig, Arturo, Andrés, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

como se expuso en el primer capítulo, es definitoria de la actividad creadora del artista, también, por cierto, del filósofo. Esta relación indisoluble entre arte y política es reconocida y explicitada, en todo su esplendor, por Adolfo Sánchez Vázquez.<sup>252</sup> No se trata de una subsunción de la política en el arte ni una disolución de la filosofía en la política; tampoco de una visión reduccionista según la cual el arte es reflejo de la estructura económica.

Que la así llamada historia “es un acto de empatía hacia los vencedores” lo ha señalado muy bien Walter Benjamin a través de un conocidísimo sintagma: “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”.<sup>253</sup> De este modo, se describe el avasallamiento absoluto, la colonización, la destrucción progresiva del

---

<sup>252</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” en Garrido, Manuel et al, *Las revoluciones en filosofía*, México, Grijalbo, 1979, pp. 190-192: “La historia de la ciencia puede concebirse, por tanto, como proceso de desplazamiento de un principio unificador por otro. La «comunidad científica» responde asimismo a esta tendencia a la unificación, pues así como las teorías rivales acaban por unificarse bajo un «paradigma», los científicos se unifican también en torno a él [...] La tendencia a la unificación puede explicarse por la naturaleza misma de la ciencia, de cuya estructura conceptual se excluye en gran parte [...] su componente ideológico [...] pero no invalida la vinculación de las ciencias con la ideología (por su génesis, problemática fundamental o uso social de ella) [...] la ciencia es una actividad social, cuyos planes y logros interesan a la clase dominante, razón por la cual los científicos se dividen [...] con respecto a las exigencias del Estado en materia de investigación y al uso que se hace de sus conquistas [...] Las revoluciones científicas, de acuerdo con Kuhn, surgen cuando entra en crisis el principio unificador o «paradigma» y la «comunidad científica» lo abandona para instaurar otro nuevo. De este modo, la unidad teórica y la unificación de los científicos, rota por la revolución, vuelve a su estado normal. ¿Hasta qué punto este esquema de Kuhn puede ser aplicado en el campo de la filosofía? [...] en la historia de la filosofía la sustitución de unas teorías por otras tiene lugar en un campo filosófico normalmente dividido (en tendencias opuestas) y lo que se restablece sobre nuevas bases, o a un nuevo nivel, es la división o pluralidad filosóficas. Mientras que la ciencia tiende a la unificación y une en ella, la filosofía tiende a la división, se divide efectivamente y divide a los filósofos en ella. Y ello es así porque la filosofía es siempre *ideológica*, se halla relacionada con la ideología no como algo exterior a ella sino como elemento consustancial de su propia estructura”.

<sup>253</sup> Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Tesis VII*; intr. y trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, pp. 41 y 42: “Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un *procedimiento de empatía*. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica que relumbra fugazmente. Los teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza [...] La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento”. En el mismo sentido; Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016, p. 32: “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un «autosaboteo» de esa actualización, que termina por descalificarla en cuanto tal. Éste sería el secreto de la ambivalencia del mundo moderno, de la consistencia totalmente inestable, al mismo tiempo fascinante y abominable, de todos los hechos que son propios de la sociedad moderna. W. Benjamin tenía razón acerca de la modernidad capitalista: todo «documento de cultura» es también, simultáneamente, un «documento de barbarie»”.

pensamiento originario y la reproducción ideológica de los nuevos saberes. Actos todos los cuales se han disfrazado, frecuentemente, de “aventura heroica”.<sup>254</sup>

Pero existe un dato relevante que contradice esta narrativa panegírica de los vencedores: la resistencia de esas culturas originarias afroindoamericanas que sobrevivieron al exterminio. Por este hecho se explica el carácter híbrido del pensamiento latinoamericano y la configuración de su conciencia en permanente tensión. La oferta de la modernidad, entendida como el gran relato de occidente, fue doble: en la epistemología, el pensamiento isonómico; en la política, la identidad unitaria. Este binomio muy pronto colapsó frente al surgimiento de ese saber otro caracterizado por la pluralidad, la pre-existencia histórica y la poca predisposición a develar sus secretos. Y, en efecto, una de las características más sobresalientes del pensamiento afroindoamericano, es que jamás se le ha podido descifrar por completo. Hay un velo, un cifrado que encierra los secretos más antiguos que definen su “modo de ser”. Bien lo decía José M. Gallegos Rocaful: “América es la moderna Esfinge y, como la clásica, propone su enigma bajo pena de muerte para los que no lo descifren”.<sup>255</sup>

Y en el mismo sentido, el gran educador Abraham Castellanos: “Los españoles cultos dominicos y franciscanos ahogaron en parte la civilización india, inconscientemente, para extender la doctrina cristiana; pero *los indios ocultaron a la vez sus secretos de ciencia y religión*, burlándose sagazmente del letrado español. Y esta es la razón por la cual, al presente todo parece un misterio y aquella civilización del día de ayer *tiene los caracteres*

---

<sup>254</sup> Roig, Arturo Andrés, *Op. Cit.*, pp. 27 y 28: “[...] la conquista no fue la «etapa» siguiente a los «viajes de descubrimiento», sino que estos viajes fueron, a la vez necesariamente de «descubrimiento y conquista» al extremo de que si no hubiera habido un acto conquistador, no se habría dado el tal «Descubrimiento» [...] dentro de la memoria histórica europea ha sido tendencia común la de glorificar ese «descubrimiento» mediante diversas tretas ideológicas y una de ellas ha sido la de separarlo del acto de conquista, momento diríamos, de un ejercicio puro de la fuerza y de la astucia. De este modo, el «Descubrimiento, aliviado de la violencia con la que estuvo radicalmente consustanciado, quedaba reducido a una especie de acto contemplativo»

<sup>255</sup> Gallegos, Rocaful José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, FFyL-UNAM, 1974, p. 5.

*del enigma*".<sup>256</sup> No hay aquí ningún misticismo, sino expresión concreta de la preservación cultural; auto-afirmación ontológica y praxica que incluye las alteridades configuradoras de lo real.

En cierto sentido, la filosofía es una búsqueda incesante para "hallar un suelo en donde hacer pie".<sup>257</sup> Recuérdese aquí la imagen del caminante diurno que describe la fabulosa y elemental aporía de todo filosofar: sentirse en todos lados en casa, pero, siempre, como un verdadero peregrino.<sup>258</sup> Trátese del pensar en soledad —Thoreau y Nietzsche—; o del pensamiento en huida para sobrevivir al Terror —Mariátegui en Italia; Gaos en México; Marini en Chile.

El filósofo tiene una encomiable tarea: hacer de la filosofía no una actividad erudita de anticuario sino un saber que atienda las necesidades de la práctica cotidiana, esto es; una verdadera *praxis de vida*. Con justicia, Martin Sagrera reproduce las amargas palabras de Merimée: "¿Para qué demonios sirve la historia, si nadie se aprovecha de ella?".<sup>259</sup> En estos días, la filosofía se enfrenta al peligro de convertirse en ornamento; en pieza de museo; en saber de anticuario olvidado e inútil, o peor aún; en un dato clasista que profundice la exclusión. Piénsese aquí en el "pelado", descrito por el maestro Samuel

---

<sup>256</sup> Castellanos, Abraham, "Discursos a la nación mexicana sobre educación nacional", p. 12 en Magallón, Anaya Mario, *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM-CIALC-Eón, 2010, p. 43.

<sup>257</sup> Milosz, Czeslaw, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>258</sup> Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, pp. 9 y 10: "Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en un habitante. Esto es, en el que da sentido a este Mundo y Universo distinguiendo, separando, igualando y unificando al resto de los entes que carecen de esta cualidad. Los entes dejan de serlo para transformarse en esto o aquello en relación con el hombre que les da esa especial existencia al expresarlo, al hablar de ellos. Es por esto por lo que el Verbo posee, desde los primeros balbuceos del hombre, la mitología, un carácter que podríamos considerar mágico. La palabra es magia, lo que hace posible la existencia de algo de la nada. Y, más que magia, el poder creador por excelencia. "En el principio era el Verbo" —reza la Biblia. El Verbo que crea de la nada. Nada antes del Verbo, todo después de él. Basta que diga ¡Hágase la luz! para que la luz se haga. Y con la luz todo lo que pronuncie el Verbo. Verbo que al final de esa aventura bíblica encarna en el hombre y se transforma en redención, esto es, en humanización plena. La humanización como un estar por encima de todo o dentro de todo, como señor. El Logos, otra expresión del Verbo, es para los primeros mitólogos y sus herederos los filósofos el instrumento que pone orden en un mundo y un universo caóticos. "En el principio era el Caos" —dice Hesiodo. Después vino el Logos y con el Logos el Orden. Cada cosa en lo que es, en lo que la define, en lo que la sitúa y distingue de otros entes. El poseedor de este Verbo, Logos o Palabra lo es el hombre, insistimos. Y es, entre los hombres, el filósofo el que hace de este instrumento la virtud de su existencia."

<sup>259</sup> Sagrera, Martin, *Los racimos en las Américas. Una interpretación histórica*, Madrid, IEPALA, 1998, p. 13, infra.

Ramos en “*El perfil del hombre y la cultura en México*”, que, a la menor provocación, hace gala inoportuna de un saber artificial e inútil. Por supuesto, recuérdese, también, el *menos* de la filosofía expuesto por Adolfo Sánchez Vázquez:

“La teoría se convierte en simple ideología, destinada a legitimar las relaciones de dominación o explotación existentes [...] *esta filosofía que sacrifica su relación con la verdad en el altar de la ideología*, no sólo se da al pugar abiertamente [...] por conservar eternamente el mundo como es [...] sino también se ha dado en las filosofías que se vinculan a una práctica de emancipación y liberación [...] esto no significa que para hacer tal filosofía haya que latinoamericanizar o dar un color continental a categorías filosóficas como las de verdad, enajenación, contradicción, etcétera”.<sup>260</sup>

La inutilidad de este ejercicio frívolo del saber filosófico radicaría en su ineficacia para producir la *vida buena*, entendida ésta como una existencia sin enajenaciones, caracterizada por la libertad efectiva, material e intelectual; por el acceso efectivo a la distribución de la riqueza; por la actividad artística y la creación poética, en suma; por la eclosión de todas las latencias humanas como presupuesto y elemento *sine qua non* de una praxis emancipatoria. B40 de Heráclito es absolutamente pertinente en este rubro, en efecto; “la mucha erudición no da sabiduría” —*Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*.<sup>261</sup>

Así, el desapego social de la filosofía es injustificable; ya que lo “humano” en absoluto se presenta como una caracterización abstracta sobre la cual se pueda teorizar desde la comodidad de la sala o mientras se cultiva el jardín propio. Como bien sostenía Nietzsche: “Necesitamos de la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso

---

<sup>260</sup> Sánchez, Vázquez Adolfo, *Op. Cit.*, p. 23. Para una actualización de esta caracterización, en particular, para una crítica filosófica al de-colonialismo, véase: D’Auria, Anibal, “La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial” en *Crítica Jurídica Latinoamericana Nueva Época No. 38, julio-diciembre 2017*, México, CRIM-UNAM, 2017, pp. 29-50.

<sup>261</sup> Kirk, C. S., Raven, J. E. & Schofield, M., *Op. Cit.*, p. 265 y 317, B40, el fragmento completo es el siguiente: “*Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόθην, αὐτίς τε Σενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον*”, cuya traducción sería la siguiente “La mucha ciencia no instruye la mente, pues hubiera instruido a Hesíodo y a Pitágoras, como a Jenófanes y a Hecateo”. El fragmento también ha sido traducido, en la parte atinente, del siguiente modo: “El mucho conocimiento no da erudición”. Hay, sin duda, una marcada diferencia, de grado epistémico y de realización ética, entre la polimatía y la filosofía.

exquisito en los jardines del saber”.<sup>262</sup> Y este sintagma no es metafórico; el sufrimiento indecible de millones de seres humanos, enfrentados a la pobreza y a la hambruna, es signo de la indiferencia y de la complicidad del “erudito inútil”, técnicamente especializado y, políticamente, atomizado. Este autómatas se encuentra extraviado todavía en la absoluta fantasía, alejado, aún, de una enseñanza vital: la potencia de su *praxis* para *configurar mundo*.

La del jurista es una actividad que lo vincula con el historiador; acaso su tarea es verdaderamente arqueológica. Por esta impronta, el pensamiento crítico ha crecido a pasos agigantados; para hablar del carácter mítico, fetichizado del derecho. Por supuesto, el pensamiento crítico es heterogéneo en sus propuestas y sus líneas de investigación son multifacéticas. Vinculadas al tema de arte y derecho se presentan las obras de Aleida Hernández Cervantes, José Ramón Narváez, Rosalío López Durán y Manuel de J. Jiménez Moreno. En la crítica a la argumentación y la epistemología jurídica se ubican las investigaciones de Alfonso Ochoa Hofmann, Alejandro Nava Tovar y Jacqueline Ortiz Andrade.

La vigencia del pensamiento marxista y su influencia en el derecho se ha expresado con la obra de John Berger, Marshall Berman, Immanuel Wallerstein y David Harvey y, entre nosotros, con tres líneas de marxismo: en la Facultad de Economía Jorge Veraza, Andrés Barreda y Luis Arizmendi; en la Facultad de Derecho, Mylai Burgos Matamoros y en la Facultad de Filosofía y Letras con la impronta de Adolfo Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas Lozano, Bolívar Echeverría y Cesáreo Morales. Cabe resaltar que la Facultad de Derecho fue sede por muchos años, con una impronta propia, más allá de

---

<sup>262</sup> Nietzsche, Friedrich, “Beneficios y perjuicios de la historia para la vida” en Benjamin, Walter, *Op. Cit.*, p. 48.

cualquier adhesión a una corriente de pensamiento, de la actividad docente de Luis Javier Garrido Platas.

El recuento precedente revela el arrojo de sostener la inexistencia de un pensamiento crítico ius-filosófico mexicano. Tal afirmación es una impiedad y signo inequívoco de la ignorancia o del dolo. Pero entiendo la desesperación expresada en tal frase. Hoy se le exige al pensamiento crítico la elaboración de modelos argumentativos de justicia procesal.

De la supervivencia ontológica a la eficacia burocrática judicial y administrativa, el pensamiento crítico hoy tiene una nueva encomienda: la integración de una teoría otra de los derechos humanos a partir de una nueva gramática jurídico-política que los consolide como praxis de vida. Cuestión que constata la caracterización del derecho como expresión normativa de lo común y, por cierto, la potencialidad emancipatoria de la Crítica Jurídica. Ha llegado el momento de una nueva exigencia didascálica y política: pensar en términos fundacionales antes que disruptivos; proponer antes que reaccionar tardíamente, sin *kairós*, a los hechos; transitar del romanticismo y la vocación de huida a la acción concreta, reflexiva; dejar de vivir en el pasado para construir el porvenir situados, claramente, en el presente.

## Conclusiones

**PRIMERA:** La filosofía es una indagación reflexiva y detallada del pensamiento precedente; una reflexión crítica históricamente situada; un examen constante de las ideas y un cuestionamiento implacable de lo dado para pensar y habitar el mundo de contradicciones, oposiciones, resistencias y exclusiones. Es un reflexionar peligroso cuya acción es más peligrosa aún porque pone en cuestión el orden establecido e impuesto. A ella le temen los tiranos de todos los tiempos quienes buscan seducir a los filósofos para convertirlos en sus consejeros. Ante ello, la actitud filosófica, no puede negociar los principios, pues de otro modo sería reducirla a mera ideología.

**SEGUNDA:** La filosofía debe trascender la actividad de anticuario para realizar una aproximación crítica del pasado; de otra forma se expresa una desvinculación total injustificada con la función social y con la potencialidad práxica que busca mejorar, efectivamente, las condiciones materiales de vida de las comunidades políticas y sociales históricamente situadas.

En el registro conservador la reflexión filosófica deviene en un ejercicio de ornamento; en disertación erudita, verdaderamente inútil, decorativa y, por lo mismo, prescindible. Quienes en el ejercicio del filosofar mediatizan la praxis filosófica incurren en una responsabilidad directa en la modalidad de comisión por omisión; en un desentendimiento absoluto del compromiso del análisis contextual, ético y político en el mundo de la vida.

**TERCERA:** Toda crítica sin propuesta es una indolencia. La mía, sostiene que el derecho puede producirse e interpretarse por medio de firmas incluyentes que permitan consolidar la práctica jurídica como una praxis de vida. Por ello, afirmo que el derecho es

concebido como discursividad pura; es epistemológicamente impreciso y políticamente contraproducente entenderlo como herramienta o instrumento. Los acontecimientos políticos relevantes de la ley son dos, a saber: el fundacional, en el que se instauran todos los *a-prioris* ontológicos y antropológicos, y; el exegético, que es previo a toda adjudicación de la norma jurídica y a toda *decisión* reiterativa del orden jurídico.

**CUARTA:** En este horizonte, emerge la necesidad de entender los derechos humanos sin el fetichismo del entramado burocrático e ideológico. Esto es: pensar no sólo en términos procesales o instrumentales sino en términos práxicos para construir las nuevas gramáticas jurídicas, los nuevos saberes y prácticas que hagan posible el buen vivir de las comunidades y de los pueblos originarios, que van más allá de la concepción capitalista, para ser incluyente de la diversidad humana en justicia y equidad solidaria con el otro, con cualquier otro, sin exclusión.

**QUINTA:** Pensar en términos intertextuales y multidisciplinarios para lograr tres objetivos concretos: a) desmitificar las narrativas fundacionales del derecho; b) desacralizar las figuras del juez y del legislador y c) concentrarse en el tema de la idoneidad judicial para que la caracterización de este funcionario cambie. Hoy, en este paisaje de taller, se le mira como un perfecto autómatas, como un operador esquizofrénico; entre las comunidades indígenas tal funcionario se vincula estrechamente con la comunidad política, el dominio y control del poder; y se le mira como un verdadero artesano de la justicia; Desmontar las prácticas represivas contra la desobediencia civil y la protesta social donde quiera que éstas existan. Disentir es la actividad política y filosófica fundante por antonomasia. Casi todos los relatos fundantes de la humanidad empiezan con un acto de desobediencia ante formas injustas del ejercicio del poder.

**SEXTA:** Resulta urgente, como un verdadero compromiso ético e histórico, desplegar y consolidar la tarea didascálica crítica: discutir y escribir las nuevas teorías. En la academia y en el foro público permanecer con una actitud de auténtico vigía. Se requiere mucha disciplina y mucha pericia: una profundidad conceptual a prueba de modas intelectuales; tersura discursiva; verdadera actitud dialógica y una generosidad ética e incluyente con los interlocutores para comunicarse, no en términos de barbarie ni marginación, sino en términos de empatía ontológica desde un horizonte común.

**SÉPTIMA:** La visión aurática del derecho implica un sesgo epistemológico. Ella es una verdadera impostura. Esta impresión falsa de lo real corre paralela a ciertos actos de poder que buscan invisibilizar otras discursividades e interpretaciones jurídicas. El aura del derecho es una evocación de los tiempos autoritarios en los cuales se hablaba de una discursividad y de una interpretación jurídica exclusiva, la cual era emitida por funcionarios autorizados igualmente exclusivos.

## Bibliografía

1. Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*; trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006.
2. \_\_\_\_\_, *Signatura rerum. Sobre el método*; trad. Flavia Costa et al, Barcelona, Anagrama, 2010.
3. Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988.
4. Aristóteles, *Poética*; Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1999.
5. Balzac, Honoré de, *La obra maestra desconocida*, Córdoba, Ediciones del Sur, 2005.
6. Barcellona, Pietro, “Todos estamos en peligro” en Maresca, Mariano (Ed.), *Visiones de Pasolini*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.
7. Barthes, Roland, *Variaciones sobre la escritura*; trad. Enrique Folch González, Barcelona, Paidós, 2002.
8. Benavides Vanegas, Farid Samir (Ed.), *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.
9. Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; trad. de Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003.
10. \_\_\_\_\_, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*; intr. y trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca-UACM, 2008.
11. \_\_\_\_\_, *Obras. Libro I/Vol. 2*; trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abadía Editores, 2009.
12. Berger, John, *Panorámicas. Ensayos sobre arte y política*; trad. Pilar Vázquez, Madrid, Editorial Gustavo Gili, 2018.
13. Berumen, Campos Arturo, “El alma bella y la persona abstracta. Del pluralismo jurídico al sincretismo ético” en *Crítica Jurídica. Revista de política, filosofía y derecho*. No. 32, México, CEIICH-UNAM, 2011.
14. \_\_\_\_\_, “Los derechos humanos y los unicornios” en *Crítica Jurídica Nueva Época*. No.38, México, CRIM-UNAM, 2017.
15. Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016.
16. Blanchot, Maurice, *El espacio literario*; intr. de Anna Poca, Barcelona, Paidós, 2012.
17. Bloch, Ernst, *El principio esperanza I*; trad. Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004.
18. Blumenberg, Hans, *La legitimidad de la edad moderna*; trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008.
19. Cacciari, Massimo, *La ciudad*; trad. Moisés Puente, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2010.
20. Caso, Antonio, *Filosofía latinoamericana Siglo XX. El hombre*, versión electrónica.
21. Castellanos, Coronado Abraham, *Pedagogía Rébsamen. Asuntos de metodología general relacionados con la escuela primaria*, México, Librería de la viuda de Ch. Bouret, 1905.
22. Correas Vázquez, Óscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, México, CEIICH-UNAM, Ediciones Coyoacán, 2005.

23. \_\_\_\_\_, Derecho indígena mexicano. Volumen I, México, CEIICH-Ediciones Coyoacán, 2007.
24. \_\_\_\_\_, “La enseñanza del derecho en la picota” en Bergalli, Roberto y Rivera Beiras, Iñaki (coords.), *Poder académico y educación legal*, Barcelona, Anthropos, 2008.
25. \_\_\_\_\_, “Los jueces y la argumentación judicial: democracia o autoritarismo” en *Crítica Jurídica. Revista latinoamericana de política, filosofía y derecho. Número 38*, México, CRIM-UNAM, 2017, pp. 233-244.
26. \_\_\_\_\_, *Introducción a la crítica del derecho moderno (un esbozo)*, México, Fontamara, 2000.
27. \_\_\_\_\_, “Y la norma fundante se hizo ficción” en *Crítica Jurídica, Revista de filosofía, política y derecho No. 18*, México, UNAM, 2002.
28. Cortázar, Julio, *Rayuela*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.
29. Das, Veena y Poole, Deborah, “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Revista Académica de Relaciones Internacionales. No. 8*, Madrid, GERI-UAM, 2008.
30. D’Auria, Aníbal, “La razón moderna, el pensamiento crítico y el pensamiento decolonial” en *Crítica Jurídica Latinoamericana Nueva Época No. 38*, julio-diciembre 2017, México, CRIM-UNAM, 2017, pp. 29-50
31. Del Barco, Oscar, *En busca de las palabras. Textos sobre literatura y arte, 1972-2014*, Buenos Aires, FCE, 2017, pp. 177-210; en particular, p. 177.
32. Deleuze, Gilles, “Bartleby o la fórmula” en Melville, Herman, *Preferiría no. Bartleby el escribiente seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, trad. José Manuel Benítez Ariza, Valencia, Pre-Textos, 2011.
33. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*; trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2010.
34. Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*; trad. Luis Ferrero et al, Buenos Aires, Manantial, 2011.
35. Duque, Félix, *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la Modernidad*, Madrid, Abadía Editores, 2006.
36. Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2013.
37. \_\_\_\_\_, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997.
38. \_\_\_\_\_, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2016.
39. \_\_\_\_\_, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
40. Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*; trad. Helena Lozano, Barcelona, Editorial Lumen, 1992.
41. Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*; trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
42. Fossier, Robert, *Gente de la Edad Media*, Barcelona, Taurus, 2017.
43. Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*; trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 2012
44. \_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1999.*
45. \_\_\_\_\_, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*; trad. Horacio Pons, México, FCE, 2006.
46. Gallegos, Rocafull José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, FFyL-UNAM, 1974.
47. Gaos, José, *Antología filosófica. La filosofía griega*, versión electrónica.

48. \_\_\_\_\_, *Filosofía de la filosofía*; antología preparada por Alejandro Rossi, México, FCE, 2008.
49. Gracia, Jorge J. E., y Jaksic, Iván, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1983.
50. Grosz, George, “El arte y la sociedad burguesa” en *Amauta* no. 1, versión electrónica obtenida del portal electrónico del *Ibero-Amerikanisches Institute*.
51. Gutiérrez y González, Ernesto, *El patrimonio*, Porrúa, México, 2002.
52. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*; trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz Editores, 2011.
53. Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*; trad. Arantzazu Saratzaga Arregui, España, Herder, 2012.
54. Heidegger, Martin, *Arte y poesía*; trad. y pról. de Samuel Ramos, México, FCE, 2012.
55. \_\_\_\_\_, *Caminos de bosque*; trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
56. \_\_\_\_\_, *El origen de la obra de arte en Arte y poesía*; trad. y pról. Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
57. \_\_\_\_\_, *Entrevista Del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1996.
58. \_\_\_\_\_, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*; trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
59. \_\_\_\_\_, *Nietzsche*; trad. Juan Luis Vernal, Barcelona, Ariel, 2016.
60. \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?* Trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2010.
61. Hernández Llorente, Humberto Javier, *La filosofía como compromiso en Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
62. Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, San José, Editorial DEI, 1990.
63. Hoffmann, E.T.A., *Cuentos*, versión electrónica.
64. Hölderlin, Friedrich, *Poemas de la locura. Edición bilingüe*; trad. y not. Txaro Santoro y José María Álvarez, México, UAEMEX, versión electrónica
65. Illades, Carlos, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus, 2018.
66. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*; trad. José Gaos, México, FCE, 1980.
67. Jouannais, Jean Yves, *Artistas sin obra. “I would prefer not to”*; pról. Enrique Vila-Matas; trad. Carlos Ollo Razquín, Barcelona, Acanalado, 2014.
68. Kirk, C. S., Raven, J. E. & Schofield, M., *Los presocráticos*, Madrid, Gredos, 1999
69. Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*; trad. Carlos Solís, México, FCE, 2013.
70. León Portilla, Miguel, *El pensamiento náhuatl en un congreso internacional de filosofía*, versión estenográfica.
71. López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIIH, 2004.
72. López, Chávez América Nichte-Ha, “Haciendo visible lo invisible. La población afrodescendiente durante la construcción del Estado-Nación en México en el siglo XIX en Serna, Moreno J. Jesús María y Pineda, Ángeles Israel (coords.), *Interculturalidad y relaciones interétnicas en Afroindoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2015, pp. 217-256.
73. Lukacs, George, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*; trad. Eduardo Sartelli, Buenos Aires, RyR, 2009.

74. Magallón, Anaya Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM, 1991.
75. \_\_\_\_\_, *Discurso filosófico y conflicto en Latinoamérica*, México, UNAM-CIALC, 2007.
76. \_\_\_\_\_, “Filosofía de la educación para la liberación en la América Latina del siglo XXI: entender la realidad del siglo XX y su proyección hacia el siglo XXI a través del lenguaje” en *Latinoamérica. Revista de Estudios latinoamericanos. No. 40*, México, CIALC, 2005, pp. 55-72
77. \_\_\_\_\_, *Filosofía política mexicana en la Independencia y Revolución*, México, Quivira, 2013.
78. \_\_\_\_\_, *Filósofos mexicanos del siglo XX. Historiografía crítica latinoamericana*, México, UNAM-CIALC-Eón, 2010.
79. \_\_\_\_\_, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, UNAM-CIALC, 2012.
80. Magallón, Anaya Mario y Palacios, Contreras Isaías (coords.), *Caminos del pensar de nuestra América*, México, CIALC-UNAM, 2018.
81. Mariátegui, José Carlos, *Amauta* No. 1, Lima, 1926, versión electrónica obtenida del portal electrónico del *Ibero-Amerikanisches Institute*.
82. Márquez, Pedro José, “Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana” en Rovira, Gaspar María del Carmen y Ponce, Hernández Carolina (comps.), *Antología (Instituciones teológicas, de Francisco Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas y Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana, de Pedro Márquez)*; pról. Virginia Aspe Armella; trad. Mauricio Beuchot et al, México, FFyL-DGAPA -UNAM-UAEM, 2007.
83. Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*; Sed. Ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
84. Marramao, Giacomo, Kairós. *Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2017.
85. Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo e interpretación de la realidad conolonial guatemalteca*, México, FCE, 1998.
86. Mayr, Otto, *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*; trad. Marta Pessarrodona, Barcelona, Acantilado, 2012.
87. Milosz, Czeslaw, *El pensamiento cautivo*; pref. Karl Jaspers, Barcelona, Tusquets Editores, 1981.
88. Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
89. Morales, Cesáreo, “La violencia es política” en *Relatos sobre la violencia*, UNAM, México, 2013.
90. Moraña, Mabel, *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*, Santiago de Chile, Ediciones Metales Pesados, 2018.
91. Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 2ª versión, México, FCE, 1977.
92. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*; intr., traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
93. \_\_\_\_\_, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Simón Royo Editores, versión electrónica.
94. Ortega, González Zósimo, *Comunidad Indígena. El camino verdadero (jurídico) de la nación pequeña (Yuman Li´)*. Tesis de maestría en Derecho, México, UNAM-FES Acatlán, 2006

95. Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914.
96. Ortiz, Castro Ignacio, *¿Puede haber filosofía latinoamericana y mexicana auténticas sin la presencia del filosofar y la lengua indígenas?*, versión electrónica.
97. Ost, François, “Derecho y literatura: En la frontera entre los imaginarios jurídico y literario” en Torres, Óscar Enrique (Coord.), *Derecho & Literatura. El derecho en la literatura*, México, Editorial Libitum, 2017.
98. Pasolini, Pier Paolo, *Todos estamos en peligro. Entrevistas e intervenciones*; trad. Antonio Giménez Merino et al, Madrid, Trotta, 2018.
99. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2006.
100. Pérez, Cortés Sergio y Rendón, Alarcón Jorge, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G. H. F. Hegel*, México, UAM-Gedisa, 2014.
101. Pérez Gay, José María, *Tu nombre en el silencio*, México, Cal y Arena, 2000.
102. Pitarch, Pedro, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Arte de México-Conaculta, 2013.
103. Platón, *Diálogos I*; trad. J. Calonge Ruíz et al Madrid, Gredos, 1981.
104. Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comp.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones El Signo, 2014,
105. Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Barcelona, Espasa Libros, 2012.
106. Reyes, Alfonso “Exhortación a los escritores” en *Cuadernos Americanos (La revista del Nuevo Mundo)*. Año 1. No. 5, México, UNAM, 1942, pp. 7-13.
107. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*; Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad-Trotta, 2001.
108. Rodríguez, Simón, *Inventamos o erramos*, pról. Dardo Cúneo, Venezuela, Biblioteca básica de autores venezolanos, 2004.
109. \_\_\_\_\_, *Obras completas*, Caracas, UNESR-Ediciones Rectorado, 2016.
110. Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura. Edición corregida y aumentada*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2008.
111. \_\_\_\_\_, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.
112. \_\_\_\_\_, *Filosofía, universidad y filósofos en América latina*, México, UNAM, 1981.
113. Rorty, Richard, “Lyotard and Habermas on Postmodernity” en *Praxis International*, Vol. 3, No. 1, 1984.
114. Rosas Vargas, Humberto, “Criminalización de la protesta social o el discurso de la exclusión como estrategia de dominación política” en Correas Vázquez, Óscar (Coord.), *La criminalización de la protesta social*, México, CEIICH-Fontamara, 2011.
115. \_\_\_\_\_, “Criminalización de la protesta social o el discurso de la exclusión como estrategia de dominación política. Segunda parte” en *Crítica Jurídica Nueva Época*. No. 1. Enero-Diciembre 2019, México, Unidad de Posgrado en Derecho de la UNAM, 2019.
116. \_\_\_\_\_, “El tema de la verdad en Aristóteles” en *Crítica Jurídica. Nueva Época*. No. 38, México, CRIM-UNAM, 2017.

117. \_\_\_\_\_, “Genealogía estética del derecho y la praxis política del arte. Apuntes para el estudio del derecho como evento estético” en Correas Vázquez, Óscar y Rosas Vargas, Humberto (Coords.), *Filosofía, arte y derecho. Una mirada crítica a la modernidad*; México, UNAM-Crítica Jurídica, 2019 (en prensa).
118. \_\_\_\_\_, “La praxis estética de quien preferiría no hacerlo”, México, 2019 (en prensa).
119. \_\_\_\_\_, “Mímesis y derechos humanos: el juez como productor de la historia” en *Logos. Revista de filosofía* 129-130, México, Universidad La Salle-Editorial Parmenia, 2017.
120. Rousset, Jean, *Circe y el pavo real. La literatura del barroco en Francia*; trad. J. Marfà, Barcelona, Acontilado, 2009.
121. Sagrera, Martin, *Los racismos en las Américas. Una interpretación histórica*, Madrid, IEPALA, 1998.
122. Salamanca, Antonio, *Derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, México, Comisión Estatal de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.
123. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006.
124. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, UNAM-FFyL-FCE, 1999.
125. \_\_\_\_\_, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 1967.
126. \_\_\_\_\_, *La filosofía sin más ni menos*, versión estenográfica.
127. \_\_\_\_\_, “Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx” en Garrido, Manuel et al, *Las revoluciones en filosofía*, México, Grijalbo, 1979
128. Sartre, Jean Paul, *El hombre y las cosas*; trad. Luis Echávarri, Buenos Aires, Editorial Losada, 1960.
129. Serna, Moreno J. Jesús María, “La «Tercera raíz» en México” en *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*. Vol. 17, No. 64, México, UNAM, 2009.
130. Shakespeare, William, *La tempestad*; trad. Manuel Palazón Blasco, versión electrónica.
131. Stanislavsky, Constantin, *La construcción del personaje*; trad. Bernardo Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
132. Trías, Eugenio, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1973.
133. Torres, José, *Literatura y derecho. El derecho en la literatura*, México, Libitum, 2017.
134. Vila-Matas, Enrique, *Bartleby y compañía*, Barcelona, Anagrama, 2000.
135. Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2015.
136. Virilio, Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor. Entrevista con Philippe Petit*; trad. de Mónica Poole, Madrid, Cátedra, 1997
137. Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2004.
138. Whitehead, Albert North, *Proceso y realidad*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956.
139. Xirau, Joaquín, “El arte y la vida” en *Cuadernos Americanos (La revista del Nuevo Mundo)*. Año 1. No. 5, México, UNAM, 1942, pp. 65-86.
140. Zea, Leopoldo, *América en la historia*, México, 1957, versión electrónica.
141. \_\_\_\_\_, *Conciencia y posibilidad del mexicano y otros ensayos*, México, Porrúa, 1952.
142. \_\_\_\_\_, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987.

143. \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1993.
144. \_\_\_\_\_, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 2010.
145. Zermeño, Guillermo, “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto” en Böttcher, Nikolaus et al, *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011.

### **Hemerografía**

1. Navarrete, Federico, “El mestizo mexicano quiere ser lo más blanco posible” en *El país*, 27 de junio de 2017.

### **Páginas electrónicas**

1. <http://www.perseus.tufts.edu>

### **Filmografía**

1. Conversano, Graziano, *Pier Paolo Pasolini. Il santo Infame*, Italia, Rai Cultura, 2015.

### **Obras de Teatro**

1. Vázquez, Adrián, *Tom Pain*, México, 2019 (Basada en *Nada* de Will Eno)